DE PUERTAS, BANDERAS Y SÚPLICAS A DIOS: CEREMONIAL Y GUERRA SANTA EN AL-ANDALUS (S. X)*

Elsa Cardoso**
DFG Center for Advanced Study "RomanIslam – Center for Comparative Empire and Transcultural Studies"
Universität Hamburg, Alemania
Javier Albarrán***
Universidad Autónoma de Madrid, España

El 24 de abril del 975, el visir Gālib b. 'Abd al-Raḥmān, tras haberse ceñido dos preciosas espadas con las que le había obsequiado el califa, partió con sus tropas hacia la frontera. El desfile militar pasó por la Bāb al-Sudda del Alcázar de Córdoba, desde cuy azotea el soberano y su heredero levantaron las manos y pidieron a Dios que auxiliase a los guerreros musulmanes y les concediese la victoria. El objetivo de este artículo es analizar las ceremonias y liturgias de guerra santa en el al-Andalus omeya en episodios como el anteriormente descrito. Se estudia su significado y simbolismo, el papel que desempeñaron en la configuración del poder y en su representación, así como la vinculación de este con la ideología de *ŷihād*. Asimismo, insertamos este análisis en un contexto mediterráneo más amplio en el que existieron un lenguaje ceremonial transcultural y una fenomenología litúrgica comunes.
Palabras claves: Al-Andalus, califato omeya, ceremonial, *ŷihād*, soberano-*gāzī*.

DOORS, BANNERS AND PRAYERS TO GOD: CEREMONIAL AND HOLY WAR IN AL-ANDALUS (10TH CENT.)

On April 24, 975, the vizier Ghālib b. 'Abd al-Raḥmān, after having girded on his belt two precious swords, conferred upon him by the caliph, left with his troops to the frontier. The military parade went by the Bāb al-Sudda of the palace of Córdoba, where the sovereign and his heir, from the rooftop, raised their hands and asked God to help the Muslim warriors and grant them victory. The objective of this article is to analyse the ceremonies and liturgies of holy war in the Umayyad al-Andalus in situations like the one previously described. Its meaning and symbolism, the role they played in the configuration of power and its representation, as well as its connection with the ideology of *jihād* will be considered. Likewise, we include this analysis in a broader Mediterranean framework, in which the ceremonial language and liturgical phenomenology were common and transcultural features.
Keywords: al-Andalus, Umayyad Caliphate, ceremonial, *jihād*, *ghāzī*-ruler.

Artículo Recibido: 12 de Mayo de 2021
Artículo Aprobado: 25 de Mayo de 2021

** E-Mail: elsa.fc@gmail.com
*** E-Mail: javier.albarran@uam.es

El 17 de abril del año 975 se produjo un ataque cristiano a la fortaleza de Gormaz, por lo que el califa decidió enviar a su general Gālib b. ʻAbd al-Raḥmān (m. 981)[1] a la zona para que «pusiera coto a la actitud manifestada por los infieles». Antes de la partida de las tropas, el mismo gobernante omeya ciñó dos de sus mejores espadas al cinto del general, concediéndole el título de *Ḏū al-Sayfayn*, «el de las dos espadas»:

> *Al salir Gālib de la cámara, le dispensó el Príncipe de los Creyentes una honra que ningún califa de al-Andalus otorgó jamás a ningún príncipe ni caíd fuera de él, y de la que ningún rey gozó antes que él, y consistió en ceñirle dos de sus más preciosas espadas, doradas, con las vainas adornadas del más pesado ornato, que fueron para él como dos mantos de honor, con los cuales elevó su condición y acrecentó su dignidad*[2].

La partida se produjo el sábado 24 de abril en medio de un «desfile solemnísimo y perfecto, una salida imponente y admirablemente organizada, y la aglomeración de la gente para verlo fue extraordinaria y densísima»[3]. De este modo, Gālib salió de su casa ataviado con su «coraza de guerra, ceñidas las dos espadas de honor, que le pendían

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

[2] Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas VII. Al-Muqtabas fī ajbār balad al-Andalus*, ed. al-Ḥaǧǧī, Dār al-Ṯaqāfa, Beirut, 1965, pp. 218 y ss. Traducción en *Anales Palatinos del Califa de Córdoba al-Ḥakam II, por ʿIsà ibn Aḥmad al-Rāzī (350-364 H. = 971-975 J.C.)*, trad. García Gómez, Emilio, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1967, pp. 258 y ss. Abreviatura utilizada a partir de ahora: MQ-VII. Véase Manzano Moreno, Eduardo, *La corte del califa. Cuatro años en la Córdoba de los omeyas*, Crítica, Barcelona, 2019, pp. 82-83.

[3] Parecen existir algunos problemas con las fechas. Según Ibn Ḥayyān, las noticias de la frontera llegan a Córdoba a partir del 30 de abril, pero el cronista señala que, como consecuencia del ataque cristiano, el califa llamó a Gālib a la capital (ya que se encontraba en el norte de África) y el 31 de marzo dio orden de instalar el estrado del general en la Dār al-Wizāra en lugar preferente respecto a los otros visires. A continuación, el califa le concedió, el 22 de abril, la audiencia privada en la que le concedió el título de *Ḏū al-Sayfayn*, así como dos de sus espadas. Y, finalmente, el 24 de abril partió hacia la frontera saliendo en procesión militar por Córdoba.

por ambos lados», y precedido de todas sus tropas en formación. Semejante espectáculo pasó por la Bāb al-Sudda del Alcázar de Córdoba, donde «el califa se mostró en la azotea, levantando las manos hacia Dios, para implorar que asistiese a los musulmanes con su poder. El príncipe Hišām, que estaba a su lado, hizo otro tanto»[4].

1. El discurso de guerra santa y el lenguaje ceremonial en al-Andalus (s. X)

El relato anterior arroja una clara evidencia de la articulación del discurso de guerra santa en al-Andalus a través de un lenguaje ceremonial complejo, desarrollado en la *corte* omeya califal[5]. Este episodio es quizá el que mejor nos revela la omnipresencia de la Bāb al-Sudda y su conceptualización, no solamente como representación máxima de la *corte* y del califa, sino también como referencia al vínculo intrínseco entre la simbología de la puerta y el discurso de guerra santa en el al-Andalus omeya. Como ya hemos demostrado con más detalle en trabajos anteriores y como tendremos oportunidad de observar en este, Bāb Suddat al-Jalīfa era el concepto más icónico para aludir a la sociedad de *corte* omeya califal, una referencia a la principal puerta del palacio de Córdoba, así como de la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrā', convirtiéndose en un concepto fuertemente vinculado a contextos ceremoniales de sumisión al soberano[6].

Si bien es cierto que su arquitectura y las situaciones ceremoniales de sumisión, ejecución y exposición de condenados nos remiten a una simbología de corte y de poder del soberano, lo es también que su presencia en las procesiones militares expresa un lenguaje ceremonial que nos remite a la figura del soberano *-gāzī*[7].

Como ya hemos demostrado en otros trabajos[8], en el siglo X andalusí, el periodo que discurre entre la subida al poder de 'Abd al-Raḥmān III en el año 912 y la muerte de 'Abd al-Malik al-Muẓaffar, sucesor de Almanzor, en el año 1008, estuvo vigente en al-Andalus el discurso de que una de las obligaciones del soberano era la defensa del islam y la lucha contra los enemigos de Dios. En la misiva enviada a las diferentes regiones andalusíes con motivo de la toma del castillo de Bobastro a los sucesores de Ibn

---

[4] MQ-VII: ed. 221, trad. 261.

[5] La temática del ceremonial y la conceptualización de la sociedad de *corte* en al-Andalus ha sido desarrollada en trabajos anteriores. Véase Cardoso, Elsa, *The door of the caliph in the Umayyad al-Andalus (10th – 11th centuries)*, Tesis Doctoral, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2020; Cardoso, Elsa, *The Door of the Caliph. Concepts of Court in the Umayyad Caliphate of Cordoba*, Routledge, Londres, en prensa; Cardoso, Elsa, «The Scenography of Power in Al-Andalus and the ʿAbbasid and Byzantine Ceremonials: Christian Ambassadorial Receptions in the Court of Cordoba in a Comparative Perspective», *Medieval Encounters*, 2018, pp. 1-45; Cardoso, Elsa, *Diplomacy and oriental influence in the court of Cordoba (9th – 10th centuries)*, Tesis de Máster, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2015. Aunque por motivos prácticos sea utilizada en el artículo, escribiremos la palabra *corte* en cursiva atendiendo a que es un término habitualmente usado para referirse a las cortes occidentales y, por lo tanto, no se adapta a las especificidades de una *corte* islámica medieval.

[6] Cardoso, Elsa, *The door of the caliph…, op. cit.*, pp. 102-140.

[7] 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 abasíes, 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-Rashīd», *Journal of the American Oriental Society*, 6, 1988, pp. 79-91.

[8] Véase Albarrán, Javier, *Los discursos de guerra santa y la memoria de las primeras batallas del islam. Al-Andalus ss. X-XIII*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2020; Albarrán, Javier, *Ejércitos benditos. Yihad y memoria en al-Andalus (siglos X-XIII)*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2020, y Albarrán, Javier, «La frontera en disputa: el ŷihād como discurso centralizador y el espacio fronterizo en al-Andalus (s. X)», *Intus-Legere Historia*, 12/2, 2018, pp. 58-92.

Ḥafṣūn en el año 928[9], se observa con claridad esta idea, puesta en boca del propio ʻAbd al-Raḥmān III[10]. El texto indica que la guerra santa es una obligación («Él hizo del *ŷihād*[11] contra sus gentes [los politeístas] el mayor de los deberes») que otorga «recompensa en esta vida y en la venidera», y que el soberano omeya no ha dejado de cumplir con ella, combatiendo contra los enemigos de Dios «año tras año, aceifa tras aceifa»[12].

Esta imagen no es exclusiva del primer califa omeya de Córdoba, sino que aparece también en discursos en torno a la dignidad califal de al-Ḥakam II[13]. Por ejemplo, en un fragmento cronístico que hace referencia tanto a la lucha contra los cristianos como contra los fatimíes, se dice que el Príncipe de los Creyentes, tras haber apartado su espada de los politeístas y haberles humillado, se consagró a defender a los musulmanes y «hacer la guerra santa (*ŷihād*) 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 *Sunna*»[14]. En otro texto también referente al conflicto contra

---

[9] Sobre Ibn Ḥafṣūn véase, por ejemplo, Acién, Manuel, *Entre el feudalismo y el Islam: ʻUmar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Universidad de Jaén, Jaén, 1997.

[10] Sobre ʻAbd al-Raḥmān III véase, por ejemplo, Cabrera, Emilio (ed.), *Abderramán III y su época*, Caja provincial de ahorros de Córdoba, Córdoba, 1991; Martinez-Gros, Gabriel, *L'idéologie omeyyade: La construction de la légitimité du califat de Cordoue (xe–xie 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.

[11] Sobre el concepto de *ŷihād* véase, por ejemplo, Morabia, Alfred, *Le Ĝihâd dans l'Islam médiéval. Le «combat sacré» des origines au xiie 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, 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 (viiie-xiie 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-xiiie siècle)*, Editions Médiriennes, Toulouse, pp. 33-66; García Sanjuán, Alejandro, «Bases doctrinales y jurídicas del yihad en el derecho islámico clásico (siglos VIII-XIII)», *Clío & Crimen*, 6, 2009, pp. 243-277, Albarrán, Javier, *Los discursos de guerra santa…, op. Cit*, pp. 44 y ss.; García Sanjuán, Alejandro, *Yihad. La regulación de la guerra en el islam clásico*, Marcial Pons, Madrid, 2020.

[12] Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas V. Al-Muqtabas li-Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī (al-ŷuzʾ al-jāmis)*, eds. Chalmeta, Pedro, Corriente, Federico y Ṣubḥ, Maḥmūd, Instituto Hispano-Árabe de Cultura-Kulliyat al-Ādāb, Madrid-Rabat, 1979, p. 152 y ss. Traducción en *Crónica del califa ʿAbdarrahmān III an-Nāsiṛ entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, trads. Viguera, Mª Jesús y Corriente, Federico, Anubar, Zaragoza, 1981, pp. 173 y ss. Abreviatura utilizada a partir de ahora: MQ-V.

[13] 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*, 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.

[14] MQ-VII: ed. 180, trad. 219.

los fatimíes, quedaba claro que era el califa quien continuaba la lucha contra los ismailíes, haciéndoles saber que estaba «decidido a continuar la guerra santa (*al-tamādī 'alà muŷāhada 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…»[15]

Como no podía ser de otra manera, este discurso de guerra santa continuó tras la subida al poder de Abū 'Āmir Muḥammad b. Abī 'Āmir al-Manṣūr, conocido como Almanzor (m. 1002)[16], en el año 978 como *ḥāŷib* del califa Hišām II (m. 1013)[17]. El 'amirí debía de legitimar el poder que le había usurpado al califa, y por tanto decidió apropiarse de la figura del gobernante-*muŷāhid*[18]: «indudablemente, he de gobernar al-Andalus, conduciré sus ejércitos y haré efectiva mi autoridad en el país»[19]. En este sentido, las crónicas proporcionan la imagen de que para él lo más importante era la conducción del *ŷihād* y la defensa de al-Andalus[20]. 'Abd al-Malik, hijo y sucesor de Almanzor, utilizó también de forma intensiva, al igual que su padre, el discurso de conducción de la guerra santa y del soberano-*gāzī*[21]. Las fuentes indican que «lanzó incursiones en las que hubo victorias contra los cristianos»[22], así como que «había dejado en el país de los *rūm* grandiosas trazas»[23]. Tras sucesivas victorias, en la campaña que en año 1007 dirigió hacia Castilla, conocida como la Expedición de la Victoria, *Gazāt al-Naṣr*, el *ḥāŷib* tomó el nombre de al-Muẓaffar, el «triunfador»[24].

---

[15] MQ-VII: ed. 97, trad. 125.

[16] Bariani, Laura, *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; Sènac, Philippe, *Al-Mansur, le fléau de l'an mil*, Perrin, París, 2006; Echevarría, Ana, *Almanzor. Un califa en la sombra*, Sílex, Madrid, 2011.

[17] Sobre el califato de Hišām II véase Vallvé, Joaquín, *El Califato…, op. cit.*, pp. 227 y ss.; Safran, Janina, *op. cit.*, pp. 98 y ss.

[18] 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*, 5, 1968, pp. 31-64; Molina, Luis, «Las campañas de Almanzor», *Al-Qantara*, 2, 1981, pp. 209-264; Molina, Luis, «Las campañas de Almanzor: nuevos datos», *Al-Qantara*, 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, Dolors, «Más sobre las campañas de Almanzor», *Anaquel de Estudios Árabes*, 5, 1994, pp. 125-128; Puente, Cristina de la, «El Ŷihād 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): yihâd y legitimación de poder», *Qurtuba*, 6, 2001, pp. 7-21; Castellanos, Juan, *Geoestrategia en la España musulmana: las campañas militares de Almanzor*, Ministerio de Defensa, Madrid, 2002, pp. 63-142; Echevarría, Ana, *op. cit*, pp. 148 y ss.

[19] Ibn Abī al-Fayyāḍ, *Kitāb al-'ibar*, en Álvarez de Morales, Camilo, «Aproximación a la figura de Ibn Abī-l-Fayyāḍ y su obra histórica», *Cuadernos de Historia del Islam*, 9, 1978-1979, pp. 29-125, ed. p. 58, trad. pp. 98-99.

[20] Véase, por ejemplo, Al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwat al-muqtabis fī ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*, ed. al-Abyārī, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut, 1989, nº 121.

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

[22] Ibn al-Kardabūs, *Kitāb al-Iktifāʾ fī ajbār al-julafāʾ*, ed. al-ʿAbbādī, Instituto de Estudios Islámicos, Madrid, 1971, pp. 65-66. Traducción en *Historia de al-Andalus (Kitāb al-Iktifāʾ)*, trad. Maíllo Salgado, Felipe, Akal, Madrid, 1986, p. 87.

[23] Ibn ʿIḏārī, *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. III, p. 3.

[24] *Ibidem*, vol. III, p. 15.

Este discurso, esta ideología y esta posición como defensor de la *umma* y conductor de la guerra santa, reclamada y desplegada por el gobernante cordobés, otorgaba grandes dosis de legitimidad. De hecho, era uno de los principales motivos que justificaban la *auctoritas* que poseía. Así lo habría expresado el propio 'Abd al-Raḥmān III en el momento del ajusticiamiento de los culpables de la derrota de Simancas/al-Jandaq en el 939[25]. La autoridad (*al-maqāda*) que le había otorgado la comunidad islámica no era sino para defenderla y protegerla[26]. Más aún, el término utilizado aquí, *al-maqāda*, tiene una relación directa con el ámbito militar, con la dirección de un ejército[27]. Es decir, el liderazgo del soberano estaba estrechamente vinculado con la conducción de la guerra. Por tanto, indudablemente, las campañas de guerra santa puestas en marcha por el poder cordobés eran un instrumento legitimador extraordinario con un fuerte componente discursivo dirigido hacia la audiencia interna[28].

No obstante, para que la guerra santa se pueda definir como un instrumento político, su discurso debía ser efectivo, es decir, debía producir un resultado en la audiencia al que iba dirigido, que a su vez debía aceptar y adherirse a ese discurso de legitimación de esa violencia y a la autoridad que confiere. En este sentido, los soberanos andalusíes utilizaron diversas herramientas para interpelar a su audiencia y que esta se sintiese atraída y vinculada al discurso de guerra santa, ideología que, por tanto, se mostraría viva y eficaz entre la sociedad de al-Andalus.

Uno de estos instrumentos, quizá el más importante, fue la puesta en escena y el lenguaje ritual y ceremonial con el que se revistió la guerra santa. Es decir, la realización del *ŷihād* por parte del gobernante se acompañó de una serie de rituales y símbolos, propios de la fenomenología de la guerra santa, que ayudaron a la sacralización de las acciones bélicas y que permitieron que esta fuese reconocible y reconocida. Se creó así un protocolo de la guerra santa que otorgó una corporalidad propia a la figura del

---

[25] Véase Chalmeta, Pedro, «Simancas y Alhandega», *Hispania*, 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.

[26] 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.

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

[28] Entendemos la guerra santa, por tanto, como una ideología de justificación bélica que actúa como instrumento discursivo que apela a elementos sagrados aceptados y compartidos por aquellos a los que va dirigido, con el que se construye un gran esquema de legitimación para diferentes acciones y con el que se obtienen grandes dosis de autoridad. En este sentido, debemos entender la guerra santa no tanto como una acción concreta y con unos límites bien establecidos, sino como un marco de actuación flexible que se va adaptando a diferentes contextos y que diversos actores utilizan para justificar sus acciones. Esta aproximación amplia al análisis de la guerra santa nos lleva a no limitar esta noción terminológicamente en el léxico árabe-islámico. Es decir, aunque el término *ŷihād* será utilizado como el principal sinónimo de guerra santa allí donde sea preciso y evidente siguiendo nuestra propuesta conceptual, habrá otras palabras como *gazwa*, *qitāl*, *ḥarb* o *fatḥ* que también usemos de ese modo. Sobre esta cuestión véase Bonner, Michael, *Jihad in Islamic History…, op. cit.*, pp. 2 y ss. Por otro lado, nuestra propuesta conceptual evita también levantar, como algunos autores han hecho, límites legales al concepto de *ŷihād* atendiendo a los tratados jurídicos. Creemos que el discurso de la guerra santa en el islam, y su presentación en diversos tipos de fuentes, es mucho más amplio, complejo y polifacético.

soberano-*gāzī* a través de la que este se expresaba, y que era parte de ese potente instrumento discursivo y legitimador que era el *ŷihād* y su conducción.

Este protocolo de guerra santa se expresaba a través de un lenguaje ceremonial identificado de forma inequívoca con la *corte* omeya, y que nos permite rastrear la presencia de este vocabulario –muchas veces más asociado a un contexto exclusivamente palatino– en los rituales desarrollados con ocasión de las campañas militares califales, tal como la salida de Gālib atestigua. La disociación del contexto ceremonial de otros como el político, sea quizá un reflejo de una percepción contemporánea del protocolo de corte como un lujo innecesario, característico de un déspota sin preocupaciones políticas o militares. Esta idea del ceremonial como algo accesorio, puramente vinculado a la fascinación por el lujo, en vez de como una necesidad de organización protocolar, administrativa y burocrática, explica en parte la fragmentación de los estudios de corte, en especial para contextos islámicos, «orientales». Si bien es cierto que se considera al trabajo de Norbert Elias[29] como fundacional para los estudios de las sociedades de corte europeas, y especialmente modernas, el análisis de las sociedades islámicas prevalece todavía en un panorama incipiente, un problema al que se suma el de la (in)definición, atendiendo a que la terminología utilizada –por ejemplo, la palabra *corte*– no se adapta al contexto islámico[30].

¿Cómo describen las fuentes el ceremonial? Constantino VII, en la introducción del *De Ceremoniis*, señala que este desempeña un doble papel: el de la organización y el de la belleza. De acuerdo con el emperador, a quien se le atribuye la autoría de esta obra, aquellos que asocian el ceremonial a un papel superfluo, no tienen ninguna preocupación sobre lo que se considera necesario para el poder imperial, «porque a través de la glorificación del ceremonial, el poder imperial surge más bello y adquiere

---

[29] Elias, Norbert, *A sociedade de corte*, trad. Süssekind, Pedro, Zahar, Río de Janeiro, 2001.

[30] Este estado de la cuestión ha sido descrito por Fuess y Hartung. Véase Fuess, Albrecht y Hartung, Jan-Peter, «Introduction», en eds. Fuess, Albrecht y Hartung, Jan-Peter, *Court Cultures in the Muslim World. Seventh to nineteenth centuries*, Routledge, Nueva York, 2011, pp. 1-18. En el mismo volumén, El Cheikh llama la atención sobre este problema de definición. Véase El Cheikh, Nadia Maria, «Court and courtiers. A preliminary investigation of 'Abbasid terminology», en eds. Fuess, Albrecht y Hartung, Jan-Peter, *op. cit*, pp. 80-90. Los estereotipos modernos sobre las sociedades de corte, así como la imagen negativa del ceremonial y de la *corte* islámica, pensada como sometida a la imagen del «déspota oriental», pueden explicar también ese panorama fragmentario de los estudios sobre las *cortes* musulmanas. Esta cuestión ya la hemos tratado con anterioridad. Véase Cardoso, Elsa, *The door of the caliph in the Umayyad al-Andalus, op. cit.* No es casualidad que la «tradición oriental» de las cortes islámicas sea pensada como algo negativo. Véase a este respecto los comentarios de Lévi-Provençal sobre la adopción en al-Andalus de modelos de corte «orientales», en contraposición al modelo, por ejemplo, bizantino, pensado como civilizador. Véase Lévi-Provençal, Évariste, «España Musulmana, hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 J.C.)», en *Historia de España, vol. IV*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982, p. 347. El estudio de Toynbee sobre Constantino VII evidencia bastante esta perspectiva negativa del ceremonial, descrito como «un disparate» y una pérdida de tiempo, originario de tradiciones puramente orientales, por oposición al modelo de la Antigüedad, heredado por el Imperio Bizantino. Véase Toynbee, Arnold, *Constantine Porphyrogenitus and His World*, Oxford University Press, Londres, 1973, pp. 190-191. A pesar de este panorama, el ceremonial de las *cortes* islámicas ha sido estudiado y definido por autores como Miquel Barceló, Oleg Grabar, Paula Sanders o Maribel Fierro. Véase 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; Grabar, Oleg, *Ceremonial and Art at the Umayyad Court*, Tesis Doctoral, Princeton University, Princeton, 1955; Sanders, Paula, *The Court ceremonial of the Fatimid Caliphate in Egypt*, Tesis Doctoral, Princeton University, Princeton, 1984; Sanders, Paula, *Ritual, politics, and the city in Fatimid Cairo*, State University of New York Press, Albany, 1994; Fierro, Maribel, «Pompa y Ceremonia en los Califatos de Occidente Islámico (s. II/VIII-IX/XV)», *Cuadernos del CEMyR*, 17, 2009, pp. 125-152.

más nobleza». Añade también que, cuando el ceremonial es descuidado, la autoridad del emperador cae en desorden, comparándolo con un cuerpo descoordinado y asociándolo a cualquier otra forma de vida servil, lo que equivaldría a insultar la dignidad imperial[31].

Cuando Ibn Ḥayyān describe las cualidades del cuarto emir de al-Andalus, 'Abd al-Raḥmān II (m. 852), considerado como el introductor de la ritualización de la *corte* omeya de Córdoba, asocia esta a la pompa, majestad y conducta, capaz de permitir al soberano elegir los mejores hombres para cada función administrativa: «el emir 'Abd al-Raḥmān II fue el primero de los califas marwaníes que dio lustre a la monarquía en al-Andalus, la revistió con la pompa de la majestad y le confirió carácter reverencial, eligiendo a los hombres (adecuados) para las funciones»[32]. A través de estas dos definiciones medievales es posible entender la relación directa entre el ceremonial y la pompa, no solamente como medio de dignificación del soberano y de la corte, sino también como factor de organización necesario para la burocracia del estado.

Al ennoblecimiento de la dignidad imperial como consecuencia del ceremonial se añade también, en el caso islámico, la posición califal. Para Hilāl al-Ṣābi' (m. 1056), autor del *Rusūm Dār al-Jilāfa* o *Las reglas de conducta de la corte califal*, las normas de conducta bien definidas debían de estar obligatoriamente asociadas a la principal dignidad de todas: la autoridad califal, derivada directamente del Profeta[33], surgiendo una vez más la definición de ceremonial –*rusūm*– como aquellas reglas de conducta necesarias para la conducción del gobierno del estado y su organización, así como forma de preservar la gloria del Profeta por intermediación del califa, su heredero. En la misma línea de pensamiento que al-Ṣābi', al-Qāḍī al-Nu'mān, en su *Kitāb al-Himma* o *Libro de la etiqueta*, señala que el ceremonial y protocolo fatimíes adquieren un fuerte contenido religioso, entendiendo, por ejemplo, la oración delante del califa como una característica fundamental del ceremonial[34]. De este modo, vincula la devoción religiosa con las reglas de conducta, poniendo de relieve, además, la devoción a la figura califal, mucho más marcada en la doctrina chií ismailí del califato fatimí.

Quizá la definición más interesante sea la de Niẓām al-Mulk (m. 1092), visir de los selyuquíes, en su famosa obra *Siyāsatnāmeh* o *Siyar al-Mulūk* (*El libro del gobierno* o *La historia de los reyes*), donde asocia directamente las reglas de conducta que deben existir en el salón de recepciones, a todas las otras responsabilidades de gobierno, tal como la recolección de impuestos, asegurando que ningún rey o emperador debería permitirse el lujo de no conocerlas[35].

Como vemos a través de estos ejemplos, nos encontramos ante un vocabulario en árabe muy preciso y rico para expresar la noción de protocolo y ceremonial, como es el caso de *rusūm* o *marāsim* en al-Ṣābi', siendo sin embargo el termino *adab*, también mencionado por al-Ṣābi', el más común y el que mejor subraya su percepción como forma de comportamiento o conducta, además de hacer posible la identificación jerárquica en la corte o administración de aquellos involucrados en ella[36].

---

[31] Constantino VII Porphyrogennetos, *The Book of Ceremonies*, trad. Moffat, Ann y Tall, Maxeme, Australian Association for Byzantine Studies, Camberra, 2012, vol. I, p. 3.

[32] Ibn Ḥayyān, *Crónica de los emires al-Hakam I y 'Abd ar-Rahman II entre los años 796 y 847 [al-Muqtabis II-1]*, trad. Makki, Mahmud A. y Corriente, Federico, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza, 2001, p. 171.

[33] Hilāl al-Ṣābi', *Rusūm Dār al-Khilāfa. The Rules and Regulations of the 'Abbasid Court*, trad. Salem, Elie A., American University of Beirut, Beirut, 1977, p. 6.

[34] Sanders, Paula, *Ritual, politics…, op. cit.*, p. 16.

[35] Niẓām al-Mulk, *The Book of Government or Rules for the Kings*, trad. Darke, Hubert, Yale University Press, New Haven, 1960, p. 2.

[36] Hilāl al-Ṣābī', *op. cit.*, p. 25, 31. Como en *adāb al-jidma*, o «reglas de los oficiales»; Sanders, Paula, *Ritual, politics…, op. cit.*, pp. 14-15.

Por su parte, cuando Ibn Ḥayyān describe recepciones de corte o paradas militares y procesiones, utiliza el verbo *iḥtafala* (celebrar, honrar). Asimismo, el término *iḥtifāl* –ceremonia, celebración, festividad o recepción– habitualmente se asocia por este autor a la ejecución del ceremonial de la *corte* omeya de Córdoba. Tal es el caso del desfile de salida de Gālib en el 975 hacia la fortaleza de Gormaz, donde su partida está vinculada a esta terminología (*iḥtifāl*)[37]. Este vocabulario era común a los distintos contextos rituales. Aunque a primera vista se podría suponer que un desfile marcial como el que se organizó para la salida en campaña de Gālib, en especial si atendemos a la situación de urgencia de su acción militar, no estaría vinculado a una terminología más propia quizá de las recepciones de *maŷlis*, el lenguaje utilizado por Ibn Ḥayyān nos permite indicar que la concepción de las ceremonias en torno a la guerra santa y al ámbito bélico era la misma que la de cualquier otro rito solemne realizado en la *corte* de Córdoba.

En este sentido, el término *iḥtifāl* parece ser un concepto amplio, adecuado no solamente para el *ceremonial de audiencia* o de *maŷlis* –muchas veces pensado como el único tipo de ritual digno de esa referencia–, sino que también para el *ceremonial público*, en donde las ceremonias militares se encuadrarían. La utilización y comprensión del término en ambos contextos se solapa, por ejemplo, en la recepción de ʻAbd al-Raḥmān III a la regente Toda Aznárez de Pamplona (m. 970), su tía paterna, en su campamento militar en territorio cristiano en el año 934. Al igual que ocurría en Córdoba, el ejército se encontraba equipado con sus uniformes ceremoniales de guerra, en perfecta formación, y el califa, sentado en su tienda, la habría recibido solemnemente –*iḥtafala la-hā fī ŷulūsi-hi*[38]. Otro ejemplo del uso de *iḥtifāl* –ya en época de su hijo, al-Ḥakam II– es la sumisión y entrada en Córdoba de Ŷaʻfar b. ʻAlī al-Andalusī y de su hermano Yaḥyà, en el año 971, teniendo lugar el *burūz*, alarde, y la recepción en el *maŷlis*[39].

A pesar de que una parte considerable de las ceremonias omeyas culminasen en una audiencia califal en el *maŷlis* –denominada como *maŷlis*, *ŷulūs*, *maqʻad* o *quʼwud*– se produjo, sobre todo con al-Ḥakam II, un desarrollo importante de la ritualización en torno al ceremonial público, ya fueran paradas militares, cabalgadas (*rukūb*) o apariciones públicas del califa y su heredero en la Sudda con ocasión de desfiles militares, distribución de limosnas o torneos militares[40]. Nos referimos, por ejemplo, a la procesión (se utiliza el verbo *baraza*, indicando en este caso el desfile) en *rukūb* del año 975, liderada por el príncipe heredero Hišām, seguido de su padre, en la que los oficiales de corte besaron públicamente los pies, primero del califa y después del heredero[41].

---

[37] MQ-VII: ed. 221, trad. 261. No se trató de un alarde –entendido este, tal como tendremos oportunidad de mencionar, como el desfile que se hace unos 30 días antes de la partida en campaña–, por lo que los términos *burūz* o *tabrīz* no aparecen en el caso de este desfile con motivo de la salida hacia el *ŷihād*.

[38] MQ-V: ed. 335, trad. 252.

[39] MQ-VII: ed. 63, trad. 80.

[40] *Maŷlis* se refiere generalmente al salón de recepciones, aunque en ocasiones hace referencia también a la acción y consecuentemente a la audiencia, ya que proviene de la raíz árabe *ŷ-l-s* (sentarse). Como ya se ha mencionado, cuando ʻAbd al-Raḥmān III recibe a su tía paterna, la reina regente de Navarra, Toda Aznárez, en su campamento militar en el 934, se dice que el califa la recibe y le da la bienvenida en su recepción o asiento (*ŷulūsi-hi*). Ver MQ-V: ed.: 335, trad. 252. Por ocasión de la salida de Gālib en el 975 hacia la fortaleza de Gormaz, el califa le concede una audiencia privada en su *maŷlis* del palacio de Córdoba (*maqʻad jāṣṣa bi-maŷlisi-hi min qaṣr Qurṭuba*). Ver MQ-VII: ed.: 218, trad. 259-260. La raíz *q-ʻ-d* (sentarse), en asociación al asiento del poder, genera la referencia *quʻwud*^{an} *fajm*^{an}, una audiencia/recepción solemne usada cuando tributarios del norte de África son recibidos en el 973 por al-Ḥakam II. Ver MQ-VII: ed.: 138, trad. 173. Cardoso, Elsa, *The door of the caliph…*, op. cit., pp. 78-79.

[41] MQ-VII: ed. 212-215, trad. 252-255. Cardoso, Elsa, *The door of the caliph…*, *op. cit.*, pp. 196, 216-218.

No obstante, el ceremonial público en torno a la guerra santa ya había sido ampliamente puesto en escena por ʻAbd al-Raḥmān III. Puede que el caso más evidente sea el de la ejecución de cien prisioneros cristianos, capturados en territorio musulmán tras un intento frustrado de incursión militar en el año 939[42]. Tras su envío para la Sudda de Córdoba, donde inicialmente su ejecución tendría que haber tenido lugar, fueron enviados para la almunia de al-Nāʻūra, donde se encontraba entonces el califa. El viernes 2 de marzo del año 939, el soberano se sentó en *al-maŷlis al-aʻlī* de su *munya*, que miraba hacia el río, donde por primera vez presidió una ejecución ritual de barbaros *(ʻilj)*, y hacia donde la población cordobesa se dirigió tras la oración del viernes, pudiendo ver y ser vistos por el califa, y asistiendo así a la decapitación de los prisioneros. Significativamente, tras este episodio comenzó la campaña de Simancas, una de las grandes expediciones de *ŷihād* de ʻAbd al-Raḥmān III.

Volvamos a dos ejemplos, ya antes mencionados en este apartado, que marcaron puntos de inflexión en el reinado del primer califa. El primero es el de la conquista de Bobastro en el 928. Como expone el texto de la misiva enviada a los distintos gobernadores de las provincias de al-Andalus, se subrayaba el papel de la guerra santa como el mayor deber del soberano[43]. Ese deber se vio asimismo recompensado, tras la toma de la fortaleza de los rebeldes Banū Ḥafsūn, con la adopción del título califal, pero no antes de hacer exposición pública de su conquista, ordenando la exhumación del cadáver de ʻUmar b. Ḥafṣūn –con lo que se habría comprobado su apostasía del islam y, consecuentemente, la legitimidad de la guerra santa llevada a cabo en su contra– y su crucifixión pública en la Bāb al-Sudda junto a sus dos hijos[44]. El otro ejemplo es el de la crucifixión y lanceamiento de los presuntos responsables de la derrota en la batalla de Simancas, en el año 939. Andrew Marsham ya ha subrayado que, siendo representantes de Dios, los califas no solamente tenían el derecho de imponer el castigo capital, sino que, como vicarios de la divinidad, entendían la rebelión en su contra como levantamiento en contra del propio Dios[45]. Esta concepción es muy evidente en el discurso público pronunciado por ʻAbd al-Raḥmān III desde una plataforma erguida en la Sudda de Córdoba –donde los traidores fueron crucificados–, en el que subrayó que el resultado de esa traición sería el de la quiebra de la *maqāda*, término que surge así en su doble sentido, político y militar[46]. La quiebra de este poder y la perfidia hacia el califa se muestran, por tanto, como una forma de apostasía de la *bayʻa*, del pacto de lealtad hacia el soberano.

Más allá del discurso de guerra santa, presente en cada uno de estos ejemplos, la puerta, la Sudda de Córdoba –cuestión sobre la que nos detendremos más adelante– parece ser el elemento material y simbólico siempre presente en las situaciones descritas, no solamente como puerta de castigo, perdón y sumisión[47], sino que también de articulación del discurso sobre el *ŷihād.*

2. El alarde

Como ya hemos tenido oportunidad de señalar anteriormente, uno de los elementos más importantes de la ritualización de la guerra llevada a cabo por los

[42] MQ-V: ed. 431-432, trad. 322-323.
[43] MQ-V: ed. 152 y ss., trad. 173 y ss.
[44] MQ-V: ed. 217-218, trad. 166-167.
[45] Marsham, Andrew, «Public Execution in the Umayyad Period: Early Islamic Punitive Practice and its Late Antique Context», *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 11, 2011, pp. 101-136.
[46] MQ-V: ed. 446, trad. 335.
[47] A este respecto véase Herrero, Omayra, *El perdón del gobernante (al-Andalus, ss. II/VIII-V/XI). Una aproximación a los valores político-religiosos de una sociedad islámica pre-moderna*, Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012, pp. 542-555.

soberanos cordobeses fue el alarde, «*burūz*» o «*tabrīz*» en las fuentes árabes[48]. La mayoría de las expediciones comenzaron con esta parada militar en la que se pasaba revista y se hacía exhibición de los soldados y de sus armas[49]. Este tenía principalmente tres objetivos. El primero de ellos era puramente logístico: pasar revista a las tropas, es decir, controlar que todos los contingentes estaban preparados para el combate. Los otros dos fines están muy vinculados entre sí. Por un lado, el soberano utilizaba este desfile a modo de propaganda para demostrar ante su comunidad que cumplía con su obligación de conducción de la guerra y de defensa de la *umma*. Es decir, esta ceremonia, como construcción ritual y social que era, trasladaba el significado de que el gobernante conducía el *ŷihād*. Por otro lado, servía para hacer partícipe de sus acciones bélicas a toda la población andalusí y obtener, de ese modo, notoria legitimidad. El alarde provocaba entre los espectadores diversas emociones como alegría y orgullo[50]. Por ejemplo, en la campaña de Muez (920)[51] 'Abd al-Raḥmān III utilizó este mecanismo de ostentación para «propiciar los ánimos de la gente», lo que indica que era una ceremonia pública, dirigida a toda la población[52].

El alarde se producía en Córdoba[53] unos 30 días antes, de media, de la partida del ejército, y parece que era un ritual que se consideraba imprescindible en el ejercicio bélico. Por ejemplo, si una expedición se preparaba de forma apresurada debido a su urgencia, esta parada militar podía adelantarse, pero nunca suprimirse[54]. Algunas de ellas, por su magnificencia y por el número de tropas que en ellas participaban, podían hacerse famosas y provocar admiración en todo al-Andalus[55], configurándose, así como un potente instrumento de propaganda de la ideología omeya por todo el territorio.

Aunque las fuentes son parcas en detalles y la mayoría de las veces se limitan a indicar que el alarde se llevó a cabo en tal fecha, en aquellas ocasiones donde sí incluyen una más amplia descripción se traslada la idea de que la puesta en escena del soberano en estas ceremonias debía de ser impactante para aquellos que la presenciasen, y debía de personificar una imagen de poder y autoridad sobrecogedora. Por ejemplo, en el desfile previo a la campaña de Osma del 934[56], expedición en la que 'Abd al-Raḥmān III se encargaría en todo momento de disponer las acampadas y de vigilar la disciplina

---

[48] Aunque no sea una cuestión central para este artículo, por no tener una vinculación directa con el discurso de guerra santa, cuando sea pertinente recurriremos a ejemplos de paradas militares que tuvieron lugar con motivo de, por ejemplo, la recepción de embajadas o de tributarios.

[49] Véase, por ejemplo, MQ-V: ed. 85, 157, 171, 179, 183, 189, 199, 209, 245, 317, 333, 357, 393, 433, 450, trad. 75, 126, 134, 139, 142, 146, 154, 161, 186, 238, 250, 268, 293, 324, 338. 'Arīb b. Sa'īd, *La Crónica de 'Arīb sobre al-Andalus*, trad. Castilla Brazales, Juan, Impredisur, Granada, 1992, pp. 122, 152, 157, 167, 171, 175, 179, 187, 195, 209, 225. Véase también 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. Sobre los desfiles militares en la Córdoba omeya véase Labarta, Ana, «Parada militar en la Córdoba omeya y restos arqueológicos», *Mainake*, 36, 2016, pp. 263-278 y Manzano Moreno, Eduardo, *La corte del califa…, op. cit,* pp. 281 y ss.

[50] Véase, por ejemplo, MQ-VII: ed. 102, trad. 130. Tambiah, Stanley J., *A Performative Approach to Ritual*, Oxford University Press, Londres, 1979; Safran, Janina, *op. cit*., pp. 70 y ss.

[51] MQ-V: ed. 103-110, trad. 126-133; Ibn ʿIḏārī, *op. cit*., vol. II, pp. 183-189; 'Arīb b. Sa'īd, *op. cit*., pp. 157 y ss. Sobre la campaña de Muez véase Cañada Juste, Alberto, «Revisión de la Campaña de Muez: Año 920», *Príncipe de Viana*, 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; Fierro, Maribel, *Abderramán III, op. cit.,* p. 50.

[52] MQ-V: ed. 157, trad. 126.

[53] Las fuentes no nos informan del lugar exacto de la capital omeya donde se producía.

[54] Véase, por ejemplo, la campaña de Pamplona del 924. MQ-V: ed. 189, trad. 146.

[55] MQ-V: ed. 333, trad. 250.

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

del ejército, el *Muqtabis* informa de que el califa apareció «vistiendo cota y ciñendo espada, caballero en un alazán de conocida raza, uno de sus mejores corceles, rodeado por sus caídes y escuadrones, en perfecta formación, haciendo gala de armamento y fuerza»[57]. Es decir, estamos ante la culminación de la figura del soberano-*gāzī*: al-Nāṣir hacía acto de presencia, junto a sus tropas pertrechadas para la campaña, preparado para liderar la guerra santa contra los enemigos de Dios, vistiendo cota de malla, con su espada al cinto y sobre una espléndida montura. De este modo, hacía gala ante sus súbditos de estar cumpliendo con el deber que tenía hacia la *umma* que le había otorgado esa *maqāda* que antes comentábamos.

Asimismo, «para dar mayor vistosidad» al acto, multiplicó la presencia de banderas y estandartes[58], objetos que «las gentes miraron con curiosidad y delicia, siendo objeto de interminables comentarios». Entre esos blasones que formaron parte del alarde, Ibn Ḥayyān nos informa de que al-Nāṣir habría utilizado, por primera vez, una bandera llamada «del águila», *al-ʻuqāb*, insignia que, según el cronista, no habría utilizado ningún sultán con anterioridad[59]. Este blasón, alabado por los poetas de la corte debido al ingenio con el que había sido adoptado, evoca, como señaló Maribel Fierro[60], una de las banderas que utilizó el Profeta[61]. En concreto, aparece en el contexto de las batallas de Badr[62] y de Jaybar[63], y estaba fabricada con un trozo de tela de ʻĀ'iša, una de las mujeres de Muḥammad. El relato de la expedición de Jaybar nos da una pista del significado que esta insignia podía tener. El Profeta se la entregó a ʻAlī diciendo que esa bandera debía ser portada por alguien que amase a Dios y a su enviado, así como que fuese querido por el mensajero de Allāh. Además, la bandera era en sí misma portadora de la victoria, y multiplicaba las cualidades bélicas de sus portadores. En este sentido, en la mencionada expedición de Jaybar, ʻAlī, tras perder su escudo, utilizó como sustitutivo una de las puertas de la ciudad, tan pesada que al ir a ponerla de nuevo en su sitio tuvo que ser levantada por ocho hombres.

De ese modo, al utilizar esa bandera, ʻAbd al-Raḥmān III lanzaba varios mensajes –vinculados con el discurso de guerra santa– a través del lenguaje ritual y simbólico que se desplegaba en una ceremonia como la del alarde: el primero de ellos es que, como soberano-*gāzī*, sus campañas revivían las *magāzī* de Muḥammad, cuestión que

---

[57] MQ-V: ed. 333, trad. 250.

[58] Sobre esta cuestión véase García Gómez, Emilio, «Armas, banderas, tiendas de campaña, monturas y correos en los «Anales de al-Ḥakam» por ʻĪsà Rāzī», *Al-Andalus*, 32/1, 1967, pp. 163-179; 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 y Albarrán, Javier, *Los discursos de guerra santa, op. cit*, pp. 154 y ss.

[59] *Lam takun li-sulṭān qabla-hu*. MQ-V: ed. 334, trad. 250. Parece que uno de los estandartes de al-Ḥakam II mostraba también un águila abatiéndose sobre su presa. MQ-VII: ed. 47, trad. 67.

[60] Fierro, Maribel, *Abderramán III, op. cit.*

[61] En la Córdoba omeya existía una cierta memoria colectiva que vinculaba las *magāzī* del Profeta y las banderas en ellas usadas, así como el prestigio que otorgaban, con la capital andalusí. Por ejemplo, las fuentes narran que el cementerio de ʻĀmir, en la parte occidental de la muralla, se llamaba así en honor a un caballero de los Banū ʻAbd al-Dār que era descendiente del guerrero que llevó el estandarte de Muḥammad en las batallas de Badr y Uḥud. *Ajbār maŷmūʿa*, ed. y trad. Lafuente Alcántara, Emilio, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, Madrid, 1867, pp. ed. 73, trad. 67.

[62] Ibn Isḥāq/Ibn Hišām, *Sīrat Rasūl Allāh*, trad. Guillaume, Alfred, Oxford University Press, Oxford, 1955, pp. 289 y ss.

[63] *Ibidem*, pp. 510 y ss.; Al-Wāqidī, *The Life of Muḥammad. Kitāb al-magāzī*, ed. y trad. Faizer, Rizwi, Routledge, Londres, 2011, p. 322.

ya hemos demostrado en otros trabajos[64]. En segundo lugar, y al igual que había ocurrido con ʻAlī en la narración de la batalla de Jaybar, al presentarse como apto para hacer uso de la insignia proyectaba el mensaje de que era el que más amaba a Dios y al Profeta. Por último, y en relación al propio ʻAlī, el omeya se apropiaba de un elemento que pudo también tener importancia para sus enemigos fatimíes[65], ya que no deja de ser una bandera muy vinculada en las obras de *sīra* y *magāzī* al primo y yerno del Profeta.

Otro de los escasos datos que nos trasladan las fuentes sobre los alardes cordobeses del siglo X, es que estos se realizaban, «según su costumbre», los jueves[66]. Más allá del escueto comentario a su carácter consuetudinario, las crónicas no explican la razón de este hecho. ¿Cuál era el motivo? Una primera explicación puede estar en un hadiz incluido en las colecciones canónicas de *Sunna* que estipula que el Profeta salió en jueves a la expedición de Tabūk porque prefería viajar siempre en ese día de la semana[67]. Es decir, los gobernantes omeyas de Córdoba estarían, una vez más, siguiendo el ejemplo de Muḥammad. No obstante, esta explicación, aunque sugerente, no es suficiente, debido a que el alarde no era propiamente la partida del ejército, sino un desfile preparatorio para la campaña y que servía, entre otras cosas, para anunciar que esta se iba a llevar a cabo. En este sentido, creemos que la razón para este hábito está vinculada a ese carácter propagandístico. Realizar el alarde el jueves permitía mencionar su realización en el sermón de la oración comunitaria que tendría lugar en la mezquita aljama al día siguiente, el viernes, haciendo nuevamente partícipe de este ceremonial a toda la *umma*.

En este sentido, sabemos que la oración del viernes fue utilizada como escenario de otras manifestaciones de la ritualización de la guerra santa. Por ejemplo, fue habitual la puesta en marcha de expediciones guerreras tras este rezo comunitario, un evento de sacralidad máxima donde toda la comunidad islámica estaba reunida de forma simbólica[68]. Esta práctica la encontramos, fundamentalmente, en el periodo de Almanzor[69], y puede que su introducción tenga que ver con un intento de dotar de aún más sacralidad y religiosidad a la figura de soberano-*gāzī* a través de la cual legitimó su apropiación del poder.

Dar comienzo a una campaña de *ŷihād* en esta «temporalidad sagrada» aseguraba que, tanto el caudillo como los guerreros que le acompañaban estaban en estado de pureza ritual y espiritual, ya que habían realizado las abluciones pertinentes y habían expiado sus pecados[70].

Esta idea de la necesidad de acudir a la batalla en un estado de pureza espiritual como condición necesaria para la victoria la encontramos también en otros contextos rituales de guerra santa, como en el visigodo: en el *Ordo quando rex cum exercitu ad*

---

[64] Véase Albarrán, Javier, *Los discursos de guerra santa…*, *op. cit*, pp. 230 y ss. y Albarrán, Javier, «The Jihād of the Caliphs and the First Battles of Islam. Memory, Legitimization and Holy War: from Cordoba to Tinmal», *Al-ʻUṣūr al-Wusṭā*, 26, 2018, pp. 113-150.

[65] Por ejemplo, algunos califas fatimíes habrían usado, al liderar a sus ejércitos, la legendaria espada de ʻAlī, llamada Ḏū al-Fiqār. Un caso es el de al-Manṣūr (m. 953) al reconquistar Qayrawān de manos de Abū Yazīd. Véase Halm, Heinz, *The Empire of the Mahdi: the Rise of the Fatimids*, Brill, Leiden, 1996, pp. 313-320.

[66] Véase, por ejemplo, MQ-V: ed. 85, 171, 179, 183, 189, 199, 209, 245, 333, 357, 393, 433, 450, trad. 75, 134, 139, 142, 146, 154, 161, 186, 250, 268, 293, 324, 338.

[67] «El Profeta partió el jueves para la *gazwa* de Tabūk, y solía preferir salir los jueves». Véase, por ejemplo, al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ al-Bujārī*, Brill, Leiden, 1862-1908, nº 2950.

[68] Véase Albarrán, Javier, *Los discursos de guerra santa…*, *op. cit.*, pp. 171 y ss.

[69] Véanse, por ejemplo, las campañas de Alfaro (978), Ledesma (979) o Coimbra (987). Ibn ʿIḏārī, *op. cit.*, vol. II, pp. 282; *Ḏikr bilād al-Andalus*, ed. y trad. Molina, Luis, CSIC, Madrid, 1983, ed. vol. I, pp. 184-187, trad. pp. 196-199; Al-ʿUḏrī, *Tarsīʿ al-ajbār wa tanwīʿ al-āṯār*, en Seco de Lucena, Luis, *op. cit.* pp. 1-23.

[70] Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, trad. Siddiqi, Kitab Bhavan, Lahore, 1972, nº 233.

prelium egreditur, incluido en el *Liber Ordinum*, se describe cómo antes de partir hacia la batalla, el rey entraba en la iglesia de los apóstoles Pedro y Pablo y allí, extendido sobre el suelo, rezaba. Esta ceremonia servía al monarca para representar la negación de sí mismo ante Dios, reconocer su condición de pecador y su culpa, y proceder a rogar por su purificación, quedando así facultado para, posteriormente, conducir un contingente conceptualizado como un ejército de Dios[71].

Por otro lado, el viernes era también el momento ideal para dirigir oraciones por el éxito de la expedición –algo que, entonces, se podía comenzar a realizar ya desde el día siguiente al alarde– y buscar así la intermediación auxiliadora de Dios; unos rezos que, además, podría llevar a cabo toda la comunidad reunida en la mezquita aljama[72]. En la biografía que escribió Ibn Šaddād sobre Saladino encontramos una explicación a este fenómeno: se afirma que el ayyubí siempre elegía disputar sus batallas en viernes, en concreto a la hora de la oración, para obtener así las bendiciones de las plegarias de los predicadores, ya que en ese preciso momento era más probable que obtuviesen respuesta[73].

Sabemos también que la mezquita aljama no era un lugar ajeno a los discursos y ceremonias de guerra santa del poder central omeya. Por ejemplo, las fuentes nos informan de cómo las diferentes expediciones terminaban con el envío de misivas a la capital en las que se proclamaba la victoria de los ejércitos cordobeses[74]. En ocasiones, los relatos nos detallan que estas epístolas eran leídas en las mezquitas aljamas y, por lo tanto, estaban destinadas al conjunto de la comunidad de creyentes[75]: sobre una carta de victoria enviada por ʻAbd al-Malik se dice que «fue leída al pueblo (*ūmma*) conforme al uso»[76]. Más aún, estos rituales públicos, a través de los cuales la sociedad andalusí era partícipe de la ideología de *ŷihād*, estaban perfectamente organizados y planificados, y no dejaban ningún detalle al azar. Una buena muestra de ello es el hecho de que, según Ibn Baškuwāl (m. 1183), ʻAbd Allāh b. Muḥammad b. ʻAbd al-Raḥmān b. Asad al-Ŷuhanī (m. 1004) había sido escogido por el sultán, debido a su elocuencia (*li-faṣāḥati-hi*), para leer desde el *minbar* de la mezquita aljama de Córdoba las cartas de victoria ante la gente[77].

3. La ceremonia del anudamiento de banderas

Hemos visto cómo las insignias y estandartes desempeñaron un importante papel simbólico en los alardes. Pues bien, estos objetos fueron los protagonistas de otro ritual propio del discurso de guerra santa: la ceremonia del anudamiento de banderas. Ibn ʿIḏārī narra cómo, el viernes 12 de junio del 1003, ʻAbd al-Malik «cabalgó hacia la mezquita aljama de Córdoba, a fin de asistir al anudamiento de los estandartes para esta expedición, conforme a la costumbre de los emires de al-Andalus que le precedieron. Después, el día del lunes, el *ḥāŷib* ʻAbd al-Malik se puso en marcha»[78]. La salida tuvo lugar por la significativa Puerta de la Victoria, Bāb al-Fatḥ, de al-Zāhira, la nueva

---

[71] *Liber Ordinvm Episcopal*, ed. Janini, José, Abadía de Silos, Silos, 1991, p. 148. Véase Bronisch, Alexander, *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, pp. 101 y ss.

[72] Al-Tirmiḏī, *Jami' al-Tirmidhī*, trad. Khalyil, Darussalam, Riad, 2007, nº 490.

[73] *Wa kāna abad*[an] *yaqṣid bi-waqaʻāti-hi al-ŷumʻ siyamā awqāt ṣallāt al-ŷumuʻa tabarruk*[an] *bi-duʻā' al-juṭabā' ʻalà al-manābir, fa-rubbamā kānat aqrab ilà al-iŷaba*. Ibn Šaddād, *Al-Nawādir al-sulṭāniyya wa al-maḥāsin al-yūsufiyya*, Hindāwī, El Cairo, 2015, p. 50.

[74] Véase, por ejemplo, ʻArīb b. Saʻīd, *op. cit.*, p. 152; MQ-V: ed. 147, 226 y ss., 438, trad. 118, 173 y ss., 328; MQ-VII: ed. 236-239, trad. 279-281; Ibn ʿIḏārī, *op. cit.*, vol. III, pp. 8, 13, 23.

[75] Véase, por ejemplo, ʻArīb b. Saʻīd, *op. cit.*, p. 152; MQ-V: ed. 147, trad. 119; MQ-VII: ed. 236-239, trad. 279-281; Ibn ʿIḏārī, *op. cit.*, vol. II, p. 214.

[76] *Ibídem*, vol. III, p. 13.

[77] Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-ṣila*, ed. ʻUmar, al-Šarika al-dawliyya li-l-ṭibāʻa, El Cairo, 2014, nº 563.

[78] Ibn ʿIḏārī, *op. cit.*, vol. III, p. 5.

ciudad palaciega concebida por Almanzor, donde una multitud se había congregado para verle. El *Bayān* relata cómo el nuevo *ḥāŷib*, en su papel de soberano-*gāzī* 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»[79]. De este breve extracto podemos destacar dos cuestiones. En primer lugar, este rito vinculado a la ideología de *ŷihād* se llevaba a cabo poco antes del comienzo de la campaña. Y, en segundo lugar, se deduce que había sido habitual entre los gobernantes andalusíes. A pesar de ello, las fuentes solo nos han legado una descripción detallada del mismo, correspondiente a la expedición contra los normandos liderada por Gālib en julio del año 971[80].

En la mañana del jueves 15 de ramadán (13 julio 971), al-Ḥakam II ordenó que fueran anudadas en unas lanzas las enseñas que se entregarían a su general, para que así pudiese encaminarse al encuentro del enemigo[81]. Entre ellas se encontraban tres banderas de las más estimadas por el soberano: 'Uqda, el 'Alam y el Šaṭranŷ. 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. También participaron en la ceremonia Muḥammad b. Qāsim b. Ṭumlūs y Ziyād b. Aflaḥ, dos jefes del *ḥašam*, el cuerpo de tropas mercenarias que actuaba como tropa de élite del soberano.

En este ambiente de máxima religiosidad, y mientras las insignias eran anudadas, se recitó la *sūrat al-Fatḥ*, un capítulo del Corán (48) que[82], según los exégetas, hace referencia al pacto de Ḥudaybiyya y a la posterior conquista de La Meca[83]. En este sentido, 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[84], o a la idea de martirio[85]. Es decir, se sacralizaba así la campaña que estaba a punto de comenzar, otorgando una sanción divina a través de la palabra de Allāh, y se recordaba a todos los presentes la ideología de *ŷihād*.

No obstante, hay una aleya en esta *sūra* que se refiere a un episodio que, en nuestra opinión, tiene un importante significado en esta ceremonia. Es el versículo C. 48: 18, que hace alusión al pacto del árbol o de Riḍwān[86]. En este suceso de la vida del Profeta, supuestamente acaecido en un momento dramático ya que Muḥammad pensaba que los mequíes habían asesinado a 'Uṯmān y que la batalla contra los

---

[79] *Ibídem*, vol. III, p. 5.

[80] Véase Albarrán, Javier, *Los discursos de guerra santa…*, *op. cit.*, pp. 158 y ss. y Albarrán, Javier, «La frontera en disputa…», *op. cit.*, pp. 58-92.

[81] MQ-VII: ed. 24-25, trad. 48-49. Véase García Gómez, Emilio, *op. cit.*, pp. 163-179. Véase una breve descripción de este episodio en Manzano Moreno, Eduardo, *La corte del califa…*, *op. cit.*, pp. 293-295.

[82] 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., State University of New York Press, Albany, 1993, p. 94.

[83] Ibn Isḥāq/Ibn Hišām, *op. cit.*, pp. 499 y ss., 540 y ss.; al-Wāqidī, *op. cit.*, 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.

[84] «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». C. 48: 4.

[85] «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». C. 48: 5.

[86] «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».

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 Jaybar[87]. 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 en un elemento de cohesión en torno al soberano. De hecho, en la transmisión que Ibn Waḍḍāḥ (m. 900) hizo en al-Andalus, a finales del siglo IX[88], del *Kitāb al-siyar* de al-Fazārī (m. c. 800)[89], también se menciona el pacto de Riḍwān. En concreto, se alude a él al comienzo de un capítulo titulado «Lo que vino del pacto de lealtad»[90], que hace referencia a la cuestión de cómo y cuándo es permisible huir del campo de batalla, citando numerosos ejemplos de las expediciones del Profeta[91]. Es decir, este episodio del árbol se entendía como muy vinculado a la cohesión de los musulmanes en torno al líder de la comunidad en contextos bélicos, de guerra santa. Más aún, según algunas tradiciones, los presentes en aquel pacto entrarían al Paraíso. Es decir, obtendrían el mismo galardón que los mártires en el *ŷihād*[92].

Terminado el anudamiento de las banderas, los hombres de religión presentes se dirigieron en procesión, mientras proclamaban frases jaculatorias, exclamaciones piadosas y oraciones, hacia la puerta de la Sudda del alcázar de Madīnat al-Zahrā' –de la que hablaremos más adelante y que ha sido situada por algunos autores en el pórtico occidental de la plaza de acceso al corazón del recinto–[93], donde les esperaba un regimiento del *ŷund* perfectamente equipado, armado y engalanado, que procedería a rodear a los porteadores de las banderas. En esta formación, se encaminarían todos a la puerta de la residencia de Gālib. Una vez allí, el general se montó a su caballo y dio comienzo a la campaña[94].

Esta ceremonia servía también para subrayar la idea de que no eran sus delegados los que obtenían los triunfos, sino el propio califa, aunque no estuviera presente en la campaña. De este modo, la figura del soberano-guerrero seguía activa. Esta cuestión se refleja muy bien en un poema relativo a la victoria de Gālib en el año 971 frente a los normandos: el triunfo se había conseguido gracias a la «buena estrella»

---

[87] Ibn Isḥāq/Ibn Hišām, *op. cit.*, pp. 503-504, 510 y ss.; al-Wāqidī, *op. cit.*, pp. 297, 311 y ss.; Ma'mar b. Rāšid, *Kitāb al-magāzī*, ed. y trad. Anthony, Sean W., New York University Press, Nueva York, 2014, ed. p. 90, trad. p. 91; al-Qurṭubī, *op. cit.*, vol. IX, pp. 17-20. Sobre Ḥudaybiyya y Jaybar véase, por ejemplo, Lecker, Michael, «The Ḥudaybiyya-Treaty and the Expedition against Khaybar», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5, 1984, pp. 1-11.

[88] Los «certificados de audición» del manuscrito que nos ha llegado certifican su transmisión y lectura en al-Andalus durante todo el siglo X, como mínimo hasta abril del año 1005. Al-Fazārī, *Kitāb al-siyar*, ed. Ḥamāda, Mu'asasat al-Risāla, Beirut, 1987, pp. 281-282.

[89] Tratado sobre las normas de la guerra. Bonner, Michael, *Aristocratic Violence…*, *op. cit.*, pp. 113 y ss.

[90] *Mā ŷā' fī al-bay'a*.

[91] Al-Fazārī, *op. cit.*, pp. 196 y ss.

[92] Afsaruddin, Asma, *The First Muslims: History and Memory*, Oneworld, Oxford, 2008, pp. 10-11.

[93] Según Antonio Vallejo, «es más que probable que la espectacular fachada del Pórtico se corresponda con la Bāb al-Sudda, pues posee las dos principales características que se señalan de esta puerta en el *qaṣr* de Córdoba: lugar de ingreso emblemático y existencia de una amplia azotea sobre la que el califa se muestra al exterior». Vallejo, Antonio, *La ciudad califal de Madīnat al-Zahrā'. Arqueología de su excavación*, Almuzara, Córdoba, 2010, p. 493. Recientemente se excavó la puerta oriental de esta «plaza», lo que nos ha permitido conocer con detalle las dimensiones de este recinto porticado donde posiblemente se reunieran las tropas en diferentes ceremonias. Eduardo Manzano opina que se trasladarían desde Madīnat al-Zahrā' a Córdoba, siendo por tanto esta la puerta de la Sudda del alcázar cordobés. No obstante, el *Muqtabis* no menciona en ningún momento dicho traslado, por lo que nos decantamos por que la ceremonia se produjo íntegramente en la ciudad-palacio. Manzano Moreno, Eduardo, *La corte del califa…*, *op. cit.*, pp. 293-295.

[94] MQ-VII: ed. 24-26, trad. 48-50.

de al-Ḥakam II y no al valor de su general, y era el celo del califa en defender el islam lo que había llevado a sus huestes a la lucha[95].

Por otro lado, los estandartes llevaban asociado un fuerte simbolismo en el imaginario y ritualización de la guerra santa: como objetos que representaban al califa y a Dios –no en vano era «Su» palabra la que se recitaba mientras se anudaban las banderas–, eran portadores de la victoria. Un poema de Ibn Darrāŷ acerca de la expedición de ʻAbd al-Malik en el año 1003 en la que también se celebró la ceremonia del anudamiento, muestra claramente esta idea:

> *El viento de buen augurio sopló y salió a su encuentro el éxito.*
> *¡Conquista, pues, por Dios! La victoria ya ha llegado a ti.*
> *La ayuda del poderoso ha ido por delante de su estandarte.*
> *Así como antes de la salida del sol clarea la aurora,*
> *Guía por el camino de Dios un ejército como si*
> *Se tratase de la supresión de una parte de la noche sobre la tierra.*
> *Escuadrones en cuyos pies está la justicia y la piedad,*
> *Y en sus estandartes están anudados el éxito y la prosperidad*[96].

Es decir, los estandartes son representados como indicadores del auxilio divino y como símbolos de victoria en los que el éxito y la prosperidad iban anudados, haciendo así una clara referencia a la ceremonia aquí estudiada. En este sentido, el poeta Ismāʻīl b. Badr comentaba que se habían anudado con la victoria los pendones (*ʻuqidat bi-l-naṣr alwiya bi-hā*) en unos versos dedicados a una victoria de ʻAbd al-Raḥmān III sobre Ibn Ḥafṣūn[97].

Si miramos más allá del contexto andalusí, observamos cómo este simbolismo en torno a las insignias se encuentra también en el ritual de guerra santa cristiana iniciado en el siglo IV por Constantino, que consistía en marchar a la batalla guiado por el lábaro con el monograma de Cristo en él –el «signo celeste de Dios», dice Lactancio en relación a la batalla de Puente Milvio–, entendiendo que era este quien otorgaba el triunfo militar. La cruz, convertida en estandarte, se llamará *vexillum triumphale*, es decir, «pendón victorioso», trasladando de forma clara la idea del auxilio divino[98]. Asimismo, si volvemos al *Ordo quando rex cum exercitu ad prelium egreditur*, vemos cómo el rey visigodo, tras la postración y una oración en la que se alaba a Dios como el conductor de los ejércitos, el protector frente a los enemigos, y el que concede la victoria, recibía de manos del obispo una cruz dorada con una reliquia de Cristo que acompañaría de forma constante al monarca en campaña, y este se la entregaba a su vez a un sacerdote que la portaba delante de él. A continuación, los jefes militares se dirigían al altar, donde recibían los estandartes que se habían custodiado en el templo y consagrado. Esta

---

[95] MQ-VII: ed. 61, trad. 83.

[96] Ibn ʿIḏārī, *op. cit.*, vol. III, p. 9.

[97] MQ-V: ed. 64, trad. 59.

[98] Véase Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, trad. Teja, Gredos, Madrid, 1982, p. 189; Fernández Ubiña, José, «Constantino y el triunfo del cristianismo en el imperio romano», en eds. Fernández Ubiña, José, y Sotomayor, Manuel, *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Trotta-Universidad de Granada, Madrid, 2003, pp. 329-397; Valverde, Rosa, *Los viajes de los reyes visigodos de Toledo (531-711)*, La Ergástula, Madrid, 2017, pp. 104-105. Sobre la ayuda divina a Constantino en la batalla y la aparición de símbolos cristianos véase Castellanos, Santiago, *Constantino. Crear un emperador*, Sílex, Madrid, 2010, pp. 154 y ss. Sobre estandartes y su despliegue bélico en el mundo medieval véase Jones, Robert, *Bloodied Banners: Martial Display on the Medieval Battlefield*, The Boydell Press, Woodbridge, 2010.

entrega de emblemas sagrados se entendía como una declaración de guerra santa. Entonces, frente a la iglesia, el obispo impartía una bendición para que se le concediese al rey la victoria bajo el signo de la cruz, señal que aparece en este pasaje de forma bien detallada como estandarte de guerra y garante de victoria. Asimismo, esa cruz que acompañaba al gobernante era el símbolo del caudillaje divino[99].

Como se puede observar, numerosos son los puntos en común con la ceremonia omeya del anudamiento de banderas: los hombres de religión desempeñan un papel protagonista en el ritual, se producen oraciones en las que Dios es representado como conductor de los ejércitos y auxilio de las huestes, o se entregan emblemas que, bendecidos, simbolizan el acto de guerra santa, así como el caudillaje divino de las tropas. Además, aunque el anudamiento de banderas de julio del 971 se produjese en Madīnat al-Zahrā'[100], parece que, según el fragmento referido a 'Abd al-Malik, este solía llevarse a cabo, «conforme a la costumbre», en la aljama cordobesa. Es decir, al igual que en el caso visigodo, donde la liturgia de guerra tenía lugar en la iglesia de Pedro y Pablo –la *ecclesia praetorensis* del reino que evocaba a la de los Apóstoles fundada por Constantino en Constantinopla–[101] donde se custodiaban, consagrados, la cruz y los estandartes, la entrega de las insignias bélicas se producía en el templo más importante de al-Andalus –recordemos también su vocabulario artístico común con Bizancio–, símbolo de poder de la dinastía omeya[102]. Quizá los pendones andalusíes destinados a este ritual del *ŷihād* se guardaban en el mismo habitáculo de la mezquita –a la izquierda del *miḥrāb*– donde se depositaba el presunto Corán de 'Uṯmān que 'Abd al-Raḥmān III habría utilizado también en contexto bélico, como por ejemplo en la batalla de Simancas[103]. Este códice coránico era, a su vez, una representación del poder

---

[99] *Liber Ordinvm*, *op. cit.*, p. 148. Bronisch, Alexander, *op. cit.*, pp. 101 y ss.

[100] El texto parece indicar que se utilizaron emblemas que se guardaban en el almacén de pertrechos del alcázar de Madīnat al-Zahrā' debido a su proximidad con la «Casa de los visires», para así enviárselas rápidamente a Gālib, quien debía apresurarse en su salida. MQ-VII: ed. 24-25, trad. 48-49. Es difícil determinar si este caso fue una excepción debido a la urgencia por el ataque normando, o si fue lo habitual durante el califato de al-Ḥakam II.

[101] Velázquez Soriano, Isabel y Ripoll López, Gisela, «Toletum. La construcción de una Vrbs Regia», en eds. Ripoll López, Gisela y Gurt i Esparraguera, Josep Maria, *Sedes Regiae, ann. 400- 800*, Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, Barcelona, 2000, pp. 521-578.

[102] Calvo Capilla, Susana, «The Visual Construction of the Umayyad Caliphate in Al-Andalus through the Great Mosque of Cordoba», *Arts*, 7/36, 2018, 1-21.

[103] Véase, por ejemplo, Bennison, Amira, «The Almohads and the Qur'an of 'Uthman: the legacy of the Umayyads of Cordoba in twelfth century Maghrib», *Al-Masaq: Journal of the Medieval Mediterranean,* 19/2, 2007, pp. 131-154; Buresi, Pascal, «Une relique almohade: l'utilisation du Coran (attribué a 'Utman b. 'Affan) de la Grande Mosquée de Cordoue», *Oriente Moderno*, 88/2, 2008, pp. 297-309; Zadeh, Travis, «From Drops of Blood: Charisma and Political Legitimacy in the translatio of the ʿUthmānic Codex of al-Andalus», *Journal of Arabic Literature*, 39, 2010, pp. 321-346. Al-Ḥimyarī transmite lo siguiente: «A la izquierda del *miḥrāb* se abre una habitación que contiene piezas de mobiliario, bolas de oro y plata y candelabros, todo destinado a la iluminación anual de la gran mezquita de candelas, en la noche del 27 de ramadán. Este almacén encierra, además, un ejemplar del Corán tan pesado que hacen falta dos hombres para levantarlo; se ha insertado en él cuatro hojas del Corán que 'Uṯmān b. 'Affān transcribió con su propia mano; todavía puede verse una gota de su sangre. Este Corán se saca de su sitio cada [viernes] por la mañana; es confiado a dos funcionarios encargados del servicio de la mezquita, a los que precede un tercero con una vela en las manos. Este Corán está guardado en un estuche artísticamente trabajado con una espléndida decoración. Ya en la sala de oración se deposita sobre la mesa; el *imām* debe leer en él la mitad del *ḥizb*; después se vuelve a llevar a su lugar de costumbre». Al-Ḥimyarī, *Rawḍ al-mi'ṭār fī jabar al-aqṭār*, ed. Levi-Provençal, Évariste, Brill, Leiden, 1938, pp. 153 y ss. Este Corán estaba, junto a su pabellón y a su cota de malla preferida, entre los enseres del califa que fueron saqueados por Ramiro II tras la victoria cristiana de la batalla de Simancas. Véase MQ-V: ed. 435, trad. 326.

cordobés, emblema de la *translatio imperii* que se había producido del Oriente al Occidente islámicos.

Estos paralelismos nos indican la existencia de un discurso de guerra santa transcultural con un idioma ceremonial común, fenómeno que probablemente tenga que ver con la presencia de un sustrato veterotestamentario en la sacralización de la guerra y con una influencia romano-bizantina común a ambas tradiciones[104]. No es casualidad que, al dar cuenta del protocolo a observar en Constantinopla antes y durante la salida en expedición militar del emperador, el *Libro de las Ceremonias* atribuya a Constantino el Grande y a Julio Cesar los rituales de preparación que preceden a las campañas, a pesar de que esa presunta herencia sea más bien ficticia y literaria, con una clara intención de legitimar prácticas que, de hecho, reflejan un contexto mucho mas tardío[105]. Como ya hemos comentado, también en Constantinopla los pendones junto con la cruz formaban parte de las insignias de guerra, símbolos que aparecen citados en el *De Ceremoniis*, por ejemplo, con ocasión de las conmemoraciones de victorias militares llevadas a cabo en el Foro de Constantino. En este espacio era donde también tenían lugar las procesiones religiosas, lo que otorgaba un componente sacro a las conquistas y acciones militares protagonizadas por el emperador. La lanza imperial, que portaba el pendón con la cruz de la victoria, era transportada cerca del emperador, que, a partir del Consistorio, lideraba la procesión que atravesaba las calles hasta llegar a la puerta de Chalke, entrando después en la capilla del Santo Pozo de Hagia Sofía. Acto seguido, el emperador se dirigía hasta el Foro. Sabemos también que los estandartes de los prisioneros de guerra eran exhibidos por las tropas bizantinas en un desfile[106].

Por otro lado, y cambiando de contexto comparativo, pero no de lenguaje compartido a lo largo de todo el Mediterráneo medieval, los pendones fueron también una herramienta discursiva y simbólica muy explotada por las fuentes fatimíes, el califato rival de los omeyas andalusíes en el norte de África, para representar la presencia del *imām* en la guerra santa. De hecho, uno de los títulos que recibían los soberanos ismailíes era el de «Estandarte de estandartes»[107]. El califa fatimí, por ejemplo, enviaba sus insignias a sus representantes regionales –como los ziríes de Ifrīqiya– para que los portasen en la batalla o en las procesiones con las que se festejaban las victorias haciendo así partícipe al soberano[108]. Pero es que los estandartes no solo representaban al *imām*, sino que estaban impregnados de su infalibilidad y gracia, y eran portadores de la victoria y de la ayuda de Dios, cobrando vida propia y garantizando así el triunfo contra los infieles. Es meridiano el siguiente fragmento sobre un decreto enviado por al-Muʿizz a sus misioneros en la región de Sind en el 965:

> *Os hemos enviado siete de nuestros estandartes victoriosos.*[109]
> *Cuando son desplegados sobre los creyentes durante una batalla,*
> *Dios incrementa su poderío para luchar y les garantiza la*

[104] 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, pp. 80 y ss., 131 y ss., 297 y ss.

[105] Constantine VII Porphyrogennetos, *op. cit.*, vol I, p. 450, esp. nota nº 3.

[106] *Ibídem*, pp. 607, 609.

[107] Al-Qāḍī al-Nuʿmān, *Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire. An annotated English translation al-Qāḍī al-Nuʿmān's Iftitāḥ al-Daʿwa*, trad. Haji, Tauris y The Institute of Ismaili Studies, Londres, 2006, p. 29.

[108] Brett, Michael, «The Diplomacy of Empire: Fatimids and Zirids, 990–1062», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 78/1, 2015, pp. 149-159.

[109] La simbología en torno al número siete es omnipresente en toda la cosmología ismailí y también en otras tradiciones islámicas. Véase, por ejemplo, Conrad, Lawrence, «Seven and the Tasbi': On the Implications of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 31/1, 1988, pp. 42-73.

> *victoria, y a través de su fuerza certifican la humillación sobre los infieles, que son derrotados por el poder del Único, que es gracioso con nosotros y que merece la victoria*[110].

Asimismo, los estandartes son también protagonistas en un poema del andalusí, y panegirista de al-Mu'izz, Ibn Hāni' (m. 973)[111] acerca de la partida del general fatimí Ŷawhar (m. 992) para iniciar la conquista de Egipto en el año 969, versos en los que parece que son los propios pendones los que guían a los batallones hacia la guerra santa:

> *Hasta que la espada de la* dawla *hāšimī se haga manifiesta con una luz de Dios brillando sobre su cara,*
> *es a través de la sombra de los estandartes que van delante de él* (de Ŷawhar) *que las nubes de la victoria de Dios nunca se dispersan.*
> *[…]*
> *Sus estandartes están en todos lados para ser vistos, así como las cúpulas de sus edificios ceremoniales…*
> *[…]*
> *Les sigo* (a los estandartes) *a través de los caminos del* ŷihād *para que me pueda quemar como ellos son abrasados por la quemazón de las calientes alas del desierto*[112].

4. Levantando las manos hacia Dios

La recepción que, de acuerdo con Ibn Ḥayyān, habría consistido en una audiencia privada (*maq'ad jāṣṣa)* concedida por el califa al-Ḥakam II, tuvo lugar el jueves 22 de abril del 975 y contó con la presencia del hijo y heredero, el príncipe Hišām, así como del visir zalmedina Ŷa'far b. 'Uṯmān. A pesar de la urgencia para salir en campaña, el ceremonial en torno a la guerra santa no se vio descuidado. Al contrario, la campaña fue debidamente anunciada y publicitada, y cuidadosamente legitimada, lo que resultó en la concesión a Gālib de un honor sin precedentes en al-Andalus. Incluso es posible que se eligiera el jueves como día para realizar la recepción del general, como forma de anunciar su nueva titulatura como visir *Ḏū al-Sayfayn* en la próxima oración del viernes. Aunque es cierto que este acto fue privado, asistiendo solamente el califa, su heredero y el *wazīr ṣāḥib al-madīna* en el palacio de Córdoba[113], no deja de ser significativa la realización de una ceremonia única en al-Andalus, con la intención, además, de vincularla con la campaña de Gormaz. De esta forma, al regalarle y ceñirle dos de sus mejores espadas, el califa transmitía el mensaje de que, aunque no salía en campaña, hacía de Gālib, su mejor general, su representante en el campo de batalla, estando así el soberano también presente.[114] Por otra parte, no se escatimaron esfuerzos para la parada con motivo de la salida del general, en la que este exhibió su armadura y las dos espadas del califa, precedido por la formación de sus tropas. La procesión se hizo pasar por la Sudda de Córdoba, donde, en el *saṭḥ* o terraza de la puerta, le esperaban el califa y el heredero, y desde donde ambos levantaron las manos hacia Dios.

---

[110] 'Imād al-Dīn, *The Founder of Cairo. The Fatimid Imam-Caliph al-Mu'izz and his Era. An English translation of the text on al-Mu'izz from Idrīs 'Imād al-Dīn's 'Uyūn al-akhbār. Translated with annotations by Shainool Jiwa*, Tauris y The Institute of Ismaili Studies, Londres, 2013, p. 193.

[111] Yalaoui, Mohammed, *Un poète chiite d'Occident au IVème/Xème siècle: Ibn Hâni' al-Andalusî*, Publications de l'Université de Tunis, Túnez, 1976.

[112] 'Imād al-Dīn, *op. cit.*, pp. 201-204.

[113] MQ-VII: ed. 219-221, trad. 259-261.

[114] Albarrán, Javier, *Los discursos de guerra santa…*, *op. cit.*, p. 123.

Asimismo, el cronista subraya la importancia del título oriental de *Ḏū al-Sayfayn,* concedido por primera vez –dice– en al-Andalus. Ibn Ḥayyān incluso detalla el precedente abasí del título, asegurando que cuando el califa al-Ḥakam II se lo otorgó a su general, «imitaba lo que hizo el emir Abū Aḥmad al-Muwaffaq bi-Allāh –heredero del trono de su hermano al-Muʻtamid ʻalà Allāh, y defensor de su dinastía– con Isḥāq b. Kundāŷ al-Ŷazarī, *mawlà* suyo y gobernador en su nombre de Mesopotamia»[115]. Ibn Ḥayyān añade más información, detallando que Ibn Kundāŷ habría recibido este honor como forma de recompensar su lealtad hacia al-Muwaffaq en un contexto de hostilidad con al-Muʻtamid. Tal y como hizo Gālib, Ibn Kundāŷ enseñó públicamente las dos espadas, sus nuevas insignias.

De esta manera, el cronista hace referencia a la práctica abasí de otorgar el título honorifico de *Ḏū al-Sayfayn* a altos cargos militares[116], cuestión que se representa a través de una ceremonia de investidura en la cual se ceñían dos espadas a aquel que había sido distinguido con semejante honor. Aunque los contextos en los que el título es atribuido a los generales abasí y omeya son distintos, los dos episodios tienen, en nuestra opinión, la intención clara de transformar una situación de conflicto –sea una controversia familiar, sea un ataque cristiano– en consenso estatal.

Tal y como describe Ibn Ḥayyān, al-Ṭabarī nos da cuenta de que el título fue concedido al general Isḥāq b. Kundāŷ en el año 883 por el regente al-Muwaffaq, regalándole, primero, trajes de honor, y, seguidamente, ciñéndole dos espadas, una a cada lado y cada una con un cinturón, otorgándole el título en ese preciso momento. Según al-Ṭabarī, dos días después, como consecuencia de su nuevo título, le fue regalada una capa de brocado, dos bandas a modo de faja, una diadema y una espada, objetos todos decorados con piedras preciosas[117]. La mención del uso de una diadema por un oficial es interesante, sobre todo asociada a un cargo militar que cumplía las funciones de defensa de los territorios de frontera y que desempeñaba, al mismo tiempo, las funciones de emir, especialmente en un clima de anarquía como el que se vivía en Oriente tras el asesinato del califa al-Mutawakkil[118]. De hecho, este no es un caso excepcional. Cuando el califa al-Ṭāʼiʿ li-Allāh recibió, en el año 977, a Aḍud al-Dawla para investirlo con el poder *de facto*, al emir buyí no solamente habría sido agasajado con los trajes de honor, sino que también habría sido coronado por el propio califa abasí. Este habría invocado su poder sobre Oriente y Occidente –una referencia a su soberanía califal como señor universal– para entregarle la administración de todos los asuntos de sus súbditos, responsabilidad que le había sido confiada por Dios. Además de conferirle este honor, al-Ṣābiʼ añade que el emir buyí fue llevado al salón detrás de la *sidillà*, donde le vistieron con ropajes honoríficos y donde fue ataviado con una corona enjoyada, tras lo que se sentó cerca del trono del califa, en la mencionada *sidillà*[119].

---

[115] MQ-VII: ed. 220-221, trad. 261-262.

[116] Al-Ṭabarī relata un episodio en el cual el califa abasí al-Mahdī (m. 785), al castigar con la pena capital a un maniqueo, habría asegurado a su hijo y entonces heredero, el futuro califa Mūsà al-Hādī (m. 786), quien también asistía a los actos de justicia de su padre, que había visto en un sueño a su antepasado al-ʻAbbās invistiéndole con dos espadas que, según C.E. Bosworth, no eran sino una referencia a una práctica árabe antigua que luego se institucionalizaría como ritual bajo dominio abasí. Al-Ṭabarī, *The ʻAbbasid Caliphate…, op. cit.*, p. 70, esp. nota nº 277. Sobre el origen e historia del título véase: Goldziher, Ignaz, «Zwei Schwerter», *Der Islam*, 12/3-4, 1922, pp. 198-201.

[117] Al-Ṭabarī, *The Abbasid Recovery…, op. cit.*, p. 91.

[118] Sobre el uso de la corona, turbante o *qalansuwa* véase: Fierro, Maribel, «Pompa y Ceremonia...», *op. cit.*, pp. 125-152.

[119] Al-Ṣābiʼ, *op. cit.*, p. 67. En la corte fatimí, la *sidillà,* de origen persa, nombraba una estructura cerrada por tres lados y abierta en uno de ellos, sobre la cual surgían tres bóvedas conectadas entre sí. En el lado abierto se encontraba el *šubbāk,* o ventana de tela que aislaba el califa. Esta estructura existía también en la corte abasí, donde tenía una cortina que aislaba el califa de los asistentes y que debía de

El uso del *tāŷ* o corona no está documentado en el al-Andalus omeya, como sí lo está en los casos abasí, fatimí y bizantino. Sin embargo, el concepto de *tāŷ* sí se usa como una metáfora del poder. El califa al-Ḥakam II, por ejemplo, es descrito en un panegírico como *imām al-'adl bi-l-tāŷ al-mulk* («el justo imam, con la corona del poder»)[120]. Además de constituir una insignia metafórica, el *tāŷ* nombraba también a una de las principales insignias califales arquitectónicas: la puerta de la Sudda como representación del poder, desde donde el califa elevó sus manos al cielo para solicitar la ayuda divina.

El gesto de elevar las manos –*raf' al-yadayn*– ejecutado por el califa, como máximo representante de Dios, resulta curioso en el contexto de una procesión militar, teniendo en cuenta su controversia en el marco religioso. En este sentido, y como Maribel Fierro ha estudiado en el contexto andalusí del siglo X, parece ser que el gesto estaba, por un lado, asociado a un origen pagano y, por otro, a la tradición judaica. La polémica se centraba en cuándo debería llevarse a cabo la acción de levantar las manos. Según la doctrina tradicional malikí, similar a la percepción hanafí, se consideraba que las manos solo debían levantarse al comienzo de la oración, cuando tenía lugar el *takbīrat al-iḥrām*, es decir, cuando *Allāhu Akbar* se pronuncia por primera vez, una práctica certificada en al-Andalus desde el siglo IX[121].

4.1 El auxilio divino

Al levantar las manos hacia el cielo para implorar que Dios asistiese a los musulmanes con su poder, el califa al-Ḥakam II y su hijo Hišām no estaban sino solicitando el auxilio divino para la campaña que daba comienzo. Y es que la presencia auxiliadora de Dios en los enfrentamientos bélicos –cuestión que ya hemos visto reflejada en los estandartes– es otro de los factores inequívocos de la sacralización de la guerra. La idea de que es Dios quien gana las batallas y que los ejércitos de creyentes son solo sus herramientas es un signo claro –quizá el más evidente– de que la divinidad está con sus fieles y de que aprueba y, más aún, santifica y glorifica la contienda. Por ello, en las diferentes ritualizaciones de la guerra santa es habitual ver cómo se busca y solicita esta ayuda divina. Por ejemplo, tanto la liturgia bélica bizantina, como la visigoda y la franco-carolingia, incluían la realización de oraciones, tanto en la partida de las huestes como durante la marcha de estas, con las que se suplicaba el auxilio de Dios para un ejército que se suponía acaudillado por él mismo[122].

En el contexto andalusí aquí analizado, esta idea de Dios como hacedor del éxito en la contienda sacra ante el infiel aparece en algunos de los discursos califales contenidos en el *Muqtabis*: «Él (Dios) no deja de apoyar al islam y a sus defensores, dando éxito a los que lo propagan y auxiliando a quien lo auxilia, con la victoria sobre sus oponentes […] Nosotros, ante el gran favor y don que Dios nos ha hecho, haciéndonos conocer la victoria y el triunfo en todas nuestras empresas…»[123] Por ello, no es de extrañar que en numerosas expediciones encontremos que la victoria es explicada a través de la intervención divina. En la campaña de Mitonia del año 918,

---

parecerse mucho al trono baldaquino que existía en Constantinopla. Véase Canard, Marius, «Le cérémonial fatimite et le cérémonial byzantine. Essai de comparaison», *Byzantion*, 21, 1951, pp. 355-420.

[120] MQ-VII: ed. 165, trad. 204.

[121] Fierro, Maribel, «La polemique à propôs de raf' al-yadayn fī l-ṣalāt dans al-Andalus» *Studia Islamica*, 65, 1987, pp. 69-90.

[122] Bronisch, Alexander, *op. cit.*, pp. 113 y ss., 247 y ss; Constantino VII Porphyrogennetos, *op. cit.*, vol. I, pp. 450-451.

[123] MQ-V: ed. 152 y ss., trad. 173 y ss.

por ejemplo, Dios sembró «el terror en los corazones de sus enemigos, que volvieron las espaldas» y «exterminó a sus paladines y les despojó de fuerza»[124].

Igualmente, las fuentes nos transmiten también la idea de que los propios musulmanes solicitaban a través de sus plegarias y oraciones el auxilio de Dios en la batalla. Un elemento discursivo que representa muy bien esta noción, y su solicitud, es el *takbīr* como grito de guerra, es decir, proclamar en el contexto bélico que «¡Dios es (el más) grande!», la frase con la que, entre otras cosas, comienza la llamada a la oración[125]. Esta exclamación de fidelidad y sumisión a la divinidad única se puede encontrar en numerosas ocasiones manifestada en el momento de entrar en combate, y en muchos casos es sinónimo de una victoria islámica[126]. En este sentido, es como si esa sentencia se convirtiese en un arma a través de la que Dios otorga la victoria a sus fieles. Recordemos que el acto de elevar las manos que llevaron a cabo al-Ḥakam II y su hijo se realizaba, durante la oración, cuando el *takbīr* era pronunciado por primera vez.

Este fenómeno supuestamente aparece por vez primera en la victoria profética en Badr, concretamente en el contexto de la victoria de ʻAlī en un combate individual contra un pagano mequí[127]. Aparece también en otras *maġāzī* como en la expedición contra los Banū Naḍīr[128], en la defensa de Medina en la batalla de al-Jandaq[129], en el asedio a Jaybar, donde –cuenta al-Wāqidī– el grito del *takbīr* debilitó a los judíos que defendían la plaza[130], o en la conquista de La Meca, donde los musulmanes entraron a la ciudad santa entonando hasta tres veces el «¡Dios es (el más) grande! »[131]. También está presente en los relatos de *futūḥ*, como en la toma de Damasco[132], la conquista de la fortaleza de Babilonia en Egipto[133], o la de Trípoli[134]. Estos episodios –así como el propio grito de guerra– se convirtieron en *topoi* literarios, y encontramos relatos parecidos a lo largo de toda la historia islámica[135].

Asimismo, existen también tradiciones en las que se habla de los beneficios espirituales de realizar el *ŷihād* junto a la proclamación del *takbīr*, asimilándolo a prácticas ascéticas[136]. Esta cuestión tampoco es ajena al ámbito andalusí, y en el tratado sobre la guerra santa del granadino Ibn Abī Zamanīn (m. 1008) –de época califal omeya– se incluye un capítulo, el undécimo, titulado «Sobre el que monta guardia (*ḥāris*) y sobre lo que se recomienda respecto al *takbīr*». En él, por ejemplo, se aconseja proclamar el *Allāhu Akbar* en los ejércitos, las fronteras y los *ribāṭs*, es decir, en

---

[124] MQ-V: ed. 145, trad. 117. Otros ejemplos en ʻArīb b. Saʻīd, *op. cit.*, pp. 184, 225; MQ-V: ed. 379, trad. 283; Ibn al-Kardabūs, *op. cit.*, ed. p. 63, trad. p. 84; Ibn ʿIḏārī, *op. cit.*, vol. III, p. 9.

[125] Wensinck, Arent J., «Takbīr», *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, 2012, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_7330 [Consultado online el 2 de junio de 2020].

[126] Cook, David, *op. cit.*, pp. 17-18. Al-Wāqidī incluye un listado de otros gritos de guerra que supuestamente se utilizaron en las expediciones del Profeta. Por ejemplo *¡Yā Manṣūr amit!*, "¡Oh Victorioso, trae la muerte!", fue utilizado en Badr y Ḥunayn y es una referencia clara al auxilio divino en la batalla. Al-Wāqidī, *op. cit.*, p. 6.

[127] *Ibídem*, p. 37.

[128] *Ibídem*, pp. 177 y ss.

[129] Ibn Isḥāq/Ibn Hišām, *op. cit.*, pp. 450 y ss; Al-Wāqidī, *op. cit.*, p. 230

[130] *Ibídem*, p. 327. Sobre Jaybar se transmite un hadiz según el cual el Profeta había proclamado el *takbīr* y el fuerte habría sido devastado. Véase Ibn Isḥāq/Ibn Hišām, *op. cit.*, pp. 510 y ss.; Mālik b. Anas, *Al-Muwaṭṭa'*, trad. Melara Navío, Editorial Madrasa, Granada, 2009, p. 260.

[131] Al-Wāqidī, *op. cit.*, pp. 384 y ss.

[132] Al-Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, ed. De Goeje, Brill, Leiden, 1968, p. 121.

[133] Ibn ʻAbd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, ed. Torrey, Yale University Press, New Haven, 1922, p. 63.

[134] *Ibídem*, p. 173.

[135] Conrad, Lawrence y Noth, Albretch, *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, Darwin Press, Princeton, 1994, pp. 109 y ss.

[136] Sahner, Christian, «'The Monasticism of My Community is Jihad': A Debate on Asceticism, Sex, and Warfare in Early Islam», *Arabica*, 64/2, 2017, pp. 149-183.

contextos de guerra santa[137]. Pues bien, este mecanismo a través del cual se hacía a Dios participe de la batalla y se pedía su auxilio aparece también en enfrentamientos del periodo aquí estudiado. Por ejemplo, en el ataque de ʻAbd al-Malik al castillo de Montmagastre (Ḥiṣn Mumaqṣar) en el año 1003, los sitiadores musulmanes gritaron el *takbīr* en un tono tan elevado que la tierra casi tembló y los cristianos huyeron[138]. Otra muestra se produjo en la batalla entre Gālib y Almanzor, donde resultó muerto el primero: los soldados de Muḥammad b. Abī ʿĀmir proclamaron el *Allāhu Akbar*, provocando la espantada de los aliados cristianos del viejo general y sacralizando, además, la victoria del ʻamirí[139].

Por otro lado, es muy interesante observar cómo, poco después de que al-Ḥakam II y su heredero solicitasen el auxilio divino para la defensa de Gormaz en el contexto oficial de una ceremonia pública de salida hacia el *ŷihād*, esta petición a Dios se repitiese en un marco bien diferente. El 4 de junio del 975, es decir, poco más de un mes después de que el ejército cordobés pusiese rumbo a Gormaz, un hombre proclamó el siguiente discurso con motivo del funeral del asceta al-Ḥaḍramī en el cementerio de Qurayš y ante «todas las clases sociales»:

> *ʻ¡Oh siervos de Dios! Rezad con fervor a Dios y elevad hasta Él vuestras preces, implorándolo y suplicándole que impida se derrame la sangre de vuestros hermanos los creyentes y vuestros prójimos los musulmanes que defienden el castillo de Gormaz, los cuales se ven rodeados por gran copia de politeístas, que quieren ahogarlos y abrumarlos con su número. ¡Oh Dios nuestro! Haz perecer a los infieles y a su herejía; quita fuerza a sus engaños y a su congregación. ¡Oh Dios nuestro! Separa su junta por tu poder; dispersa su reunión con tu fuerza; asiste a los musulmanes contra ellos mediante tu omnipotencia; dales tu excelso socorro; concédeles una victoria manifiesta (fatḥ^an^ mubīn^an^)ʼ*[140].

Como vemos, la situación límite de Gormaz era, según este fragmento, comentada en las reuniones y mezquitas, hasta tal punto de que en un momento de extrema religiosidad como es un funeral, más aún el de un asceta, un creyente piadoso alzó la voz para manifestar la ayuda que necesitaban sus correligionarios que defendían la famosa fortaleza, pidiendo así el auxilio divino a través de la oración de los musulmanes. Asimismo, en su última frase, la «victoria manifiesta» hace referencia a la primera aleya de la *sūrat al-Fatḥ*, la azora de la Victoria (C. 48: 1), el capítulo coránico que, recordemos, se recitaba en la ceremonia de anudamiento de las banderas y que conmemoraba la ayuda que Dios había concedido al Profeta, tanto en Ḥudaybiyya como en La Meca. Solo así, con el auxilio de Allāh, el triunfo era posible. Vemos, pues, que la petición de auxilio divino y su ritualización, como liturgia de guerra santa, estaban arraigadas en la sociedad andalusí, tanto en ambientes cortesanos y oficiales como en otros de carácter más popular y espontáneo.

En este sentido, estas proclamas y ceremonias públicas debían de surtir efecto en la audiencia y provocar que, por ejemplo, grupos de musulmanes se convirtiesen en voluntarios para la realización del *ŷihād* y la defensa de las fronteras. De hecho, el

---

[137] Ibn Abī Zamanīn, *Kitāb qudwat al-gāzī*, ed. al-Sulaymānī, ʻĀʼiša, Umm Qura University Makkah, La Meca, 1986-1987, p. 167. Sobre esta obra véase, por ejemplo, Arcas Campoy, María, «Teoría jurídica de la guerra santa: el *Kitāb qidwat al-Gāzī* de Ibn Abī Zamanīn», *Al-Andalus-Magreb*, 1, 1993, pp. 51-65.

[138] Ibn ʿIḏārī, *op. cit.*, vol. III, p. 6.

[139] Ibn ʿIḏārī, *op. cit.*, vol. II, pp. 298-299.

[140] MQ-VII: ed. 229, trad. 271.

Muqtabis narra cómo varios grupos de *muṭṭawwiʿa* se habían ido ya a Gormaz a ayudar a los asediados:

> *El día 1 de ramadán* (15 mayo 975) *comenzaron a salir a bandadas aquellos soldados voluntarios* (*muṭṭawwiʿa*) *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* (*ŷihād*), *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*[141].

Desde la perspectiva comparada y transcultural, estos episodios recuerdan, por ejemplo, a los ritos y oraciones que en contexto franco realizaba, durante una campaña bélica, el clero que quedaba en retaguardia. En una carta del año 785-786 el papa Adriano I (m. 795) aseguraba a Carlomagno que rezaría por su *stabilitas victoriae*. Del mismo modo, Nicolás I (m. 867) afirmó en sus escritos doctrinales dirigidos a los búlgaros la idea de que es a la oración de los sacerdotes a la que corresponde la mayor parte de la victoria[142]. Estas súplicas a Dios por el triunfo de los hombres de religión aparecen también, por tanto, como un elemento básico de la fenomenología de la guerra santa en diferentes contextos culturales a lo largo del mundo medieval.

4.2. Bāb al-Sudda

Como hemos mencionado, fue en la Bāb al-Sudda del Alcázar de Córdoba donde al-Ḥakam II y su hijo levantaron las manos hacia el cielo solicitando el auxilio divino para Gālib. Tal y como ya hemos señalado en un trabajo anterior[143], la puerta es entendida como la *joya de la corona* de los omeyas de Córdoba. Ibn Ḥayyān relata que el cuarto emir de al-Andalus, ʻAbd al-Raḥmān II, fue el autor de la construcción de la terraza o *saṭḥ* de la Bāb al-Sudda, «poniéndola encima como una corona»[144]. Sabemos por este cronista, al describir la crucifixión de Furtūn b. Muḥammad tras la derrota de Simancas, que la Sudda era la puerta principal de la ciudad de Córdoba[145]. Esta aparece como la máxima representación del poder, remitiendo a la figura del califa y su entorno y siendo probablemente el concepto más icónico para referirse a lo que hoy, de forma imprecisa, nombramos como la *corte* del califa, simultaneándose su representación en la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrā'.

El concepto aparece asociado a situaciones ceremoniales de sumisión al califato de Córdoba, siendo muchas de ellas acompañadas de desfiles militares. Como lugar simbólico de sometimiento a la figura del califa, la puerta, consecuentemente, fue también el marco más icónico de ejecución y exposición de condenados –como los Banū Ḥafṣūn de Bobastro o los traidores de Simancas. El uso de la puerta como referencia simbólica a la corte no fue una innovación omeya, sino que es una herencia de las sociedades de la Antigüedad, como en el caso del imperio sasánida, y se convertirá en un concepto popular en Occidente a través de las descripciones de embajadores

[141] MQ-VII: ed. 226, trad. 267.
[142] Bronisch, Alexander, *op. cit.*, pp. 247-249.
[143] Cardoso, Elsa, *The door of the caliph…*, *op. cit.*, pp. 102 y ss.
[144] Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis II-1…*, *op. cit.*, ed. p. 280, trad. p. 172.
[145] MQ-V: ed. 445, trad. 333.

europeos de la puerta otomana de Bāb al-'Ālī, conocida como la Sublime Puerta, que representaba a la administración, a la corte y al sultán[146].

Entrar en la Bāb Suddat al-Jalīfa aparece como una forma de sumisión al poder central. Tal es, por ejemplo, el caso del levantisco Muḥammad b. Hāšim al-Tuŷībī, gobernador de Zaragoza. Según Ibn Ḥayyān, en el año 938, Muḥammad se dirigió a la «*Bāb Suddat al-Jalīfat al-Nāsir li-Dīn Allāh bi-Qurṭuba, ḥāḍirati-hi*»[147]. El sometimiento al soberano aparece no solamente como una simple sumisión al poder central, sino que también como representación del palacio, de la sociedad de corte y, sobre todo, del califa, cuya imagen contiene todas las otras anteriores.

Asimismo, entrar a la Sudda se muestra en las fuentes como un acceso no solamente físico, sino que también simbólico. Así la menciona al-Maqqarī cuando relata la entrada y la sumisión de embajadores cristianos, como tributarios de al-Andalus, en la capital: «*wa-waṣala ilà suddati-hi*»[148]. El acceso a la Sudda surge de esta forma vinculado con el sometimiento al poder omeya y a su soberano. Por ejemplo, Ibn Ḥayyān nos da cuenta de la sumisión de los rebeldes Banū Ḥafṣūn en el 917/918, cuando

---

[146] Deny, J., «Bāb al-'Ālī», en *Encyclopaedia of Islam,* Brill, Leiden, 1986, vol. I, p. 836. En su trabajo sobre el perdón del gobernante en al-Andalus, Herrero ya ha destacado las similitudes de la denominación simbólica de la Sudda con otras puertas medievales y modernas, asociando también la designación de *sudda* con el palacio y el poder, como escena de exhibición y de acatamiento del mismo. Herrero, Omayra, *op. cit.* Chalmeta, por su parte, también había señalado a la Sudda como paralelo de la puerta otomana. Chalmeta, Pedro, «La 'sumisión de Zaragoza' del 325-937», *Anuario de historia del derecho español* 46, 1976, pp. 503-526, esp. nota n° 75. Lévi-Provençal también había mencionado la Sudda como un término «hispano-arábico» para nombrar la corte del soberano. Lévi-Provençal, Évariste, «La España musulmana…», *op. cit.,* pp. 332-333. De igual modo, García Gómez señaló que el simbolismo de la puerta como designación de la cancillería califal y de la sede del califato perduró incluso tras la caída de los omeyas en al-Andalus, ya que así se seguirían nombrando a los complejos militares y palatinos de las taifas. García Gómez, Emilio, «Notas sobre la topografía cordobesa en los 'Anales de al-Ḥakam II' por 'Isà Rāzī», *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, 30/2, 1965, pp. 319-379. Asimismo, Torres Balbás desmitificó la percepción equívoca de la palabra *sudda* como presa o noria, resultado de la suposición de que se designaba a la Bab al-Sudda de este modo porque se abría frente al azud del río Guadalquivir, donde se encontraban los molinos. Igualmente, señaló la simbología punitiva de la puerta, principal escena de los castigos capitales o de exhibición de los cadáveres de los condenados, así como la asociación de su designación como forma de referencia en las fuentes al palacio y a la residencia del soberano, una calificación que será heredada para nombrar las residencias fortificadas, por ejemplo, de Zaragoza, Huesca y Tortosa, ya en época cristiana. Torres Balbás, Leopoldo, «Bāb al-Sudda y las Zudas de la España Oriental», *Crónica Arqueológica de la España Musulmana*, 30/2, 1952, pp. 75-85. Dozy nos transmite el significado de *sudd* como de protección, por ejemplo, en contra de uno de los más famosos rebeldes de al-Andalus, 'Umar b. Ḥafṣūn. De acuerdo con su diccionario, la expresión *sudd*, en su forma de *tasdīd*, puede indicar también «poner en orden los asuntos del estado». Su connotación de protección es evidente, por ejemplo, en la denominación de la Gran Muralla china como al-Sudd. En su forma femenina, que es la que aquí nos concierne, la expresión *sudda* puede referirse a diván o cama, siendo que cronistas como Ibn al-Aṯīr utilizan el termino como sinónimo de *sarīr* o trono. Esta asociación se plasma igualmente en la percepción de la expresión como sede del poder. Dozy, Reinhardt, *op. cit.,* vol. I, pp. 640-641. Por nuestra parte, hemos realizado un estudio de conjunto de todas estas expresiones en las fuentes, sobre todo de cara a comprender cómo se nombra y conceptualiza la sociedad de corte en el al-Andalus omeya. Cardoso, Elsa, *The door of the Caliph…, op. cit.* A través de todos estos significados nos ha sido posible entender y desarrollar la conceptualización en torno a la percepción medieval omeya de la simbología de la puerta de la Sudda, no solamente como puerta de protección, sino que también como una insignia del poder, como la entrada a la presencia del soberano, y como símbolo de ese mismo soberano y su sede, o, como la denomina el propio Ibn Ḥayyān, la corona del poder (*tāŷ al-mulk*).

[147] MQ-V: ed. 423, trad. 316.

[148] Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*, ed. 'Abbās, Dār al-Ṣādir, Beirut, 1988, vol. II, p. 227.

Sulaymān b. ʻUmar b. Ḥafṣūn llegó a Córdoba «*bi-Bāb Suddat al-sulṭān*»[149]. Sea un acatamiento de antiguos rebeldes andalusíes, sea una sumisión de tributarios, la concepción de la Sudda abarca el mismo significado, es decir, el de someterse al poder del califa.

Su simbología como una referencia al poder y a la *corte* del soberano omeya la convierte, así, en la puerta de la sumisión. No obstante, más allá de este significado, es también muy evidente en las crónicas su utilización para la representación de la imagen del gobernante-*gāzī*. No es casualidad que el soberano dejara residiendo en esta puerta a su hijo y/o sucesor cuando salía en campaña militar. Ocurrió, por ejemplo, cuando el emir ʻAbd al-Raḥmān II dejó a su hijo Muḥammad viviendo, durante algunos meses, en el *saṭḥ*, con ocasión de su salida en expedición, prohibiendo también que el heredero entrara al palacio. De acuerdo con Ibn Ḥazm, el príncipe era guardado día y noche por uno de los visires de su padre[150]. También ʻAbd al-Raḥmān III, al salir en campaña en el año 934, dejó en los apartamentos superiores de la Sudda de Córdoba al príncipe ʻUbayd Allāh, hermano uterino del heredero al-Ḥakam II, que acompañaba entonces a su padre en su expedición militar[151]. Es decir, el *saṭḥ* y la puerta, como referencia al soberano ausente en campaña, representaban que este estaba siempre presente de forma simbólica, recordando a aquellos que por allí pasaban que estaba cumpliendo uno de sus principales deberes como gobernante –el de la guerra santa–.

En este sentido, esta idea está también claramente reflejada en otros episodios ajenos al discurso de guerra santa, como en la decisión del moribundo emir al-Ḥakam I de pedir a su hijo y heredero, ʻAbd al-Raḥmān II, tomar las riendas del gobierno y mudarse a palacio. Este, en actitud humilde y pensando que la decisión de su padre era exagerada, le solicitó que le dejara vivir mientras tanto en la «silla» del zalmedina en la Bāb al-Sudda[152], lo que muestra una vez más al *saṭḥ* de la puerta como lugar de representación del poder, no solo en la figura del heredero, sino que también en la del zalmedina[153].

No era la primera vez que al-Ḥakam I recurría a la imagen y capital simbólico de la Bāb al-Sudda en momentos de dificultad. Acosado durante la revuelta del arrabal oriental, el *Muqtabis* nos cuenta, de acuerdo con la versión de los acontecimientos de Aḥmad b. Muḥammad b. Jalaf al-Warrāq, que los rebeldes, tras lograr tomar el puente de Córdoba expulsando a los partidarios omeyas, consiguieron acceder a Bāb al-Sudda, sitiando al emir y rodeando su palacio. Al-Ḥakam I reaccionó subiendo al «*saṭḥ* del palacio» (*ilà saṭḥ qaṣri-hi fawqa Bāb al-Sudda*) para envalentonar a la población cordobesa en contra de los rebeldes[154]. La Sudda surge así como máxima representación del poder en un momento dramático para los omeyas de Córdoba, y, consecuentemente, su toma militar por parte de los rebeldes habría significado no solamente la derrota, sino también la caída del palacio y el fin de los omeyas.

---

[149] MQ-V: ed. 132, trad. 108-109.

[150] Ibn Ḥazm, *El Collar de la Paloma. Tratado sobre el Amor y los Amantes*, trad. García Gómez, Emilio, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1967, pp. 296-297; Herrero, Omayra, *op. cit.*, p. 544. Los motivos presentados por Ibn Ḥazm para que el heredero estuviera vigilado noche y día se refieren a las presuntas tendencias homosexuales de Muḥammad. Sin embargo, resulta interesante la referencia a su residencia en el *saṭḥ* como representación del poder del soberano ausente debido a la campaña. Ibn Ḥazm no menciona la localización del *saṭḥ*, pero entendemos por el contexto que se refiere a la Bāb al-Sudda.

[151] MQ-V: ed. 334, trad. 251.

[152] Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis II-1…*, *op. cit.*, ed. p. 185, trad. p. 91.

[153] Sabemos también que en el *saṭḥ* de la Sudda de Madīnat al-Zahrā' se encontraba el *maŷlis* y la *kursī* del zalmedina de la ciudad palatina. Véase MQ-VII: ed. 103, trad. 132.

[154] Ibn Ḥayyān, *al-Muqtabis II-1…*, *op. cit.*, ed. pp. 148, 170, trad. pp. 61, 79.

Por otro lado, la simbología de la Sudda de Córdoba se trasladó a la nueva capital, Madīnat al-Zahrā'. Tras la restructuración de la ciudad palatina, ocurrida entre los años 953-957, la Bāb al-Sudda se convirtió en una puerta interior, pero eso no significó el fin de su importancia. Al contrario, el espacio en torno a la Sudda de al-Zahrā' se convirtió en un *locus* monumental donde se llevaban a cabo, por ejemplo, paradas militares. En este sentido, Antonio Vallejo ha llamado la atención sobre, precisamente, la ampliación de la estructura de la puerta que tuvo lugar tras la transformación de la ciudad palatina. Esta se consiguió a partir de la construcción de una galería de catorce arcos que, además de responder a una función claramente simbólica, también tenía un propósito funcional: el califa presidiría, desde el arco central de la puerta, la inspección del ejército, que se encontraría en formación en la vasta plaza que se ubica delante de la puerta antes de su salida en campaña[155]. La fachada de la Sudda, que ha sido identificada por Vallejo en los vestigios arqueológicos de la entrada occidental de la ciudad palatina[156], se correspondería con las características arquitectónicas descritas para la Sudda del Alcázar de Córdoba, por lo que la forma del *saṭḥ* tendría también su paralelo.

No obstante, incluso después de la construcción de Madīnat al-Zahrā', la Sudda de Córdoba se siguió manifestando como lugar de sumisión y entrada a la presencia del califa. En el año 971, cuando Ŷaʿfar b. ʻAlī al-Andalusī y su hermano Yaḥyà fueron escoltados en procesión, junto con la cabeza del rebelde del norte de África, Zīrī b. Manād, y otras cien cabezas cortadas, fijadas y exhibidas en lanzas, el *mawkib* pasó, convenientemente, por la Bāb al-Sudda de Córdoba, donde los antiguos rebeldes magrebíes se sometieron al poder califal (*li-l-ḥāq bi-Bāb Suddat Amīr al-Mu'minīn*)[157].

A pesar de que no nos ha llegado ningún relato del uso de la Bāb al-Sudda de al-Zahrā' por el califa cordobés, la puerta preservó el significado original de la Sudda de Córdoba. Asimismo, la puerta mantuvo su importancia ritual, como se muestra en uno de los casos que analizamos en este artículo. Como ya hemos mencionado, cuando el general Gālib salió en expedición contra los normandos en el año 971, una de las partes centrales de la ceremonia del anudamiento de las banderas tuvo lugar en la Sudda de al-Zahrā', a donde los pendones fueron llevados mientras se recitaban y cantaban invocaciones y oraciones sin interrupción, antes de transportar las banderas a la residencia de Gālib, desde donde el general las llevaría consigo para la campaña[158].

Igualmente, esta simbología de la Sudda no se subrayaba y repetía solamente en Madīnat al-Zahrā'. Como ya hemos mencionado antes, Torres Balbás ya había señalado su reproducción en otras ciudades de al-Andalus y, especialmente en los reinos de taifas y tras la conquista cristiana de la Península Ibérica. De este modo, esta clonación arquitectónica y simbólica de la Bāb al-Sudda de Córdoba aparece por todo el territorio de al-Andalus como forma de representación del califa fuera de la capital. Eso es evidente, por ejemplo, en la fortaleza de Gormaz, ejemplo que, obviamente, nos interesa especialmente por su vinculación al discurso de guerra santa y por ser protagonista del episodio central de este trabajo. Allí, la puerta principal carece de funcionalidad logística y parece no abrirse a ninguna parte, mostrándose más bien como un símbolo de entrada y sumisión al califato de Córdoba, ya que, además, físicamente se encuentra mirando hacia el entonces territorio fronterizo con el norte cristiano. Es decir, la imponente puerta se levanta como una invitación dirigida al infiel a someterse al poder califal[159].

---

[155] Vallejo, Antonio, *La ciudad califal…*, *op. cit.*, p. 493.
[156] Véase Figura 1.
[157] MQ-VII: ed. 41, 45-46, trad. 61-65.
[158] MQ-VII: ed. 24-25, trad. 48-49.
[159] Queremos agradecer a Antonio Vallejo esta sugerencia, que nos ha hecho ver la puerta de Gormaz con otros ojos. Véanse Figuras 2 y 3.

Esta puerta de la fortaleza de Gormaz, que presenta un arco de herradura con un trazado típico califal, estaría flanqueada por dos torres y bordeada por un alfiz que se destinaría a alguna decoración geométrica o inscripción epigráfica, semejante a las que han sido conservadas en Madīnat al-Zahrā' o en la mezquita de Córdoba[160]. La puerta se abre con un arco exterior, conteniendo todavía vestigios de tinta roja y blanca semejante a la de la aljama cordobesa, seguido de un arco interior, reconstruido en el año 1935-1936, que tiene un espacio intermedio que formaría, de acuerdo con Banks y Zozaya, una especie de *mâchicoulis* o proto-matacán por encima de la entrada, a la que se podría acceder a partir de una cámara existente por encima de la parte central de la puerta[161]. A pesar de tener este proto-matacán claros propósitos militares, es interesante la referencia a la existencia de una cámara por encima de la puerta, teniendo en cuenta las descripciones de la Bāb al-Sudda de Córdoba y de al-Zahrā', que contaban, como ya hemos indicado, con el *saṭḥ* y el *maŷlis*, es decir, los apartamentos destinados al zalmedina y al heredero.

Como señala Antonio Almagro sobre el arco: «La austera composición, adecuada en una estructura militar, sirve no obstante para dar una seña inconfundible de identidad respecto a la autoría de esta obra»[162]. Era precisamente esta característica la que sus constructores pretendían subrayar: enviaba un mensaje simbólico inequívocamente omeya. Aunque la construcción de la fortaleza sea, probablemente, anterior[163], el sistema de diseño del arco es de modelo típicamente califal, en especial de los arcos de época de al-Ḥakam II, bajo cuyo reinado se señala la (re)construcción por parte del general Gālib (965-966), hecho que la inscripción procedente, presuntamente, de la fortaleza podría confirmar[164].

Además de considerarse la fortificación de mayor tamaño en el Occidente de su tiempo, el hecho de que se encontrara en la zona de *ṯagr* y, como es posible entender por las crónicas, en un punto de frontera estratégico que cambió de manos en varios momentos[165], es natural que el poder cordobés quisiera imprimirle un cuño específicamente propio y reconocible: la puerta como idea que remetía al poder de su soberano y a la sumisión a él. Es conveniente recordar las numerosas embajadas de tributarios del norte cristiano que al-Ḥakam II recibía anualmente en su capital con el objetivo de renovar la alianza entre ellos[166].

La repetición de esta tipología de puerta se encuentra también, por ejemplo, en Ceuta, donde en el año 2002 se descubrieron la muralla y la puerta califal, que permanecían ocultas por la muralla moderna[167]. Se conservan dos tramos de muro entre una torre de flanqueo y una probable torre-puerta abovedada con un arco monumental de época omeya califal, donde destaca una decoración polícroma

---

[160] Banks, Philip J. y Zozaya, Juan, «Excavations in the caliphal fortress of Gormaz (Soria), 1979-1981: a summary», en *Papers in Iberian Archaeology*, Oxford, B.A.R., 1984, pp. 674-703; Almagro, Antonio, «La puerta califal del castillo de Gormaz», *Arqueología de la Arquitectura*, 5, 2008, pp. 55-77.

[161] Banks, Philip J. y Zozaya, Juan, *op. cit.*, pp. 674-703.

[162] Almagro, Antonio, *op. cit.*, pp. 55-77.

[163] La fecha podría datarse incluso en el reinado de 'Abd al-Raḥmān I. Además del artículo de Almagro, mencionado en las notas anteriores, véase también a este respecto Zozaya, Juan, «Gormaz, portento de fortalezas», en eds. Viguera, María Jesús y Castillo, Concepción, *El esplendor de los omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa occidental. Estudios*, Fundación El Legado Andalusí, Granada, 2001, pp. 112-117.

[164] Almagro, Antonio, *op. cit.*, pp. 55-77.

[165] Banks, Philip J. y Zozaya, Juan, *op. cit.*, pp. 674-703; Almagro, Antonio, *op. cit.*, pp. 55-77.

[166] Véase al-Hajji, Abdurahman Ali, *Andalusian Diplomatics Relations with Western Europe during the Umayyad Period (A.H. 138-366/A.D. 755-976)*, Dār al-Iršād, Beirut, 1970, y Cardoso, Elsa, *Diplomacy and oriental influence…*, *op. cit.*

[167] Gómez Barceló, José Luis, «Informe sobre el hallazgo en Ceuta de una muralla califal», *Anuario de la Real Academia de Bellas Artes de San Telmo*, 2002, pp. 14-17.

geométrica[168]. Como ha señalado Pedro Gurriarán, estos motivos arquitectónicos y ornamentales encuentran precedentes en la Puerta del Tesoro de la mezquita de Córdoba, construida bajo el reinado de al-Ḥakam II, así como en los enlucidos de los muros de Madīnat al-Zahrā', cuya tipología y modelo se reproduciría no solamente en Ceuta, sino que también en Gormaz o Tarifa[169]. El resultado sería la construcción de «una evidente puerta de aparato, un verdadero arco del triunfo en honor a su promotor el califa cordobés». Este es también, por tanto, el modelo de la fortaleza de Gormaz, considerada como el prototipo de bastión militar, y cuya construcción y extensión transcendía la necesidad bélica, respondiendo antes a un afán ideológico atestiguado por su puerta monumental, tipología que tuvo su máxima expresión en el arco triunfal romano[170]. Si la puerta de Gormaz era entendida como la entrada hacia los territorios del norte cristiano, la de Ceuta, por su parte, era por excelencia la puerta del califato hacia el Magreb[171], la frontera sur de Córdoba, lugar donde también se desarrollaba un importante discurso de guerra santa contra los «herejes» fatimíes[172].

En este sentido, la puerta califal construida en Ceuta tras la conquista de 'Abd al-Raḥmān III en el año 931[173], insignia del poder militar omeya, representaría también una invitación a la entrada en obediencia al califa de Córdoba ubicada en una ciudad considerada por Ibn Ḥayyān como «puerta de paso» y «llave de la otra orilla»[174], una percepción geográfica que se trasladaría y reforzaría el plano simbólico y de legitimidad política reproducido por la Bāb al-Jalīfa que, como hemos demostrado anteriormente, representaba la *corte* del califa.

5. Conclusiones

En el al-Andalus omeya del siglo X, el discurso de guerra santa se configuró como una de las principales herramientas de legitimación del poder. Esta ideología y esta posición como defensor de la *umma* y soberano-*gāzī*, reclamada y desplegada por el gobernante cordobés, otorgaba grandes dosis de autoridad. Los soberanos andalusíes utilizaron diversos elementos para interpelar a su audiencia y que esta se sintiese atraída y vinculada al discurso de guerra santa. Uno de estos instrumentos, quizá el más importante, fue el lenguaje litúrgico con el que se revistió la conducción del *ŷihād*. El vocabulario de la puesta en escena presente en los rituales militares era común a otros contextos ceremoniales de la Córdoba omeya, tanto públicos –como era el caso de estos actos marciales– como privados, de audiencia.

Como hemos visto, tanto al describir recepciones de corte como paradas y desfiles militares, Ibn Ḥayyān utiliza el verbo *iḥtafala* o su sustantivo, el término *iḥtifāl*. Es así, por ejemplo, en uno de los casos que hemos analizado, el del desfile de salida de Gālib en el año 975 hacia la fortaleza de Gormaz, donde su partida se denomina *iḥtifāl*. Este vocabulario era común, por tanto, a los distintos contextos rituales.

Asimismo, hemos visto cómo este lenguaje ceremonial trasladaba significados profundos y complejos a la audiencia que lo recibía, símbolos que formaban parte de un imaginario colectivo, como lo podía ser la memoria del Profeta, conmemorada a

---

[168] Gurriarán, Daza, Pedro, *La arquitectura del poder en la frontera sur de al-Andalus durante el Califato de Córdoba*, Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2017, pp. 238, 240.
[169] *Ibídem*, pp. 240, 445
[170] *Ibídem*, pp. 381, 445.
[171] *Ibídem*, p. 457.
[172] Albarrán, Javier, *Los discursos de guerra santa…, op. cit.*, pp. 131 y ss.
[173] Sobre la puerta de Ceuta, la muralla y la conquista véase Hita Ruiz, José Manuel; Suárez Padilla, José, y Villada Paredes, Fernando, «Ceuta, puerta de al-Andalus. Una relectura de la historia de Ceuta desde la conquista árabe hasta la fitna a partir de los datos arqueológicos», *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, 6, 2008, pp. 11-52.
[174] MQ-V: trad. 194-195, 217.

través de las banderas utilizadas en las paradas o de la selección de aleyas a recitar en el anudamiento de estandartes. Es decir, los receptores de estas liturgias eran partícipes de ellas y de los mensajes que emitían, y no solo meros receptores. Los alardes, por ejemplo, se podían hacer famosos en todo el territorio, y es probable que se realizasen tradicionalmente los jueves para ser anunciados al día siguiente en las mezquitas aljamas a toda la población, al igual que ocurría con la lectura de cartas de victoria. Igualmente, ritos de petición de auxilio divino como la proclamación del *takbīr* o el llevado a cabo por al-Ḥakam II y su hijo, eran reproducidos en contextos más populares como el del funeral de un asceta. De este modo, la sociedad andalusí era parte activa de toda esta liturgia y, en este caso, del discurso de guerra santa asociada a ella. Asimismo, estas ceremonias, y los significados que emitían, se traducían en una importante cohesión de la *umma* en torno al califa, proceso en el que el discurso de guerra santa desempeñaba un importante papel, siendo casi siempre el protagonista de los rituales públicos del soberano que se llevaron a cabo en la Córdoba omeya.

No eran las banderas y estandartes las únicas insignias «rituales» que remitían a ese imaginario colectivo, también lo eran otros elementos –quizá más importantes– como, por ejemplo, ciertos motivos arquitectónicos. El caso más destacable es el de la Bāb al-Sudda. Esta puerta simbolizaba, en primer lugar, la máxima representación del califa, y de su *corte*; en segundo lugar, la espacialidad de su poder, el *qaṣr*; y, en tercer lugar, la vía de acceso a un soberano que, por otro lado, se mostraba inaccesible. Es decir, la Sublime Puerta omeya. En este sentido, esta puerta cargada de significados desempeñaba un papel esencial en el discurso del califa como gobernante-*gāzī*, una de las más importantes atribuciones del soberano omeya. Era uno de los principales escenarios de la ritualización de la guerra santa: el palco desde el cual el califa, aunque no saliese en campaña pero manteniendo así activa su figura como *muŷāhid*, asistía a los desfiles militares previos a las expediciones de *ŷihād* y solicitaba el auxilio divino para estas, el lugar donde el soberano situaba a sus representantes mientras conducía una expedición contra los infieles, o uno de los espacios donde se llevaba a cabo la ceremonia de anudamiento de banderas. De hecho, fue en la Bāb al-Sudda donde ʻAbd al-Raḥmān III, tras la derrota de Simancas y mientras castigaba a los traidores que presuntamente la habían causado, proclamó el discurso en el que relacionaba directamente su autoridad, *al-maqāda*, con la defensa de al-Andalus y la conducción de la guerra santa.

La puerta, junto con las ceremonias y el resto de insignias asociadas al discurso de *ŷihād*, formaban un complejo lenguaje ceremonial, perfectamente identificable con la dinastía omeya de al-Andalus. No obstante, hemos señalado a lo largo de este trabajo cómo esta ritualización de la guerra santa formaba también parte de un vocabulario litúrgico mucho más amplio, transcultural a todo el Mediterráneo medieval. La idea de los estandartes como símbolos de victoria y como representantes del soberano y, a su vez, de la propia divinidad que encabeza unos ejércitos así sacralizados, la encontramos en liturgias de guerra como la romano-oriental, la visigoda o la fatimí. Asimismo, los ritos de petición de auxilio a Dios previos a las expediciones, o mientras estas se llevaban a cabo, y que mostraban a la deidad como la que otorgaba la victoria por intermediación del soberano, están presentes en diferentes tradiciones como la bizantina, la visigoda o la franco-carolingia. Por otro lado, la ritualidad espacial se muestra también como transcultural. Hemos visto cómo la mezquita aljama de Córdoba, el «templo» dinástico principal, era protagonista de varias ceremonias militares como el anudamiento de banderas o la lectura de cartas de victoria, al igual que lo era la iglesia de los Apóstoles, la *ecclesia praetorensis* del reino de Toledo, en el *ordo* bélico visigodo, o Santa Sofía en el bizantino, cuestión que sin duda ayudaba a sacralizar semejantes actos marciales. Igualmente, la Bāb al-Sudda desempeñaba un papel fundamental en el ceremonial omeya cordobés en general y en la ritualización militar en particular, al igual que la Bāb al-ʻAmma de Bagdad –que tenía, como la puerta andalusí, un *maŷlis* encima– lo

hacía en el protocolo abasí[175], la Bāb al-Ḏahab cairota en el fatimí, especialmente en celebraciones religiosas, y la puerta de Chalke en las procesiones bélicas bizantinas. Esta era la entrada principal al Palátion de Constantinopla, y estaba presidida por un icono de Cristo –o una cruz en tiempos iconoclastas–,[176] lo que, junto a la liturgia llevada a cabo dentro de Santa Sofía y al propio *vexillum triumphale* transportado junto al emperador, trasladaba la idea de que Dios mismo guiaba al ejército.

Figura 1. Pórtico occidental de Madīnat al-Zahrā', tras el que se encontraría la Bāb al-Sudda. Fotografía de los autores.

[175] Grabar, Oleg, *The formation of Islamic Art*, Yale University Press, New Haven, 1973, pp. 169, 171.
[176] Mango, Cyril, «Chalke», en ed. Kazhdan, Alexander, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, Oxford, 1991.

Figura 2. Vista exterior de la puerta califal de la fortaleza de Gormaz. Fotografía de los autores.

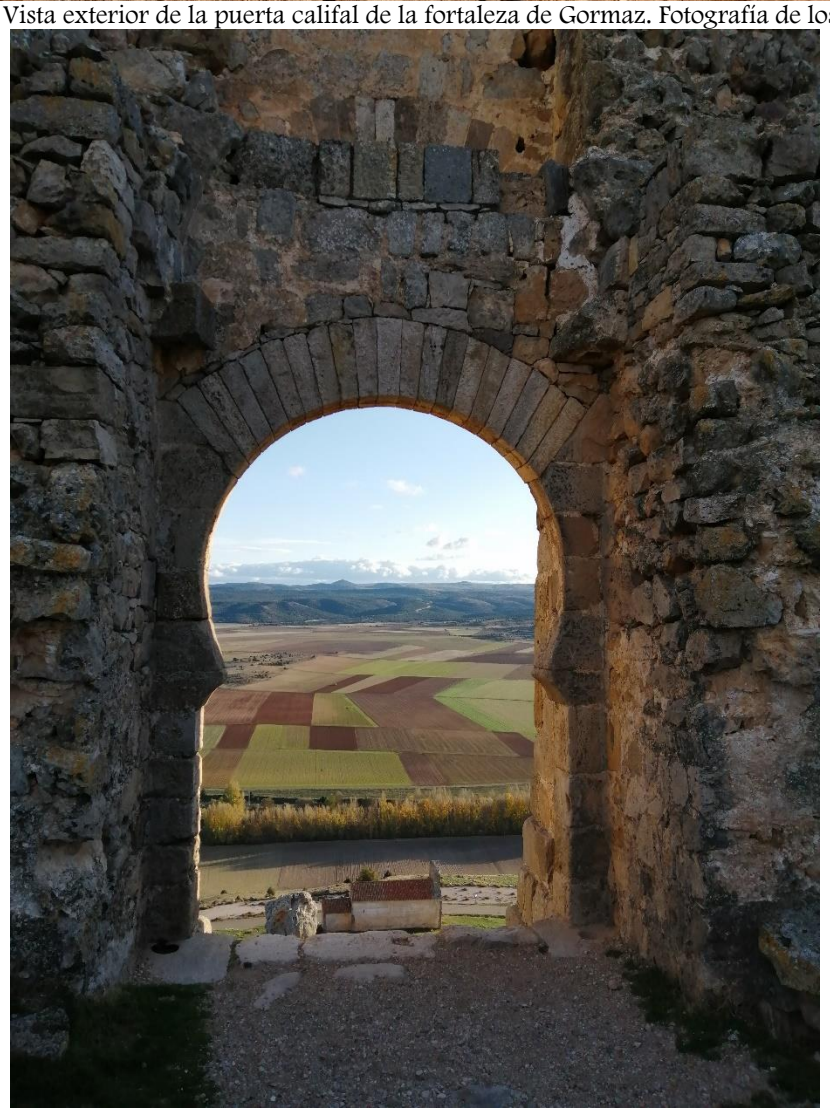

Figura 3. Vista interior de la puerta califal de la fortaleza de Gormaz. Fotografía de los autores.

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.
- Afsaruddin, Asma, *The First Muslims: History and Memory*, Oneworld, Oxford, 2008.
- *Ajbār maŷmū'a*, ed. y trad. Lafuente Alcántara, Emilio, Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra, Madrid, 1867.
- Albarrán, Javier, «La frontera en disputa: el ŷihād como discurso centralizador y el espacio fronterizo en al-Andalus (s. X)», *Intus-Legere Historia*, 12/2, 2018, pp. 58-92.
- Albarrán, Javier, «The Jihād of the Caliphs and the First Battles of Islam. Memory, Legitimization and Holy War: from Cordoba to Tinmal», *Al-'Uṣūr al-Wusṭā*, 26, 2018, pp. 113-150.
- Albarrán, Javier, *Los discursos de guerra santa y la memoria de las primeras batallas del islam. Al-Andalus ss. X-XIII*, Tesis Doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2020.
- Albarrán, Javier, *Ejércitos benditos. Yihad y memoria en al-Andalus (siglos X-XIII)*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2020.
- Almagro, Antonio, «La puerta califal del castillo de Gormaz», *Arqueología de la Arquitectura*, 5, 2008, pp. 55-77.
- Arcas Campoy, María, «Teoría jurídica de la guerra santa: el *Kitāb qidwat al-Gāzī* de Ibn Abī Zamanīn», *Al-Andalus-Magreb*, 1, 1993, pp. 51-65.
- 'Arīb b. Sa'īd, *La Crónica de 'Arīb sobre al-Andalus*, trad. Castilla Brazales, Juan, Impredisur, Granada, 1992.
- Al-Balāḏurī, *Futūḥ al-buldān*, ed. De Goeje, Brill, Leiden, 1968.
- 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.
- Banks, Philip J. y Zozaya, Juan, «Excavations in the caliphal fortress of Gormaz (Soria), 1979-1981: a summary», en *Papers in Iberian Archaeology*, Oxford, B.A.R., 1984, pp. 674-703.
- 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, *Almanzor*, Nerea, San Sebastián, 2003.
- Bennison, Amira, «The Almohads and the Qur'an of 'Uthman: the legacy of the Umayyads of Cordoba in twelfth century Maghrib», *Al-Masaq: Journal of the Medieval Mediterranean,* 19/2, 2007, pp. 131-154.
- Bonner, Michael, «Al-Khalīfa Al-Marḍī: The Accession of Hārūn Al-Rashīd», *Journal of the American Oriental Society*, 6, 1988, pp. 79-91.
- Bonner, Michael, *Aristocratic Violence and Holy War. Studies in the Jihad and the Arab-Byzantine Frontier*, American Oriental Society, New Haven, 1996.
- Bonner, Michael, *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.
- Bramón, Dolors, «Más sobre las campañas de Almanzor», *Anaquel de Estudios Árabes*, 5, 1994, pp. 125-128.

- Bramón, Dolors, «La batalla de Albesa (25 de febrero de 1003) y la primera aceifa de 'Abd al-Malik al-Muẓaffar (verano del mismo año)», *Anaquel de Estudios Árabes*, 6, 1995, pp. 21-27.
- Brett, Michael, «The Diplomacy of Empire: Fatimids and Zirids, 990–1062», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 78/1, 2015, pp. 149-159.
- Bronisch, Alexander, *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.
- Bujārī, *Ṣaḥīḥ al-Bujārī*, Brill, Leiden, 1862-1908.
- Buresi, Pascal, «Une relique almohade: l'utilisation du Coran (attribué a 'Utman b. 'Affan) de la Grande Mosquée de Cordoue», *Oriente Moderno*, 88/2, 2008, pp. 297-309.
- Cabrera, Emilio (ed.), *Abderramán III y su época*, Caja provincial de ahorros de Córdoba, Córdoba, 1991.
- Calvo Capilla, Susana, «The Visual Construction of the Umayyad Caliphate in Al-Andalus through the Great Mosque of Cordoba», *Arts*, 7/36, 2018, 1-21.
- Canard, Marius, «Le cérémonial fatimite et le cérémonial byzantine. Essai de comparaison», *Byzantion*, 21, 1951, pp. 355-420.
- Cañada Juste, Alberto, «Revisión de la Campaña de Muez: Año 920», *Príncipe de Viana*, 174, 1985, pp. 117-144.
- Cardoso, Elsa, *Diplomacy and oriental influence in the court of Cordoba (9th – 10th centuries)*, Tesis de Máster, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2015.
- Cardoso, Elsa, «The Scenography of Power in Al-Andalus and the ʿAbbasid and Byzantine Ceremonials: Christian Ambassadorial Receptions in the Court of Cordoba in a Comparative Perspective», *Medieval Encounters*, 2018, pp. 1-45.
- Cardoso, Elsa, *The door of the caliph in the Umayyad al-Andalus (10th – 11th centuries)*, Tesis Doctoral, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2020.
- Cardoso, Elsa, *The Door of the Caliph. Concepts of Court in the Umayyad Caliphate of Cordoba*, Routledge, Londres, en prensa.
- Castellanos, Juan, *Geoestrategia en la España musulmana: las campañas militares de Almanzor*, Ministerio de Defensa, Madrid, 2002.
- Castellanos, Santiago, *Constantino. Crear un emperador*, Sílex, Madrid, 2010.
- Chalmeta, Pedro, «Simancas y Alhandega», *Hispania*, 133, 1976, pp. 359-444.
- Chalmeta, Pedro, «La 'sumisión de Zaragoza' del 325-937», *Anuario de historia del derecho español* 46, 1976, pp. 503-526.
- Chalmeta, Pedro, «Después de Simancas-Alhandega. Año 238/938-940», *Hispania*, 40/144, 1980, pp. 181-199.
- 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.
- Conrad, Lawrence, «Seven and the Tasbi': On the Implications of Numerical Symbolism for the Study of Medieval Islamic History», *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 31/1, 1988, pp. 42-73.
- Conrad, Lawrence y Noth, Albretch, *The Early Arabic Historical Tradition: A Source-Critical Study*, Darwin Press, Princeton, 1994.
- Constantino VII Porphyrogennetos, *The Book of Ceremonies*, trad. Moffat, Ann y Tall, Maxeme, Australian Association for Byzantine Studies, Camberra, 2012.
- Cook, David, *Understanding Jihad*, University of California Press, Berkeley, 2005.

- Deny, J., «Bāb al-ʻĀlī», en *Encyclopaedia of Islam,* Brill, Leiden, 1986, vol. I, p. 836.
- *Ḏikr bilād al-Andalus*, ed. y trad. Molina, Luis, CSIC, Madrid, 1983.
- Dozy, Reinhart, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Brill, Leiden, 1881.
- Echevarría, Ana, *Almanzor. Un califa en la sombra*, Sílex, Madrid, 2011.
- El Cheikh, Nadia Maria, «Court and courtiers. A preliminary investigation of ʻAbbasid terminology», en eds. Fuess, Albrecht y Hartung, Jan-Peter, *Court Cultures in the Muslim World. Seventh to nineteenth centuries*, Routledge, Nueva York, 2011, pp. 80-90.
- Elias, Norbert, *A sociedade de corte*, trad. Süssekind, Pedro, Zahar, Río de Janeiro, 2001.
- Al-Fazārī, *Kitāb al-siyar*, ed. Ḥamāda, Mu'asasat al-Risāla, Beirut, 1987.
- Fernández Ubiña, José, «Constantino y el triunfo del cristianismo en el imperio romano», en eds. Fernández Ubiña, José, y Sotomayor, Manuel, *Historia del cristianismo I. El mundo antiguo*, Trotta-Universidad de Granada, Madrid, 2003, pp. 329-397.
- Fierro, Maribel, «La polemique à propôs de rafʻ al-yadayn fī l-ṣalāt dans al-Andalus» *Studia Islamica*, 65, 1987, pp. 69-90.
- 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.
- Fierro, Maribel, «Pompa y Ceremonia en los Califatos de Occidente Islámico (s. II/VIII-IX/XV)», *Cuadernos del CEMyR*, 17, 2009, pp. 125-152.
- Fierro, Maribel, *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba*, Nerea, San Sebastián, 2011.
- Fierro, Maribel, «The battle of the Ditch (al-Khandaq) of the Cordoban caliph ʻAbd 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.
- Fuess, Albrecht y Hartung, Jan-Peter, «Introduction», en eds. Fuess, Albrecht y Hartung, Jan-Peter, *Court Cultures in the Muslim World. Seventh to nineteenth centuries*, Routledge, Nueva York, 2011, pp. 1-18.
- García Gómez, Emilio, «Notas sobre la topografía cordobesa en los ʻAnales de al-Ḥakam IIʼ por ʻIsà Rāzī», *Al-Andalus: revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada*, 30/2, 1965, pp. 319-379.
- García Gómez, Emilio, «Armas, banderas, tiendas de campaña, monturas y correos en los «Anales de al-Ḥakam» por ʻĪsà 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.
- García Sanjuán, Alejandro, *Yihad. La regulación de la guerra en el islam clásico*, Marcial Pons, Madrid, 2020.
- Goldziher, Ignaz, «Zwei Schwerter», *Der Islam*, 12/3-4, 1922, pp. 198-201.
- Gómez Barceló, José Luis, «Informe sobre el hallazgo en Ceuta de una muralla califal», *Anuario de la Real Academia de Bellas Artes de San Telmo*, 2002, pp. 14-17.
- Grabar, Oleg, *Ceremonial and Art at the Umayyad Court*, Tesis Doctoral, Princeton University, Princeton, 1955.

- Grabar, Oleg, *The formation of Islamic Art*, Yale University Press, New Haven, 1973.
- Gurriarán, Daza, Pedro, *La arquitectura del poder en la frontera sur de al-Andalus durante el Califato de Córdoba*, Tesis Doctoral, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2017.
- Al-Hajji, Abdurahman Ali, *Andalusian Diplomatics Relations with Western Europe during the Umayyad Period (A.H. 138-366/A.D. 755-976)*, Dār al-Iršād, Beirut, 1970.
- Halm, Heinz, *The Empire of the Mahdi: the Rise of the Fatimids*, Brill, Leiden, 1996.
- Heck, Paul, «'Jihad' revisited», *The Journal of Religious Ethics*, 32/1, 2004, pp. 95-128.
- Herrero, Omayra, *El perdón del gobernante (al-Andalus, ss. II/VIII-V/XI). Una aproximación a los valores político-religiosos de una sociedad islámica pre-moderna*, Tesis Doctoral, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2012.
- Hilāl al-Ṣābi', *Rusūm Dār al-Khilāfa. The Rules and Regulations of the 'Abbasid Court*, trad. Salem, Elie A., American University of Beirut, Beirut, 1977.
- Al-Ḥimyarī, *Rawḍ al-miʿṭār fī jabar al-aqṭār*, ed. Levi-Provençal, Évariste, Brill, Leiden, 1938.
- Hita Ruiz, José Manuel; Suárez Padilla, José, y Villada Paredes, Fernando, «Ceuta, puerta de al-Andalus. Una relectura de la historia de Ceuta desde la conquista árabe hasta la fitna a partir de los datos arqueológicos», *Cuadernos de Madinat al-Zahra*, 6, 2008, pp. 11-52.
- Al-Ḥumaydī, *Ŷaḏwat al-muqtabis fī ta'rīj 'ulamā' al-Andalus*, ed. al-Abyārī, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beirut, 1989.
- 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 'Abd al-Ḥakam, *Futūḥ Miṣr*, ed. Torrey, Yale University Press, New Haven, 1922.
- Ibn Abī al-Fayyāḍ, *Kitāb al-'ibar*, en Álvarez de Morales, Camilo, «Aproximación a la figura de Ibn Abī-l-Fayyāḍ 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'iša, Umm Qura University Makkah, La Meca, 1986-1987.
- Ibn Baškuwāl, *Kitāb al-ṣila*, ed. 'Umar, al-Šarika al-dawliyya li-l-ṭibā'a, El Cairo, 2014.
- Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas VII. Al-Muqtabas fī ajbār balad al-Andalus*, ed. al-Ḥaǧǧī, Dār al-Ṯaqāfa, Beirut, 1965. Traducción en *Anales Palatinos del Califa de Córdoba al-Ḥakam II, por ʿIsà ibn Aḥmad al-Rāzī (350-364 H. = 971-975 J.C.)*, trad. García Gómez, Emilio, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1967.
- Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas V. Al-Muqtabas li-Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī (al-ŷuzʾ al-jāmis)*, eds. Chalmeta, Pedro, Corriente, Federico y Ṣubḥ, Maḥmūd, Instituto Hispano-Árabe de Cultura-Kulliyat al-Ādāb, Madrid-Rabat, 1979. Traducción en *Crónica del califa ʿAbdarraḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, trads. Viguera, Mª Jesús y Corriente, Federico, Anubar, Zaragoza, 1981.
- Ibn Ḥayyān, *Crónica de los emires al-Hakam I y 'Abd ar-Rahman II entre los años 796 y 847 [al-Muqtabis II-1]*, trad. Makki, Mahmud A. y Corriente, Federico, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza, 2001.

- Ibn Ḥazm, *El Collar de la Paloma. Tratado sobre el Amor y los Amantes*, trad. García Gómez, Emilio, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1967.
- Ibn ʿIḏārī, *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].
- Ibn Isḥāq/Ibn Hišām, *Sīrat Rasūl Allāh*, trad. Guillaume, Alfred, Oxford University Press, Oxford, 1955.
- Ibn al-Kardabūs, *Kitāb al-Iktifāʾ fī ajbār al-julafāʾ*, ed. al-ʿAbbādī, Instituto de Estudios Islámicos, Madrid, 1971. Traducción en *Historia de al-Andalus (Kitāb al-Iktifāʾ)*, trad. Maíllo Salgado, Felipe, Akal, Madrid, 1986.
- Ibn Šaddād, *Al-Nawādir al-sulṭāniyya wa al-maḥāsin al-yūsufiyya*, Hindāwī, El Cairo, 2015.
- 'Imād al-Dīn, *The Founder of Cairo. The Fatimid Imam-Caliph al-Muʿizz and his Era. An English translation of the text on al-Muʿizz from Idrīs 'Imād al-Dīn's 'Uyūn al-akhbār. Translated with annotations by Shainool Jiwa*, Tauris y The Institute of Ismaili Studies, Londres, 2013.
- Jones, Robert, *Bloodied Banners: Martial Display on the Medieval Battlefield*, The Boydell Press, Woodbridge, 2010.
- Labarta, Ana, «Parada militar en la Córdoba omeya y restos arqueológicos», *Mainake*, 36, 2016, pp. 263-278.
- Lactancio, *Sobre la muerte de los perseguidores*, trad. Teja, Gredos, Madrid, 1982.
- Lecker, Michael, «The Ḥudaybiyya-Treaty and the Expedition against Khaybar», *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 5, 1984, pp. 1-11.
- Lévi-Provençal, Évariste, «España Musulmana, hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 J.C.)», en *Historia de España, vol. IV*, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
- *Liber Ordinvm Episcopal*, ed. Janini, José, Abadía de Silos, Silos, 1991.
- 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.
- Mālik b. Anas, *Al-Muwaṭṭa'*, trad. Melara Navío, Editorial Madrasa, Granada, 2009.
- Maʿmar b. Rāšid, *Kitāb al-magāzī*, ed. y trad. Anthony, Sean W., New York University Press, Nueva York, 2014.
- Mango, Cyril, «Chalke», en ed. Kazhdan, Alexander, *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Oxford University Press, Oxford, 1991.
- Manzano Moreno, Eduardo, *Conquistadores, emires y califas. Los omeyas y la formación de al-Andalus*, Crítica, Barcelona, 2011.
- Manzano Moreno, Eduardo, *La corte del califa. Cuatro años en la Córdoba de los omeyas*, Crítica, Barcelona, 2019.
- Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*, ed. 'Abbās, Dār al-Ṣādir, Beirut, 1988.
- Marsham, Andrew, «Public Execution in the Umayyad Period: Early Islamic Punitive Practice and its Late Antique Context», *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 11, 2011, pp. 101-136.
- Martinez-Gros, Gabriel, *L'idéologie omeyyade: La construction de la légitimité du califat de Cordoue (xe–xie 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-París, 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-Qaṇtara*, 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.
- Molina, Luis, «Las campañas de Almanzor: nuevos datos», *Al-Qantara*, 3, 1982, pp. 249-260.
- Morabia, Alfred, *Le Gihâd dans l'Islam médiéval. Le «combat sacré» des origines au xiie siècle*, Albin Michel, París, 1993.
- Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, trad. Siddiqi, Kitab Bhavan, Lahore, 1972.
- Nizām al-Mulk, *The Book of Government or Rules for the Kings*, trad. Darke, Hubert, Yale University Press, New Haven, 1960.
- Picard, Christophe, «Regards croisés sur l'élaboration du jihad entre Orient et Occident musulman (viiie-xiie 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-xiiie siècle)*, Editions Médiriennes, Toulouse, pp. 33-66.
- Puente, Cristina de la, «El Ŷihād 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): yihâd y legitimación de poder», *Qurtuba*, 6, 2001, pp. 7-21.
- Al-Qāḍī al-Nu'mān, *Founding the Fatimid State: The Rise of an Early Islamic Empire. An annotated English translation al-Qāḍī al-Nu'mān's Iftitāḥ al-Da'wa*, trad. Haji, Tauris y The Institute of Ismaili Studies, Londres, 2006.
- 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.
- 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, *The Second Umayyad Caliphate: The Articulation of Caliphal Legitimacy in al-Andalus*, Harvard University Center for Middle Eastern Studies, Cambridge, 2000.
- Sahner, Christian, «'The Monasticism of My Community is Jihad': A Debate on Asceticism, Sex, and Warfare in Early Islam», *Arabica*, 64/2, 2017, pp. 149-183.
- Sanders, Paula, *The Court ceremonial of the Fatimid Caliphate in Egypt*, Tesis Doctoral, Princeton University, Princeton, 1984.
- Sanders, Paula, *Ritual, politics, and the city in Fatimid Cairo*, State University of New York Press, Albany, 1994.
- 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.
- Sènac, Philippe, *Al-Mansur, le fléau de l'an mil*, Perrin, París, 2006.

- 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.
- Al-Ṭabarī, *The History of al-Tabari vol. 11: The Challenge to the Empires*, trad. Blankinship, Khalid Y., State University of New York Press, Albany, 1993.
- Tambiah, Stanley J., *A Performative Approach to Ritual*, Oxford University Press, Londres, 1979.
- Al-Tirmiḏī, *Jami' al-Tirmidhī*, trad. Khalyil, Darussalam, Riad, 2007.
- Torres Balbás, Leopoldo, «Bāb al-Sudda y las Zudas de la España Oriental», *Crónica Arqueológica de la España Musulmana*, 30/2, 1952, pp. 75-85.
- Toynbee, Arnold, *Constantine Porphyrogenitus and His World*, Oxford University Press, Londres, 1973.
- Vallejo, Antonio, *La ciudad califal de Madīnat al-Zahrā'. Arqueología de su excavación*, Almuzara, Córdoba, 2010.
- Vallvé, Joaquín, «La intervención omeya en el norte de África», *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, 4, 1967, pp. 6-37.
- Vallvé, Joaquín, *El Califato de Córdoba*, Mapfre, Madrid, 1992.
- Vallvé, Joaquín, *Abderramán III. Califa de España y Occidente*, Ariel, Barcelona, 2003.
- Valverde, Rosa, *Los viajes de los reyes visigodos de Toledo (531-711)*, La Ergástula, Madrid, 2017.
- Velázquez Soriano, Isabel y Ripoll López, Gisela, «Toletum. La construcción de una Vrbs Regia», en eds. Ripoll López, Gisela y Gurt i Esparraguera, Josep Maria, *Sedes Regiae, ann. 400- 800*, Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, Barcelona, 2000, pp. 521-578.
- Al-Wāqidī, *The Life of Muḥammad. Kitāb al-magāzī*, ed. y trad. Faizer, Rizwi, Routledge, Londres, 2011.
- Wasserstein, David, *The Caliphate in the West. An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*, Clarendon Press, Oxford, 1993.
- Yalaoui, Mohammed, *Un poète chiite d'Occident au IVème/Xème siècle: Ibn Hâni' al-Andalusî*, Publications de l'Université de Tunis, Túnez, 1976.
- Zadeh, Travis, «From Drops of Blood: Charisma and Political Legitimacy in the translatio of the ʿUthmānic Codex of al-Andalus», *Journal of Arabic Literature*, 39, 2010, pp. 321-346.
- Zozaya, Juan, «Gormaz, portento de fortalezas», en eds. Viguera, María Jesús y Castillo, Concepción, *El esplendor de los omeyas cordobeses. La civilización musulmana de Europa occidental. Estudios*, Fundación El Legado Andalusí, Granada, 2001, pp. 112-117.