

JAVIER ALBARRÁN

EJÉRCITOS BENDITOS
YIHAD Y MEMORIA EN AL-ÁNDALUS
(SIGLOS X-XIII)

GRANADA
2020

COLECCIÓN HISTORIA

Director: Rafael G. Peinado Santaella (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada).

Consejo Asesor: Inmaculada Arias de Saavedra Alías (catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Granada); Antonio Caballos Rufino (catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla); John H. Elliott (*Regius Professor* de Historia Moderna de la Universidad de Oxford); José Fernández Ubiña (catedrático de Historia Antigua de la Universidad de Granada); Miguel Gómez Oliver (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Granada); Antonio Malpica Cuello (catedrático de Historia Medieval de la Universidad de Granada); Miguel Molina Martínez (catedrático de Historia de América de la Universidad de Granada); Philippe Sénac (*Professeur Émerite* de Historia Medieval de la Universidad de la Sorbona); Juan Sisinio Pérez Garzón (catedrático de Historia Contemporánea de la Universidad de Castilla-La Mancha); Ofelia Rey Castela (catedrática de Historia Moderna de la Universidad de Santiago de Compostela); María Isabel del Val Valdivieso (catedrática de Historia Medieval de la Universidad de Valladolid).

Este trabajo ha sido elaborado en el marco del Proyecto de investigación I+D+i *Violencia religiosa en la Edad Media peninsular: guerra, discurso apologético y relato historiográfico (ss. X-XV)* financiado por la Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España (HAR2016-74968-P) y dirigido por D. Carlos de Ayala Martínez y D. Santiago Palacios Ontalva, y en el marco del Center for Advanced Study «RomanIslam – Center for Comparative Empire and Transcultural Studies», financiado por el German Research Foundation (Deutsche Forschungsgemeinschaft, DFG), en la Universität Hamburg.



- © JAVIER ALBARRÁN.
© UNIVERSIDAD DE GRANADA.
ISBN: 978-84-338-6753-7. Depósito legal: GR./1414-2020.
Edita: Editorial Universidad de Granada.
Campus Universitario de Cartuja. 18071 Granada.
Telfs.: 958 24 39 30 - 958 24 62 20 • web: editorial.ugr.es
Maquetación: CMD. Granada.
Diseño de cubierta: Tarma. Estudio gráfico.
Imprime: Gráficas La Madraza, S.L. Albolote. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

CONTENIDO

PRÓLOGO	13
PRESENTACIÓN.. ..	17
CAPÍTULO PRIMERO. INTRODUCCIÓN: GUERRA SANTA Y MEMORIA	21
LA GUERRA SANTA Y EL <i>ŶIHĀD</i>	21
<i>Breve introducción «tradicional» al concepto de ŷihād</i>	21
<i>Los estudios sobre ŷihād</i>	25
<i>Una propuesta de conceptualización y utilización de la noción de ŷihād/ guerra santa</i>	28
Religión, violencia y la idea de violencia religiosa	28
Guerra santa	33
LA MEMORIA DE LAS PRIMERAS BATALLAS DEL ISLAM	42
<i>La narrativa en torno a las primeras batallas del islam: las obras de magāzī y futūh</i>	42
<i>Una propuesta de análisis de la memoria de las primeras batallas del islam</i>	47
EL CONTEXTO: AL-ÁNDALUS Y EL <i>ŶIHĀD</i> ¿UNA RELACIÓN COMPLICADA? ...	52
CAPÍTULO 2. GUERRA SANTA EN EL CALIFATO OMEYA DE CÓRDOBA.	63
LA GUERRA SANTA Y EL PODER CENTRAL: EL SOBERANO- <i>GĀZĪ</i> EN ÉPOCA CALIFAL OMEYA	63
<i>He de gobernar al-Andalus, guiaré sus ejércitos y haré efectiva mi autoridad: el soberano y la conducción de la guerra santa</i>	63
<i>Los enemigos de Dios: herejes, apóstatas e hipócritas</i>	75
<i>La guerra santa contra el infiel y la reconciliación de los disidentes</i>	80
<i>Cartas, alardes y banderas: ritualización y simbología de la guerra santa</i>	84
LA GUERRA SANTA MÁS ALLÁ DEL SOBERANO EN EL PERIODO CALIFAL CORDOBÉS.. ..	102
<i>La guerra santa y los señores de frontera</i>	102
<i>Buscar en su alma una recta intención: la contribución «individual» al ŷihād y los voluntarios de la guerra santa</i>	106
<i>Héroes del ŷihād: hombres de religión y guerra</i>	114
<i>Alejarse del mundo: ribāt, ascetismo y guerra santa</i>	121

RASGOS, IMÁGENES Y SÍMBOLOS DE LA GUERRA SANTA EN EL PERIODO CALIFAL	
CORDOBÉS.	124
<i>Plenamente decididos a morir: el martirio</i>	124
<i>Ejércitos de ángeles: la ayuda divina en la batalla</i>	125
<i>Un incendio venido del cielo: la destrucción y purificación del enemigo..</i>	129
CAPÍTULO 3. LA GUERRA SANTA Y LA MEMORIA DE LAS PRIMERAS BATALLAS DEL ISLAM EN EL CALIFATO DE CÓRDOBA. .	
ELABORACIÓN Y TRANSMISIÓN DE LA MEMORIA DE LAS PRIMERAS BATALLAS DEL ISLAM DURANTE EL CALIFATO OMEYA DE CÓRDOBA	133
IBN ‘ABD RABBIHI: ‘ABD AL-RAḤMĀN III COMO UN NUEVO MUḤAMMAD ...	135
<i>El autor y su obra</i>	136
<i>La urḡūza sobre al-Nāṣir en el ‘Iqd al-farīd</i>	138
MUḤAMMAD COMO ESPEJO: OTRAS IMÁGENES DE UN PRECEDENTE SIMBÓLICO Y LEGITIMADOR	144
CAPÍTULO 4. GUERRA SANTA EN EL PERIODO TAIFA Y ALMORÁVIDE..	
EL SOBERANO-GĀZĪ Y LA GUERRA SANTA EN EL PERIODO TAIFA Y ALMORÁVIDE	149
<i>El periodo taifa: ¿pervivencia de un modelo?</i>	149
<i>Vivificar la ley del islam y defender la religión de Muḥammad: los almorávides y la revitalización del soberano-gāzī</i>	156
<i>Los almorávides y la sacralización de la lucha contra los reyes de taifas...</i>	172
<i>Alminares de cabezas cortadas: ritualización y simbología de la guerra santa...</i>	177
LA GUERRA SANTA MÁS ALLÁ DEL SOBERANO EN TIEMPOS TAIFAS Y ALMORÁVIDES	198
<i>La guerra santa y los señores de frontera en el periodo taifa ¿mayor visibilidad de un fenómeno previo?.</i>	198
<i>Matar las pasiones del alma: la contribución «individual» al ḡihād y los voluntarios de la guerra santa</i>	200
<i>Pan de cebada, leche de camella y lana: ribāt, ascetismo y guerra santa</i> ...	207
RASGOS, IMÁGENES Y SÍMBOLOS DE LA GUERRA SANTA EN LOS PERIODOS TAIFA Y ALMORÁVIDE	
<i>Comprar el Paraíso con la vida: el martirio</i>	211
<i>Ángeles y elefantes: la ayuda divina en la batalla</i>	214
<i>Limpia la ciudad y renova el espacio sagrado: la destrucción de los símbolos del enemigo</i>	219
CAPÍTULO 5. LA GUERRA SANTA Y LA MEMORIA DE LAS PRIMERAS BATALLAS DEL ISLAM EN EL PERIODO TAIFA Y ALMORÁVIDE..	
ELABORACIÓN Y TRANSMISIÓN DE LA MEMORIA DE LAS PRIMERAS BATALLAS DEL ISLAM EN EL PERIODO TAIFA Y ALMORÁVIDE	221
LA MEMORIA DE LAS PRIMERAS BATALLAS DEL ISLAM Y EL RIBĀT: EL CASO DE AL-ṬALAMANKĪ	223
<i>Abū ‘Umar al-Ṭalamankī y el ribāt</i>	223
<i>¿Unas Futūḥ al-Šām de al-Ṭalamankī?.</i>	225

<i>Las Futūh al-Šām de al-Azdī y su (s)elección por parte de al-Ṭalamankī..</i>	227
LA MEMORIA DE LAS PRIMERAS BATALLAS DEL ISLAM EN UN TIEMPO CONVULSO:	
IBN ‘ABD AL-BARR, EL PROFETA Y LA <i>FITNA</i>	232
<i>Ibn ‘Abd al-Barr</i>	232
<i>Las magāzī de Ibn ‘Abd al-Barr..</i>	234
IBN ḤAZM: <i>MAGĀZĪ, FUTŪḤ</i> Y GUERRA SANTA	245
<i>Ibn Ḥazm</i>	245
<i>La Risāla fi ḡumal futūh al-islām: Maḥmūd de Gazna en al-Andalus</i> ...	246
<i>Ŷawāmi‘ al-sīra al-nabawiyya: la memoria omeya y la revitalización de la guerra santa</i> ..	256
EL PROFETA, YŪSUF B. TĀSUFĪN Y AL-ṬURTŪŠĪ..	265
CAPÍTULO 6. GUERRA SANTA DURANTE EL CALIFATO ALMOHADE.	271
LA GUERRA SANTA Y EL PODER CENTRAL: EL SOBERANO-GĀZĪ EN ÉPOCA ALMOHADE	271
<i>Amantes del ḡihād: el soberano-gāzī y la conducción de la guerra santa</i>	271
<i>La guerra santa como mecanismo de unificación territorial y de cohesión del poder: ḡisba, takfīr y ḡihād</i>	290
<i>Estandartes victoriosos, reliquias y tambores: ritualización y simbología de la guerra santa</i>	302
LA GUERRA SANTA MÁS ALLÁ DEL PODER CENTRAL EN EL CONTEXTO ALMOHADE	327
<i>La guerra santa y los poderes periféricos..</i>	327
<i>Consagrados a Dios: la contribución «individual» al ḡihād y los voluntarios de la guerra santa</i> ..	332
<i>Mejor que el ayuno: ribāṭ, ascetismo y guerra santa</i>	337
RASGOS, IMÁGENES Y SÍMBOLOS DE LA GUERRA SANTA EN EL CALIFATO ALMOHADE	340
<i>Ofrendar las almas con el fin de obtener el Paraíso: el martirio..</i> ...	340
<i>Desenvainó Dios su espada: ayuda y castigo divinos en la batalla</i> ...	342
<i>Cruces rotas: la destrucción de los símbolos del enemigo..</i>	349
<i>La luz y la guerra santa</i>	351
CAPÍTULO 7. LA GUERRA SANTA Y LA MEMORIA DE LAS PRIMERAS BATALLAS DEL ISLAM EN EL PERIODO ALMOHADE ...	355
ELABORACIÓN Y TRANSMISIÓN DE LA MEMORIA DE LAS PRIMERAS BATALLAS DEL ISLAM EN EL PERIODO ALMOHADE	355
MEDITAR SOBRE LOS SIGLOS PASADOS: EL MOVIMIENTO ALMOHADE Y EL USO DE LA MEMORIA... .. .	357
<i>La memoria de los primeros tiempos del islam</i>	358
<i>El pasado andalusí y la memoria almohade</i>	361
<i>La memoria de las primeras batallas del islam</i>	370
IBN ḤUBAYŠ Y SU <i>KITĀB AL-GAZAWĀT</i> : UNAS <i>FUTŪḤ</i> COMO ESPEJO PARA LAS CONQUISTAS ALMOHADES	373
<i>Vida de Ibn Ḥubayš.</i>	373
<i>El Kitāb al-gazawāt.</i>	374

AL-KALĀ'Ī y su <i>KITĀB AL-IKTIFĀ'</i> : UN MODELO DE CONDUCTA PARA LOS <i>MU'YĀHIDŪN</i> EN TIEMPOS DE ZOZOBRA	388
<i>Vida de al-Kalā'ī</i>	388
<i>El Kitāb al-iktifā'</i>	389
LAS <i>MAGĀZĪ</i> DE IBN AL-QATTĀN: EL CALIFA AL-MURTADĀ Y LA REVITALIZACIÓN DEL CALIFATO ALMOHADE	397
<i>Vida de Ibn al-Qaṭṭān</i>	397
<i>El Kitāb al-rawḍāt: de Ibn Tūmart a al-Murtadā pasando por el Profeta</i> .	398
CONCLUSIÓN. AL-ANDALUS, MEMORIA Y GUERRA SANTA: UNA RELACIÓN INTENSA, ACTIVA Y MULTIFACÉTICA	413
TABLAS.. .. .	433
FIGURAS	449
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA	455
MANUSCRITOS	455
FUENTES	455
BIBLIOGRAFÍA	463
BASES DE DATOS... .. .	519
ÍNDICE ONOMÁSTICO	521
ÍNDICE TOPONÍMICO	533

PRÓLOGO

REDACTAR un prólogo es una tarea de gran responsabilidad, tanto mayor cuanto más apreciable es el valor del libro prologado, y ciertamente este es el caso. La obra de Javier Albarrán, que por la generosidad de su autor tengo la suerte de prologar, constituye un libro extraordinariamente valioso. Y lo es por varios motivos. En primer lugar, porque en el tema que aborda se conjugan dos elementos, *Yihād* y memoria, de indiscutible rango historiográfico y, por unos u otros motivos, de la mayor actualidad. La guerra santa en contexto islámico es un tema que, como todos los que despiertan el interés de círculos que van más allá de la esfera académica, requiere de un tratamiento especialmente cuidadoso, un tratamiento que solo el pausado y maduro acercamiento intelectual que le dispensa el autor, nos permite contemplarlo lejos del reduccionismo simplificador. Pero el análisis que se nos ofrece está situado en el tiempo y en el espacio, al-Andalus entre los siglos x y XIII, y es aquí donde entra en juego el segundo de los elementos articuladores del libro, el de la memoria.

La memoria constituye un importante argumento historiográfico —siempre lo ha sido—, reactivado de forma notable en las últimas décadas, y ello por una razón muy simple: el reconocimiento de que el historiador hoy en día no puede ni debe prescindir del concurso de ciencias sociales que le ayuden a comprender la formulación de sus preguntas y, en el mejor de los casos, a responderlas satisfactoriamente. Esto resulta evidente si tomamos en consideración campos como la fenomenología o la antropología cultural, pero lo es asimismo respecto a la sociología histórica. En todo caso, la memoria actúa en la investigación histórica como un eficaz catalizador que obliga a la convergencia de todo un cúmulo de materias que indiscutiblemente enriquecen su resultado.

Lo vemos con claridad en el libro de Javier Albarrán. Y es que la memoria, eco en la conciencia de las sociedades sucesivas de un pasado idealizado y preñado de significado, adquiere un papel de primer orden en temas magistralmente abordados en el libro, como es el de la búsque-

da, en los orígenes mismos del islam, de la legitimidad de los poderes andalusíes: la memoria de las primeras batallas protagonizadas por el Profeta y sus «compañeros» y su implicación en los procesos legitimadores de quienes, creándolas y recreándolas en la conciencia individual y colectiva, fueron capaces de construir y gobernar al-Andalus entre los siglos X y XIII. Y en ese proceso, que tiene mucho de rito, y todo de transmisión litúrgica, es donde la memoria se transforma en conmemoración siempre interesadamente dirigida. El *yihād*, idealizado y ritualizado, se pone así al servicio de unos gobernantes capaces de movilizar recursos políticos y, sobre todo, simbólicos que permitan visualizar y hacer presente esa memoria ante sus súbditos. Entre las muchas páginas realmente magistrales de este libro, los capítulos dedicados a la liturgia de la guerra constituyen un bonito ejemplo de todo ello.

Un segundo motivo que hace importante esta obra es que se nos ofrece, a través de ella, un cauce de unión con problemáticas y discusiones que desde hace años parecían interesar más fuera de nuestras fronteras que entre nosotros, y ello pese a que la realidad de nuestro pasado andalusí de algún modo demandaba esa conexión. Javier Albarrán se incorpora al diálogo académico del complejo mundo del ya clásico *Early Islam* y de las sutiles discusiones como las que se vienen desarrollando sobre el significado de los relatos de *magāzī* y *futūḥ*, por poner un ejemplo de especial relevancia cara al tratamiento que de estas elaboraciones cronísticas se hace en el libro. De este modo, su autor, contribuye, al lado de otros grandes especialistas españoles, a situar nuestra historiografía en un plano de legítima homologación con el resto de la Academia internacional. La cuestión es más importante de lo que puede parecer. En España hay grandes arabistas que han hecho y hacen muy notables contribuciones al campo de la historia cultural, pero la dicotomía entre Filología e Historia es más fuerte de lo que sería deseable, y el divorcio entre Historia y Arabismo es un caro y desalentador peaje que aún siguen pagando nuestras instituciones académicas y científicas. En cualquier caso, tenemos aún cierto déficit de historiadores con formación de tales pero que dispongan de las herramientas filológicas suficientes para ofrecernos panoramas propios de la historia del islam, tan ricos y sugerentes como el que nos muestra Javier Albarrán en las páginas que siguen.

Y lo hace, y este es otro importante mérito del libro, mediante un esquema claro y sumamente atractivo. Tras una interesante introducción en la que se nos acotan problemas y herramientas de estudio en torno al *yihād* y a la memoria de las primeras batallas del islam, el autor ha optado por una presentación diacrónica de la materia de estudio, según un esquema que se repite sucesivamente para los períodos califal,

taifa y almorávide, y almohade. A cada uno de ellos corresponden dos capítulos, uno en el que se aborda la guerra santa en general para cada etapa, y otro que analiza el significado de esa guerra en relación con la memoria de las primeras batallas del islam. Es un esquema sencillo y que ofrece una doble ventaja, la de permitir detectar casi de forma espontánea los problemas de una evolución que no deja de ser única, y la de facilitar extraordinariamente la búsqueda de cuestiones concretas, siempre inequívocamente contextualizadas desde un punto de vista cronológico. Si a ello añadimos un lenguaje sencillo y un desarrollo extraordinariamente ameno de la exposición, creo que es difícil pedir algo más a un magnífico libro.

Para terminar estas líneas me van a permitir que haga alguna alusión más personal. Hace algo menos de diez años Javier Albarrán completaba sus estudios del Grado de Historia en la Universidad Autónoma de Madrid, y hace poco menos de uno que defendía brillantemente su tesis doctoral en la misma Universidad. En los años intermedios ha protagonizado significativas y muy provechosas estancias de estudios en el extranjero, ha participado de forma destacada en congresos internacionales, y ha publicado artículos y estudios que, en muchos casos, son ya obras de referencia, y todo ello formando parte imprescindible de una línea de investigación de la Universidad Autónoma que, en los últimos años, se ha ido materializando en forma de proyectos de investigación financiados en torno al tema de la guerra santa. Pues bien, como profesor suyo, director de su tesis y coordinador de esos proyectos de investigación, he tenido el privilegio de poder ser testigo de excepción de este rápido e intensísimo progreso que al día de hoy desemboca en este libro, elaborado precisamente a partir de la tesis doctoral de su autor. A través de él, Javier Albarrán se consagra como lo que es, un magnífico especialista que ha sabido conjugar su vocación por los estudios islámicos con la metodología y los conocimientos propios del historiador. Desde luego, me enorgullece haber podido contribuir, aunque modestamente, a la progresión de esta carrera, pero mucho más me enorgullece ser ahora receptor de las enseñanzas de quien ha sido mi discípulo.

Carlos de Ayala Martínez
Catedrático de Historia Medieval
Universidad Autónoma de Madrid

PRESENTACIÓN

MÁS allá de las imponentes murallas de Teodosio y a los pies de la colina donde se asienta el famoso café Pierre Loti, lugar desde donde se puede disfrutar de una de las mejores panorámicas del Cuerno de Oro, se encuentra uno de los rincones más sagrados de Estambul: la mezquita conocida como Eyüp Sultan. Este edificio, destino de peregrinación y templo elegido por miles de niños que, engalanados, celebran el rito de la circuncisión, fue ordenado construir por el sultán otomano Mehmet II para albergar la tumba atribuida a Abū Ayyūb al-Anṣārī (m. 674).

Tras la caída de Constantinopla en el año 1453, en esta localización se «redescubrieron» los restos de este compañero del profeta Muḥammad, muerto y enterrado bajo las murallas de la capital bizantina durante el primer asedio islámico de la ciudad¹. De este modo, Mehmet vinculaba la urbe del Bósforo a la historia sagrada islámica, creando así un nexo de legitimación entre los primeros tiempos del islam y la conquista otomana. Asimismo, en este *locus* de memoria de la guerra santa y de los orígenes de la *umma*, era donde, significativamente, los sultanes turcos recibían la espada de Osmán (‘Uṭmān Gāzī, m. 1326), fundador de la dinastía, representando de ese modo la ascensión al poder, y bendecían sus armas ceremoniales antes de cada campaña militar.

No es este el único lugar de Estambul donde el recuerdo del *ḡihād* y de las batallas de la naciente comunidad islámica se ponen de manifiesto a través de la evocación de los guerreros musulmanes que en ellas participaron, así como de los primitivos ataques a Constantinopla. En la conocida como Mezquita de los Árabes (Arap Çamii), en el barrio de Gálata, se halla una tumba atribuida a Maslama b. ‘Abd al-Malik, comandante omeya que lideró el asedio a la urbe bizantina en el año 715. La tradición popular dice que él mismo fundó la mezquita y que desde allí se llamó por primera vez a la oración sobre Bizancio. Asimismo, entre Sultanahmet y Santa Sofía, justo al lado de la gran plaza

1. Booner, 2006: 79; Cook, 2007: 23-30; Picard, 2018: 57-58.

formada por el antiguo hipódromo romano, se encuentra la supuesta tumba de ‘Abd al-Raḥmān al-Šāmī, quien fuera el portaestandarte del propio Abū Ayyūb al-Anṣārī².

En estos emplazamientos, particularmente en la mezquita de Eyüp Sultan, se entremezclan las dos cuestiones principales que ocupan este libro: los discursos de guerra santa y la memoria de las primeras batallas del islam. Los sultanes otomanos utilizaban el recuerdo —y el capital simbólico que este generaba— de uno de los protagonistas de la expansión islámica inaugural como parte de la puesta en escena de sus expediciones de *ḡihād*, y como marco en el que ritualizar la continuidad dinástica y su legitimidad.

El volumen que el lector tiene en sus manos examina cómo se desarrollaron y cómo se vincularon entre sí ambas partes de este binomio en al-Andalus; es decir, su objetivo es estudiar el funcionamiento del discurso de guerra santa y su relación con la rememoración de las *magāzī* y de las *futūḥ*. Igualmente, analiza con especial interés cómo *ḡihād* y memoria conformaron una herramienta de poder fundamental, como también lo fue para los gobernantes otomanos. Por tanto, este libro, enmarcado dentro de los ámbitos del medievalismo y del conocimiento del Occidente islámico, pretende ser una modesta contribución a varios campos de debate de la labor historiográfica y de las ciencias humanas y sociales.

Uno de ellos es el de los estudios sobre violencia religiosa, especialmente los centrados en la noción de guerra santa y de *ḡihād*. En las últimas décadas —y sobre todo a partir de la actividad del llamado «terrorismo islámico»— se ha recrudecido el debate sobre la relación entre violencia y religión, y términos como el de *ḡihād* se han convertido en conceptos de uso común —y habitualmente errado— en nuestra sociedad. Es por ello que, ahora más que nunca, son necesarios análisis académicos, contextualizados y detallados de estos fenómenos, aproximaciones que los examinen huyendo de prejuicios y percepciones preconcebidas.

Otro de esos campos de debate es el de los estudios de memoria, sobre todo entendida desde su configuración colectiva y como una herramienta de poder y un discurso de legitimación. Nuevamente, esta perspectiva cobra especial sentido en un momento en el que estamos asistiendo a innumerables batallas por cómo se debería recordar el pasado de diferentes sociedades: desde las polémicas en torno a ciertas estatuas de personajes vinculados al colonialismo o la esclavitud, intensificada por el movimiento Black Lives Matter, al intento de estirpar la historia islámica de la península Ibérica que ciertos partidos conservadores están llevando a cabo. Como veremos, esta instrumentalización de la

2. Véanse figuras n.º 1 y n.º 2.

memoria, y su constante revisión y recontextualización, también se produjeron en al-Andalus.

Por último, no quiero terminar la presentación de este libro sin unas palabras de agradecimiento a todos aquellos que, de una u otra forma, han contribuido a su redacción. Como es lógico, en una investigación que ha durado más de cinco años, con una tesis doctoral de por medio, las muestras de gratitud son abundantes. Por ello, intentaré ser breve al exponerlas y, de antemano, pido disculpas a todos aquellos que merecían estar presentes pero que no nombro directamente.

En primer lugar, me gustaría expresar mi más sincero agradecimiento a todos aquellos investigadores —además de amigos— que me han ayudado y apoyado a lo largo de estos años, especialmente a Maribel Fierro, Francisco García Fitz, Alejandro García Sanjuán, Santiago Palacios y Fermín Miranda.

Asimismo, quiero dar las gracias a todos los profesores, compañeros y amigos de las diferentes instituciones en las que me he formado y he trabajado, y que han facilitado mi labor investigadora: la Universidad Autónoma de Madrid, el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, la Université Sidi Mohamed Ben Abdellah de Fez, la Georg-August-Universität de Gotinga, y la Universidad de Hamburgo. En relación a esta última, donde he concluido este libro, quiero agradecer a todos mis compañeros del DFG Center for Advanced Study «RomanIslam», y en especial a Sabine Panzram, su directora y la mejor anfitriona posible, la amable acogida que me han brindado y el apoyo que me han ofrecido.

Agradezco también a todo el equipo de la Editorial Universidad de Granada el magnífico trabajo que han realizado en la elaboración de este libro, y particularmente a Rafael G. Peinado Santaella, director de la Colección Historia y gran medievalista, por su tremenda amabilidad y el entusiasmo que siempre ha mostrado hacia mi trabajo.

Como no puede ser de otra manera, en estos agradecimientos ocupa un lugar destacado, si no principal, Carlos de Ayala, mi maestro y el historiador a quien más admiro. Sin su confianza, sin su guía y tutela, sin sus incontables enseñanzas y comentarios siempre acertados, y, en definitiva, sin él, este libro nunca habría visto la luz.

Quiero también agradecer a mis amigos y a todos los que han sido, son y serán parte de mi familia, el apoyo y el cariño que me han brindado a lo largo de estos años. Ellos saben quiénes son, y a todos ellos les estaré eternamente agradecido. Por último, pero no por ello menos importante, sino todo lo contrario, me gustaría dar las gracias a Elsa, quien, junto a Mariana, además de su amor, me han regalado algo que por momentos creía perdido y que tiene un valor incalculable: la fuerza e ilusión para seguir adelante por un camino que ellas iluminan.

CAPÍTULO PRIMERO

INTRODUCCIÓN: GUERRA SANTA Y MEMORIA

«Everything seems to indicate that the past is not preserved
but is reconstructed on the basis of the present»

M. Habswach, *On Collective Memory*

LA GUERRA SANTA Y EL *YIHĀD*

*Breve introducción «tradicional» al concepto de *yihād**

DE manera habitual y casi cotidiana, se suele identificar el *yihād* con el concepto de «guerra santa» cristiana, algo que no es del todo correcto desde un punto de vista estrictamente semántico, y que en todo caso solo serviría para definir una pequeña parcela de su significado. El término *yihād* deriva de la raíz trilitera *y-h-d*, que literalmente significa esforzarse. Es el esfuerzo personal para contener un mal que suele ser derivado de tres fuentes: un enemigo visible, el demonio, o un aspecto de uno mismo. Por lo tanto, como se puede observar, habría numerosos tipos de *yihād*, y algunos nada tienen que ver con la guerra. De todos modos, y dado el objetivo de este estudio, en esta breve —y sin ánimo de ser exhaustiva— introducción que he denominado «tradicional», es decir, en la que sigo los postulados que la mayoría de trabajos sobre esta noción en el islam clásico han expuesto, me centraré en la vertiente bélica del *yihād*.

La raíz *y-h-d* aparece, en diversas formas, 41 veces en el *Corán*, y tan solo en cuatro ocasiones con el término *yihād*. En unas diez de ellas —dependiendo de la interpretación de cada investigador—¹ hace referencia a un acto bélico si lo juzgamos estrictamente por criterios

1. García Sanjuán, 2020.

lingüísticos, sin recurrir a exégesis². De hecho, se puede extraer del libro sagrado una doctrina sobre la guerra sin necesidad de este concepto, siendo los más utilizados para ello los derivados de la raíz *q-t-l*, que significa luchar. En este sentido, la significación de *ŷihād* como guerra puede provenir de una lectura paralela de las dos expresiones coránicas siguientes: *ŷihād fī sabīl Allāh* (esfuerzo en el camino de Dios) y *qitāl fī sabīl Allāh* (lucha en el camino de Dios). El proceso exegetico terminó equiparando ambos enunciados a una idea bélica³.

Por otro lado, si hacemos un análisis del acto de guerra dentro del *Corán*, nos encontraremos con numerosas contradicciones. La teoría tradicional explica estas diferencias dentro del libro sagrado como un proceso de evolución del propio Muḥammad, del estado de la *umma*, la comunidad islámica, y de la revelación. Se distinguirían así cuatro fases. La primera de ellas sería una fase de no confrontación, estando todavía los musulmanes en clara desventaja e inferioridad⁴. Tras esta, llegaría una de lucha defensiva, donde la comunidad islámica sería ya más fuerte y podría permitirse rechazar ataques⁵. La tercera etapa vendría representada por la posibilidad de iniciar ofensivas, pero atendiendo a las antiguas restricciones, como la imposibilidad de luchar en el mes sagrado, *al-šuhr al-ḥarām*⁶. Por último, llegaría el estado en el que la *umma* habría sido lo suficientemente poderosa como para poder atacar incondicionalmente⁷. En esta visión tradicional se integran también los llamados «versos de la espada», incluidos fundamentalmente en el capítulo noveno⁸, que tratan sobre los cuatro enemigos a los que los musulmanes estarían obligados a combatir: los idólatras, la *ahl al-kitāb* o «Gente del Libro», es decir, los que han recibido alguna de las revelaciones, a saber judíos y cristianos, los que parecen musulmanes pero no se comportan como tal, y, por último, los musulmanes que oprimen a otros musulmanes.

Frente a esta teoría tradicional, Reuven Firestone formuló una hipótesis en la que explicaba estas contradicciones del *Corán* mediante la existencia de facciones dentro de los primeros musulmanes, que estarían

2. Landau-Tasseron, 2001-2006: 35-43; y García Sanjuán, 2009: 243-277.

3. Abdel Haleem, 2010: 147-166.

4. Fase representada por aleyas como C. 16: 125.

5. Fase representada por aleyas como C. 2: 190 o C. 22: 39.

6. Se observa en aleyas como C. 2: 217.

7. Expuesto en aleyas como C. 2: 216.

8. C. 9: 5, C. 9: 29, C. 9: 73, C. 49: 9. Se verá a lo largo de este trabajo cómo este último versículo se convirtió en un elemento fundamental de la legitimación de la sacralización de la guerra contra otros musulmanes.

más o menos de acuerdo en la expansión militar del islam y que serían o no sensibles a ella⁹.

Sea como fuera, el noveno capítulo del *Corán*, donde se incluyen como hemos visto los versos de la espada, es fundamental para el desarrollo de la doctrina bélica en el islam. Es la única *sūra* que no comienza con la frase «En el nombre de Dios, el Compasivo, el Misericordioso», y contiene el pacto salvífico entre Dios y los creyentes que ayudó a los musulmanes a definir la naturaleza del *yihād*: aquel que luche en el camino de Dios ganará el Paraíso¹⁰.

Además del *Corán*, el recuerdo y la utilización de la experiencia del Profeta, figura ejemplarizante por antonomasia¹¹, y de los primeros musulmanes, es también fundamental a la hora de establecer el desarrollo de la doctrina del *yihād*. Esta cuestión se ilustra muy bien en la teoría de las «cuatro espadas» de al-Šaybānī (m. 805), donde se afirma que Dios había dado al Profeta cuatro espadas para combatir a los infieles: la primera, que el propio Muḥammad blandió, contra los politeístas; la segunda la utilizó Abū Bakr, segundo califa, contra los apóstatas; la tercera fue la que levantó ‘Umar, tercer califa, contra la gente del libro, y la cuarta fue la usada por ‘Alī, cuarto califa, para luchar contra los rebeldes¹².

En todo este proceso, los juristas como al-Šāfi‘ī (m. 820) y las obras como el *Muwatta’* de Mālik b. Anas (m. 795) desempeñaron un papel fundamental a la hora de determinar los contenidos del *yihād* y sus limitaciones jurídicas¹³, así como la relación directa entre este y el soberano. El califa, sucesor del Profeta, apareció como el único apto para llamar a la guerra santa, al *yihād* en el camino de Dios. El *yihād* se configuró así como un deber colectivo cuyo cumplimiento por unos pocos eximía al resto de musulmanes¹⁴. Sin embargo, cuando se desarrollaba en defensa del dominio islámico se convertía en un deber individual, que obligaba a todos los musulmanes aptos para ello¹⁵.

9. Firestone, 1999: 67-91. Esto se vería, por ejemplo, en la siguiente aleya: «Los creyentes que se queden en casa, sin estar impedidos, no son iguales que los que combaten por Dios con sus haciendas y sus personas. Dios ha puesto a los que combaten con su hacienda y sus personas un grado por encima de los que se quedan en casa. A todos, sin embargo, ha prometido Dios lo mejor, pero Dios ha distinguido a los combatientes de los que se quedan en casa con una magnífica recompensa (C. 4: 95)». Las citas coránicas se basan en la traducción de Julio Cortés (2005, Barcelona: Herder).

10. Véase, por ejemplo, C. 9: 111. Rubin, 1984: 113-132 y Cook, 2005: 9-11.

11. C. 33: 21: «Realmente en el mensajero tenéis un hermoso ejemplo para quien tenga esperanza en Dios y en el Último Día y Le recuerde mucho».

12. Khaddūrī, 1955: 74; Morabia, 1993: 303 y 502; Booney, 2004: 53.

13. Véase Abou El Fadl, 1999: 144-157.

14. Khaddūrī, 1961: 84.

15. Bonner, 2006: 106 y ss.

También apareció en el contexto de expansionismo califal el binomio *dār al-islām* y *dār al-ḥarb*, es decir, la existencia legal y conceptual de una frontera¹⁶. La ciencia jurídica islámica se construyó alrededor de la idea de un solo estado islámico, que constituiría el territorio de *dār al-islām*, estando por consiguiente en permanente guerra frente al exterior, un territorio donde no reinaría la ley islámica, *dār al-ḥarb*. El *ḡihād* sería así continuo frente a esos territorios, habría un estado de hostilidad inamovible hasta que se diese la conversión de las poblaciones o, en caso de la «Gente del Libro», cristianos y judíos —a los que se añadirían los mazdeístas—, su subyugación a la ley islámica y el pago del tributo. Por este motivo, los tratados de paz entre musulmanes e infieles serían legalmente imposibles. El *ḡihād* no terminaría nunca —a no ser que todo el mundo estuviese bajo gobierno islámico— y solo podría ser suspendido temporalmente por treguas que no sobrepasasen los diez años. Esta limitación de una década atiende al pacto que firmó Muḡammad en el año de Ḥudaybiyya, es decir, el año 628, con las autoridades mequías por el cual suspendían las hostilidades durante ese intervalo de tiempo. Sin embargo, cuando empezó la fragmentación del califato abasí tras el siglo x algunos juristas comenzaron a diseñar un mapa diferente, estableciendo un área intermedia llamada *dār al-‘ahd* o *dār al-ṣulḡ*, «Morada del Pacto», donde podían establecerse estados no musulmanes que fueran eximidos de ataques, pero con la condición de que reconociesen la superioridad del islam y pagasen un tributo¹⁷.

Otro desarrollo de la doctrina del *ḡihād* que los investigadores suelen reseñar es el de la diferencia entre *al-ḡihād al-akbar* y *al-ḡihād al-aṣḡar*, *ḡihād* mayor y menor respectivamente, dos modelos que han justificado en numerosas ocasiones un acercamiento pacifista a la noción de *ḡihād*. La idea nuclear de esta cuestión es que el Profeta priorizaría siempre el *ḡihād* mayor, que consistiría en la lucha contra las propias pasiones —el esfuerzo personal por ser un buen musulmán—, y que a su vez sería el más difícil de realizar. Esta visión vendría sustentada por un hadiz según el cual Muḡammad habría dicho a un grupo de combatientes musulmanes que regresaban a sus casas: «Bienaventurados vosotros que regresáis del *ḡihād* menor al *ḡihād* mayor», tras lo cual le preguntaron los soldados: «¿Cuál es el *ḡihād* mayor?», respondiendo el Profeta: «La lucha contra el yo». El *ḡihād* menor se igualaría a otros conceptos como el de *ḡihād al-sayf* o de la espada, referida esta última categoría a cualquier acto de guerra promocionado por las autoridades

16. Donner, 1991: 31-70; Mottahadeh y al-Sayyid, 2001: 23-29; Booney, 2004: 70 y ss; Crone, 2004: 358-392; Picard, 2006: 33-66.

17. Hillenbrand, 1999: 98.

musulmanas legítimas en beneficio de la comunidad religiosa y determinado a engrandecer el islam y la *umma*.

En cuanto a la teoría del *ŷihād* mayor, parece que comenzó a surgir en el siglo VIII en contextos de ulemas ascetas —y guerreros— como Ibn al-Mubārak. En su *Kitāb al-ŷihād* establecía que el *muŷāhid* es aquel que lucha contra su alma. Esta idea se desarrollaría en moralistas como al-Muḥāsibī (m. 857) e Ibn Abī al-Dunyā (m. 894), que predicaron la importancia del combate contra las bajas pasiones y los deseos, aunque sin mencionar la diferenciación entre *ŷihād* mayor y menor. De hecho, la referencia más temprana de este hadiz se encuentra en la compilación de tradiciones del Profeta *Ma‘ānī al-ajbār* del ulema chií al-Šayj al-Šadūq (m. 991)¹⁸. Por otro lado, la formulación teórica derivada de este juego de términos no llegaría realmente hasta finales del siglo XI con al-Gazālī. En su gran obra *Iḥyā’ ‘ulūm al-dīn*, «La revivificación de las ciencias religiosas», presenta los deseos y pasiones del alma como un ejército invasor que trata de conquistar el cuerpo y alejarlo de la vía mística. Para ello, extrae la aleya C. 4: 95 de su contexto y la reinterpreta defendiendo que los musulmanes no tienen que luchar «con» sus haciendas y personas sino «contra» sus haciendas y personas, entendidas estas últimas como sus almas, es decir, las inclinaciones de esta¹⁹. A través de la obra utiliza una terminología militar, un imaginario específico del *ŷihād*, para describir esta batalla, aunque bien es cierto que en ningún momento afirma que esta lucha contra uno mismo deba sustituir al combate militar²⁰.

Los estudios sobre ŷihād

Antes de proceder a explicar cuál será la aproximación a la noción de *ŷihād* —y de guerra santa— que se utilizará en este libro, en este apartado se recogen y comentan algunas de las diferentes perspectivas de estudio que se han venido elaborando en torno a este tema, sobre todo en lo relativo al periodo medieval. Debido al ingente volumen de trabajos que desde muy diversas ópticas se han dedicado al análisis del *ŷihād*, no se puede aquí más que ofrecer una breve y significativa muestra. Asimismo, las publicaciones que se han centrado en estudiar la realidad de este concepto en al-Andalus, serán reseñadas en un apartado específico de esta introducción.

18. Albarrán, 2017: 49 (esp. nota 88).

19. El término utilizado en el Corán, *anfus*, puede tener ambos significados.

20. Cook, 2005: 35-37; Renard, 1988: 225-242.

En primer lugar, destacan los estudios de síntesis sobre el *ḡihād* desde un punto de vista del desarrollo histórico y doctrinal del concepto, así como de su práctica. En este sentido, la obra de Alfred Morabia marcó un hito²¹, seguida por una serie de publicaciones aparecidas en las últimas décadas, sobre todo a raíz de los atentados del 11-S, que analizan el fenómeno desde su presentación en el Corán hasta la actualidad²². Dentro de estos trabajos de carácter general, merece la pena subrayar aquellos que han optado por una perspectiva jurídica. El ejemplo más significativo y pionero es el ya clásico estudio de Majid Khaddūrī, en el que insertaba la tradición legal musulmana sobre la guerra en el marco del derecho islámico e internacional²³. En este mismo sentido, han aparecido recientemente nuevos trabajos como el de al-Dawoody o el de García Sanjuán, centrado este último en el islam clásico y el primero de este tipo en español²⁴.

Asimismo, dentro de estos estudios que ponen el acento en el desarrollo histórico o jurídico, algunos investigadores se centran en el análisis de un contexto determinado, siendo sin duda el de las cruzadas uno de los más abordados para el ámbito medieval. Destacan así, en los últimos años, obras como la de Lindsay y Mourad, dedicada al periodo de Nūr al-Dīn (m. 1174), la introducción a la edición del *Kitāb al-ḡihād* de al-Sulamī (m. 1106) preparada por Niall Christie, la de El-Azhari orientada a la etapa de Zenkī (m. 1146), o la recién publicada monografía de Kenneth Goudie sobre la ideología de *ḡihād* desde la conquista latina de Jerusalén al final del periodo ayyubí²⁵.

Otro enfoque es el de aquellos estudios que han examinado el concepto de *ḡihād* a la luz de la teoría de la guerra justa²⁶. Algunos de ellos, además, presentan una perspectiva comparada con la tradición cristiana e incluso con la judía²⁷. Desde esta visión intercultural, otros trabajos se han centrado en contrastar la idea de guerra santa en el cristianismo y el islam²⁸.

21. Morabia, 1993.

22. Por ejemplo, Booney, 2004; Cook, 2005; Bonner, 2006.

23. Khaddūrī, 1955.

24. Al-Dawoody, 2011; García Sanjuán, 2020. Otros ejemplos son Melo, 2007: 405-419; García Sanjuán, 2009: 243-277. Algunos se han centrado en aspectos jurídicos concretos como el debate sobre si el *ḡihād* es una guerra de carácter ofensivo o defensivo. Véase, por ejemplo, Peters, 1976: 282-290. Otros se han centrado en cómo el contexto sociopolítico moldea la jurisprudencia en torno a la regulación de la guerra, huyendo así de una visión esencialista sobre esta normativa. Véase, por ejemplo, Badawi, 2019.

25. Lindsay y Mourad, 2013; Al-Sulamī, 2015; El-Azhari, 2016; Goudie, 2019.

26. Véase, por ejemplo, Kelsay, 2007; Abou el Fadl, 2017: 1-20.

27. Johnson y Kelsay, 1991; Hashmi, 2012.

28. Johnson, 1997; Flori, 2004.

Por otro lado, una serie de obras —con un más o menos marcado carácter apologético— han tratado de desvincular el *ḡihād* de su vertiente bélica, indicando que esta es una interpretación tardía y debatida dentro de la tradición del pensamiento islámico. Estos estudios, que en ocasiones obvian que la lectura de la idea de *ḡihād* en clave de guerra santa aparece, como se verá a continuación, tan temprano como en grafitis de principios del siglo VIII, han sido criticados por su carácter más teológico que histórico, llegando en ocasiones a «corregir» a los ulemas medievales²⁹.

De gran interés son los trabajos que intentan entender el fenómeno del *ḡihād* en el contexto de los orígenes del islam. Un buen ejemplo es el ya comentado estudio de Firestone³⁰, quien se hacía preguntas como cuándo y en qué circunstancias apareció por primera vez este concepto, y qué antecedentes se podían encontrar en la Arabia preislámica. Algunas de estas investigaciones se han centrado en el análisis del propio término dentro del *Corán*³¹, y otros en aspectos más concretos como los mencionados grafitis, a caballo entre el siglo VII y VIII, que ya contenían claras referencias tanto a un *ḡihād* bélico como a la idea de martirio³², o a la interpretación que de la guerra santa se hace en los comentarios coránicos más antiguos³³.

Dentro de este último grupo destacan aquellos que ponen en relación el nacimiento de la guerra santa islámica con formas de violencia religiosa y ascetismo militante existentes en la tardoantigüedad. Sin duda, el autor que más se ha centrado en este enfoque ha sido Thomas Sizgorich, quien no solo pretendió demostrar que la noción bélica de *ḡihād* daba continuidad a fenómenos ya presentes en el mundo bizantino y cristiano oriental, sino que también apuntó que los propios musulmanes consideraban que la guerra contra la infidelidad que estaban realizando era una prolongación de la llevada a cabo, por ejemplo, por Heraclio³⁴.

Algunos autores han optado por subrayar el carácter de herramienta de poder que el *ḡihād* tenía, un punto de vista que, como se verá, es muy importante para este libro. Entre estos destaca Michael Bonner, quien desde una perspectiva histórica entendió el desarrollo de la idea de *ḡihād* como el producto de presiones políticas y sociales de un mundo en expansión, e intentó dar respuesta a interrogantes como

29. Dos ejemplos son Lawrence, 1998; Afsaruddin, 2013.

30. Firestone, 1999.

31. Landau-Tasseron, 2001-2006: 35-43; Abdel Haleem, 2010: 147-166.

32. Lindstedt, en prensa.

33. Rippin, 2015: 33-48.

34. Sizgorich, 2009; Sizgorich, 2009b: 895-921. Otro ejemplo es Sahner, 2017: 149-183.

en qué medida la emergente ideología del *yihād* se reflejó en el debate sostenido por diferentes individuos y grupos en torno a la legitimidad, el prestigio y los recursos. Esto se materializará en la tensión entre una autoridad califal centralizada —la de Bagdad en el contexto analizado por Bonner— que intentará monopolizar la conducción de la guerra santa, y ciertos poderes centrífugos que obtendrán legitimidad con su acción en el espacio fronterizo³⁵. Amira Bennison adoptó un enfoque similar en su estudio sobre la interpretación del *yihād* en el Marruecos precolonial³⁶.

Por último, diversos trabajos se han aproximado a la noción de *yihād* desde la óptica del pensamiento islámico, la filosofía o la teología del poder. Un caso es el de Paul Heck, quien incluye en su análisis la opinión de autores como al-Fārābī o al-‘Āmirī. Dentro de este grupo destacan varios estudios que se centran en la tradición ascética, mística y sufi³⁷. Por ejemplo, Harry Neale ha publicado recientemente un libro cuya premisa era demostrar que los sufíes se involucraron activamente en la noción bélica de *yihād*, y no mantuvieron, al menos de forma general, una actitud pacifista³⁸. Aunque Neale muestra esta idea como algo original, lo cierto es que ya había sido apuntada antes por autores como el propio Bonner a través del estudio de figuras como Ibn al-Mubārak.

Una propuesta de conceptualización y utilización de la noción de yihād/guerra santa

Religión, violencia y la idea de violencia religiosa

En las últimas décadas, el debate en torno a la relación entre violencia y religión se ha polarizado. En ambos extremos de opinión se sitúan aquellos que defienden que la llamada «violencia religiosa» no es más que violencia «ordinaria» llevada a cabo en nombre de unas creencias religiosas, y los que, al contrario, creen que la violencia es algo intrínseco a la religión. Es decir, aquellos que opinan que la religión no es más que una herramienta retórica que se usa para justificar agresiones, y los que postulan que la religión es generadora de violencia. Frente a estos últimos, en muchos casos miembros del llamado «nuevo ateísmo»³⁹,

35. Bonner, 1996. En este mismo sentido, véase Tor, 2007. Sobre el uso del *yihād* como herramienta de poder véase también Blankinship, 1994; Bonner, 2010: 573-605.

36. Bennison, 2002.

37. En este grupo se podrían también añadir los trabajos dedicados a analizar la institución del *ribāṭ*. Véase, por ejemplo, Chabbi, 1995: 510-523; Borrut y Picard, 2003: 33-65; Feuchter, 2008: 115-141.

38. Neale, 2017; Otros ejemplos son Renard, 1988: 225-242; Melchert, 2015: 49-69.

39. Véase, por ejemplo, Dawkins, 2010.

también se sitúan ciertos apologetas de la religión que piensan que esta, lejos de originar violencia, ayuda a mitigarla⁴⁰.

Para intentar aproximarse a esta cuestión, en primer lugar se debe de atender al propio concepto de religión. La idea de «religión» como algo personal, privado e independiente del resto de parcelas de la existencia es ciertamente novedosa, surgida a partir de los procesos de secularización iniciados en Occidente en el siglo XVII⁴¹. Esto no quiere decir que el concepto de «religión» sea nuevo, sino que lo es la idea mayoritaria que hay de él en el mundo occidental⁴². En ese marco, la religión, que no era entendida como una construcción social, se representaba como una entidad universal común a todas las comunidades humanas de la historia, y el modelo occidental se imponía, a modo de espejo, sobre el «otro». La «invención de la religión», entendida de esa nueva forma, es parte por tanto de la creación del estado moderno occidental⁴³. Tener esto en cuenta no quiere decir que haya que negar la existencia de la categoría «religión», y con ello, por ende, de la «violencia religiosa», sino que es preciso establecer de forma clara cómo se va a utilizar el concepto y cuál es el área de influencia de este.

Se puede decir, de forma amplia, que «religión» se refiere a la creencia en una realidad trascendente que dirige la vida humana y contiene las claves explicativas sobre el mundo y la existencia. Asimismo, la religión proporciona rituales y ceremonias para conectar las actividades humanas con esa realidad trascendente y sagrada. Por otro lado, los mandatos religiosos son legítimos en sí mismos. Es decir, son reglas a seguir no porque se puedan probar y demostrar a través de la razón o porque tengan beneficios sociales, sino porque existe la creencia de que emanan de una fuente divina⁴⁴. Una definición descriptiva de estas características presenta a la religión como un fenómeno socio-comunitario orientado hacia lo sagrado o lo trascendente, a través del cual los individuos se definen a sí mismos y al mundo, y según el cual están motivados para actuar y para juzgar normativamente su comportamiento⁴⁵.

40. Sobre este debate véase, por ejemplo, Esmail, 2011: 50-65.

41. Es más, en ese contexto, como se ve claramente en la obra de Locke, se piensa que ese orden de cosas es el natural y que, por tanto, se había pervertido. Armstrong, 2015: 232 y ss. Sobre estas cuestiones véase también Smith, 1962.

42. Para Cicerón, por ejemplo, el término «relegere» significaba la lectura cuidadosa de todo aquello perteneciente a los dioses. Carlson, 2011: 9-22.

43. Cavanaugh, 2009: 59.

44. Armstrong, 2000; Selengut, 2011: 89-98.

45. Guinn, 2002; Guinn, 2011: 99-111. Téngase también en cuenta, en este sentido, la definición funcionalista generada a partir de los trabajos de Émile Durkheim. Véase, por ejemplo, Durkheim, 2001.

Igualmente, se debe tener en cuenta que en el mundo premoderno, e incluso en algunas tradiciones actuales, la religión es indistinguible de, por ejemplo, la esfera social o económica⁴⁶. Hasta el proceso de secularización⁴⁷, la religión permeó todos los aspectos de la vida, incluyendo por supuesto la política y la guerra. Toda ideología de estado tenía contenido religioso, y toda formación política se legitimaba a través de la religión⁴⁸. Y como estas construcciones de poder utilizaban la fuerza para mantener su autoridad, la religión se ve, por tanto, implicada en su violencia y en la justificación de esta⁴⁹. El problema de la violencia —y de la violencia religiosa— no radica pues en ese fenómeno múltiple que llamamos religión, sino en su condición de herramienta para el mantenimiento del equilibrio de poderes entre diferentes actores.

En este sentido, sigo el esquema que ya planteó Max Weber, según el cual la característica definitoria del estado es su pretensión de monopolizar todas las formas de violencia legítima⁵⁰. Estado y violencia, en otras palabras, están unidos en un vínculo de interdependencia. Aunque numerosos autores han puesto de relieve los límites de esta tesis, como herramienta heurística es de sumo interés ya que aborda la cuestión de la relación general entre poder, violencia, legitimidad y su importancia en el proceso de construcción de una formación política, entendiendo este como la vía por el cual esa institución logra reproducirse y perpetuarse⁵¹.

Establecido y mantenido por la fuerza, la guerra era esencial para el estado premoderno. De hecho, fue tan necesaria para su surgimiento que muchos historiadores consideran que el militarismo es una marca de civilización⁵². Y esto, por tanto, tuvo implicaciones para la religión, que impregnaba todas las actividades humanas, incluidas la construcción del estado y el gobierno. A la vez que el monopolio de la violencia pugnaba por instalarse, la tradición religiosa correspondiente a cada formación política se adaptaba y moldeaba para apoyar esa violencia estructural. Así, como consecuencia de la unidad que formaban la ideología de las diferentes entidades políticas y la religión, la guerra fue adquiriendo ciertos elementos de sacralidad. De este modo, religión y política se

46. Cavanaugh, 2009: 159.

47. Algunos autores piensan que, incluso tras la secularización, el pensamiento teológico ha seguido permeando el discurso secular a través, por ejemplo, de ideas como el providencialismo laico. Phillipe Buc ha analizado la ideología de guerra santa en la tradición cristiana y occidental a través de este prisma. Buc, 2015.

48. No obstante, esto no quiere decir que lo «político» utilizase a lo «religioso» como instrumento de justificación, sino que ambas esferas eran una sola, inseparable.

49. Armstrong, 2015: 359 y ss.

50. Weber, 2015.

51. Véase Finer, 1975: 84-163; Paul, 2003: 109-137

52. Armstrong, 2015: 12.

entrelazaban, y los dioses santificaban la violencia que era necesaria para la supervivencia de las formaciones políticas⁵³.

Un ejemplo paradigmático es el de la vinculación del cristianismo con el imperio romano y su creación de un discurso de santificación de la violencia, fenómeno que se puede comenzar a ver desde los relatos de la batalla del puente Milvio en el año 312. Será Eusebio de Cesarea quien, ideológicamente, mejor represente esta tendencia. A través de una superposición de la retórica de la realeza con el lenguaje de lo divino, Eusebio consideraba la monarquía, el gobierno de «uno» (*monos*), como una consecuencia natural del monoteísmo⁵⁴. Ahora había un Dios, un imperio y un emperador. A través de sus victorias militares, Constantino finalmente había establecido el reino de Jesús, que pronto se extendería por todo el mundo. Más aún, el obispo de Cesarea consideraba que los triunfos bélicos del emperador representaban la culminación de la historia sagrada. La estrecha unión de la iglesia y el imperio que comenzó en el año 312 significó que la guerra adquirió inevitablemente un carácter sacro, aunque la iglesia bizantina siempre se resistiría a llamarla «santa»⁵⁵. Como dice Karen Armstrong, la *Pax Christiana* se impondría por la fuerza, como antes se había impuesto la *Pax Romana*. Finalmente, Agustín de Hipona y su reelaboración de la teoría ciceroniana de la guerra justa terminaría por aquilatar la justificación imperial de la violencia a través del cristianismo⁵⁶.

El modelo en el caso musulmán no es muy diferente. Bien queramos ver en la Medina del Profeta, desde una perspectiva tradicional, el nacimiento del «estado islámico», o situemos este fenómeno en época de los califas *rāšidūn* o en contexto omeya, será entonces cuando se comience a apreciar una legitimación religiosa de la violencia y una sacralización de la guerra, representada en el relato sagrado a través del cambio en las relaciones con otras comunidades religiosas producido por la Hégira, e ilustrado a través de la ideología del *yihād*. Nuevamente, una formación política estable, el califato, monopolizaría la violencia, justificándola a través de la religión, y se impondría así, utilizando otra vez la terminología de Armstrong, la *Pax Islamica*⁵⁷, como había

53. Algunos autores defienden que es con el nacimiento del monoteísmo cuando surge la violencia religiosa. Véase, por ejemplo, Schwartz, 1997; Assmann, 2014. En mi opinión, esta ya existía previamente, aunque sí es cierto que con el carácter exclusivista del monoteísmo y su idea de Verdad totalizadora la legitimación religiosa de la violencia se acentuará y polarizará.

54. Al-Azmeh, 1997: 27-33.

55. Gaddis, 2005; Haldon, 2005: 16 y ss.; Armstrong, 2015: 139 y ss.

56. Véase, por ejemplo, Russell, 1975: 16 y ss.

57. Armstrong, 2015: 163 y ss.

ocurrido con la cristiana y romana. Sería ya con los abasíes, en especial con Hārūn al-Rašīd —y también con la construcción jurídica de al-Šāfi‘ī—, cuando esta ideología de guerra imperial quedaría totalmente consolidada.

Llegados a este punto, se debe de establecer también una definición operativa de «violencia». En este sentido, parece muy pertinente, debido a su vinculación con el equilibrio de poder, la propuesta por Abbink: consiste en el uso humano de símbolos y actos de intimidación y/o daño para ganar dominio o perpetuarlo⁵⁸. Siguiendo este planteamiento, si se consiguiese un poder absoluto, la violencia no sería necesaria⁵⁹. Pero, al no establecerse el poder nunca de forma ilimitada, la violencia —que se legitimará a través, por ejemplo, de la religión— se convierte en un medio necesario para su creación y consolidación.

Asimismo, a esta explicación debemos añadir que la violencia puede ejercerse de forma activa y efectiva, o puede su ejecución proponerse tan solo de forma discursiva e imaginada. Pero, en ambos casos, se constituye como un medio fundamental de construcción y cimentación del poder, e incluso —convenientemente legitimada— como una vía de justificación de este. Es decir, la violencia no solo es una herramienta de imposición del poder, sino que también se conforma como un instrumento para su justificación si los sujetos sometidos a ese dominio aceptan y se adhieren al discurso de legitimación de esa violencia. Por ejemplo, la violencia ejercida por un estado contra un enemigo exterior puede configurarse como una de las vías de legitimación de la propia existencia de esa entidad política, y del poder que detenta, a través de una justificación basada en la necesidad de la defensa frente al adversario. Otro ejemplo, de mucha actualidad, es el de la argumentación de la adquisición de poder a través de un discurso de violencia anti-terrorista.

En este sentido, el presente estudio entenderá por «violencia religiosa» aquella violencia explicada o justificada, por sus proponentes y/o perpetradores, en términos religiosos. Es decir, aquella violencia a la que se asocia un discurso religioso. Por tanto, esta noción de «violencia religiosa» explica y analiza tan solo el significado que tiene para los que llevan a cabo dicha violencia. Asimismo, se deja de lado el debate sobre si la religión puede tener una naturaleza violenta para reconocer el potencial que la religión tiene a la hora de legitimar la violencia.

58. Abbink, 2000: xi-xvii; Abbink, 2000b: 77-100.

59. En este sentido, como estableció Hannah Arendt, poder y violencia son conceptos opuestos. Cuando uno incrementa el otro disminuye. Arendt, 1970.

Guerra santa

La expresión discursiva más radical de esta idea de violencia religiosa es la noción de guerra santa. Aunque el término aparece en la cronística cruzada a comienzos del siglo XII y traslada una realidad conceptual operativa ya desde antes de ese momento⁶⁰, su utilización como herramienta de análisis histórico deriva del estudio moderno de la guerra en su contexto europeo. Esto no quiere decir que no se pueda aplicar a otras tradiciones culturales, sino que, sea cual sea su aplicación, como categoría abstracta y conceptual que es, debe de ser bien definida y delimitada.

Como era de esperar dada la variedad de experiencias religiosas y bélicas humanas, hay muchas expresiones diferentes de «guerra santa» que reflejan los variados entornos culturales en los que se puede encontrar. Además, se pueden observar paralelos entre las diversas manifestaciones debido a la influencia histórica o simplemente debido a similitudes fenomenológicas. Es decir, existen muchas formas a través de las cuales una contienda bélica se puede sacralizar. Por ello, es necesario intentar construir un marco de utilización y aplicación de la noción que pueda incluir las múltiples formas en las que esta se expresa y que, a su vez, no se difumine debido a su amplitud.

En las diferentes conceptualizaciones que de «guerra santa» se han propuesto⁶¹, se han vinculado a la idea diversos fenómenos: actos bélicos inspirados directamente por la voluntad divina, confrontaciones militares dirigidas por las autoridades religiosas, guerras realizadas en defensa de la religión o para su expansión, campañas en las que los combatientes son remunerados espiritualmente, etc. Debemos también puntualizar que, aunque fueron realizadas para el contexto cristiano, muchos de los elementos de estas definiciones son también aplicables a otras tradiciones como la islámica.

En este libro se propone un modo de aplicación del concepto a través del cual se puedan abarcar todas esas diferentes —pero a la vez compatibles— realidades. Para ello, me centraré en dos cuestiones: el conjunto de imágenes y símbolos del discurso de guerra santa mediante los cuales, sin ser excluyentes ni necesarios todos ellos al mismo tiempo, se puede afirmar que estamos ante una acción bélica que era entendida

60. En su forma latina y plural, *praelia sancta*, fue utilizada por vez primera por Guibert de Nogent (m. 1124). Véase Ayala, en prensa.

61. Alexander P. Bronisch realizó una buena síntesis de ellas. Bronisch, 2006: 277 y ss.

por aquellos que la llevaban a cabo como sacralizada; y su funcionalidad como herramienta de poder en diferentes contextos.

La guerra santa, por tanto, es fundamentalmente una ideología de justificación bélica que actúa como instrumento discursivo, y que apela a elementos sagrados aceptados y compartidos por aquellos a los que va dirigido —subrayo así la perspectiva de quienes realizan la guerra santa—, 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, se debe de 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.

Asimismo, esa ideología, esa herramienta discursiva que llamamos guerra santa, tiene un lenguaje concreto que se manifiesta mediante una simbología y unos rasgos propios, así como una puesta en escena, una liturgia y unos rituales que han sido descritos, sobre todo por la tradición alemana, como la «fenomenología de la guerra santa»⁶².

Los rasgos que considero más importantes a la hora de analizar la guerra santa y su lenguaje, y de detectar por tanto su presencia, son los enunciados a continuación. A su vez, como se verá, tienen unos elementos propios de ritualización, una fenomenología.

- Presencia de Dios en la contienda y auxilio a sus guerreros. Se puede observar mediante imágenes como la aparición de ángeles en la batalla o los milagros. Asimismo, hay también una serie de símbolos y rituales que muestran la participación directa de Dios en la guerra: estandartes bendecidos, liturgia bélica, uso de reliquias como medio de conexión con la divinidad en el contexto militar, realización de campañas en fechas consideradas sagradas, etc.
- Carácter misionero de la guerra y de defensa de la religión considerada como verdadera ante adversarios conceptualizados como enemigos de Dios. Se manifiesta, por ejemplo, a través de rituales como la invitación a la conversión, los anuncios de campaña o la purificación del territorio conquistado y la destrucción de los símbolos de carácter religioso del enemigo.
- Carácter meritorio desde el punto de vista religioso, e incluso salvífico, de la guerra. La mejor evidencia discursiva de este rasgo es el martirio, aunque también hay otros como la necesidad de que los guerreros entren en batalla en un estado de pureza y de correcta intención.

62. Bronisch, 2006: 310.

Todos estos rasgos discursivos y esta fenomenología serán tenidos en cuenta y estudiados en este libro a la hora de analizar el discurso de guerra santa en al-Andalus.

Por otro lado, esta aproximación amplia al análisis de la guerra santa lleva a no limitar esta noción terminológicamente en el léxico árabe-islámico. Es decir, aunque el término *ḡihād* será utilizado como el principal sinónimo de guerra santa allí donde sea preciso y evidente siguiendo esta propuesta conceptual⁶³, habrá otras palabras como *ga-zwa*, *qitāl*, *ḡarb* o *fath* que también se usen de ese modo. E, incluso, se podrán definir como guerra santa otros fenómenos en los que estén presentes algunos de los rasgos discursivos antes comentados, aunque en las fuentes no sean descritos con términos relativos al campo semántico de la guerra.

La segunda cuestión, como se ha indicado, en la que se centrará esta propuesta de conceptualización de la guerra santa, es su funcionalidad como herramienta de poder. Como se verá a lo largo de este estudio, el discurso de guerra santa y su conducción y realización se convirtieron en un potente instrumento de construcción de autoridad y de justificación política. Así, y siguiendo lo enunciado por autoras como Abigail K. Balbale para el contexto musulmán, la ideología de *ḡihād* fue utilizada por diferentes grupos competidores, siendo su lenguaje central en la legitimación de las dinastías del período islámico medieval, cuestión visible, por ejemplo, en la cronística, en las monedas o en la poesía panegírica⁶⁴.

Es decir, el *ḡihād* se convirtió en un medio con el que reclamar mayor autoridad. No era, por tanto, una doctrina única y estable de la que los gobernantes musulmanes se podían apropiar, sino más bien uno —de los más importantes, como se verá— entre los muchos discursos que los soberanos —y sus competidores— desarrollaron para construir su poder y que, además, estaba en permanente reelaboración. De este modo, la retórica de la conducción de la guerra santa, de la defensa de la fe y las fronteras del islam, y del combate contra la infidelidad, se

63. Patricia Crone defendió que, aunque «guerra santa» es un término de tradición occidental, parece adecuado para describir a aquella guerra ordenada por Dios, que es como, según ella, el *ḡihād* era concebido. Como argumenta, «[t]he holiness lay entirely in the fact that God's will was being done». Crone, 2004: 362-363. Por otro lado, esta propuesta conceptual evita también levantar, como algunos autores han hecho, límites legales al concepto de *ḡihād* atendiendo a los tratados jurídicos. Es decir, no buscaremos comprobar si una campaña es «legal» o no analizando si cumple todos los requisitos de la doctrina jurídica del *ḡihād*. 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.

64. Balbale, 2014: 87-106. Véase también Bonner, 1996.

utilizó para legitimar numerosas acciones de poder que muchas veces poco tenían que ver con esa «lucha en el camino de Dios», pero que encontraban en esta y su discurso el instrumento perfecto para justificarse. La guerra santa, por tanto, debe conceptualizarse también como una herramienta política.

Asimismo, para estudiar esta faceta de la guerra santa utilizaré el modelo de *ýihād* llevado a cabo por el poder central *versus* un *ýihād* ajeno a este que propuso Michael Bonner para el contexto oriental de la frontera bizantino-arábiga, y que más tarde desarrollaron otros autores como Deborah Tor⁶⁵. Este esquema defiende que la autoridad central, representada por un soberano-guerrero, un califa-*gāzī*, persigue el monopolio de la violencia religiosa, en especial de la guerra santa, y de la legitimidad que esta confiere. El *ýihād* se convierte así en una herramienta política contra el poder centrífugo de, por ejemplo, los señores de frontera o los ulemas-guerreros, que a su vez utilizan también el *ýihād* como medio de legitimación y de construcción de su autoridad. Es decir, el modelo enfatiza la pugna que sostienen diversos poderes por el capital político y simbólico que otorga la conducción de la guerra santa. Veamos brevemente cómo fue el desarrollo histórico de este modelo en ese contexto oriental con el fin de establecer, *a posteriori*, posibles marcos comparativos con el caso andalusí.

La frontera árabo-bizantina⁶⁶ y la realización de la guerra santa en ella siempre fueron una cuestión de suma importancia para los califas abasíes y su construcción ideológica y legitimadora. Ya desde época de al-Manṣūr (m. 775), una vez que la frontera había sido reconstruida tras la aniquilación de los omeyas, se comenzaron a lanzar expediciones contra tierras enemigas. Incluso él mismo, en el año 766, condujo una campaña hacia territorio bizantino, la más ambiciosa y en la que más estuvo involucrado como califa. De todos modos, a lo largo de su gobierno, al-Manṣūr intentó controlar la frontera desde la distancia⁶⁷. Es decir, todavía no había aparecido la imagen del califa-*gāzī*⁶⁸, del soberano-*muýāhid*, del gobernante que conduce la guerra santa, la monopoliza y se legitima y justifica sus acciones a través de ella. Esto cambiará con sus sucesores. Poco después de subir al poder, en el

65. Bonner, 1996; Tor, 2005; Tor, 2007. Al *ýihād* ajeno al poder central, Tor lo bautizó como «privatizado». Una buena síntesis de ese modelo en Haug, 2011: 634-643.

66. Sobre esta frontera véase Asa Eger, 2015: 23-181.

67. Bonner, 1996: 61-68.

68. 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-Raṣīd (m. 809). Al-Ṭabarī, 1989: xvii. Véase también Bonner, 1988: 79-91.

año 776, al-Mahdī (m. 785) envió una expedición a tierras cristianas liderada por su tío al-‘Abbās b. Muḥammad. El califa, en una acción simbólica de su presencia marcial, acompañó a las tropas hasta el río sirio al-Baradā⁶⁹.

No obstante, será con el califa Hārūn al-Rašīd con el que se desarrolle por completo la figura del soberano-guerrero conductor del *ḡihād* contra los infieles, sobre todo en la línea fronteriza sirio-bizantina⁷⁰. De hecho, en el año 796-797 eligió al-Raqqā como su residencia, esperando controlar así mejor la frontera⁷¹. Ordenó también la construcción de algunas fortificaciones y comenzó en poco tiempo a conducir en persona las expediciones⁷². Aunque otros gobernantes previos, tanto omeyas como abasíes⁷³, habían participado en acciones bélicas de forma esporádica, esta implicación directa y constante del califa en la guerra santa, es decir, la construcción de esa imagen de *ḡihād* centralizado a través del califa-*gāzī*, era algo novedoso.

Con este discurso, no cabe duda de que al-Rašīd intentaba ganarse también a los ulemas, una élite intelectual y religiosa con la que cultivó numerosas relaciones y que, como veremos, también se legitimaba y ganaba prestigio a través de la lucha en la frontera. Es decir, con la adopción del modelo del soberano-*gāzī*, el califa intentó acabar con los intermediarios militares del estado abasí, creando una alianza con otros poderes en los que el mensaje del *ḡihād* fuese bien acogido.

69. Bonner, 1996: 71.

70. Al mismo tiempo, los califas abasíes, sobre todo el propio Hārūn, reelaboraron la memoria de la expansión de los califatos previos —construyendo una imagen guerrera de personajes como Mu‘āwīya (m. 680) o Maslama b. ‘Abd al-Malik (m. 738)— para utilizarla como uno de los principales argumentos del reforzamiento de la actividad del gobernante en la frontera, conectando así el *ḡihād* abasí con el de los primeros conquistadores y rivalizando con ellos. De hecho, Hārūn proclamó que en una de sus campañas había llegado al Bósforo, igual que había hecho el general omeya Maslama. El-Hibri, 1999: 17-58; Borrut, 2011: *passim*.

71. Bonner, 2006: 130. El califa al-Mahdī había construido también una residencia, al-Rāfiqa, más cerca del frente y, por su parte, al-Ma‘mūn (m. 833) llevará esta lógica al extremo al elegir la ciudad de Tarso como su residencia en los tres últimos años de su vida. Picard, 2018: 76.

72. Bonner, 1996: 85-91. De todos modos, la fortificación de la zona de los montes Tauro y de la costa sirio-palestina ya se había iniciado parcialmente con los omeyas. Borrut, 1999-2000: 1-33; Borrut, 2001: 21-46; Kennedy, 2001: *passim*.

73. Si bien los omeyas parece que desarrollaron una ideología de carácter ciertamente imperial en la que el *ḡihād* era una de sus principales fuentes de legitimación, los califas no se posicionaron como conductores directos de la guerra santa. Blankinship, 1994: 232 y ss. Quizá la única excepción, que ya apunta hacia el modelo abasí, es la del último califa omeya, Marwān II (m. 750). Heck, 2004: 95-128, y Bonner, 2006: 120 y ss. Esto no quiere decir que las conquistas no tuviesen carácter centralizado, algo que ya se puede observar incluso antes de la llegada de los omeyas. Véase Donner, 1995: 337-360.

La figura del califa conductor del *yihād* y la ideología que acarrea pretendía conseguir un monopolio de la violencia religiosa, así como la utilización de esta como herramienta de legitimación contra el poder centrífugo de los señores de la frontera, que también ganaban autoridad a través de la guerra contra el infiel. Asimismo, ese discurso servía también para atraerse a los ulemas guerreros —quienes, por supuesto, también obtenían dosis de poder mediante la realización del *yihād*— y, de paso, fagocitar su autoridad.

Otro de los elementos que simboliza el monopolio de la conducción de la guerra santa y su centralización por parte del califa es la designación de familiares cercanos a este, en especial de sus hijos, como líderes del *yihād*. En el año 780 al-Mahdī tomó una decisión que marcará todo el periodo: relegará a sus antiguos comandantes por gente de su propia familia. En este sentido, invocó dos años después una gran expedición bajo el mando de su hijo Hārūn ayudado por un alto oficial del estado abasí, Jālid b. Barmak (m. 782). Además, el propio califa acompañaría durante un tramo a la expedición⁷⁴. A su vuelta a Bagdad, Hārūn adquirió el título de al-Rašīd así como el gobierno de ciertas zonas fronterizas, y en el futuro utilizaría esta misma estrategia con su hijo al-Qāsim (m. 823): le nombró gobernador de la provincia fronteriza, le encargó la dirección de varias aceifas e, incluso, llegó a realizar *ribāṭ* en Dābiq. En torno a esto, al-Ṭabarī dice que Hārūn dedicó a su hijo a Dios, convirtiéndole en un sacrificio y en un medio de acercarse a la divinidad. Con ese simbolismo transmitido por el hijo del califa como «sacrificio (*qurbān*) a Dios», hacía de esa tierra de frontera una tierra sagrada⁷⁵.

Junto a este *yihād* realizado por el soberano, apareció también en la frontera un modelo de lucha contra el infiel ajeno al poder central que otorgó a sus protagonistas altas dosis de poder centrífugo y de legitimidad, compitiendo así con los propios califas. Este esquema periférico se observa con claridad a través de la figura de los gobernadores o señores de la frontera y de los ulemas guerreros y voluntarios que se instalaban en las *ṭugūr*.

Tras la revolución abasí, el *limes* se vinculó a Šāliḥ b. ‘Alī (m. 769), tío de los dos primeros califas abasíes, quien estableció allí una subdinastía. Pues bien, parece que comenzó a llevar a cabo campañas en territorio bizantino, utilizando la ideología de *yihād* para su propio beneficio. En este sentido, las fuentes debaten, por ejemplo, en torno a quién había mandado reconstruir las ciudades de la frontera, si el califa al-Manšūr o su tío Šāliḥ. Se observa así una creciente amenaza de lo

74. Bonner, 1996: 73 y ss.

75. Bonner, 1996: 94 y ss.

que Bonner llamó violencia aristocrática en la frontera, tanto de jefes de la guerra locales como de comandantes y gobernadores nombrados regularmente desde el poder central. Todo aquel que tuviese los medios necesarios para reunir una tropa podía liderar una expedición y sacar provecho de la legitimación que otorgaba la conducción de la guerra santa⁷⁶. Con la llegada de la crisis abasí de mediados del siglo x, aparecerán dinastías fronterizas como la de los ḥamdānīs, cuyos emires, como es el caso de Sayf al-Dawla, se apropiarán de la figura del califa-*gāzī* y de la legitimidad que otorga, sustituyéndola por la del emir-*gāzī*, culminando así un modelo de *ḡihād* ciertamente independiente de Bagdad pero a su vez, y paradójicamente, centralizado en los nuevos poderes periféricos⁷⁷.

En cuanto a los ulemas guerreros, los otros protagonistas de un *ḡihād* ajeno al del poder central, comienzan a destacar en las últimas décadas del siglo viii en la frontera bizantino-arábiga. Me refiero a personajes como Abū Ishāq al-Fazārī (m. 802)⁷⁸, autor del *Kitāb al-siyar*, obra sobre la conducta en la guerra, y su amigo el ulema y asceta iraní ‘Abd Allāh b. al-Mubārak (m. 797)⁷⁹, creador del *Kitāb al-ḡihād*, uno de los primeros tratados sobre esta cuestión que nos ha llegado y que se compone de una colección de 206 tradiciones proféticas. Ambos representan mejor que nadie la autoridad de los sabios de frontera extraída de la imitación del Profeta y de sus compañeros en el acto bélico, y no de sus vínculos con el estado abasí⁸⁰. Además, pocos de ellos tenían relaciones estrechas con el califa o con la autoridad central.

Asimismo, estos personajes recibían por tanto crédito por sus acciones militares⁸¹, pero también eran conocidos por sus actividades intelectuales, sobre todo por la transmisión de hadiz, y por su ascetismo. Hārūn al-Rašīd, el primer gran califa-*gāzī* y cuya actividad se desarrolló justo tras la de estos ulemas guerreros, debió de verse, de alguna forma, influido por la acción y el pensamiento de estos, así como por la autoridad que conseguían⁸².

76. Bonner, 1996: 56-68.

77. Véase, por ejemplo, Canard, 1951: *passim*.

78. Bonner, 1996: 113 y ss.

79. Véase Bonner, 1996: 122 y ss.; Booney, 2004: 62-63; Bonner, 2006: 99-100; Denaro, 2009: 125-144; Melchert, 2015: 49-69; Salem, 2016: 77 y ss.

80. Bonner, 1996: 107.

81. Al-Ḍahabī (m. 1348) describió a Ibn al-Mubārak como «el orgullo de los *muyāhidīn*», y a al-Fazārī se le conocía como «maestro de la *sunna* y de la *gazwa*». Salem, 2016: 33-34; Bonner, 1996: 113 y ss.

82. De hecho, parece que Hārūn al-Rašīd copió de Ibn al-Mubārak el discurso de realizar el *ḡihād* un año y peregrinar al siguiente. Tor, 2005: 555-573.

Ibn al-Mubārak consideraba en su *Kitāb al-ŷihād* que la guerra santa era un deber individual. Por ejemplo, recogía un número de tradiciones que clasifican a los mártires según la pureza de sus intenciones en la conducción del *ŷihād*, una idea que parece querer limitar la jurisdicción del soberano y sus representantes en cuestiones de guerra santa, ya que las intenciones del creyente solo las conoce Dios. Asimismo, incitaba en su obra a que los individuos tomaran la obligación de la guerra santa por ellos mismos, a que se hicieran voluntarios⁸³. Se dice que escribió también poemas exhortatorios al *ŷihād*, incluyendo alguno en el que habría puesto la realización de la guerra santa por encima de la peregrinación⁸⁴. De hecho, el *Kitāb al-ŷihād* es un libro de hadiz con un claro carácter de exhortación donde el mérito del *ŷihād* es la noción que domina⁸⁵: no es baladí que en al-Andalus la obra se transmitiese bajo el título de *Kitāb faḍl al-ŷihād*, el «Libro del mérito del *ŷihād*»⁸⁶. Toda esta preocupación por el *ŷihād* se relaciona en Ibn al-Mubārak, y en otros como él, con un fuerte ascetismo⁸⁷. No había contradicción entre ser un asceta y un guerrero o, dicho de otro modo, la guerra era un modo de ascetismo y de renuncia del mundo, otro de los rasgos propios de este colectivo (*al-zuhd fī-l-dunyā*)⁸⁸. Esto se observa con claridad en el famoso hadiz que trasmite en su obra: «Toda comunidad tiene una forma de ascetismo (*rahbāniyya*, termino entendido también como «monacato»), y el de mi comunidad es el *ŷihād* en el camino de Dios»⁸⁹.

83. Ibn al-Mubārak, 1971: 32-34, 85-86. Existen numerosas tradiciones que destacan el mérito religioso y salvífico de ser voluntario, *mutaṭawwi'*, de la guerra santa al margen del poder establecido. Véase Tor, 2005: 555-573. Tanto Ibn al-Mubārak como al-Fazārī fueron caracterizados como tal.

84. Se recogen, por ejemplo, en al-Dahabī, 1981-1988: VIII 364-365. La idea de que el *ŷihād* es el mejor acto de piedad que un musulmán puede llevar a cabo está también presente en su *Kitāb al-ŷihād*. Véase, por ejemplo, Ibn al-Mubārak, 1971: 35.

85. Un mérito que se multiplicaba si el enfrentamiento era con cristianos: al-Fazārī le habría preguntado a Ibn al-Mubārak cuál era el motivo de tener que venir desde Oriente a luchar contra los bizantinos si allí podían luchar contra los turcos paganos. Este le habría contestado que la contienda con los turcos era solo por el dominio del mundo, mientras que con los bizantinos era por la fe. Cook, 1996: 66-102.

86. Bonner, 1996: 122 y ss.

87. Ibn al-Mubārak compuso también un *Kitāb al-zuhd*, «Libro del ascetismo». Ibn al-Mubārak, 1998. Véase Salem, 2016: 36 y ss.; Sinno, 2017: 32-60.

88. Melchert, 2015: 49-69. Según Deborah Tor, otra de sus características sería su pertenencia a la *ahl al-ḥadīṭ* y su lucha contra lo que consideraban herético a través del precepto de *al-amr bi-l-ma'rūf*, especialmente contra el jariyismo. Tor, 2007: cap. 2. Sobre el precepto de «ordenar el bien y prohibir el mal» véase Cook, 2000: *passim*. Tor, de hecho, va más allá y ve en este colectivo de ulemas guerreros una de las razones para la consolidación del tradicionismo, especialmente del hanbalí.

89. Ibn al-Mubārak, 1971: 36. En su *Kitāb al-zuhd* transmite hadices similares. Por ejemplo: Ibn al-Mubārak, 1998: n.º 845. Sobre esta tradición véase Sahner, 2017: 149-183.

La lucha se convertía así en una actividad espiritual, tanto interna como externa, cuestión que sin duda daba continuidad a tendencias religiosas de la Tardoantigüedad, como bien estudió Thomas Sizgorich⁹⁰.

Por otro lado, al-Fazārī incluía también en su obra, el *Kitāb al-siyar*, fragmentos sobre la importancia de que la única *niyya*, intención, a la hora de realizar el *ḡihād* fuese la defensa del islam y la lucha en el camino de Dios⁹¹, así como otros sobre los méritos de la realización de la guerra santa⁹². Miklos Muranyi asignó al *Kitāb al-siyar* el género de ley de guerra, es decir, de *siyar* como un tipo de *fiqh*, donde la parte de biografía profética sería secundaria⁹³. Sin embargo, desde un punto de vista retórico, Michael Bonner cree que esta jerarquía de temas no está tan clara. Sea como fuere, los lectores medievales asociaron su obra con la tradición de *magāzī*, es decir, de batallas del Profeta: hay una lista de obras de este género sobre el título de la segunda parte del manuscrito que se ha conservado, listado que incluye textos andalusíes como la biografía del Profeta de Ibn ‘Abd al-Barr (m. 1071), de la que se hablará más adelante. Esta identificación temática de la obra de al-Fazārī tiene que ver con su concepción de la autoridad: esta recae en la *sunna*, es decir, en la ininterrumpida práctica de los musulmanes, que se basa, fundamentalmente, en el precedente del Profeta. Y esto nos llevaría de nuevo a la frontera: ya que el Profeta participó activamente en la lucha contra el infiel, la mejor manera de imitarle sería tomar las armas⁹⁴. Aunque más adelante se retomará esta cuestión, no está de más recordar que el *Kitāb al-siyar* de al-Fazārī cayó pronto en el olvido excepto, curiosamente, en el Occidente islámico. De hecho, el único manuscrito que se conserva está en Fez.

Por último, y visto el modelo de la frontera bizantino-arábica, es necesario que tratemos un aspecto más de la idea de guerra santa como herramienta de poder. Lógicamente, para que la violencia se pueda justificar a través de la religión y para que la guerra santa se pueda definir como un instrumento político, su discurso debe ser efectivo, es decir, debe producir un efecto en la audiencia al que va dirigido, que a su vez debe entender su lenguaje. No puede ser solo un elemento de mera retórica. Tiene que producir adhesiones entre la sociedad que deriven en la legitimación del poder que lo enarbola y en la construcción y consolidación de su autoridad. En este sentido, que se utilice una y otra vez a lo largo

90. Sizgorich, 2009: *passim*.

91. En el desarrollo de la idea de guerra justa, la recta intención de los contendientes es también un requisito fundamental. Véase García Fitz, 2004: 32, 56 y ss.

92. Al-Fazārī, 1987: 124, 276.

93. Muranyi, 1985: 63-97.

94. Bonner, 1996: 113 y ss.

de toda la historia medieval del islam —y no solo de este— es un buen indicativo de que esa recepción se produjo por parte de la audiencia. Si no funcionase, no se utilizaría de manera tan insistente. Es decir, si se pone en marcha un discurso como el de guerra santa es porque se espera que tenga cierta capacidad de movilización o porque se entiende que recibirá un grado significativo de reconocimiento social⁹⁵. Para ello, tiene mucha importancia que la ideología de guerra santa y sus rasgos discursivos apelen directamente a elementos —como el sentido de pertenencia, la identidad, o la alteridad— que buscaban influir en las emociones de los receptores.

LA MEMORIA DE LAS PRIMERAS BATALLAS DEL ISLAM

La narrativa en torno a las primeras batallas del islam: las obras de magāzī y futūḥ

A caballo entre textos historiográficos y narraciones épicas, los relatos de *magāzī* y *futūḥ* hacen referencia, a grandes rasgos, a las primeras batallas y conquistas llevadas a cabo por la comunidad islámica. En concreto, a las expediciones militares lideradas por el profeta Muḥammad en el caso de las *magāzī*, y a las conquistas realizadas por los primeros califas del islam en el de las *futūḥ*. Por ello, estas obras serán la principal herramienta (aunque no la única) con la que se estudiará la producción y reproducción de memoria sobre las primeras batallas del islam; esto es, la segunda parte del binomio que este libro aborda.

El término *magāzī* —plural de *magza* que, literalmente, significa «lugar donde una incursión bélica (*gazwa*) fue llevada a cabo»— parece que ya desde tiempos de la obra de al-Wāqidī (m. 822) a principios del siglo ix, el *Kitāb al-magāzī*, si no antes, ha hecho referencia a las expediciones del Profeta relativas a la época de Medina⁹⁶. La primera de estas historias contada por al-Wāqidī es la de una partida de treinta hombres liderada por Ḥamza b. ‘Abd al-Muṭṭalib que en el 623 interceptó una caravana de qurayšies que iba desde La Meca a Siria por la ruta costera. La última es una expedición dirigida por Usāma b. Zayd con 3000 hombres en dirección a Siria en el 632, justo después de la muerte del Profeta. Para al-Wāqidī y el resto de autores, parece que el término

95. García Fitz, 2004: 15. Y, desde luego, lo tuvo. Por ejemplo, en los 18 meses inmediatamente posteriores al Concilio de Clermont debieron de ser cerca de cien mil las personas que se sintieron lo suficientemente conmovidas como para responder al llamamiento del papa. Tyerman, 2016: 75.

96. Véase al-Wāqidī, 2011; Horovitz, 2002; Paret, 1930; Schacht, 1953: 288-300; Jones, 1998: 193-228; Hinds, 1983: 57-66; Kister, 1983: 352-367; Hinds, 1986: 1161-1164; Mujīb al-Masrī, 2000; Ma‘mar b. Rāšid, 2014: xv-xix; Pavlovitch, 2017: 65-78.

magāzī incluía desde expediciones y batallas como Uḥud o Ḥunayn, hasta asesinatos individuales como el de Ka‘b b. al-Ašraf, pasando por viajes «diplomáticos» para la firma de tratados con los politeístas.

Hasta entonces, obras de *magāzī* como las de ‘Urwa b. al-Zubayr (m. c. 713)⁹⁷, al-Zuhrī (m. 742) o Mūsà b. ‘Uqba (m. 758)⁹⁸, habrían servido para transmitir cualquier material biográfico sobre el Profeta así como también eventos sobre el gobierno de los cuatro primeros califas⁹⁹. La más estrecha concepción de las *magāzī* introducida por al-Wāqidi coincidió con la incorporación de la noción de *sīra* por parte de Ibn Hišām (m. 834) en su recensión de la biografía de Muḥammad compuesta por Ibn Ishāq (m. 767), obra que comprendía ya toda la vida del Profeta, desde época preislámica hasta su muerte. Desde entonces, el término *sīra* comenzó a utilizarse para referirse a la biografía completa de Muḥammad, mientras que el de *magāzī* quedaría, más o menos, relegado a la narración de sus expediciones. De todos modos, ambos conceptos siguieron siendo intercambiables en numerosas obras.

Es difícil saber cómo de amplio sería el espectro de estas *magāzī* primitivas, ya que solo han sobrevivido como recensiones posteriores o fragmentos citados en otras obras. No obstante, lo que sí contenían estas obras eran las expediciones no solo lideradas directamente por el Profeta —el número de las cuales podía variar dependiendo del autor—, sino también las enviadas por él, las denominadas *sarāyā*, que a su vez podían ser también episodios de todo tipo, no solo acciones militares¹⁰⁰.

Algunos autores han explicado el cambio de terminología —de *magāzī* a *sīra*— para referirse a la vida del Profeta a través de una transformación en la concepción de un Muḥammad líder de la comunidad y conductor de la guerra santa, a uno legislador y ejemplo de conducta¹⁰¹. Para esto último, una noción como la de *sīra*, que refleja

97. Algunos autores defienden que ‘Urwa b. al-Zubayr nunca llegó a componer una obra de *magāzī* y que tan solo fue un transmisor de relatos sobre el Profeta. Véase Landau-Tasserón, 2004: 45-91.

98. Schoeler, 2000: 67-97. Entre los primeros transmisores de noticias sobre el Profeta y, por tanto, de sus *magāzī*, estarían nombres como ‘Ubayd b. ‘Umayr (m. 687-688) o Abān b. ‘Uṭmān (m. c. 714-724). Horovitz, 2002: 6 y ss.; Juynboll, 1994: 151-194; Ma‘mar b. Rāšid, 2014: xxi-xxii.

99. Maher Jarrar opina de forma distinta. Para él las *magāzī* eran tan solo una parte de la *sīra*, y este último término estaría ya en uso desde época de al-Zuhrī. Jarrar, 2000: 98-153.

100. Véase Tantāwī, 1990: 21. Ibn Ishāq, al igual que otros muchos biógrafos del Profeta, aunque enumera por separado las campañas directamente dirigidas por Muḥammad de las *sarāyā*, al narrarlas deja de lado esta distinción para seguir un orden puramente cronológico. Ibn Ishāq, 1955: 659-660.

101. Robinson, 2003: 29. Véase también Wansbrough, 1978.

una «manera de actuar», sería mucho más apropiada. No obstante, la guerra sería también parte de este camino a seguir, y el plural de *sīra*, *siyar*, se comenzó a usar en colecciones de hadiz y libros de derecho para hacer referencia a las reglas bélicas¹⁰².

En cuanto a los relatos de *futūh*¹⁰³, es decir, de las conquistas del islam tras la muerte del Profeta, parece que comienzan a surgir a mediados del siglo VIII con textos como el *Kitāb al-riḍḍa wa-l-futūh* de Sayf b. ‘Umar (m. c. 796) o las *Futūh al-Šām* de Abū Mijnaf (m. 774), en las que luego, a finales del siglo VIII y principios del IX, se basaron obras como las de al-Qudāmī o al-Azdī. Más adelante, este tipo de narrativa se consolidaría con obras generales como las *Futūh al-buldān* de al-Balāḍurī (m. 892), de carácter más regional como la de Ibn ‘Abd al-Ḥakam (m. c. 870) relativa a Egipto y el norte de África, o en los relatos incluidos en los grandes textos historiográficos con ánimo totalizador como el de Jalīfa b. Jayyāt (m. 854) o el de al-Ṭabarī (m. 923)¹⁰⁴.

Los eventos que cubren estos textos son diversos y dependen de cada caso. Las *futūh* de al-Azdī, por ejemplo, comienzan con el relato de cómo Abū Bakr escribió a los musulmanes yemeníes para que apoyasen militarmente las campañas dirigidas contra Siria y termina con la muerte en el año 640 de Yazīd b. Abī Sufyān, gobernador de Damasco y uno de los comandantes musulmanes en la célebre batalla de Yarmūk (636). Es decir, ni siquiera cubre la cronología de los dos primeros califas, Abū Bakr y ‘Umar. Las *futūh* de al-Wāqidi, sin embargo, tienen una perspectiva más amplia. Comienzan con la muerte del Profeta y narran no solo la conquista de Siria sino también la de Egipto e Iraq, para terminar relatando la de la región egipcia de al-Bahnasa. Más aún, las *futūh* de Ibn A‘tam al-Kūfi, contemporáneo de al-Azdī, empiezan con la elección de Abū Bakr y llega a incluir relatos de los primeros califas abasíes, en concreto hasta el periodo de al-Ma’mūn (m. 833)¹⁰⁵.

102. Pueden aparecer también bajo el título de *ḡihād*, como en el *Muwatta’*. Al-Bujārī (m. 870), por su parte, incluía también un capítulo denominado *ḡihād* y otro denominado *magāzī*, aunque parece la excepción entre los compiladores del siglo IX. Hinds, 1986: 1161-1164; Al-Dawoody, 2011.

103. El término *fath* (pl. *futūh*) que, literalmente, significa «apertura», refleja la concepción tradicional islámica de que las conquistas estaban legítimamente motivadas por Dios para liberar a las tierras adquiridas del politeísmo. Véase Donner, 2016: 1-14; García Sanjuán, 2016: 31-50; Ibrahim, 2018: 8 y ss.

104. Brunschvig, 1942-1947: 108-155; Conrad, 1987: 28-62; Landau-Tasserón, 1990: 1-26; Khalidī, 1994: 62 y ss.; Mourad, 2000: 577-593; Robinson, 2003: 24 y ss.; Mazor, 2007: 17-45; Scheiner, 2007: 1-16; Scheiner, 2012: 151-176; Shoshan, 2016: 6 y ss.; Ibrahim, 2018: 36 y ss.; al-Azdī, 2019; Lynch, 2019.

105. Scheiner, 2012: 151-176.

Este tipo de textos de *magāzī* y *futūḥ* han recibido una atención concretada en varios trabajos específicos que, sobre todo, han tenido que ver con la función que desempeñaban en la elaboración de la biografía del Profeta, con la reconstrucción de las fuentes más antiguas con las que analizar la aparición y primera expansión del islam, así como con el estudio de la naciente conciencia histórica e historiográfica islámica¹⁰⁶. Asimismo, en los últimos años se han venido traduciendo a lenguas occidentales algunos de los textos orientales clásicos y pioneros de estos géneros, como el *Kitāb al-magāzī* de al-Wāqidī, las *magāzī* de Ibn Rāšid, o las *futūḥ* de al-Azdī, uniéndose así a traducciones ya existentes como la de Ibn Ishāq/Ibn Hišām o la de al-Balāḍurī¹⁰⁷.

Por otro lado, hay quienes, desde una metodología más revisionista y acorde a las tendencias que desde los años 70 han caracterizado a los estudios sobre el *Early Islam*¹⁰⁸, han abordado la pregunta de cómo los primeros musulmanes se interesaron por el pasado de su comunidad y elaboraron un relato histórico sobre él. Entre ellos, destaca Fred Donner, quien sostiene que la respuesta está en identificar cuáles son las grandes líneas temáticas dentro de esas primeras obras de historia y desentrañar qué fenómenos y procesos las generaron. Y, entre ellas, están las *futūḥ*, que serían un tema que el autor denomina de «inception» y que tendría como objetivo explicar —y justificar— la forma en que surgió la hegemonía musulmana —y árabe— sobre los infieles dentro del estado islámico, y relatar cuándo determinadas regiones y ciudades se incorporaron a esa formación política en expansión¹⁰⁹.

Noth y Conrad ya habían apuntado que los relatos de *magāzī* y de *futūḥ*, dentro de la tradición historiográfica islámica, no tenían valor en relación a los datos que mostraban sino en relación a las reivindicaciones y propósitos que había detrás¹¹⁰. Igualmente, Norman Calder opinó que las historias de conquista como las de al-Balāḍurī debían ser reconocidas como portadoras de mensajes ideológicos y jurídicos y no tanto como transmisoras asépticas de información¹¹¹. De manera parecida, Chase Robinson argumentó que escribir la historia militar de

106. Algo parecido, aunque a mucha menor escala, ha ocurrido con la creación y transmisión de este tipo de textos en al-Andalus y el Occidente islámico.

107. Al-Wāqidī, 2011; Ma'mar b. Rāšid, 2014; al-Azdī, 2019; Ibn Ishāq/Ibn Hišām, 1955; al-Balāḍurī, 1916. Hugh Kennedy está preparando una nueva traducción de al-Balāḍurī.

108. En este sentido, la publicación en 1977 de *Hagarism* marcó un hito. Cook y Crone, 1977.

109. Donner, 1998: 174 y ss.

110. Conrad y Noth, 1994.

111. Calder, 1993.

las conquistas sobre la base de la historiografía árabe temprana implica un malentendido de su carácter¹¹².

Son también numerosos los estudios que se han centrado directamente en los géneros de *magāzī* y *futūḥ*, en algún aspecto en concreto de ellos o en alguna obra específica¹¹³. En este sentido, la investigación que abrió el camino fue el análisis de Horovitz de las primeras biografías del Profeta, publicado originalmente en los años 1927-1928¹¹⁴. Dentro de este grupo, algunos trabajos se han centrado en la evolución cronológica del género así como en la datación de las diferentes obras¹¹⁵. Otros se han focalizado en las fuentes usadas por las diferentes narraciones así como en la relación entre los diversos autores¹¹⁶. Aunque, sin duda, los más numerosos son aquellos que analizan alguna obra en concreto o algún aspecto o episodio dentro de ella¹¹⁷.

Otro de los grandes temas en los que estos géneros, en este caso el de las *magāzī*, han tenido mucho protagonismo es el de aquellos estudios dedicados al análisis de la construcción y reconstrucción de la vida del Profeta y del impacto de su narrativa, tendencia de investigación que en las últimas décadas se ha incrementado mucho a través de la incorporación de nueva metodología y de fuentes novedosas, incluidos materiales extra-islámicos¹¹⁸. De similar propuesta y objetivos son todos aquellos trabajos que se han centrado en la reconstrucción del primer proceso de conquistas del islam a través de un análisis más o menos crítico de las fuentes disponibles, en especial de las de *futūḥ*¹¹⁹.

En relación con todas estas cuestiones, y muchas veces solapándose con ellas, se han venido elaborando una serie de trabajos que han estu-

112. Robinson, 2003. Véase también Robinson, 2000; Robinson, 2004: 14-39.

113. Las biografías del Profeta escritas en al-Andalus fueron analizadas por Maher Jarrar. Jarrar, 1989.

114. Horovitz, 2002. Estudios también generales sobre la literatura de *magāzī* y *futūḥ* son los de Paret: Paret, 1930; Paret, 2008. En cuanto al origen de las obras de *futūḥ*, un ejemplo de estudio específico es el de Amikam Elad. Elad, 2003: 65-152.

115. Robson, 1956: 449-465; Jones, 1998: 193-228.

116. Por ejemplo Hinds, 1979: 3-16; Scheiner, 2012: 151-176; Goerke, 2015: 63-92.

117. Brunschvig, 1942-1947: 108-155; Schacht, 1953: 288-300; Duri, 1957: 1-12; Jones, 1959: 41-51; Lau, 1978: 103-110; Conrad, 1987: 28-62; Lecker, 1994: 356-360; Lecker, 1995: 15-32; Lecker, 1995b: 9-27; Faizer, 1999: 97-106; Mourad, 2000: 577-593; Schoeler, 2000: 67-97; Schoeler, 2000: 240-275; al-Samarra'i, 2002: 531-557; Schoeler, 2003: 21-28; Little, 2005: 34-54; Mazor, 2007: 17-45; Scheiner, 2007: 1-16; Wright, 2010: 217-249; Dehghani, 2014: 587-599; Dehghani, 2017.

118. Véase, por ejemplo, Newby, 1989; Rubin, 1995; Rubin, 1998; Motzki, 2000; Schoeler, 2002: 360-366; Donner, 2010; Schoeler, 2011; Rubin, 2011; Powers, 2011; Shoemaker, 2012.

119. Véase, por ejemplo, Donner, 1981; Jandora, 1990; Kaegi, 1992; Kennedy, 2007; Penn, 2012: 69-88; Hoyland, 2014; Ibrahim, 2018.

diado la producción de este tipo de literatura en el marco del análisis de los orígenes del islam. Gregor Schoeler ha señalado, de forma acertada, que la investigación sobre el *Early Islam* se divide fundamentalmente en dos grupos: los escépticos, que insisten en que todas las tradiciones transmitidas, en parte debido a grandes contradicciones internas y relatos legendarios, deben ser rechazadas, y los tradicionalistas, que argumentan que la transmisión narrativa islámica, a pesar de todos estos defectos, tiene al menos un núcleo que puede reconocerse utilizando el método apropiado de crítica textual¹²⁰.

Por último, se puede definir como otro bloque temático el de aquellos estudios que se centran en el marco de producción de este tipo de obras y en la percepción de las narrativas que contienen en diferentes contextos¹²¹. Un ejemplo de esta aproximación es el trabajo de Kister sobre la literatura biográfica sobre Muḥammad, donde defiende que las constantes luchas entre las diversas facciones políticas e ideológicas en la sociedad islámica dejaron su huella en la formación de la *sīra*: la construcción de relatos en torno al Profeta sirvió a la causa de gobernantes, pretendientes y rebeldes¹²².

Una propuesta de análisis de la memoria de las primeras batallas del islam

En este libro, cercano al último bloque temático comentado, se van a considerar a los textos de *magāzī* y *futūḥ* como los principales productores y reproductores de memoria sobre las primeras batallas del islam. Aunque no me limitaré a ellos para el estudio del recuerdo de esas expediciones, sí serán la herramienta más importante. En este sentido, la propuesta metodológica de estudio de estas obras que se utilizará se va a insertar en la corriente que entiende la «memoria» como el impulso reiterado de recordar como un acto de creación de significado en el presente que entrelaza temas actuales de interés con narraciones sobre el pasado¹²³.

120. Schoeler, 2003: 21-28. Donner ha realizado una categorización historiográfica similar. Donner, 1998: 20 y ss. Sobre este debate y los partidarios de las diferentes posturas véase también Humphreys, 1988: 87 y ss.; Borrut, 2011: esp. cap. 1.

121. Donner, 1998; Paret, 2008: 163-175; Pyrovolaki, 2009; Khalidi, 2009; Ali, 2014

122. Ejemplifica esta idea a través de narraciones positivas sobre al-‘Abbās construidas en época abasí, o de la elaboración de un prestigio genealógico a través de la redacción —y manipulación— de listas de participantes en las expediciones del Profeta. Kister, 1983: 352-367.

123. Para un buen balance del desarrollo y perspectivas de los llamados *Memory Studies* véase Tamm, 2013: 458-473. En el caso del estudio de las narrativas sobre los primeros tiempos del islam, ya se han realizado algunos trabajos que utilizan, en mayor

En primer lugar, para estudiar la memoria de las primeras batallas del islam es importante tener en cuenta la posición que los primeros tiempos del islam, es decir, la época del Profeta y los califas llamados *rāšidūn*, ocupaban en la imaginación colectiva de los musulmanes. Este período era entendido como un ejemplo, una edad de oro virtuosa a la que siempre había que recurrir. El uso de la memoria de este tiempo producía una apropiación y reproducción de ese prestigio y de la autoridad social que confería. De hecho, a través de esta «memorialización», a lo largo de la resignificación y recontextualización —se hablará de estas nociones más adelante—, en este caso de las expediciones del Profeta y las conquistas de los primeros califas, se reactivaba su autoridad carismática.

La preeminencia del Profeta como ejemplo a seguir aparece ya en el propio *Corán*, a través del versículo C. 33: 21¹²⁴. Asimismo, con su desarrollo, el hadiz se convirtió en el principal vehículo para establecer la identidad del Profeta como ejemplo ético, legal y de comportamiento, proceso al que también contribuyeron las narraciones de *magāzī* y *sīra*¹²⁵. Por todo ello, a partir de la idea de cercanía al Profeta y de contacto con él o con los que le conocieron, el discurso islámico temprano sobre el prestigio y la legitimidad se basó, entre otras cosas, en el concepto coránico de la precedencia o prioridad, *sābiqa*¹²⁶. Por ejemplo, gozaban de esta prerrogativa aquellos que habían luchado en las expediciones del Profeta¹²⁷.

o menor grado, este tipo de metodología. Véase, por ejemplo, Khalidi, 2001: 153-163; Lewental, 2011; Hagler, 2013: 1-27; Borrut, 2015: 249-282; Savant, 2015: 70-89; Asif, 2016; Shoshan, 2016; Savran, 2017. Un ejemplo de estudio modélico, en este caso sobre la memoria omeya que se puede rastrear tras la caída de la dinastía, es el libro *Entre mémoire et pouvoir* de Antoine Borrut: Borrut, 2011. La vigencia que está adquiriendo este tipo de estudios ha generado proyectos de investigación dedicados a ello. Un ejemplo es «Remaking heritage: memory and oblivion in early Islam» financiado por el University Research Council de la Aga Khan University.

124. «Realmente en el mensajero tenéis un hermoso ejemplo para quien tenga esperanza en Dios y en el Último Día y Le recuerde mucho».

125. Ya en el siglo XIII, ‘Abd al-Laṭīf al-Bagdādī (m. 1231) habría dicho: «tu conducta (*sīra*) debe ser aquella de las primeras generaciones, así que lee la biografía del Profeta». Robinson, 2003: 116-117.

126. El Profeta habría dicho: «La mejor gente es la de mi generación, luego la que sigue, y luego la que sigue». Robinson, 2003: 86. Véase Afsaruddin, 2002.

127. Afsaruddin, 2008: xvii, 27 y ss. La utilización del ejemplo de los «antepasados» y de su participación en una guerra considerada santa no es algo exclusivo del islam medieval. En las cruzadas se observan numerosos casos similares. Por ejemplo, un caballero de Vélay, veterano de la Primera Cruzada, regaló a Luis VII de Francia, probablemente en 1137, un lujoso ejemplar iluminado de tres crónicas de Tierra Santa entre las que figuraban las de dos testigos presenciales con los que él mismo había compartido viaje en la expedición a Jerusalén: Fulquerio de Chartres y Raimundo de Aguilers. Su intención era clara: «los incontables y eminentes hechos y dichos de nuestros antepasados han de ser confiados, con noble pluma, al más honorable de los recuerdos ... las imágenes de