

Universidad de Salamanca

Facultad de Filología
Departamento de Lengua Española



Tesis Doctoral

***El perdón del gobernante
(al-Andalus, ss. II/VIII-V/XI)***

***Una aproximación a los valores político-religiosos
de una sociedad islámica pre-moderna***

Por: Omayra Herrero Soto

Directores: Dr. Rachid el Hour Amro y Dra. Maribel Fierro

Salamanca, 2012

“Alguien ha hecho notar que la persona que ha merecido ocupar el poder, con preferencia a las demás, está más obligada que nadie a la piedad y la misericordia”
al-Ṭurṭusi, *Lámpara de príncipes*

ÍNDICE

EL PERDÓN DEL GOBERNANTE (AL-ANDALUS, SS. II-V/VIII- XI).
UNA APROXIMACIÓN A LOS VALORES POLÍTICO-RELIGIOSOS DE UNA SOCIEDAD
ISLÁMICA PRE-MODERNA

SUMMARY..... vii

INTRODUCCIÓN

El perdón del gobernante en las sociedades islámicas pre-modernas

I. Planteamiento. Precedentes bibliográficos.....	3
II. Objetivos y metodología.....	13
III. Fuentes.....	22
IV. Aclaraciones formales y abreviaturas.....	42
V. Agradecimientos.....	44

PRIMERA PARTE

El *aman*

CAPÍTULO 1. ¿Qué es el *aman*?.....51

I. Definición y tipología.....	53
II. Salvoconductos para actividades diplomáticas y comerciales (<i>aman</i> para un <i>ḥarbî</i>) y treguas con los no musulmanes de la <i>dar al-ḥarb</i>	59
III. El pacto de la <i>dimma</i>	73
1. El pacto de la <i>dimma</i> : aspectos formales y de contenido. Ejemplos para el caso andalusí.....	79

CAPÍTULO 2. El *aman* del rebelde.....99

I. Doctrina sobre la lucha contra el rebelde musulmán: el caso andalusí.....	101
II. El <i>aman</i> del rebelde: características generales, aspectos formales y de contenido.....	110
III. Características generales del proceso de concesión del <i>aman</i> de un rebelde.....	113
1. Negociación del <i>aman</i> : envío de mensajeros y hombres de confianza.....	128
2. Envío de los rebeldes a Córdoba y toma de rehenes.....	150

3. Concesión de beneficios sociales y económicos: otro modo de control, otra estrategia de perdón.....	182
3.1. Concesiones territoriales (<i>qaṭi'a</i> , <i>iqṭa'</i>), entrega de títulos de propiedad (<i>siyill/tasyil</i>).....	183
3.2. Exenciones fiscales.....	187
3.3. Inscripción en el rol del ejército (<i>dīwan al-ʿyund</i>) y asignación de salarios (<i>rizq</i>).....	194
3.3.1. Definición y características del <i>dīwan al-ʿyund</i>	194
3.3.2. Inscripción en el <i>dīwan al-ʿyund</i> de rebeldes andalusíes.....	199
IV. ¿Evidencias ‘materiales’? Ejemplos de cartas de <i>aman</i> incluidos en fuentes cronísticas sobre al-Andalus.....	208

CAPÍTULO 3. Tres casos de especial interés.....219

I. La revuelta del Arrabal de Secunda en Córdoba.....	222
II. La revuelta de ‘Umar b. Ḥafṣun.....	239
III. La sumisión de Zaragoza.....	264

SEGUNDA PARTE

El entorno del gobernante

CAPÍTULO 4. El gobernante frente a la familia.....281

I. Querellas dinásticas y conspiraciones por parte de miembros de la familia reinante.....	286
II. Las esposas y concubinas.....	360
III. La familia omeya a través del perdón y el castigo.....	371

CAPÍTULO 5. El perdón de las elites.....385

I. Los omeyas y quienes les servían.....	387
II. Los gobernadores y los comandantes militares.....	392
III. Los visires.....	394
IV. Los secretarios.....	404
V. Encargados de la ceca, tesoreros y otros.....	407

VI. Los eunucos, esclavos y <i>şaqaliba</i>	413
VII. La corte literaria: los poetas.....	424
VIII. Los astrólogos.....	446
IX. Hombres de religión (<i>ulama'</i>): alfaquíes y cadíes.....	450

TERCERA PARTE

El contexto religioso del perdón

CAPÍTULO 6. La doctrina islámica sobre el perdón.....	469
I. El perdón en el Corán y la Sunna.....	472
1. Perdón y venganza.....	473
2. El perdón como negación de la justicia.....	475
3. Dios, el Clemente el Misericordioso.....	477
4. El arrepentimiento (<i>tawba</i>).....	482
5. Muḥammad: el profeta del perdón.....	486
6. La intercesión (<i>al-safa'a</i>).....	489
CAPÍTULO 7. ¿Perdón para los herejes?.....	493
I. Apostasía (<i>ridda/istidad</i>).....	498
1. Definición y penas previstas por el derecho islámico.....	498
2. Acusaciones de apostasía en al-Andalus.....	499
II. Herejía (<i>zandaqa</i>).....	504
1. Definición y penas previstas por el derecho islámico	504
2. Acusaciones de herejía en al-Andalus.....	505
III. Blasfemia (<i>satm/sabb</i>).....	520
1. Acusaciones de blasfemia en al-Andalus.....	520
IV. Los falsos profetas.....	531

CUARTA PARTE

Lugares y prácticas del perdón y del castigo

CAPÍTULO 8. Lugares de perdón y castigo.....	537
I. La Puerta de al-Sudda.....	542

II. El <i>raşif</i> de Córdoba.....	555
III. La almoxara (<i>al-muşara</i>) y el oratorio al aire libre (<i>al-muşallà</i>) de Córdoba.....	559
IV. Otros lugares de interés.....	562
V. Inscripciones de la Mezquita aljama de Córdoba.....	564

CAPÍTULO 9. Prácticas del perdón.....569

I. Puesta en escena de las peticiones de perdón: súplicas y rogativas.....	572
1. Súplicas.....	572
2. Rogativas para la lluvia.....	589
II. Retórica del perdón, retórica del poder.....	593

CAPÍTULO 10. Prácticas del castigo.....605

I. El paseo infamante (<i>tashir</i>).....	611
II. La crucifixión (<i>şalb</i>).....	622
III. La decapitación (<i>darb al-‘unq</i>).....	626
IV. La mutilación (<i>mutla</i>).....	632
V. El encarcelamiento (<i>siyn/sayyana, ħabs</i>).....	636
VI. Las purgas (<i>tamyż</i>).....	641
VII. Otros.....	647

CONCLUDING REMARKS

Forgiveness as a political and religious value in al-Andalus	652
---	------------

BIBLIOGRAFÍA

I. Fuentes.....	679
II. Bibliografía secundaria.....	690
1. Bibliografía general.....	690
2. Obras de referencia.....	727

APÉNDICE

Episodios de las fuentes relativos al perdón.....	CD Adjunto (182 p.)
---	---------------------

SUMMARY

*The forgiveness of the ruler (al-Andalus, second/eight-fifth/eleventh centuries).
An approach to political and religious values in a pre-modern Islamic society*

In this Thesis, we have studied the practice of forgiveness carried out by the Andalusian Umayyad rulers (second/eighth-fifth/eleventh centuries). For that, we have used mainly chronistic sources where we have looked for the episodes relating to forgiveness transmitted by sources for this period. The analysis of this material, which is reflected in an extensive appendix consisting of two hundred episodes and attached to this thesis in an electronic format, has allowed us to figure out the use made of this practice during this period and how the clemency was one of the mechanisms used by the Umayyads to legitimize their government and to maintain control over the territory under their power. We have seen that, in addition to the coercive methods employed by these sovereigns in order to impose their authority, clemency played an important role in their government policies and thus is how it has been reflected by the chroniclers who have narrated the facts relating to this period.

Up to now, the study of forgiveness in the Arab-Muslim context has been focused only from a religious point of view, that is, as the Quran, the Sunnah and theological treatises have dealt with it¹. However, the profound overlap between the religious and sociopolitical sphere regarding the application of forgiveness turn this virtue into an appropriate element for carrying out the study of the political and religious values of a society like the Andalusian during this period. While for other contexts, as the Christian one, we have numerous studies that consider these implications, it is not the case in Islamic context. The existence of an institution as the “Royal Pardon” in the Christian world, with a clear regulation and that has left abundant documentary material, may have been the cause of the appearance of numerous studies devoted to this practice, paying attention not only to the moral and religious aspects of forgiveness, but also its

¹ See, for example, Allam, 1939, Elder, 1936 or Moucarray, 2004.

political use by the Christian rulers². The lack, in the Islamic world, of a similar institution may partly explain that the importance of this practice from this multiple perspective were overlooked. In this thesis, we have attempted to fill this gap and open new perspectives for the study of Andalusian history, by putting forgiveness as the reference point.

In his study on forgiveness in Islam, Ch. Moucarrý demonstrated that clemency is a fundamental value in Islam. God (Allah) constantly preaches that He is “The Most Forgiving, The Most Merciful” (*al-Raḥman al-Raḥim*) and forgiveness is a practice recommended by God and one of the most acclaimed virtues among believers. In the Quran and the Sunnah of the Prophet, the references to the importance of forgiving to be forgiven on Judgment Day are numerous, with particular emphasis on the case of the ruler, as a representative of God’s authority on Earth and as guarantor of the order in the territory under his control.

A good ruler, as well as coercive methods, needed to launch non-violent methods to procure the acceptance of his subjects, so clemency and benevolence played an important role in this sense. It was essential, therefore, to strike a balance between coercion and forgiveness to ensure order and proper running of the Community. In the same way that God threatens to punish the believers on the Judgment Day, but at the same time He guarantees His forgiveness if they repent and return to obedience, rulers should make clear to their subjects that the Law must be obeyed if they do not want to be punished, but also that if they repent, they can reach their forgiveness and, by extension, God’s forgiveness in the Hereafter and the salvation of their soul.

As we have seen in our study, the Umayyads, just as they tried to convey an image of severe rulers when defending the Community and ensuring obedience to the Law, they also must be prepared to accept the repentance of their subjects and to use peaceful methods whenever possible. Following the line of the research opened by R. Mottahedeh and based on the analysis of political practices in the pre-modern Islamic societies through the study of different types of bonds that linked together the rulers, their “servers” and their subjects, we have tried to figure out which factors were behind the practice of forgiveness and punishment narrated in the chronicles and what kind of ties conditioned the benevolence of the rulers. As we shall see, the clemency of the

² See, for example, Rodríguez Flórez, 1971, Burns, 1987 or Escalona, 2004.

rulers did not always respond to acts of mercy, but in many cases reflects other interests and trading needs. Even, sometimes chroniclers used references to forgiveness as a rhetorical device to legitimate the rulers or to transmit a certain image of them.

This thesis is divided into ten chapters, organized into four parts, that are preceded by an Introduction in which we present the main concepts and ideas from which came up our study, the bibliographic precedents available to us, the objectives and the methodology we have applied and as well as a review of the primary sources used during our research. The parties in which this study is divided are:

Part I – The *aman*

Part II – The ruler's environment

Part III - The religious context of forgiveness

Part IV - Places and practices of forgiveness and punishment

The first part of our work is an extensive review of the institution of *aman* or protection agreement. This was a usual practice throughout the medieval Arab-Muslim land. The concession of the *aman* involved a protection commitment to the beneficiary, in exchange of the fulfillment of several obligations depending on the context or the type of the given *aman*. We have included this practice in our study because we considered that concession of the *aman* is a kind of forgiveness, as the giver is relinquish to use violence against an individual or group of individuals in exchange for their promise of submission to the Muslim authority and obedience maintenance. This first part of our study is divided into three chapters:

Chapter 1. What is *aman*?

In this chapter, we have analyzed two types of *aman* whose common link is that they were given to non-Muslim people. So, after defining the concept and explaining the different types of *aman*, we have studied the *aman* used as a safe-conduct for diplomatic or commercial activities, which usually was given to non-Muslims who live in a non-Muslim territory (*dar al-ḥarb*) and needed, for a limited period, to enter a Muslim territory (*dar al-islam*) (Section II). Within this category, we have also included

peace truces signed by Andalusian Muslim rulers with infidels sovereigns, especially with Christians in northern Iberian Peninsula. In these territories, an intermediate state between *dar al-ḥarb* and *dar al-Islam* was reached and it was known as *dar al-ṣulḥ* or *dar al-‘ahd*. According to that, although the inhabitants possess and live in the non-Muslim territory, they maintain a special tax relationship with Muslims. Thus, as has already been noted in several places, for the Umayyads, people in the north of the Iberian Peninsula were tax subjects, although they were reluctant to pay their taxes and the Muslim rulers were obliged to organize periodic *algazúas* to clear the debts with the loot. As M. de Epalza said, once the Peninsula was conquered, all of it was Muslim, though Christians live in certain places³.

Next, we have focused on a type of *aman* that has received increased attention by scholars of Arab-Muslim world, as is the so-called pact of the *dhimma* (Section III). This is a protection agreement that Muslims - both rulers and the rest of the believers, with certain limitations - may give to a non-Muslim individual or community, from the so-called “people of the Book” (*ahl al-kitab*), that is mainly Christians and Jews, who are allowed to live for an unlimited period in a Muslim territory. They can practice their religion and maintain their customs - with some restrictions - in exchange for the recognition of the Muslim authority, respect to Islamic religion and Law and payment of a capitation tax, called *jizya*, and another tax over the land, called *kharaj*.

For the Andalusian case, we have numerous examples of native people who accepted this covenant when the Muslims conquered the Iberian Peninsula, in the early second/eighth century, being the pact of Tudmir the paradigmatic example of this kind of agreement. This protection covenant was handed over the inhabitants of Tudmir - a region that approximately corresponds to the current region of Murcia, with its center in the city of Orihuela -, by the son of general Musa b. Nuṣayr, called ‘Abd al-‘Aziz b. Musa, when his father went back to the East after being requested by the caliph of Damascus. This is a particularly important document in the history of al-Andalus conquest as it is the best document of *aman* of this kind that has been preserved, even in a copy included in the sources and whose authenticity is difficult to determine. However, we can get an idea of the features that these documents might be at the time.

Chapter 2. The *aman* of the rebel

³ De Epalza, 1984: 508-512.

In this second chapter, after reviewing the Islamic doctrine on fighting Muslim rebels and the specific situation in the Andalusian context, we have analyzed the examples provided by the sources of this kind of *aman* that mean the most of the material we have for our study. He have called it “*aman* of the rebel” and it is a protection agreement signed by an Muslim ruler with a Muslim person, who has rebelled against authority. Even though chronicles are plenty of mentions of these *aman* offerings and concessions, a study on this kind of *aman* and its characteristics has not been carried out up to now⁴. We want to fill this gap with our study, with the establishment of the general characteristics of the process of negotiation and delivery of these covenants and the use made of them during this period by the rulers in their policies of control and subjugation of the territory under their power.

To this end, in the third section of this chapter we first analyzed the process of negotiating the *aman* (Section III. 1) by sending messengers or trustworthy men who transmitted to the rebels the sovereign’s wish to reach a peace agreement with them, in return for accepting his authority, ceasing violence and reactivating the delivery to the money from the the taxes. An exhaustive analysis of people used as messengers in each case has allowed us to conclude that, in addition to making use of truthworthy people, the sovereign sometimes sent as messengers individuals or groups of people who have something in common with the rebels – i.e. ethnicity or family bonds or the same geographical origin -. We have also seen that jurists were usually sent to these negotiations, as them, thanks to their knowledge of Islamic Law and their influential position in society, had enough authority to act as intercessors between the ruler and his subjects.

Another common practice associated with the concession of *aman* was the stay of submitted rebels in Cordova (Section III. 2), for a specified period, sometimes limited and sometimes for life. The rebels were welcomed in the capital city with honors and were given a property, gifts and even money for having a life with all the amenities. Thereafter, they became part of the army and participated in Cordovan military campaigns against insurgent territories or against the infidel enemy. The repentant rebels brought with them their families. This practice, in addition of being a way to ensure the control over the rebels and their attraction to the person of the ruler, also

⁴ We have some exceptions in articles about specific cases of *aman* agreements. See for example, Chalmeta, 1976a, Masham and Robinson, 2007 or Marsham, 2012.

ensured that they and their families absorbed the official culture. Thus, the former insurgents were incorporated into the culture of power and their ties to the ruling family were strengthened.

Apart of the stay in Cordova, another way to ensure the lasting of peace agreements with the rebels was the delivery of hostages. Information given by the sources about the nature, use and treatment of the hostages once they were in the capital city, reveals a most ambitious objective than the holding of a guarantee for the fulfillment of an agreement. The chronicles mention the existence of a place in Cordova, called *Dar al-raha'in* ("House of the hostages"), where lived the hostages who were delivered by the rebels as a guarantee for their surrender. This place had nothing to do with a prison, on the contrary, the hostages lived there in quite wealthy conditions. Actually, we are aware that, in some cases, classes on Arabic poetry were taught to them, reflecting an attempt of arabization of the hostages - which could lead to a subsequent islamization -, especially those from frontier areas.

However, the hostages could be damaged if the rebels did not fulfill the conditions of the *aman* agreement and rose up again, as we have seen in many cases collected in the sources about how the hostages were executed as a punishment for the failure of the *aman* by the rebels. We also have examples of the opposite case, that is the forgiveness of a hostage's life in order to gain the submission of a certain rebel, as happened with the son of Ibrahim b. Ḥajjaj, who was an ally to the famous rebel Ibn Ḥafṣun. The emir 'Abd Allah, on the recommendation of his eunuch Badr, decided to release the hostage to make Ibn Ḥajjaj abandon his alliance with the rebel and to return to obedience in gratitude for the benevolence of the emir with his son.

Among the characteristics of the process of *aman*, one of the most important was the granting of different kinds of benefits - social and economic – in order to win the obedience of certain sectors of society or the submission of certain territories (Section III. 3). The rulers sought to raise in their subjects a feeling of gratitude towards him (*shukr al-ni'ma*), in the same way that all believers should be grateful to the divinity for the benefits (*ni'am*) they have been granted through creation. Thus, in this section, the concepts of benefit and gratitude are especially important.

We have pointed out three categories of benefits: land concessions (*qaṭi'* or *iqṭa'*) and title deeds (*sijill* or *tasjil*), tax exemptions and registration in the role of the army (*diwan al-jund*).

Land concessions and title deeds (Section III. 3.1) were part of the clauses in the *aman* agreements. In fact, the withdrawal of such land concessions caused the uprising of some individuals so the exigence to give them back was sometimes among the exigencies to restore peace. We have records of this kind of concessions from the first moment of the Muslim presence in al-Andalus. During the government of 'Abd Allah, there were in al-Andalus many local leaders who ruled in an almost autonomous way from Cordova and refused to send their tributes to the capital city. Therefore, the emir, trying to regain the control over these territories or at least their former stability, gave lot of title deeds to these local leaders and registered those territories as land concessions. After that, during the government of 'Abd al-Raḥman III who, thanks to his intense military activity, managed to subdue almost the entire Andalusian territory, the renewing of title deeds that had been done from time to time, was more difficult and the former rebels, who had enjoyed great independence until that period, began to be appointed as governors with a full dependence to the central power and the obligation of timely payment of taxes.

Another condition required by rebels in *aman* negotiations were tax exemptions (Section III. 3. 2). Many rebellions were motivated by the tax burden to which they were subjected and people refused to pay their tributes. Toledo and Merida are two important centers of conflict where tax problems became more evident. The inhabitants of these cities were the more reluctant to pay taxes and whose demands suggest that they were required to pay certain fees they did not consider fair or they did not want to pay. That is what happened during the government of 'Abd al-Raḥman III in Toledo, where rebels conditioned their submission to the exemption from paying taxes they considered extracanonical, accepting only to pay the *zakat* imposed by tradition.

The third social and economic benefit many rebels enjoyed was the registration in the rol of the army (*diwan al-jund*) (Section 3.3). This rol at the time of its founding was reserved for the registration of Arab soldiers who had participated in the conquests, but gradually it gave way also to the *mawali* of the Arabs. In al-Andalus, along the entire Umayyad period, the running and the internal structure of the *diwan al-jund* were

modified. We are witnesses of the incorporation of individuals belonging to ethnic groups that initially did not have access to this role. The sources mention a lot of cases of the enrollment of rebels in the *dīwan al-jund* as a token of gratitude for their return to obedience. This registration involved economic benefits by assigning a salary or stipend (*rizq*) and other goods.

Linked to this registration, we have mentioned a practice that is presented in the sources as a kind of punishment inflicted by the rulers to some rebels. We are referring to the *tamyīz* (“separation”, “distinction”), which has been translated sometimes as “purging”, as did Y. Benhima (2009) in his study on this practice in the Almohad period. This term has also been used to designate the review of the troops, as a synonym for *‘ard* or *i‘tirāḍ*. In this sense, we have examples that show how, during the submission of some rebels, was held a selection of soldiers for the Cordovan army among the most trained soldiers of the enemy troops, saving the lives of those who were incorporated into the army and executing the rest.

Finally, in this second chapter, we have devoted a section to the “material” evidences of *aman* letters through what M^a J. Viguera called “indirect documentary conservation” (“conservación documental indirecta”)⁵, that is by their inclusion in chronistic sources (Section IV). In addition to the shortage of these samples, the fact that they are not genuine documents but supposed copies of them makes difficult the study of these texts that have suffered the usual changes of historiographical writing.

Chapter 3. Three cases of special interest

The last chapter of this first part is devoted to three cases of particular interest in the study of the process of *aman* concession. The first one is the revolt of the Suburb of Secunda in Cordova, during the government of al-Ḥakam I (Section I). This was a crucial event in the history of the Cordovan Umayyads since its political and social implications. This revolt – that counted with the participation of influential individuals as the jurists - threatened the emir in the capital city what largely explains the ferocity of the repression he carried out. It is remarkable the moment when al-Ḥakam I gave an *aman* to the rebels, after three days of repression, promising to save their lives on condition that they abandon their homes and leave the city. We are told that one of the emir’s trustworthy men recommended him this forgiveness as a sign of his kindness to

⁵ Viguera, 2010a: 190.

Cordovan people, given that God had been kind to al-Ḥakam when He granted him the victory.

Characterization by chroniclers of al-Ḥakam I as a repentant ruler after this events - even though the emir's violent actuation during the revolt earned him being remembered as the prototype of a cruel sovereign - tells us much about the intention of the sources to justify the actions of the sovereign and to soften his image.

Secondly, we have analyzed the famous rebellion of the muladi 'Umar b. Ḥafṣun and his allies (Section II), which started in the government of Muḥammad and only 'Abd al-Raḥman III was finally able to put it down. Its length and the political and social implications that it had - the claims for power by Ibn Ḥafṣun, his internal and external alliances or his conversion to Christianity - made the government of Cordova to be on the ropes. The sovereigns were forced sometimes to launch more intense military assaults against Ibn Ḥafṣun and his allies, and other times to negotiate with the rebel new *aman* agreements in order to gain his favor and manage his submission. Only after the the rebel's death and the subjugation of his sons, who had continued his father's rebellion, the caliph 'Abd al-Raḥman III achieved to put an end to the rebellion.

Finally, the third case we have analyzed in this chapter is that of the rebellion of Muḥammad b. Hashim al-Tujibi, in Zaragoza, and his submission in 325/937 (Section III). The rebellion in this city was intermittent throughout the Umayyad period and was led by different individuals or families who disputed the power over this enclave of the Upper Frontier. Besides of having left us the best and more complex document of *aman* of the rebel for this period, the narration of this rebellion gives us an extraordinary example of the strategic use of forgiveness carried out by 'Abd al-Raḥman III to attract this rebel and submit him and his allies of the surrounding of Zaragoza. It was stifled by attraction mechanisms used by the caliph as the delivery of gifts and a benevolent treatment of submitted people. He finally achieved that Muḥammad b. Hashim accepted the *aman* when he saw that he had lost all his allies and that his chances of success were slim to none.

The second part of this thesis is devoted to the study of forgiveness of the sovereign to individuals within his immediate environment, both his family, and members of his

elite in Cordova and individuals working in the Umayyad administration. In this part, the analysis of the ties of loyalty between the sovereign and his subjects is particularly relevant. We have paid attention to the so-called by R. Mottahedeh as “loyalties of category”, that is those acquired by the fact of belonging to a particular social group or category. The membership of individuals to these categories implied some expectations to be fulfilled in order to comply with their obligations of loyalty to their group members, but also to the ruler.

We have followed the idea defined by B. Lewis of a space of power in Islamic societies that is organized circularly around the sovereign, contrary to its traditional pyramidal conception⁶. Like that, we have been able to see the degree of power and influence of individuals and, therefore, their greater or less immunity from the sovereign, depending not only on their status but rather on their proximity or distance to the ruler. This explains that individuals who had achieved great power in the court, felt quickly when they committed an especially grave crime or they questioned the power of the sovereign.

This part is divided into two chapters:

Chapter 4. The ruler against his family

Although we can assume that members of the Umayyad family shall enjoy immunity from certain misdemeanors, the degree of loyalty required to them was greater than to the rest of the individuals. Any questioning of the sovereign’s authority coming from within the family challenged the image of unity that the Umayyad dynasty was trying to convey to his subjects, in addition to endangering the legitimacy of the rulers in the throne. In this sense, sources provide us of abundant information on the rigor employed by Umayyad rulers against their relatives, especially when they drove or took part in plots against their power. The physical elimination of opponents was essential to avoid the formation of support groups that could revive the rebellions once it was put out. At first, the rebellions of relatives were usually solved with the exile of the protagonists, as happened for example with ‘Abd al-Rah̄man I’ sons, Sulayman and ‘Abd Allah, when they rebelled against his brother Hisham I. However, Hisham’s son, al-Ḥakam I, when his uncles returned from their exile and renewed their rebellion,

⁶ Lewis, 1990: 30-31.

executed Sulayman but forgave 'Abd Allah, after the latter submitted to the power and accepted to remain in Valencia.

Later, exile stopped being a common practice and conspirators were executed in the most of the cases. These executions were not usually performed publicly, but secretly inside the palace or the prisons. Only with the arrival of the caliphate, we witness a public execution of an Umayyad, precisely of the 'Abd al-Raḥman III' son, 'Abd Allah, who was cut his throat by his own father during the Feast of Sacrifice, in a formidable exhibition of his authority that made clear that he would not allow anyone to put in question his power.

In this chapter, we have also reviewed the most important cases of forgiveness and punishment associated with women (Section II), which includes mostly wives and concubines. Many of them participated in attempts to plot against their husbands or to promote support campaigns to the succession to the throne of their sons, against candidates elected by the sovereigns. We observed that generally these powerful women, despite actively participate in these opposition movements, did not suffer severe punishments, or at least chronicles not echo it. This was the case, for example, of Ṭarub who organized with the eunuch Naṣr an attempt of conspiracy against 'Abd al-Raḥman II. While Naṣr eventually died when the emir forced him to drink the poison that the eunuch had prepared for him, sources do not mention any punishment suffered by Ṭarub after her participation in this attempt of assassination of the emir.

Chapter 5. Forgiveness of elites

The sovereign control over fulfillment of the Law by his subjects affects especially the palace officials, since the sovereign has delegated on them some of his government functions. Thus, any fault committed by court officials or members of the elite of Cordova should be punished strictly. However, there were other factors that conditioned the punishment or forgiveness of these individuals. For example, their belonging to groups (families, lineages) especially influential in Andalusian society could be a guarantee for the forgiveness of the ruler, who considered preferable to overlook certain offence, rather than putting against him the rest of the family if he punished one of them.

In the study of forgiveness of sovereign elites is essential to pay attention to support networks within the court. This one has a factional structure, so that individuals were divided into groups or factions supporting their members against other groups or against the ruler himself. Thus, if an individual needed some help, members of his faction would give it to him, thereby ensuring that in future they will also receive support if needed. Group solidarity and intercession of the members of the faction itself are fundamental aspects in the study of this sector of society and its relationship with Cordovan Umayyad sovereigns. Furthermore, they had to show a severe conduct with members of their elite, but also they had a need for them to carry out their government functions and to legitimize their power, so finding a balance between these two extremes will condition largely the outcome of the events discussed in this chapter.

We have divided the episodes according to the function performed by each individual in the environment of the sovereign, thus trying to see which groups enjoyed greater immunity or which were the most vulnerable to the punishment of the sovereign. We have distinguished up to eight different groups according to their function. For example, with the governors of the provinces or military commanders (Section II), largely protagonists of the episodes studied in the chapter about the *aman* of the rebel, the sovereign had to implement a profit and loss calculation if wanted to achieve peacekeeping and control over the territories and, at the same time, continue getting the taxes collected on them. In this sense, the negotiation with the governors of the provinces, especially in frontier areas, was essential to prevent rebellions against the sovereign if they thought that the ruler has limited their power too much. Here is perhaps where the forgiveness of the ruler actually meant an acceptance of the limits to impose his authority.

Viziers (Section III) was a group whose work is fundamental to ensuring the effective exercise of the sovereign power. Thus they were part of the inner circle of the ruler that means that often this could help them to avoid some punishment, however, at the same time, they were exposed to a precipitous drop if they committed a sin of extreme gravity, as happened in the East with the Barmakis. In al-Andalus, the best example of this rise and subsequent fall was that of Muḥammad I's famous chamberlain Hashim b. 'Abd al-'Aziz. He reached such power that not only managed to save his life when numerous allegations against him reached the emir and were ignored by him, but Hashim allowed himself to challenge the sovereign when his brother 'Ubayd Allah was

executed for rebelling against the government of Cordova. However, after the death of Muḥammad I and the subsequent ascent to the throne of his son al-Mundhir, the latter may have considered that Hashim's loyalty was not reliable enough and ordered his execution when some verses written by the chamberlain in which he expressed his rejection of the new emir reached al-Mundhir's ears.

The sources have preserved some episodes about the participation of secretaries in rebellions (Section IV) which also led to harsh punishments or even death, as happened to the secretary of al-Ḥakam I when he supported the conspiracy of the emir's uncle, Sulayman b. 'Abd al-Raḥman.

Those in charge of the mint (Section V) belonged to a group whose function involved certain risks because of their access to the money from the Muslims. This prompted occurrence of accusations of fraud or misappropriation against some of these men when their wealth suffered a sudden or hardly justifiable increase.

In the case of eunuchs (Section VI), it was a group who moved at the frontier between the circle of the ruling family and their servants. Many of them had no family other than the sovereign, so that their level of loyalty was very strong. These individuals were often dismissed from their positions and reinstated again shortly. The reasons for their dismissal are varied and sometimes only respond to a poor performance of their service - or at least that is expressed in the sources -. However, we have mentioned throughout this thesis the participation of some of these eunuchs in conspiracies against the government, as in the case of the eunuch (*khadim*) Masrur, which took part in the revolt of the Suburb of Secunda. The participation of these individuals in plots against the power was aided in some cases by the acquisition of high levels of power by some of these eunuchs, allowing them, for example, to create supporting groups for the candidacy of a particular person against the official heir appointed by the ruler, as in the case of prince 'Abd Allah versus his brother Muḥammad, or al-Naṣir's son, Muṭarrif, versus the still minor Hisham II. In the latter case, the interests of other influential members of the Cordovan court, like the chamberlain al-Muṣḥafi and, above all, the future Almanzor, prevented the eunuchs to proclaim their candidate, whereas proclamation of a minor, whose power was finally concentrated in the hands of his chamberlain Almanzor, initiated the start of the end of Umayyad power in al-Andalus.

The profession of court poets (Section VII) posed a high risk by the consequences their verses could have. Their proximity to the power and their role in the propaganda machine of the ruling dynasty made them a key element in the mechanisms of legitimation of sovereigns, including, of course, the Andalusian Umayyads, however, any excess in their verses or a small sample of disloyalty or support to the enemy were severely punished. The stay of poets in Cordovan prisons was a constant throughout the Andalusian Umayyad period which led, on the other hand, a large prison literature. In this sense, thanks to the role of eloquence as a means to gain the forgiveness of the sovereign, many of these imprisoned poets finally were released and pardoned after sending their pleas to the sovereign. We return on this in Chapter 9.

Most of the episodes of forgiveness to poets are related with excesses committed in their verses and satires that were especially unpleasant to the sovereign or any other member of the court. However, the participation of poets in rebellions was also harshly punished. Sometimes, however, there was some cases of forgiveness, as the poet Girbid b. 'Abd Allah was pardoned by al-Ḥakam I despite having supported the rebels of the Suburb.

For astrologers and poet-astrologers (Section VIII) also features of their work in Cordovan court was decisive in their level of risk of being punished by the sovereign. Astrologers maintained a close relationship with the ruler and that was often criticized by the chroniclers, as was the case of Ibn Ḥayyan. However, this closeness sometimes had risks. The fact that their predictions were often related to ruling aspects or about the length of a government could provoke that any dissatisfaction to the ruler about the result of the prediction and it was paid with the astrologer. Magical and divination practices carrying out by these astrologers usually provoked suspicions among people who accused them of irreligion or unorthodox practices. Some astrologers were accused of heresy, which has been discussed in more detail in Chapter 7.

The last section of this chapter has been dedicated to the men of religion (*'ulama'*), that is, both judges (*quḍah*) and jurists (*fuqaha'*) who exercised their work during that period and that occasionally were exposed to the sovereign's punishments (Section IX). The jurists were responsible for interpreting Islamic Law and ensuring its fulfillment by Muslims, including rulers. Therefore, their support to the sovereigns' acts was a guarantee of their legitimacy. Meanwhile, men of religion also needed the rulers not

only for the economic and social benefits they got from them, but also because rulers were who ensured the peace and the control over the territory where jurists lived. Although this relationship of necessity existed, conflicts and clashes between them were also common and some jurists initiated or participated in rebellions against the government. We have already mentioned in this regard the participation of the jurists in the revolt of the Suburb, after which the emir was forced to forgive some of these jurists and allow them to return to Cordova, as happened to Yaḥya b. Yaḥya or to Ṭalut b. ‘Abd al-Jabbar. In this sense, the figure of al-Ḥakam I symbolizes in Umayyad historiography the moment when the Umayyads of al-Andalus accepted that, since then, their power should be subject to legal rules whose management and interpretation were held by jurists and men of religion.

Moreover, the men of religion, who constituted a group supposedly neutral and detached from political power - despite it was the latter who appointed them -, saw how, at times, their position in society was affected by changes in the throne, so they tried to prevent that. This fact led to the emergence of a group solidarity among jurists, who defended their work as interpreters of the Law regardless of who was in power, as can be deduced from the intercession of Cordovan jurists to save the life of the judge Ibn Wafid, when, in the last years of the Umayyad caliphate, he was condemned to death because he was the judge of Cordove during the previous ruler’s government.

In the other side, confrontations between representatives of the various trends in the interpretation of the Law was very common, so it led to the accusations of irreligiosity discussed in depth in Chapter 7.

The third part of this thesis is devoted to what has been called “the religious context of forgiveness”. While the stories recorded in the chronicles are permeated with references to Quranic text and to traditions attributed to the Prophet or relating to the early days of the Islamic religion, in this chapter, we have focused on cases of forgiveness and punishment of offenses directly affecting the Islamic religion, God or the Prophet. They are all extremely serious offenses punished with the death penalty. However, sources have left us episodes related to trials for religious crimes that sometimes ended with the acquittal of the accused. We must bear in mind that the definition of the orthodoxy has been very changeable in Andalusian society, depending

on the time or on the person in power. Thus what, at one time, was considered unorthodox, was not on other occasions and vice versa.

This third part has two chapters:

Chapter 6. Islamic teachings on forgiveness

We wanted to include this chapter here as an introduction to cases of forgiveness to heterodoxy discussed in Chapter 7, where religion played a special role for being crimes affecting the domains of faith. Throughout our work, mention has been made to concepts and ideas related to Islamic conception about forgiveness or concepts related to it, such as repentance, intercession or the distinction between major and minor sins. At this point, we have found necessary to go in deep into these fundamental concepts associated with forgiveness. That will help us to see how far these ideas underlay the imagination of the chroniclers when they wrote the historical accounts.

In this chapter, the notion of forgiveness has been reviewed not only as one of the most distinctive attributes of divinity, but also as a recommended and awarded value in the rest of the Muslims, especially, in the case of the holders of a kind of authority over the Community, as was the Prophet and the rest of the Muslim rulers. The main concepts related to clemency have been dealt with in this chapter, as are discussed in the Quran and the Sunnah and as interpreted by Muslim theologians of all ages. To do this, we have followed the previous works devoted to the forgiveness in Islam. In this regard, among others, it has been essential mentioned Ch. Moucarrý's study, apart of M. M. Allam and E. E. Elder's articles on forgiveness in the Quran or Sh. Marmon's work on intercession (1998).

In the first section (Section I. 1), we have seen that, for Muslim religion, the main objective of forgiveness, both that from God and from their representatives on Earth, is to reform individuals. Depending on their repentance of sins, believers will be forgiven or punished by God on Judgment Day. The reward of forgiveness should be an incentive for repentance. At the same time, the Quran recognizes the right of men to avenge the suffered wrongs ("Talion Law"), though forgiveness is more valued by God. Related to this idea is essential the notion of patience (*hilm*), that is, the ability to not be swayed by impulses and punish immediately. God, in this sense, is considered *al-Ḥalim*,

“The Most patient, the Forgiving”, and the patience shown by Him to His creatures is an example of His clemency.

On the other hand, forgiveness is sometimes seen as an injustice because imply the relinquishment of punishing an offense (Section I. 2). This controversy also exists regarding the divinity, specifically in relation to the names “*al-‘Adl*” and “*al-‘Adil*”, “The Fair”, so that reconciliation between divine mercy and His obligation to act fairly has been one of the issues that has divided Muslim theologians opinions. Here comes into play the idea of “absolute authority” or the ability of God and rulers to forgive when they may punish.

In Section I. 3, we have dealt with certain divine attributes that show, besides those already mentioned, the absolute clemency and mercy that God is defined with. Thus, besides the well-known *al-Raḥman al-Raḥim*, they are important too the names *al-Gafir*, *al-Gaffar* or *al-Gaffur* or *al-‘Afww*, all them meaning “the Most Forgiving”. God’s ability to forgive is part of His divine nature. God, being God, must forgive the believers, because forgiveness is essential to His divine nature. By ensuring forgiveness, The Creator reveals His nature of Clement Judge, while men, by receiving God’s forgiveness, reaffirm their nature as creatures of God and created by Him. The divine mercy is especially important when it is related to the Judgment Day. Nevertheless, there are some offences considered in the Quran as unforgivable sins, such as association (*shirk*) or apostasy (*ridda*). In this sense, come into play notions of “mayor and minor crimes” (*al-kaba’ir* or *al-ṣaḡa’ir*) whose definition has caused great controversy among theologians.

We have already mentioned that repentance (*tawba*) is closely associated with the concept of forgiveness (Section I. 4). A divine attribute directly related to this concept is “*al-Tawwab*”, “The Pardoner”, that means that He accepts repentance and gives people the possibility to return to Him after repenting of a wrongdoing. However, repentance as a means for obtaining forgiveness is not seen in the same way by all Muslims. For some Muslims, if someone repents, God should always forgive him, but for others, God is free to forgive those whose repentence He consider valid. Repentance is one of the fundamental concepts associated with forgiveness in Sufism, as it becomes the key to the Sufi experience of knowing God.

On the other hand, in Islam, the Prophet Muhammad is considered to be qualified to forgive men, as a political and religious leader of the Community. Therefore he is called “the Prophet of forgiveness” (Section I. 5). In the Quran, there are recommendations addressed to the Prophet, urging him to forgive the sins of those who are around him, not only Muslim believers, but also the unbelievers.

Finally, in this chapter, the notion of intercession (*shafa‘a*) has been dealt with. It is associated with forgiveness, especially on the Judgment Day (Section I. 6). It is considered that Muḥammad will intercede for believers that day, although there is controversy in this sense, because some theologians think that he has to intercede only for believers and for others, he must do that for sinners. Besides intercession of the Prophet, also is recognized the intercession of the other prophets, that of the angels and even of men of religion and martyrs.

Chapter 7. Forgiveness for heretics?

In this chapter, we have carried out an analysis of the various crimes against the faith and the examples given by the sources of al-Andalus. Although we have seen that these crimes are generally considered unforgivable, it was not always the case, which was related to the variability of the concept of orthodoxy and heterodoxy, as have been highlighted by authors as A. Knysh (1993) or El Shamsy (2008). That implies the existence of periods of greater sensitivity to the attacks against the religion. In al-Andalus, for example, the movement of Christian martyrs of Cordova, in the third/ninth century, created a state of alert for the Umayyad government. Any action suspicious of being a blasphemy was nipped in the bud. The outcome of many of the episodes studied in this chapter depended on what was considered reprehensible by the different schools of law or the political power at every moment. Furthermore, the particular circumstances of each individual was a major factor in determining the outcome of this kind of accusations.

Firstly, we have dealt with the analysis of apostasy (*ridda, irtidad*) (Section I), that is conversion to polytheism or rejection of Islamic religion by a Muslim. The Law provides death penalty for this crime, but the defendant is given a period of three days to repent (*istitaba*). In al-Andalus, we have examples of this type throughout the studied period, some of them related to the martyrdoms of Cordova, when some Muslims joined this movement after renouncing their faith. In the cases transmitted by sources - all of

them of Christian origin -, the option of repentance is usually reported. A particularly especial case was that of Ibn Ḥafṣun's daughter, Argentea, both for her family origins and for the late period in which this trial had place. In addition to giving her the opportunity to repent, the caliph 'Abd al-Raḥman III said he would forgive her out of consideration of his brother Ḥafṣ who had subjected to the Umayyad power earlier.

In the second part of this chapter, we have analyzed the cases of heresy (*zandaqa*) (Section II), that is those relating to Muslims who showed an attitude or followed a doctrine considered unorthodox, despite pretending to remain Muslim. In this case, since there is a false attitude, the option of repentance is not given and the defendant is directly condemned to death. By not considering the option of repentance, *zandaqa* accusations were used at the time as a tool to eliminate physically political opponents. Thus, in al-Andalus, the examples of such allegations show that many of them were promoted because the defendant was seen as a political threat to the existing government.

Some accusations of heresy that affected the jurists reflect the conflict that occurred in that time between supporters of maintaining the old legal practice, that is, following the personal opinion of the great Maliki masters (*ahl al-ra'y*), and those who wanted to reformulate this practice and supported what they considered the true sources, giving prominence to the traditions of the Prophet (*ahl al-ḥadīth*). Thus, when some jurists returned from their learning trips in the East, they were accused of bringing reprehensible doctrines that threatened the Andalusian Malikis, as happened, for example, to Baqī b. Majlad, a supporter of the supremacy of *ḥadīth*. Through the mediation of the most moderate sectors, many of these allegations were unsuccessful because it was considered preferable to assimilate the new ideas, without discarding the importance of the *ra'y* of Malik's disciples.

In this chapter, we have also dealt with the trials for blasphemy (*shatm* or *sabb*) (Section III). Here we have collected allegations of offences or insults against Islam, God or the Prophet. One of the peak moments of such accusations was the already mentioned period of Cordovan martyrdoms in the third/ninth century, during the government of 'Abd al-Raḥman II and Muḥammad I. The trial against the nephew of a concubine of the emir al-Ḥakam I, called 'Ajab, and that directed against the brother of the famous jurist 'Abd al-Malik b. Ḥabīb are the most significant examples that have

been transmitted by the sources in this regard. The outcome in both cases is totally different, since in the first one, Ibn Ḥabīb - among others - condemned the defendant to the death penalty, and, in the second, the same jurist exerted a strong defense of his brother, trying to show that the faults of which he was charged did not involve blasphemy. Thanks to this defense of his brother, Harun b. Ḥabīb saved his life, demonstrating that either this case, unlike the first, happened before the most critical moments of the Cordovan martyrdoms and, therefore, there was not still such alert against blasphemous actions, or it was Ibn Ḥabīb's ability to interpret the Law in favor of his brother which allowed him to save from death.

Finally, it has been made a review of the examples of false prophets who flourished in al-Andalus throughout this period (Section IV). They were people who proclaimed themselves to be prophets and proposed an alternative interpretation of religion and Islamic practices. We have seen that, in these cases, only those who accompanied their demands with political rebellions and thus threatened the stability of power, endangered their lives.

In the fourth and final part of this thesis, we present an analysis of forgiveness of the sovereign from a different perspective of that seen in the historiographical report, though directly linked with it. In this part, we have focused on the rhetorical dimension of forgiveness and the idealized representation of the sovereign as clement individuals, throughout different artistic, ceremonial and discursive expressions. We found it necessary to oppose the manifestations of forgiveness and punishment, to show that the Umayyad rulers launched different mechanisms of legitimation of their authority in which coercive practices were combined with demonstrations of their clemency, thus trying to achieve the needed balance between the fear of their punishments and the hope of their forgiveness.

This fourth part consists of three chapters:

Chapter 8. Places of forgiveness and punishment

Using information from written sources and archaeological remains, in this chapter, we have tried to make an approximative reconstruction of the environment of Cordovan palace and aljam mosque, during the Umayyad period. Thus, we have proved the

existence of a complex of forgiveness and punishment in the city of Cordova, where the Umayyad rulers launched one of the most eloquent demonstrations of their power, the execution of the enemies and the reconciliation with their subjects. So far, special attention has been paid to the use of public space to display the punishment of criminals as a model of conduct for witnesses. However, in this chapter, we have pointed out that these places as well as being areas of violence, also concentrated public demonstrations of reconciliation and forgiveness to those who returned to obedience. In this regard, it is essential to remember the scenes of the arrival to Cordova of submitted rebels, after accepting the *aman*.

Through this, they sought to convey to the viewer that the actions of the ruler were a manifestation of divine justice, the image of a power that was beyond the earthly world and became reality in the punishment of the bodies and in their extreme benevolence and generosity. Throughout this chapter, we mentioned several places because of their importance as scenes of punishment and forgiveness, being the most important, certainly, the famous Gate of al-Sudda (Section I), which was one of the gates of Cordovan palace where trophies of war and the heads of defeated enemies were usually hung. This gate has been up to now objective of studies about violence, however in our thesis has been proved that this place was chosen by the sovereigns for receiving submitted enemies, in acceptance of their repentance and forgiving their faults. In this sense, are especially revealing the words of 'Abd al-Raḥman III, when asked his trustworthy men to encourage the rebels to come to this place because it was there where the bonds of affection were tied. Likewise, this sovereign wanted to demonstrate in this same place that, though he had been able to show kindness to those who returned to the obedience, he also would punish with the utmost rigor those who betray him and endanger the Muslim Community, as occurred to the blames of the defeat of Simancas. Sources have told us in this sense a great description of how the execution of those defendants had place. A big structure was built in that gate with which the caliph tried to liken this execution with punishments of Hell, causing a major impact on people who witnessed that scene. The choice of the Gate of al-Sudda to display this scene is not accidental, but served to reinforce the image of power and justice center surrounding the Cordovan palace.

Next, we analyzed the references to other important place near the palace, as was the reef (*al-raṣīf*) that ran along the Guadalquivir river (Section II). This place was one of

the most used for the public display of the bodies of crucified people. Executions were also very usual in the Almozara (*al-muṣara*) of Cordova (Section III), where in addition to military parades, displays of troops or equestrian exercises, Umayyad rulers held public crucifixions. Inside the Almozara was the outdoors oratory (*al-muṣalla*), where Cordovan Muslims gathered for common prayers during the major canonical feasts – the breaking of the fast or *‘Id al-fiṭr* and the Feast of Sacrifice or *‘Id al-adḥa* -. These outdoors oratories were used by the rulers of the Islamic West as a place of sacrifice, usually of animals, but sometimes of people during the Feast of Sacrifice, as happened with ‘Abd Allah, ‘Abd al-Raḥman III’s son, after trying to conspire against his father.

In Section IV, we talked about other places of interest to our study, as were the various prisons mentioned by sources (al-Duwayra or the underground prison in the palace, for example), or places used for public humiliation of the accused, as was once the *Dar al-ṣadaqa*. By contrast, other places helped some individuals to save their lives, as sometimes happened with mosques, sacred places where people hid from government violence. This was the case with some of the rebels of the Suburb in Cordova who sought protection from the repression of al-Ḥakam I, in a mosque, with ‘Abd Allah b. Wansus.

Finally, in this chapter we have reviewed several inscriptions found on the doors of the Great Mosque of Cordova, next to the palace, where a deliberate choice of some Quranic verses about Islamic concepts like mercy, divine justice or Final Judgment were reflected (Section V)⁷. We have presented an analysis of the content of these inscriptions that have been related to the location of the aljama mosque next to the complex of punishment and forgiveness described in the preceding paragraphs.

Chapter 9. Practice forgiveness

In the penultimate chapter of this thesis, we have analyzed the practices of forgiveness by Umayyad rulers, from two different perspectives. Firstly, it has been revised the pleas addressed to the sovereigns, seeing which were the mechanisms used to seek pardon - poems, letters, gestures of contrition ... - and how these pleas are inserted in the power rituals of Muslim rulers, in general, and particularly of the Andalusian Umayyads (Section I). In the accounts of the ceremonies and receptions of the Umayyad rulers, there is a tendency to convey a characterization of the sovereigns

⁷ See Calvo Capilla, 2010.

according to a predefined conception of the ideal Muslim ruler. Thus, the image of clement, fair and benevolent sultan has a fundamental role. These stories reflect an image of the gracious and patient sovereign that accepts the repentance of his subjects and gives them the opportunity to appear before him and show their submission. The scena in which pleas are developed in many cases reflects the contrast between the ostentation of the ruler's power, and the defeat and humiliation of the person who seeks his pardon, reflecting exaggerated stereotypes on both sides. Many of the pleas that we have analyzed in our work have to do with the acceptance of the *aman* by former rebels, who are welcomed in Cordova with all honors in appreciation of their return to obedience. A very good example of this type of receptions was that of 'Ali al-Andalusi's sons, Ja'far and Yahya, who came to the caliph al-Hakam II to present their submission intentions. In addition to those receptions in the Cordovan palace, the coming of messengers or of rebels themselves in the royal pavillion, during the assaults are also remarkable. They sought to gain the forgiveness of the ruler, but also to slow down the attacks.

The sources offer us examples of pleas in which a surprising situation of humiliation is described. We can not forget that, on occasions, this was part of the rhetorical effect searched for chroniclers themselves. These appeals are often made through letters or poems, especially in the case of prisoners who sought pardon from the sovereign and their release from jail.

Finally, in this section, we also reviewed a very specific type of pleas as were the prayers for rain (*ṣalat al-istisqa'*) (Section I. 2). The belief that natural phenomena were linked to the sinful actions of Muslim provoked that chroniclers linked certain political events - such as rebellions - with these disasters, and laid all the blame on the subjects. In this regard, the sovereign directed letters to his subjects in which blamed them for natural disasters as a consequence of their sins and urged them to seek forgiveness from God to save them from that situation of scarcity.

In the second part of this chapter, the main focus was on rhetorical expressions of forgiveness through the discourse of rulers or of the representatives of their propaganda machine - as, for example, court poets -. Examples of dispatchs, speeches, letters or poems with explicitly mentions to the clemency of the Umayyads and their preference for forgiveness have been analysed. It is impossible to know whether these writings

correspond with genuine documents, but their original intention has been preserved. It is even possible to draw from them the idealized image of the ruling dynasty that chronicles sought to transmit. Quranic verses on forgiveness or stereotypical images of clement ruler who forgive his subjects rather than resorting to punishment were used with this aim. One of the Umayyad rulers whose image has been particularly praised by the chroniclers, presenting him as the perfect union of firmness and clemency to his enemies, was 'Abd al-Raḥman III, what is natural not only because the most important chronicles on this period were written during his government, but also because he was the first Andalusian caliph and, as such, he was described as the ideal Muslim ruler.

Besides references to letters or poems, the chroniclers also put in the lips of the sovereigns words that demonstrate their intention regarding showing mercy to their subjects. This historiographical resource was widely used by chroniclers of all time and serves to attribute certain intentions to the individuals through their words, as well as to help the reader to recreate an image of each individual according to the objectives of the chroniclers or their own conception regarding each character. In this sense, mentions to the Umayyad gracious nature and their intention of being patient and kind to their subjects help to recreate such ideal image of the merciful sovereign.

Chapter 10. Punishment practices

In this final chapter, we have included a review of coercive practices used by the Umayyad rulers. The main goal of this chapter was not to make an exhaustive study of these practices, but to record the most striking aspects of the usual violent practices of this period. Islamic Law, being a religious law, provides for each offense a punishment with a “vertical” dimension, as long as the punishment in this life is related to punishments and rewards in the other. The application of public punishments, as already mentioned, has been used by governments of different ages and backgrounds to demonstrate their authority to the people. The Umayyads rejected the theological doctrines favorable to free will (*qadariyya*) and, otherwise, they had a deterministic view of the existence, so that all men had a fate fixed in advance by God. This vision of existence served the Umayyad to justify their actions, so that when they punished an individual, this was considered part of the fate that God had planned for him.

Among the different types of punishments discussed in this chapter, is remarkable the infamous parading (*tashhīr*) (Section I) because it has so far received little attention

in the Andalusian case. The analysis of the samples obtained from the sources for this period has revealed that in al-Andalus this practice followed the same patterns that Ch. Lange observed in the East (2007b). Thus it was common to shave the hair and the beard of defendants, dress them with rough clothes or sit them on mules or camels while a prayer informed about the crime. In all cases, the goal of these practices was the humiliation of the accused. The offender's feelings were shame and violation of their *ḥurma* ("inviolability"). In cases in which the defendant was an important character or a member of the ruling family, this ride was doubly painful, because they were exposed to the insults of people and their status and honor were undermined. This was the case, for example, of the Umayyad 'Abd Allah "Dry Stone" ("Piedra Seca") or of the Cordovan judge Ibn Wafid, both subjected to infamous parading through the streets of Cordova.

Another punishment discussed in this chapter is crucifixion (*ṣalb*) (Section II), for which we have seen many variations: individual or collective, face up, face down or with animals, being the latter case an humiliating addition to the public crucifixion.

We have also mentioned the practice of beheading (*ḍarb al-'unq*) (Section III), which was one of the most common punishments during the Middle Ages. The public display of the severed head was part of teaching mechanisms of the rulers. We have to distinguish between the beheading as a punishment for a crime and the removal of a head during the development of a battle. In this sense, it is very common in chronicles the exaggerations about the number of collected heads or about the formation of mountains with those heads.

Fourthly, we have analyzed in this chapter a punishment supposedly forbidden in Islam: the mutilation (*muthla*) (Section IV). According to the Quran, mutilation of certain parts of the face is one of the punishment reserved for Hell (Quran, XXVII: 97), so references to mutilation are particularly interesting for the mentioned assimilation of rulers' punishments and the punishment of God in the Hereafter.

Imprisonment (*sijn*, *sajana*, *ḥabs*) was another way of punishing certain crimes, although in this case it was more a preventive punishment (*ta'zīr*) (Section V). This preventive confinement was very usual for suspicious of conspiracy against the ruler or for political conflicts. Some deaths that occurred during the imprisonment of certain individuals could be a consequence of the privacy granted by the prison where the

witnesses are limited or nonexistent, so that was used to eliminate enemies without arousing suspicions.

By contrast, the opening of prisons appears repeatedly in the chronicles as a sign of benevolence and of the desire for reconciliation of the ruler. This practice is often linked to a specific date as the start of a new government, thus symbolising a change in the government intentions.

Also, in this chapter we have analyzed a type of punishment that had been ignored up to now by researcher on Andalusian history, as were the purges (*tamyiz*) of the enemies (Section VI). Sources tell as that when a group of enemies was defeated, sometimes the sovereign forgave part of them and executed the rest, demonstrating an absolute arbitrariness that sought to provoke terror of the enemy and to show the superiority over them. Examples of this practice in al-Andalus are quite common and some of them, as already mentioned, can be related to the selection of soldiers among submitted armies, to be incorporated within the Cordovan army.

In the last section of this chapter (Section VII), we mentioned some less unusual punishments. Thus, the writers sometimes speak of the exile of enemies, as happened with some relatives of the sovereign in the first period, the social banishment that was suffered by the poet al-Ramadi or the burning of corpses of some accused of blasphemy. The last one is a very striking punishment for being a practice supposedly reserved for God.

To complete this thesis, we have included some concluding remarks, trying to condense the main ideas and contributions of our work, and proposing some ways of continuation for it. For example, we would like to study of texts relating to forgiveness that are still unpublished, as the *Kitab al-'afw wa-l-i'tidhar*, of the grammarian and lexicographer of the third/ninth century, Muḥammad b. 'Imran al-Raqqam, or the *Kitab ḥusn al-thana fi al-'afw 'amma jana*, of al-Maqqari. We have also planned to go deeper on some of the facets of forgiveness, as are the pleas for mercy and the use of eloquence as a means for seeking the forgiveness of the sovereign, aspect that was attended with a considerable intensity in a fundamental work for the studied period, as was *al-'Iqd al-farid*, of the Cordovan Ibn 'Abd Rabbihi, through which was imported to the Peninsula many oriental cultural and political models that were of great importance in the politic configuration of al-Andalus.

INTRODUCCIÓN

*El perdón del gobernante
en las sociedades islámicas premodernas*

I. Planteamiento general. Precedentes bibliográficos

En esta Tesis Doctoral, se ofrece, por primera vez, un estudio dedicado al perdón del gobernante¹ dentro del ámbito de las sociedades islámicas, centrándonos más concretamente en el período omeya de al-Andalus (92/711-422/1031). Para ello, se llevará a cabo un análisis de textos relativos al perdón y a otros conceptos relacionados con este, recogidos en fuentes árabes de distinto tipo, pero sobre todo cronísticas².

El perdón – dentro de cualquier sociedad, incluidas las denominadas islámicas – es un concepto con implicaciones tanto religiosas, como políticas y sociales. Si, además, prestamos atención a este concepto en un contexto medieval como el que nos ocupa, tales implicaciones se explicitan aún más dada la importancia de la religión dentro del funcionamiento de las sociedades de ese período, especialmente en aquellas bajo el dominio de las tres religiones monoteístas: cristianismo, judaísmo e islam. Es incuestionable, y así se ha puesto de manifiesto en varias ocasiones, que la religión, durante la época medieval, extendía su influencia más allá del ámbito doctrinal y espiritual. No es solo que las fuentes, tanto escritas como materiales, muestren la presencia de elementos de carácter religioso en los diferentes niveles de la existencia de los individuos – incluidos aquellos vinculados con el poder -, regulando y

¹ Utilizamos el término de manera genérica para referirnos a distintos tipos de gobernantes (por ejemplo, emires, califas o un poderoso miembro de la administración como fue Almanzor); cuando la diferencia entre estos distintos tipos es relevante, pasamos a utilizar una terminología más específica.

² Los relatos sobre los que hemos basado nuestro análisis están recogidos en un extenso apéndice documental, formado por doscientas entradas, a las que remitiremos cuando sea necesario, indicando el número correspondiente. Este apéndice se encuentra en el CD incorporado a este trabajo. La idea de recogerlo en este formato no solo responde a cuestiones prácticas a la hora de manejar un volumen de las dimensiones del presente, sino que, gracias al formato electrónico, se facilita la consulta y la realización de búsquedas dentro del archivo.

condicionando su comportamiento y su concepción de la realidad. Como bien expresó S. D. Goitein en su estudio de referencia sobre las comunidades judías del Mediterráneo, en las sociedades mediterráneas medievales, la religión constituía el *marco* más que el *contenido* de la vida diaria de los individuos. La concepción del mundo en aquella época estaba profundamente marcada por la creencia en un Dios vigilante, juez de cada uno de sus actos, pero también guía de sus acciones: “*Theirs was a great, orderly world, extending beyond death, a world ideally ruled by God, the inscrutable, but believed to be the embodiment of justice and mercy*”³.

La religión y todos los valores promovidos por esta – incluido, por supuesto, el perdón –eran piezas del engranaje que hacía posible, al menos teóricamente, que estas sociedades funcionaran correctamente y no se vieran asoladas por el caos. La existencia humana se concebía como una realidad determinada por una especie de pacto con la divinidad (*'ahd Allah*), por el cual, si los creyentes actuaban del modo esperado y exigido por Dios durante esta vida, Este les garantizaba ciertas recompensas en la otra, incluido en primer término su perdón. En su estudio sobre las sociedades pre-islámicas, P. Crone puso de manifiesto que las religiones son un tipo de visión del mundo de carácter “prescriptivo”, frente a la ciencia moderna que ofrece una construcción teórica del mundo, pero sin aportar ninguna evaluación de carácter moral sobre el mismo. De este modo, la visión del mundo ofrecida por la religión estará siempre ligada a la existencia de unos comportamientos apropiados frente a otros reprobables y solamente siguiendo los primeros, se logrará alcanzar la recompensa prometida, ya sea esta el éxito, la salvación o la rectitud⁴.

Asimismo, respecto a la legitimidad y al orden social basados en los preceptos religiosos, Crone nos recuerda que si las razones para justificar una determinada convención social - como por ejemplo quién puede o no gobernar un grupo determinado - se basan en prescripciones de tipo religioso, es posible esperar que, si se respetan tales prescripciones, se mantendrá el orden social, tanto en esta vida, como en la otra, al tiempo que se garantiza la transferencia de los roles sociales de una generación a otra: “*the religion would mediate between the selfish desires of individuals and the needs of the collectivity, thereby preserving the latter from constant disruption (...) no social organization is viable unless ideology makes up for*

³ Goitein, 1983: IV, xi-xii y V, 502.

⁴ Crone, 1989: 124.

genetic neutrality: whatever solution is adopted, it must present itself as right to both the winners and the losers”⁵.

Todas las muestras de poder en el universo y todas las leyes físicas y morales por las cuales este se rige reflejarían en último término a Dios. Dios gobierna nombrando a los gobernantes, a los jueces y a los representantes y enviando a los ejércitos contra los súbditos rebeldes⁶. El gobernante musulmán, que además de líder político es también líder religioso, ha recibido de Dios la tarea de conducir a la Comunidad al cumplimiento de la voluntad divina⁷. Ahora bien, la concepción de la autoridad política y religiosa sufrió un importante cambio en los primeros tiempos del islam. Mientras que en un principio ambas nociones habían permanecido unidas en la misma persona, como ocurrió con el Profeta y los primeros califas – a estos, al ser Compañeros del Profeta, se les consideraba concedores de lo que el Profeta había hecho y dicho y, por tanto, con autoridad religiosa además de política -, a partir del gobierno de ‘Alí, que no fue generalmente aceptado por todos los creyentes, y la subida al trono de los omeyas, la conjunción de la autoridad política y religiosa en la misma persona fue progresivamente separándose, en el mundo sunní, con la emergencia de los ulemas, expertos en ciencias religiosas y encargados de la interpretación de la Ley divina⁸. Esto provocó que, a partir sobre todo de la época ‘abbasí, fuera necesaria una colaboración más o menos estrecha entre el poder y los ulemas que se encargaban de garantizar que todos los creyentes, incluidos los gobernantes, cumplieran correctamente las exigencias de la Ley islámica. Los gobernantes, que tenían la obligación de hacer cumplir esa Ley a los súbditos, procuraban tener de su lado a los ulemas para legitimar su poder y proyectar hacia sus súbditos una imagen de respeto y cumplimiento escrupuloso de la religión⁹.

Doctrinalmente, en el islam, tanto los gobernantes como los juristas, a diferente nivel, son los encargados de construir y representar la voluntad divina, lo que puede provocar una dicotomía entre los papeles, los intereses y los deseos de ambos, haciendo pues necesaria la negociación¹⁰. Si los gobernantes conseguían convencer a sus súbditos de que solo ellos estaban capacitados para ejercer el poder y que habían

⁵ Crone, 1989: 127.

⁶ Crone, 2004: 6.

⁷ Lewis, 1990: 61-62 y Crone, 2004: 7.

⁸ Crone y Hinds, 2003: 2.

⁹ M. Fierro (1996) incidió sobre esta misma idea en su estudio de caso, basado en tres fetuas referidas a casos de expiación de los gobernantes, a través de las cuales se observaba la función legitimadora del gobierno omeya andalusí ejercida por los alfaquíes.

sido elegidos por la divinidad para tal labor, entonces podrían garantizar que nadie cuestionaría su legitimidad. Y para ello, la labor de los alfaquíes, respetados por la población, era fundamental¹¹. Si por un lado los gobernantes se valían de los ulemas para legitimar su poder, los ulemas estaban interesados en el mantenimiento del orden social y de la integridad del territorio que el gobernante garantizaba a través de su ejército y de otros órganos coercitivos. La colaboración y negociación entre gobernantes y ulemas pasó por distintas fases según cada época y sociedad, produciéndose a veces fuertes tensiones como las que se vivieron en Córdoba durante las revueltas del Arrabal y de las que hablaremos en este estudio.

La proclamación de los nuevos gobernantes iba acompañada del juramento de la *bay'a*, término coránico que designa la expresión del juramento de lealtad al líder de la Comunidad de creyentes¹². Este fue el término utilizado para denominar al pacto de lealtad al Profeta y, posteriormente, a los califas, suponiendo una especie de contrato político por el cual los súbditos reconocían la autoridad del soberano y se comprometían a mantenerse en la obediencia. El gobernante, por su parte, se comprometía a proteger a la Comunidad y a la religión islámica de cualquier amenaza. Este compromiso implicaba que cualquiera que diera muestras de insumisión al poder o llevara a cabo prácticas que se alejaran de lo considerado ortodoxo¹³ era considerado un enemigo de la Comunidad que había de ser combatido. Esta ruptura del pacto de lealtad daba permiso al soberano para utilizar la violencia contra los que no respetaran el compromiso adquirido. Como bien ha expresado Crone, “*proper government was coercitive*”¹⁴, es decir, que para garantizar el cumplimiento de la voluntad divina, los gobernantes musulmanes hicieron uso de una violencia institucionalizada, mediante la aplicación de penas, la supresión de las revueltas o el combate contra los infieles. Hacían esto de acuerdo con la Ley de Dios dirigiendo su poder coercitivo contra los que cometían aquellos actos considerados

¹⁰ Abou El Fadl, 2001: 1.

¹¹ La literatura sobre las relaciones entre gobernantes y ulemas es muy abundante, por lo que nos limitaremos a remitir a dos estudios: uno próximo a la época aquí estudiada, como es el de M. Q. Zaman (1997), *Religion and politics under the early 'Abbasids: the emergence of a proto-sunni elite*, Brill, Leiden; el otro incluye varios estudios relacionados con el Occidente islámico: *Saber religioso y poder político. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, AECID, Madrid, 1994.

¹² Sobre la *bay'a*, Marsham, 2009, donde aborda a lo largo de varios capítulos la evolución de este concepto y de la práctica de este juramento a lo largo de la historia.

¹³ Sobre la configuración de la ortodoxia, Knysh, 1993 y Shamsy, 2008.

¹⁴ Crone, 2004: 7-8.

delitos de acuerdo con dicha Ley – o mejor dicho, con la interpretación humana de dicha Ley.

Ahora bien, el buen gobierno, además de los métodos coercitivos, necesitaba poner en marcha métodos no violentos con los que procurarse la aceptación de sus súbditos, métodos entre los que la clemencia y la benevolencia ocupaban un lugar predominante. Sin equilibrio entre coerción y perdón era imposible garantizar el orden y el buen funcionamiento de la Comunidad. Al igual que Dios amenaza a los creyentes con los castigos del día del Juicio Final, pero también les garantiza su perdón si se arrepienten y vuelven a la obediencia, los gobernantes deben dejar claro ante sus súbditos que han de cumplir la Ley si no quieren ser castigados, pero también que si cometen alguna falta y se enmiendan podrán alcanzar el perdón del soberano y, por extensión, el perdón de Dios en el Más Allá y la salvación de su alma¹⁵.

Como veremos en nuestro estudio, los omeyas, de igual manera que trataron de transmitir una imagen de gobernantes severos a la hora de defender a la Comunidad y de garantizar el cumplimiento de la Ley, también se mostraron dispuestos a aceptar el arrepentimiento de sus súbditos y a usar métodos pacíficos siempre que fuera posible. Crone y Hinds, al analizar los apelativos con los que se definía a los califas omeyas tanto en los relatos cronísticos como en las poesías compuestas para ensalzar sus virtudes, demostraron que los omeyas eran representados como la ‘guía’ (*huda*) de la Comunidad y la ‘luz’ a través de la cual los creyentes son guiados, lo cual es posible ya que, a su vez, ellos son *mahdiyyun*, ‘bien guiados’. Asimismo, los califas omeyas fueron descritos como garantes de la justicia (*imam ‘adl/‘adil, jalifat al-‘adl*). En este sentido, por ejemplo, según el famoso panegirista al-Farazdaq, Sulayman (r. 96/715-98/717) hizo que todo lugar de opresión (*yawr*) pasara a ser lugar de justicia (*‘adl*), y Hisam (r. 105/724-125/743) llenó la tierra de justicia y de luz, pero también lo hizo de clemencia (*rahma*): de él se dice que trajo luz, clemencia, justicia y lluvia, que puso sobre la gente como fuente de seguridad y perdón (*amn^{an} wa-rahmat^{an}*)¹⁶.

Las crónicas relativas al período omeya andalusí nos muestran a unos gobernantes que hacen uso de la violencia cuando no tienen otra alternativa – ante la gravedad del delito, la insistencia del rebelde... -, pero que prefieren la reconciliación con sus

¹⁵ La idea de que la obediencia a la autoridad debe estar basada tanto en el miedo a sus castigos como en el amor derivado de su bondad y su perdón aparece expresada claramente en el *Siray al-muluk* de al-Ṭurtusi (ṬUR, 1930: I, 227). V. asimismo el trabajo de F. Rodríguez Mediano sobre el amor, la justicia y el temor en los relatos hagiográficos (2000: 94 y ss.).

súbditos y los acuerdos de paz con sus enemigos. El análisis de los relatos incluidos en las fuentes históricas es la vía que hemos decidido seguir para estudiar las implicaciones políticas, sociales y religiosas del perdón de los gobernantes, así como la representación de los soberanos musulmanes según unos modelos que definen al gobernante ideal, dentro de los cuales la idea del soberano clemente tiene un gran peso¹⁷. Los casos de perdón incorporados en las fuentes ¿reflejan un acto de clemencia por parte del gobernante o se trata de actuaciones motivadas por otra serie de factores e intereses? ¿Hasta qué punto nos hallamos ante recreaciones historiográficas, con carácter moralizante, de la imagen del soberano? A estas y otras preguntas intentaremos dar respuesta en nuestro estudio.

La profunda imbricación entre las esferas de lo religioso y lo político-social en relación con la aplicación del perdón hacen de esta virtud un elemento apropiado para llevar a cabo el estudio de los valores político-religiosos de una sociedad como la andalusí durante este período. Para contextos como el cristiano, existe una numerosa bibliografía en la que se tienen en cuenta todas las implicaciones – religiosas y socio-políticas – del perdón como elemento de análisis¹⁸. El hecho de que a lo largo de todo el Medievo encontremos, en contexto cristiano, una institución como el Perdón Real, con una puesta en práctica ampliamente documentada y una legislación bastante desarrollada – como vemos, por ejemplo, para el caso castellano, en las leyes promovidas por Alfonso X, seguidas por las Cortes posteriores y con una clara

¹⁶ Crone y Hinds, 2003: 37, remitiendo a *Sarḥ Dīwan al-Farazdaq*, ed. M. I. 'A. al-Ṣawī, El Cairo, 1936, vol. II, 639, 840, 845 y 852.

¹⁷ La noción del 'gobernante clemente' como modelo de gobernante ideal no es exclusiva del ámbito islámico, sino que la encontramos también en la tradición cristiana o en la Antigüedad clásica. En este sentido, Konstand, en su estudio sobre el concepto de perdón en las sociedades clásicas, afirma que César era conocido por su clemencia y que hacía uso de su benevolencia para poner a los enemigos de su lado (Konstand, 2010: 14). Observaciones en esta misma línea, pero para un contexto cristiano medieval, las encontramos en Rodríguez Flórez, 1971: 22 y ss., donde se analizan ciertas reflexiones insertas en las leyes alfonsinas sobre las consecuencias del perdón y la conveniencia de su aplicación para el buen funcionamiento del reino.

¹⁸ Si bien la bibliografía al respecto es muy amplia, podemos citar, a modo de ejemplo, el trabajo fruto de la tesis doctoral de M. I. Rodríguez Flórez (1971), el estudio de N. Davis sobre relatos de perdón en la Francia del s. XVI (1987), el extenso trabajo de Cl. Gauvard sobre el crimen en Francia, en los siglos XIV y XV (1991), el trabajo de J. M. Nieto Soria sobre la Castilla Trastámara (2002) o, más recientemente, el artículo de J. Escalona Monge sobre Alfonso VII y la familia de los Lara en la Castilla de los siglos XII al XIV (2004) o los trabajos de T. A. Mantecón Movellán sobre la Castilla de época moderna (2001, 2005 y 2007).

Para otros estudios generales sobre el perdón en diferentes contextos y desde diferentes perspectivas de análisis, M. Perrin (ed.) (1987), *Le pardon: actes du Colloque organisé par le Centre Histoire des Idées*, Université de Picardie, Beauchesne, París; J. G. Murphy (1988), *Forgiveness and mercy*, Cambridge University Press, Cambridge; Ch. L. Griswold (2007), *Forgiveness: a philosophical exploration*, Cambridge University Press, Cambridge; D. Konstand (2010), *Before Forgiveness*,

influencia del Derecho Romano-, puede ser una de las razones por las que se han abordado diversos estudios sobre este fenómeno¹⁹. Este hecho se ve favorecido, asimismo, por la conservación de una cantidad abundante de material de archivo – cartas de perdón, principalmente -, lo que ha animado a algunos autores a acercarse a este material para estudiar sus implicaciones políticas²⁰.

En contexto islámico, por el contrario, el perdón del gobernante como tal no constituye una institución consolidada como ocurre en el caso cristiano, ni cuenta con una legislación similar²¹. Tan solo los casos de perdón relacionados con concesiones de *aman* pueden considerarse que reflejan intentos de normativización más elaborados, ya que la reflexión sobre esta institución ha ocupado capítulos enteros dentro de obras sobre la ética de la guerra en el islam²². Asimismo, el *aman* también tiene cabida en los manuales de cancillería islámica, como demostró J. Wansbrough (1971), en un estudio en el que revisa los patrones seguidos en la elaboración de documentos de *aman* (*kitab al-aman/amanat*) según estos manuales, tomando como ejemplo el caso concreto del *aman* otorgado por el sultán mameluco Qanṣuh al-Guri a la República de Florencia en el año 913/1507. En este sentido, el autor nos habla de los intentos de sistematización de este tipo de documentos en obras de cancillería como, por ejemplo, en el *Kitab ṣubḥ al-a ‘sà* de al-Qalqasandi (s. IX/XV)²³.

Wansbrough presta mayor atención en su trabajo a los salvoconductos vinculados con la actividad comercial o diplomática, casos que también estudiaremos nosotros,

Cambridge University Press, Nueva York; Ch. R. Allers y M. Smit (eds.) (2010), *Forgiveness in perspective*, Rodopi, Amsterdam-Nueva York.

¹⁹ Un estudio en profundidad sobre la institución del Perdón Real y la legislación al respecto lo tenemos en M. I. Rodríguez Flórez (1971). V. asimismo, Nieto Soria, 2002 o R. I. Burns, 1987. Este último, en la línea propuesta en el presente trabajo, afirma que “*the pardon is not only an important source for legal history but also a fascinating trove of details for social history*” (Burns, 1987: 57).

²⁰ Nieto Soria, 2002.

²¹ Es posible advertir un proceso tendente a la institucionalización, sobre todo a partir de la época mameluca (v. Stillman, 2003: 70 donde habla de la existencia de diversos tipos de ropas de honor entre las que existían unas “ropas de perdón” (*jil ‘at al-riḍa*) para después de una desgracia) y más tarde con los otomanos, si bien se trata de épocas en las que no nos vamos a detener. La ceremonia de la *ṣulḥa* en la sociedad israelo-palestina actual es una muestra de la permanencia hasta nuestros días de mecanismos institucionalizados de perdón en las sociedades musulmanas. Sobre esta práctica, Sh. D. Lang, *Sharaf Politics. Honor and Peacemaking in Israeli-Palestinian Society*, Routledge, Nueva York-Londres, 2005.

²² Mottahedeh, 2001: 64.

²³ Wansbrough, 1971: 25 y ss, especialmente 27-28. El autor hace referencia al debate terminológico introducido por Heffening sobre si el término *aman* debe ser entendido exclusivamente como referido al documento físico de *aman*, o si, por el contrario, puede aparecer usado con un significado más abstracto de ‘seguridad’. En este sentido, Wansbrough nos dice que, si bien en las obras jurídicas e históricas, el término puede conservar este sentido más abstracto, él considera que en las obras de cancillería que él estudia no hay duda de que se usa exclusivamente para referirse al documento en sí,

aunque el tipo de *aman* que es de mayor interés para nuestro trabajo y al que dedicaremos una mayor atención es aquel entregado por las autoridades musulmanas a individuos también musulmanes cuando estos se sometían tras un período de rebelión contra el poder. Un impedimento con el que contamos para el estudio de esta institución es la falta de material documental, especialmente para el caso andalusí que aquí nos ocupa, ya que no solo las muestras de documentos de *aman* con las que contamos son muy escasas, sino que además ninguno se corresponde con documentos originales, sino con copias de los mismos insertados en las crónicas históricas y expuestos, por tanto, a la alteración y reelaboración propias de la actividad historiográfica²⁴.

La falta de ‘institucionalización’ y la escasez documental pueden haber influido en la carencia de estudios sobre el perdón en contexto arabo-musulmán desde el punto de vista de sus implicaciones políticas y sociales²⁵. Sí que ha habido, en cambio, un interés manifiesto por el estudio del perdón desde una perspectiva religiosa. En el Capítulo 6 de nuestro estudio haremos un repaso de las nociones más importantes relativas al perdón según el Corán, la Sunna y la visión de los teólogos musulmanes. Todos estos aspectos han recibido mayor atención por parte de los especialistas, quienes han dedicado estudios de diverso tipo al perdón y a los conceptos vinculados con el mismo. El estudio más completo sobre el perdón en el islam, desde un punto de vista religioso, lo realizó Ch. Moucarray en su tesis doctoral en torno al perdón en el islam y su correlato en el contexto cristiano²⁶. Dicha tesis doctoral, realizada inicialmente en francés, apareció publicada en el año 2004, en una versión inglesa, bajo el título *The search for forgiveness. Pardon and punishment in Islam and Christianity*.

M. Mahdi Allam, en el año 1939, ya había publicado un artículo en el que ofrecía un repaso de las azoras coránicas más significativas sobre el perdón, especialmente en

como una abreviatura de *kitab al-aman* o *amana* (Wansbrough, 1971: 25, n. 18). En el apartado de nuestro estudio dedicado a esta institución volveremos sobre ello (Capítulos 1 y 2.)

²⁴ Sobre el debate en torno a la escasez de documentos de archivo en al-Andalus y los problemas que conlleva el estudio de los documentos legales a través de su inclusión en las fuentes, volveremos en el Capítulo 2, especialmente en el apartado IV donde recogeremos las muestras de los documentos de *aman* que se nos han conservado para al-Andalus.

²⁵ En el próximo apartado nos referiremos a los estudios existentes en este terreno, entre los que destacan Mottahedeh, 2001 y Van Steenbergen, 2006.

²⁶ *Pardon, repentir, conversion. Étude de ces Concepts en Islam et de leurs équivalents bibliques*, Thèse de Doctorat Nouveau Régime présentée par Chawkat Georges Moucarray sous la direction du Professeur Daniel Gimaret. École Pratique des Hautes Études. Section sciences religieuses. Année

relación con la actitud que ha de mostrar el creyente para obtener el perdón divino. Asimismo, recogía lo que dice el Corán sobre la labor del Profeta Muḥammad como intermediario y portador del mensaje de Dios a los hombres. El análisis desde el punto de vista lingüístico que recoge este autor en su trabajo, viendo en qué casos el perdón aparece como una orden o bien como un consejo y qué implicaciones tiene esto, también resulta muy esclarecedor sobre la definición de esta virtud en el islam.

Asimismo, aparecieron otros trabajos vinculados con este tema, como el estudio de Elder (1939) sobre la doctrina islámica del pecado, su distinción entre ‘pecados mayores’ y ‘pecados menores’ (*al-kaba’ir* // *al-ṣaġa’ir*) y su perdón, aspecto este que ha generado una abundante bibliografía²⁷.

Posteriormente, han sido publicados distintos estudios sobre aspectos puntuales referidos al perdón, como, por ejemplo, el artículo de P. Crone (2006) sobre el perdón divino a los no creyentes según la doctrina teológica de Abu Sa’id al-Ḥaḍri. Por último, en el año 2011, apareció un estudio colectivo, de carácter comparativo, titulado *Reconciliation in Interfaith Perspective. Jewish, Christian and Muslim Voices*, en el cual se trata el tema del perdón como elemento fundamental para la reconciliación. En este volumen, encontramos algunos trabajos de especial interés sobre el caso islámico, como los de Z. Saritoprak, centrado en la teoría de la reconciliación desde el punto de vista de la Teología islámica, o el de D. J. Bolton, en el que analiza el papel de las relaciones de amistad en la distinción entre los conceptos de ‘conciliación’ y ‘reconciliación’.

Un aspecto directamente relacionado con el perdón y que ha recibido una mayor atención en el contexto islámico, es la *intercesión (ṣafa’a)*²⁸, entendiendo esta como la mediación de determinados personajes influyentes ante Dios para la obtención del perdón por parte de un tercero. Se trata de un tema que ya fue estudiado con cierta profundidad en la citada obra de Ch. Moucarray. Anteriormente, Sh. Marmon (1998) había dedicado un artículo a este concepto en la época mameluca²⁹. En el ámbito

académique 93-94. Tuve la oportunidad de consultar una copia de la versión original de esta tesis en la biblioteca de SOAS, en Londres, durante mi estancia en octubre y noviembre de 2011.

²⁷ Sobre el pecado en el islam, M. Q. Zaman, “Sin, Major and Minor”, *EQ*, vol. V, pp. 19-28; Gardner, 1914; Izutsu, 2002: 241-249; Powers, 2004. Sobre una práctica vinculada con el perdón de los pecados, J. Chelhod, “Dafn al-dhunub”, *EI*, vol. II, p. 248.

²⁸ Sobre la intercesión en el islam, A. Schimmel, “Shafa’a”, *EI*, vol. IX, pp. 177-179 y V. J. Hoffman, “Intercession”, *EQ*, vol. II, 551-555, donde se puede encontrar bibliografía ampliada sobre el tema.

²⁹ La autora anuncia en la página Web del departamento de la Universidad de Princeton en la que ejerce como Associate Professor of Religion, la próxima aparición de una monografía dedicada por completo a este tema.

cristiano, también contamos con varios trabajos dedicados a la intercesión, alguno de ellos en bastante profundidad, como la obra colectiva coordinada J. M. Moeglin (2004), en la que se ofrece un recorrido sobre la evolución de este concepto, desde la Edad Media a la época Moderna. Por su parte, el trabajo de G. Koziol (1992), en el que se aborda el estudio de las súplicas de perdón desde un punto de vista ritual, también dedica un apartado a la ritualidad de la intercesión, lo cual es de especial interés para nuestro estudio y volveremos sobre ello en la última parte de este trabajo, dedicado a las manifestaciones visuales y rituales del perdón. En el caso de los trabajos sobre la intercesión, las implicaciones políticas y religiosas de la clemencia vuelven a aparecer claramente conectadas.

El tratamiento entre los sufíes del tema de la misericordia y del perdón ha dado lugar a numerosos estudios en los que no nos vamos a detener³⁰, así como tampoco en la abundante literatura de tipo apologético como, por poner un ejemplo, los artículos dedicados al Profeta Muḥammad como “Profeta del perdón” publicados en un monográfico de la revista *Insights* titulado “Mercy for the worlds” (invierno 2009-primavera 2010, nº 02: 2-3)³¹.

Por último, durante el año 2011, vieron la luz dos obras colectivas de interés para nuestro trabajo, editadas por A. M^a Carballeira y D. Serrano Ruano, respectivamente, en las que encontramos algunas contribuciones que abordan aspectos relevantes para la comprensión de algunos de los temas tratados en nuestra investigación y que mencionaremos llegado el momento.

Cabe llamar la atención sobre algunos acercamientos que se han hecho al perdón en el contexto islámico, desde un punto de vista más transversal, en trabajos dedicados a otros aspectos, como por ejemplo, el trato de cautivos, el miedo o el castigo de los condenados – v. por ejemplo J. Dakhli (1998)³², F. Rodríguez Mediano (1996), M. Fierro (ed.) (2004a) o M. Fierro y F. García Fitz (eds.) (2008e) -.

³⁰ Beneito, 1998 y 2005; Rodríguez Mediano, 2000; Moucarry, 2004: 197-268 (“Forgiveness in mysticism”). V. asimismo el capítulo dedicado a la ira de los santos en la obra de R. El Hour sobre fuentes hagiográficas, donde se habla también de la aplicación de la justicia y del perdón (2010: 97-113).

³¹ V. en este volumen, por ejemplo, los trabajos de M. Munir “The Prophet (peace be on him)’s Merciful Reforms in the Conduct of war. The prohibited Acts”; A. Salahi “Compassion. The Most Prominent Characteristic of Muḥammad (peace be on him)”; N. Aḥmad, “Peace and Reconciliation, its Significance and Role in the Mission of the Prophet (peace be on him). The case of *Ṣulḥ al-Hudaybiyah*, a Qur’anic View”.

³² Entre los meses de marzo y julio del año 2009, tuve la oportunidad de realizar una estancia en el *Centre du Recherches Historiques* (EHESS) de París, bajo la supervisión de la Prof. Jocelyne Dakhli. Durante ese tiempo, pude leer sus publicaciones sobre los temas vinculados con mi investigación.

Estos trabajos serán de gran interés para nuestra propia investigación en tanto en cuanto es fundamental conocer cuál era el modo en que eran tratados los prisioneros o los condenados por determinados delitos, para localizar y entender los casos de perdón presentes en las fuentes.

Ahora bien, las menciones en las fuentes históricas a la concesión o a la negativa del perdón por parte de los gobernantes musulmanes o la caracterización recurrente de los soberanos como individuos tendentes a la clemencia son tan reiteradas que llama la atención que no se haya dedicado hasta el momento estudio alguno al análisis del porqué de su presencia en este tipo de material y la función semántica y/o retórica que cumple, siendo nuestro trabajo un intento por empezar a rellenar esta laguna mediante el estudio de una sociedad concreta en una época determinada, como fue el al-Andalus del período omeya.

II. Objetivos y metodología

La información que llega hasta nosotros a través de las crónicas porta una carga ideológica que actúa como filtro a la hora de presentar unos hechos o unos colectivos determinados. La selección de los acontecimientos que serán incorporados a las crónicas es un ejercicio ideológico en sí mismo, condicionado generalmente por la óptica de la autoridad, que controla en último término la escritura de la historia. Los relatos de perdón o castigo que analizamos en este estudio, referidos a los omeyas andalusíes, nos han llegado pasados por el tamiz de la interpretación de los cronistas, según sus propios objetivos y según la visión de los hechos elaborada desde la autoridad. Esto se hace especialmente evidente en las narraciones de rebeliones contra el poder establecido. En el momento en que el bando insurrecto es calificado como tal y se le presenta negándose a someterse al poder legítimo, se están justificando las acciones violentas de los gobernantes contra ellos, aunque no siempre se mencionen las razones por las que esos individuos se rebelan, las cuales en muchos casos tuvieron que ver con los excesos de los gobernantes. Por el contrario, la clemencia del gobernante es presentada como la única que posibilita la solución pacífica de los conflictos al aceptar el arrepentimiento de los rebeldes.

A través de esta reelaboración historiográfica de los hechos, se busca formar una imagen determinada de la dinastía en general y de cada uno de los gobernantes que pertenecieron a ella en particular. A menudo, los cronistas logran esto adscribiendo

una determinada motivación a los individuos, a través de la reproducción de los diálogos o discursos que supuestamente pronunciaron, aunque difícilmente puedan ser considerados reales. Estas manifestaciones discursivas sirven, sin embargo, para justificar determinadas actuaciones, como el ataque del soberano contra un rebelde que expresa su odio hacia el gobernante, o bien para proveer al lector de una imagen predeterminada de cada individuo, poniendo en su boca lo que el cronista suponía que eran sus intenciones o sus intereses. Este recurso es usado con cualquier individuo – rebeldes, individuos de la corte, familiares del soberano o el propio gobernante –, pero, en todos los casos, la función es la misma, redirigir al lector hacia una visión concreta – generalmente la oficial o la que se pretende imponer como ‘verdadera’ – de los hechos y de los personajes implicados.

De este modo, por ejemplo, el cronista ayuda al lector a recrear una imagen de soberano clemente y bondadoso cuando asegura que el emir ‘Abd al-Raḥman II, estando al borde de la muralla de la ciudad de Mérida combatiendo a los rebeldes, dijo: “*Ya hemos visto cómo Dios que nos recomienda la clemencia y la dulzura, nos ha favorecido con la victoria. He resuelto apartarme de ellos y si consideran cuánta es nuestra clemencia en perdonarlos y lo que Dios ordena, pedirán la paz; de lo contrario, Dios los ve y es poderoso para castigarlos*”³³.

Difícilmente llegaremos a saber si ‘Abd al-Raḥman II llegó a decir algo similar en esa ocasión, sin embargo, esta cita sirve para darnos una imagen del emir como un ser benévolo que prefiere ganarse a sus súbditos mediante el perdón que a través de la violencia. A lo largo de nuestro estudio llamaremos la atención sobre este tipo de manifestaciones discursivas, destacando especialmente aquellas en las que los soberanos se describen a sí mismos o son descritos por otros como seres clementes y bondadosos con los súbditos.

La utilización de tópicos historiográficos en la narración de los acontecimientos es asimismo un recurso muy habitual, como ha quedado demostrado ya en diversos estudios³⁴. Estos temas recurrentes que se repiten en la narración histórica remiten a hechos del pasado o reproducen modelos culturales y políticos que, por diversas razones, eran importantes en las sociedades islámicas medievales. Los lectores

³³ Traducción de Lafuente y Alcántara - AM, 1986: 122-123//139.

³⁴ V. para los relatos sobre las conquistas musulmanas, el estudio de Noth, 1994 o el análisis de *topoi* orientales en relatos históricos andalusíes de Manzano Moreno, 1992, entre otros. V. asimismo Dakhliya, 1998, sobre los lugares comunes en la descripción de los soberanos y de sus prácticas de gobierno.

estaban familiarizados con estas historias y es de esperar que comprendieran el significado de su uso en un contexto determinado, ayudándoles a entender o juzgar un determinado hecho a partir del referente mencionado³⁵. Hemos tratado de localizar estos tópicos historiográficos siempre que nos ha sido posible y de interpretar su uso en un contexto concreto; asimismo, hemos detectado el uso de tópicos de menor productividad, que a primera vista no parecen responder a objetivos más allá de los meramente literarios o dramáticos.

Partiendo de esta base, hemos dividido nuestro trabajo en cuatro partes, en las que hemos analizado los episodios extraídos de las fuentes según cuatro ejes temáticos: el *aman*, el entorno del gobernante, el contexto religioso del perdón y los lugares y prácticas vinculados con el perdón y el castigo. A lo largo de las tres primeras partes de este trabajo, ofrecemos un análisis historiográfico de los episodios – con narraciones a veces divergentes – que nos ofrecen las fuentes, tratando de reconstruir la realidad política y social que subyace bajo los relatos de perdón y castigo analizados. Para ello, ha sido fundamental localizar y comparar las distintas versiones existentes sobre un mismo hecho en las fuentes, para definir – dentro de las posibilidades que nos ofrece este tipo de material y más allá de establecer quiénes participaron en los hechos y qué pudo ocurrir – cuál es la función y el significado de determinados relatos. Uno de los puntos centrales del análisis que llevaremos a cabo será la reconstrucción de las relaciones sociales existentes entre los distintos grupos e individuos que participan en los episodios estudiados. En efecto, los vínculos familiares y los lazos de lealtad o de liderazgo, a veces surgidos de la formalización de pactos y juramentos entre los gobernantes y sus súbditos, actúan como uno de los principales condicionantes del desarrollo de los episodios de clemencia analizados aquí. Por ello, creemos imprescindible identificar en cada caso, en la medida de lo posible, estos vínculos para ver hasta qué punto influyeron en el devenir de los acontecimientos. En este sentido, la obra de R. Mottahedeh, sobre las relaciones de liderazgo y lealtad en época buyí³⁶, ha sido un trabajo de referencia para nuestro estudio³⁷.

³⁵ Sobre la construcción de motivos historiográficos a partir de lugares comunes o clichés narrativos, Dakhli, 1998: 21-23.

³⁶ Mottahedeh, 2001. Encontramos un acercamiento, en una línea similar a la de Mottahedeh, en la obra de J. Van Steenberghe (2006), quien afronta el estudio social y político del período mameluco que discurre entre los años 1341-1382. El autor analiza los vínculos sociales y familiares que actuaban como base de la formación de redes de influencia, así como en la configuración de las instituciones

En la primera parte, estudiaremos el funcionamiento del *aman* en todas sus variantes, tanto cuando se trate de acuerdos de protección, temporal o permanente, para individuos no musulmanes, como cuando se concede a musulmanes que han abandonado temporalmente la obediencia. Este tipo de pacto genera unas obligaciones entre ambas partes que, de no cumplirse, harán que el pacto se rompa, así como el compromiso de protección hecho por el gobernante. Siguiendo la clasificación hecha por R. Mottahedeh, estos pactos generan las denominadas “lealtades adquiridas” (“*acquired loyalties*”), que son aquellas que se alcanzan a través de actos deliberados y que, en muchos casos, permanecen hasta que el individuo muere³⁸. Estos pactos conllevan unas implicaciones morales y prácticas de las que han de ser conscientes cada una de las partes involucradas. La base para la formación de estas lealtades son el juramento y el beneficio obtenido de ellas. Mottahedeh define el juramento como el “*vehículo explícito y formal mediante el cual un hombre se compromete con otro*”³⁹. El juramento es fundamental para justificar la obligación moral adquirida por el individuo, ya que, en último término, todo juramento es un reflejo de las obligaciones adquiridas en el pacto original de Dios con Adán. Dios, como testigo, será parte activa de todos los juramentos válidos, de ahí la severidad de los castigos que conlleva la ruptura de un pacto, como indica en varias ocasiones el Corán.

Por otro lado, el establecimiento de pactos o acuerdos de lealtad desembocó a menudo en la concesión por parte de la autoridad a sus súbditos de ciertos beneficios (*ni‘am*, sing. *ni‘ma*). En el análisis que hemos llevado a cabo veremos que la negociación de los acuerdos de paz con los rebeldes implicó la concesión de beneficios de diverso tipo, tanto materiales – concesiones territoriales, títulos de propiedad, inscripción en el registro del ejército, cargos, exenciones fiscales... -, como emocionales, es decir, la protección de la vida del rebelde y la de sus familiares y demás allegados. El rebelde recibe así el privilegio del perdón y se le da la oportunidad de volver a la obediencia y de tener acceso a la salvación de su alma. J.

políticas. En esta obra, se analiza asimismo la importancia de estas redes en la resolución de los conflictos, durante un período especialmente conflictivo de la época mameluca.

³⁷ He realizado una estancia de tres meses en el CMES de la Universidad de Harvard, bajo la supervisión del Prof. R. Mottahedeh, durante los meses de septiembre a diciembre del año 2010. Durante esa estancia, pude consultar la bibliografía del Prof. Mottahedeh relacionada con nuestro tema de investigación.

³⁸ Mottahedeh, 2001: 6.

³⁹ Mottahedeh, 2001: 42 (“*the explicit and formal vehicle by which one man committed himself to another*”).

Van Steenberghe ha llegado a afirmar que “*protection may have created more lasting emotional bonds than any other sort of benefit*”⁴⁰.

Los súbditos se sentían unidos al soberano por una obligación de gratitud que les forzaba a permanecer fieles al acuerdo adquirido⁴¹. Como advierte Mottahedeh, los lazos creados a través del beneficio no son establecidos de un modo contractual en la ceremonia del juramento, pero sí que se consideran formales y, por supuesto, vinculantes. La obligación de cualquier individuo de ser ‘agradecido’ (*sakir*) por los beneficios obtenidos encuentra su base en el Corán, donde se dice que el creyente ha de estar agradecido a Dios por los beneficios que ha garantizado a los hombres, tanto a través de la Creación, como de la revelación del Corán (‘agradecimiento por beneficio’, *sukr al-ni‘ma*). El concepto de agradecimiento es considerado sinónimo de fe, de modo que cuando se quiere hablar de ingratitud por un beneficio se utiliza el término *kufir al-ni‘ma*⁴².

Los estudios antropológicos sobre la entrega de dones y beneficios de distinto tipo han puesto de manifiesto la fuerza de los lazos de reciprocidad que se crean a través de la entrega de ciertos dones. Estos lazos generan obligaciones mayores cuando el intercambio no se produce entre iguales, sino que tiene lugar verticalmente, es decir, desde la autoridad hacia los súbditos. En este caso, mediante la entrega de beneficios, la autoridad espera generar unos lazos de dependencia y de obligación del receptor hacia su persona, pues la capacidad de reciprocidad en este caso está limitada o es casi inexistente⁴³. En nuestro estudio, especialmente en el segundo capítulo, veremos cómo, en ocasiones, fueron los propios rebeldes los que condicionaron su sometimiento a la obtención de ciertos beneficios, forzando a los gobernantes a hacer importantes concesiones.

Hasta el momento, no han sido muchos los trabajos dedicados a estudiar el *aman* cuando se trata del otorgado por una autoridad musulmana a un individuo también musulmán. Contamos con estudios de casos puntuales, como los de A. Marsham y Robinson (2007) y Marsham (2012), a los que se pueden añadir ahora los que hemos llevado a cabo en los dos primeros capítulos de nuestro estudio.

⁴⁰ Van Steenberghe, 2006: 63 y ss.

⁴¹ Mottahedeh, 1980: 72 y ss.

⁴² Los conceptos de gratitud/ingratitud (*šukr/kufir*) son centrales en la ética del Corán, tal y como demostró T. Izutsu (2002: 130-139).

⁴³ Arnold, 2008: 43-44. Sobre la teoría del don, v. el estudio de referencia de M. Mauss, *Essai sur le Don*, publicado por primera vez en 1925, así como otros estudios más recientes como el de W. Davis y

En la segunda parte, centramos nuestro estudio en los casos de perdón relacionados con los individuos del entorno del gobernante. Hemos distinguido dos categorías dentro de este entorno: la familia del soberano y las élites. El estudio de los relatos de perdón y castigo en relación con estos dos grupos nos permitirá ver qué factores fueron los principales condicionantes para la obtención del perdón por parte de los individuos de estos grupos especialmente privilegiados en su relación con el soberano. Recordemos, en este sentido, la concepción del espacio de poder en las sociedades islámicas, dado en su día por B. Lewis, según el cual este no se organiza de manera piramidal, “de arriba a abajo”, sino circularmente, en una estructura en la que el soberano se sitúa en el centro y el grado de poder e influencia de los individuos se mide por la cercanía o lejanía de los individuos respecto a ese centro⁴⁴. De esta manera, a lo largo los Capítulos 4 y 5, veremos qué sectores dentro del entorno del soberano gozaron de una mayor inmunidad y cuáles fueron más vulnerables ante los castigos del gobernante. Entra en juego aquí una red de lealtades entre el soberano y los individuos de su entorno, que marcarán en gran medida el desenlace de perdón o castigo de los acontecimientos. Siguiendo con el estudio de Mottahedeh, estos vínculos pertenecen en parte a lo que denominó “lealtades según la categoría” (*loyalties of category*), que son aquellas lealtades adquiridas no voluntariamente, sino por el hecho de pertenecer a una categoría o grupo social concreto, “*loyalties that men felt they owed each other because of their common participation in categories that existed before they were born and would exist after they died*”⁴⁵.

Los vínculos familiares constituyen un apartado especial. Es difícil pensar que los miembros de la familia reinante no gozaran de cierta inmunidad para las pequeñas faltas que pudieran cometer. Sin embargo, el estudio de los episodios de perdón y castigo nos permitirá ver hasta qué punto en los delitos más graves, como es la conspiración contra el poder, los vínculos familiares pudieron funcionar más como un agravante que como un medio para alcanzar el perdón.

La corte era un territorio hostil donde la estabilidad de los individuos que se movían allí dependía en gran medida de su capacidad para establecer alianzas dentro de ella, dando lugar a la aparición de facciones que se enfrentaban unas con otras para

P. Fouracre, *The Languages of Gift in the Early Middle Ages* (2010), en el que se dedica un apartado al contexto islámico medieval.

⁴⁴ Lewis, 1990: 30-31.

el reparto de las prebendas y el mantenimiento de las cotas de poder alcanzadas. En este sentido, cuando se producía una situación de conflicto, estas alianzas eran un apoyo fundamental para no perder la situación de privilegio respecto al poder. Los miembros de las distintas facciones se apoyaban unos a otros y trataban de evitar que entraran nuevos individuos en este círculo de poder, lo cual forzaría el reparto de los privilegios entre un número mayor de gente. El gobernante es visto como una especie de árbitro entre los distintos grupos y, en este sentido, el papel del castigo o el perdón del soberano ante las actuaciones de los individuos de esos grupos es fundamental, no solo para mantener el orden dentro de las propias categorías a las que pertenecen, sino también entre unas y otras. Sin embargo, los gobernantes no siempre mostraron imparcialidad como comprobaremos a lo largo de nuestro estudio, e incluso se aprovecharon de las luchas entre unos grupos y otros o dentro de ellos, para alcanzar objetivos particulares. Veremos también de qué manera los miembros de la elite cordobesa hicieron frente a las acusaciones en su contra, prestando especial atención a los vínculos personales que influyeron en la capacidad del soberano de castigar determinados delitos. El perdón o el castigo de algunos individuos dependerán, en algunos casos, de su nivel de influencia en la corte y de la solidez de sus redes de apoyo dentro de ella. Esto limitaba la capacidad de actuación de los gobernantes quienes tenían que ser cautelosos a la hora de castigar ciertas actitudes para no poner en su contra a algunos grupos o familias de gran peso e influencia en la sociedad andalusí.

En la tercera parte de este trabajo seguiremos moviéndonos en el entorno del poder, pero hemos decidido separar estos casos de los anteriores ya que todos tienen como denominador común su relación directa con la religión. Analizaremos aquí los episodios de perdón y castigo relacionados con delitos contra la religión islámica, la divinidad o el Profeta, es decir, delitos de extrema gravedad y para los cuales la Ley islámica contempla – en general – la pena capital. En estos casos, los vínculos y las redes de lealtad fueron fundamentales para eludir o no el castigo, al tiempo que hay que tener en cuenta la cambiante definición de la ortodoxia dentro de la sociedad omeya andalusí. En este sentido, intentaremos comprobar hasta qué punto el perdón ante acusaciones de herejía dependía de lo que se consideraba heterodoxo en cada

⁴⁵ Mottahedeh, 2001: 6-7.

momento y si hubo épocas de mayor susceptibilidad ante las prácticas consideradas irreligiosas. Dentro de este apartado, muchos de los casos afectarán a alfaquíes, sacando a la luz los conflictos que existieron en esta época en al-Andalus entre los defensores de las distintas formas de interpretar la Ley.

Las manifestaciones ‘visuales’ de la ideología del poder omeya son fundamentales para entender de qué manera los gobernantes de este período trataban de legitimar su poder más allá del relato cronístico⁴⁶, mediante el acaparamiento del espacio público para exhibir su autoridad⁴⁷. De este modo, en la cuarta y última parte de nuestro estudio, nos centramos en el análisis de las manifestaciones visuales, rituales y discursivas del perdón y del castigo. Esto implica prestar atención a la información que nos ofrecen las fuentes respecto a los lugares vinculados con el perdón y el castigo ejercidos por el gobernante, donde Córdoba ostenta un papel central por su condición de capital de emirato y después del califato andalusí. En el Capítulo 8, revisaremos los lugares más representativos en este sentido, por ser ahí donde se pusieron en práctica los principales mecanismos de coerción y de represión de los súbditos, así como las prácticas de reconciliación con el poder. La Puerta de al-Sudda en el alcázar cordobés, como ya se ha dicho en anteriores estudios, era donde los distintos gobernantes solían colgar los restos y las cabezas de los enemigos vencidos. Sin embargo, como veremos, esta puerta era donde se dirigían los rebeldes o sus mensajeros para solicitar el perdón de los gobernantes, convirtiéndose asimismo en un lugar de reconciliación. Además de esta puerta, otros emplazamientos a los que prestaremos atención en este apartado por su importancia como núcleos de la aplicación de la justicia son el *raşif*, la *muşara* y la *muşallà* cordobeses, los cuales fueron escenario de constantes ejecuciones de delincuentes y rebeldes.

En este capítulo, prestaremos atención también a ciertas manifestaciones vinculadas con el perdón a nivel arquitectónico y artístico, formando parte del programa iconográfico de legitimación de los omeyas andalusíes. Un ejemplo de estas representaciones lo tenemos en las inscripciones presentes en la mezquita de Córdoba, estudiadas recientemente por S. Calvo Capilla (2010). La aparición de determinados versículos coránicos sobre el perdón divino en estas inscripciones forma parte de las

⁴⁶ Sobre la ideología omeya en las crónicas históricas, G. Martínez-Gros, 1992, y J. M. Safran, 2002, para la época del califato omeya andalusí.

⁴⁷ Lange y Fierro (eds.), 2009.

estrategias de expresión de poder y de legitimación de los gobernantes, recordando a los individuos su obligación de cumplir la Ley islámica para obtener el perdón divino en el Juicio Final.

Por otro lado, será interesante localizar el rastro que dejan en la fuentes los rituales de petición y concesión de perdón: dónde se llevan a cabo, quiénes están presentes, cómo se produce esta petición a nivel formal – gestos, movimientos, etc. -, dentro de las posibilidades que nos brinda la información recogida en las fuentes, que a veces son bastante parcas en detalles sobre estos aspectos. La época de ‘Abd al-Raḥman III será una de las más fructíferas en este sentido, sin duda debido a que fue entonces cuando se llevó a cabo la redacción de las principales fuentes cronísticas con las que contamos para estudiar este periodo, pero también por ser el primer califa omeya andalusí. Asimismo, analizaremos diversas muestras del discurso de los soberanos en los que se definen a sí mismos y a su linaje como poseedores de una naturaleza clemente y como cumplidores con la recomendación divina del perdón. Todos estos aspectos serán tratados en el Capítulo 9 de este trabajo.

Para finalizar, dedicaremos un breve apartado a las prácticas de castigo, repasando los principales métodos coercitivos que pusieron en práctica los omeyas andalusíes y destacando especialmente los castigos que han sido menos estudiados por los especialistas, como es el caso del paseo infamante (*tashīr*) o las purgas (*tamyīz*) que en muchos casos se llevaron a cabo contra los enemigos, en una manifestación de la arbitrariedad del poder, aunque a veces escondan otros intereses más prácticos, como es la selección de ciertos individuos para integrarlos en las propias tropas.

Dentro del análisis casuístico de la información obtenida en las fuentes, distinguiremos, por lo tanto, entre los casos que podríamos calificar como de ‘clemencia efectiva’, es decir, la concesión real o manifiesta del perdón del gobernante - puesta en marcha a través de la amnistía de presos y, especialmente, la concesión del *aman* -, y la ‘clemencia potencial’, es decir, la mención expresa a la predisposición a la clemencia o a la no violencia por parte del gobernante, dentro de las virtudes que lo caracterizan como un gobernante musulmán ideal. Este tipo de manifestaciones encuentra un reflejo más limitado en las crónicas, en parte debido a la propia naturaleza de las mismas, donde el principal foco se sitúa en la narración de los hechos. No obstante, tenemos algunos ejemplos de este tipo, bien en palabras puestas en boca de los propios soberanos, bien en la narración del historiador.

III. Fuentes

“These documents cannot be seen only as reflections of the past, as witnesses to history, but must also be understood as agents in the historical past”
McSheffrey, 2008: 66

En esta Tesis Doctoral, el principal material sobre el que basamos nuestro estudio son fuentes cronísticas. Al igual que ocurre con cualquier otro material, es fundamental partir de la contextualización de las obras analizadas y de los autores de las mismas. K. Hirschler (2006)⁴⁸, en su estudio sobre la historiografía árabe medieval, advierte nuevamente sobre la importancia del “contexto” – tanto social como intelectual – de los cronistas, como condicionante fundamental de la puesta por escrito de los hechos históricos. En el caso de las crónicas, sabemos que el contexto en el que nacen está muy limitado y prácticamente siempre está unido a la autoridad⁴⁹. No obstante, como demuestra Hirschler en su estudio a través de un minucioso análisis textual de dos crónicas históricas del s. VII/XIII, también es posible observar un cierto margen de maniobra (‘room for manoeuvre’) en la puesta por escrito de la historia por parte de los historiadores, más allá de las exigencias propias del entorno cortesano en el que comúnmente desarrollaban su actividad cronística.

Uno de los primeros aspectos que se verá condicionado por el contexto en el que surge un texto cronístico es la propia selección de los hechos históricos que serán incluidos en el relato. Se produce así una ‘jerarquización de la historia’, clasificando los acontecimientos según su nivel de trascendencia o interés para entrar a formar parte del canon histórico que se está elaborando. En este sentido, se produce una primera manipulación de los hechos históricos, seleccionando los mismos conforme a la finalidad del relato que se está escribiendo, según los intereses de la persona que promueve la redacción de estas obras o, por supuesto, conforme al público al que van dirigidas. En último término, los cronistas trataban de presentar generalmente una visión lo más favorable posible del gobernante y de sus predecesores, bajo cuyo poder trabajaban en muchos casos y para quienes iba dirigida su obra.

⁴⁸ He realizado una estancia bajo la supervisión del Prof. K. Hirschler, en la SOAS (Londres), durante los meses de octubre y noviembre del año 2011. Durante ese tiempo, tuve la oportunidad de asistir a los seminarios del Prof. Hirschler sobre metodología histórica, además de leer sus publicaciones sobre el tema.

⁴⁹ Arnold, 2008: 36.

Esto afecta, naturalmente, a los relatos en torno al perdón o el castigo ejercido por el gobernante. La insistencia de los cronistas en presentarnos un acuerdo o una negociación de paz como el resultado de la benevolencia del gobernante será un elemento recurrente en estos textos. Junto a la omnipresencia en este tipo de fuentes de la violencia ejercida o promovida por el gobernante, se observa también una clara tendencia a presentar la predisposición del gobernante a la clemencia, si bien condicionada por el arrepentimiento de quienes se habían hecho merecedores de un castigo.

Nuestro acercamiento a las fuentes utilizadas va en la línea del propuesto por J. Arnold, en su estudio sobre la Revuelta Campesina de 1381 en Inglaterra, quien decía que era imprescindible leer las fuentes '*against the grain*': buscar confusiones, contradicciones, elisiones u otras indicaciones de tensión dentro del texto, que nos permitan ver lo que el autor del mismo no estaba diciendo o estaba diciendo entre líneas, fuera de un modo deliberado o de manera inconsciente⁵⁰. En este sentido, los conceptos de “inclusión/exclusión”, “disposición” y uso de “elementos literarios” (*modes of emplotment: exclusion/inclusion; arrangement; literary element*), utilizados por Hirschler como base para su análisis, son fundamentales. No será baladí el que un determinado autor incluya o no un hecho específico, el orden en el que lo coloca respecto a otros hechos o el modo en que lo presenta. En el caso de los relatos de perdón y castigo, esta cuestión es de gran importancia, de modo que, como señalaremos más adelante al mencionar los ejemplos obtenidos de las fuentes, algunos episodios no son incluidos por ciertos cronistas - quizás por considerarlos demasiado comprometidos -, o bien son presentados de un modo muy distinto a como lo presentan otros historiadores, maquillando los aspectos más incómodos del episodio en cuestión o simplemente planteándolo de un modo totalmente distinto.

A continuación, vamos a hacer un repaso de las principales fuentes que hemos utilizado en nuestro estudio, prestando especial atención al contexto espacio-temporal en el que vieron la luz y al enfoque que sus autores dieron al tratamiento del material. Si bien el principal material del que nos hemos valido para nuestro estudio han sido las crónicas árabes referidas al período omeya andalusí, también hemos hecho uso de

⁵⁰ Arnold, 2008: 26.

otro tipo de material para llevar a cabo nuestro análisis, como son las descripciones geográficas, las obras de carácter biográfico o textos de carácter jurídico, poético o hagiográfico, entre otros. En cada caso, hemos incluido una selección de referencias bibliográficas a ediciones, traducciones y literatura secundaria sobre el autor o la obra en sí. En la bibliografía que se adjunta al final de nuestro trabajo, se pueden encontrar las referencias a las ediciones y traducciones concretas que hemos utilizado en esta ocasión.

Crónicas

El material cronístico con el que contamos para estudiar este período es bastante abundante, si bien, en ocasiones, presenta un carácter árido y repetitivo. Aparte de los problemas metodológicos que nos encontramos al estudiar este tipo de material, existen otras dificultades referidas al contenido de estas fuentes. Como toda obra cronística, el objetivo fundamental de estas fuentes es la descripción de los acontecimientos militares y políticos protagonizados por la dinastía reinante. Los aspectos sociales y de la vida cotidiana de la corte generalmente son relegados a un segundo plano, por lo que a veces no es fácil reconstruir cómo era la relación de los soberanos con sus súbditos, más allá de los combates durante períodos de rebelión. No obstante, veremos que también este material encuentra su lugar en este tipo de crónicas. En este sentido, abundan los relatos de carácter moralizante, muchos de ellos de difícil definición por la imprecisión con la que son expuestos – anonimato de los protagonistas, falta de detalles... -, pero que nos sirven para reconstruir la imagen con la que los cronistas buscaban representar a los soberanos andalusíes y a los miembros de la corte cordobesa.

A veces, es necesario tratar con mucha cautela algunas informaciones con las que contamos, porque fueron recogidas mucho tiempo después de cuando se produjeron los hechos y son materiales transmitidos de segunda o tercera mano, lo que puede dar lugar a alteraciones significativas de los hechos recogidos. No obstante, esto también se puede producir cuando los autores fueron testigos de los acontecimientos narrados, pues a pesar de que puedan aportar mayores detalles sobre los mismos, a veces lo hacen con menor objetividad.

Otra dificultad añadida será el anonimato de los autores de algunas de estas crónicas, lo que nos impide saber exactamente en qué momento fueron escritas y con

qué intenciones, más allá de las conclusiones que se puedan extraer de su lectura y del tratamiento que den a los acontecimientos recogidos en sus páginas.

Dentro de las fuentes históricas referidas al periodo omeya andalusí, la producción cronística surgida en la Córdoba del s. IV/X, de la mano de los Razi, Aḥmad al-Razi (274-344/887-955) y su hijo 'Isá b. Aḥmad al-Razi (m. 379/989), constituye el grueso del material con el que contamos para estudiar este período. La producción historiográfica de los al-Razi supone el punto álgido de lo que se ha llamado el “medio historiográfico cordobés”, surgido y desarrollado en torno a la dinastía de los omeyas, por lo que su principal característica será la visión favorable que muestran sobre la dinastía reinante⁵¹. No olvidemos que, en ese momento, es cuando se produce la proclamación del califato omeya de Córdoba, por lo que, evidentemente, las crónicas que surgieron entonces buscaban legitimar el poder de esta dinastía y justificar sus acciones.

Aḥmad al-Razi (274/887-344/955), conocido como ‘*al-ta'rijī*’ (‘el historiador’), adquirió una enorme fama gracias al conocido *Ta'rij muluk al-Andalus*. Lamentablemente, esta obra no se ha conservado, sino que nos ha llegado a través de fragmentos que autores posteriores incorporaron a sus propias crónicas⁵². El hecho de que este cronista fuera discípulo de Qasim b. Aṣḥab, cliente omeya y preceptor de 'Abd al-Raḥman III y al-Ḥakam II, indica que la vida y, por tanto, la producción historiográfica de Aḥmad al-Razi tuvo lugar en el círculo cortesano cordobés.

⁵¹ V. la introducción de Manzano Moreno, 1991 y especialmente la obra de Martínez-Gros, 1992, en la que se analiza en profundidad la presencia de la ideología omeya en las crónicas sobre este periodo.

⁵² De la crónica de Aḥmad al-Razi, la cual terminó de redactar su hijo 'Isá b. Aḥmad al-Razi, tan solo conservamos la traducción castellana – *Crónica de 1344* - de una traducción al portugués titulada *Crónica Geral de Espanha* que se realizó en el s. XIV y que incluía solamente las dos últimas partes de la misma, en las que se realizaba una descripción geográfica de al-Andalus y la narración de la historia de la conquista y de los primeros emires. Lévi-Provençal, en su día, reconstruyó y tradujo una parte de la obra original árabe, a partir de los fragmentos de la misma insertos en crónicas posteriores (Lévi-Provençal, 1953). Por otro lado, nos ha llegado una versión romance de la obra de al-Razi, conocida como la *Crónica del Moro Rasis*, pero que carece del valor y la importancia de la original en árabe. Sánchez Albornoz incluye en *En torno a los orígenes de feudalismo* un apartado con una abundante bibliografía con los primeros trabajos en torno a la crónica de al-Razi. Posteriormente, aparecerían otros trabajos sobre esta obra: Catalán, D. (1975), *La crónica del Moro Rasis*, Madrid; Catalán y de Andrés (1971), *Edición crítica del texto español de la Crónica de 1344*, Madrid; Gayangos, P. (1998), “Memoria sobre la autenticidad de la crónica denominada del moro Rasis”, en B. López García, *Textos y obras clásicas sobre la presencia del islam en la historia de España* [Recurso electrónico]; Matesanz Gascón, R. (2004), *Omeyas, bizantinos y mozárabes. En torno a la “Prehistoria fabulosa de España” de Aḥmad al-Razi*, Valladolid; Molina, L. (1982-83), “Sobre la procedencia de la historia pre-islámica inserta en la crónica del moro Rasis”, *Awraq*, 5-6, pp. 133-139; Sánchez Albornoz (1978), *Adiciones al estudio de la crónica del Moro Rasis*, Madrid.

Precisamente, fue la labor compilatoria que llevó a cabo el cordobés Ibn Ḥayyan (377/987-469/1076)⁵³, en su *Kitab al-muqtabis fi ajbar al-Andalus*, lo que permitió que buena parte del material de la crónica de Aḥmad al-Razi haya llegado hasta nuestros días. Se considera que, originalmente, esta completa historia de al-Andalus tenía diez volúmenes, de los cuales se nos han conservado solamente los volúmenes II, III, V y VII, con algunas lagunas en los mismos, como ocurre con el final del gobierno de Muḥammad I - desde el año 267/881 al 275/888 -, entre los volúmenes II y III.

Esta obra no destaca tanto por su originalidad, ya que refleja el estilo de cada autor recopilado, sino por su carácter compilatorio. Gracias a ella, conocemos numerosos detalles sobre algunas partes de la historia de este período que de otro modo habrían permanecido en la sombra, así como de autores y obras que, por distintas razones, se han perdido. Asimismo, muchos autores posteriores, no solo andalusíes, tuvieron conocimiento de este material, como ocurre con la historia de al-Razi, indirectamente a través de la obra de Ibn Ḥayyan. Este es el caso del bagdadí Ibn al-Atir (552/1160-633/1233) y de su crónica *al-Kamil fi l-ta'rij*⁵⁴, como demostró en su día L. Molina⁵⁵. Se trata de una obra de carácter analítico, en la que recoge toda la historia desde los inicios del mundo, hasta el año 628/1231, poco antes de la muerte del autor. Ha sido muy apreciada por su estupendo trabajo de selección del material y su claro estilo.

Otro autor cuya crónica es de gran importancia para el estudio de este período es Ibn 'Idari al-Marrakusi (m. post. 712/1313), y su *al-Bayan al-mugrib fi ijtisār ajbar*

⁵³ Sobre este autor y su obra: J. Mohedano Barceló, "Ibn Ḥayyan al-Qurṭubi Abu Marwan", *BA*, vol. III, pp. 356-374. MUQ II/1: Ed. Makki, Riad, 2003. Trad. Makki y Corriente, Zaragoza, 2001; MUQ II/2: Ed. Makki, Beirut, 1973; MUQ III: Ed. Antuña, París, 1937. Trad. Guráieb, 1950-1960; MUQ V: Ed. Chalmeta, Corriente y Sobh, Madrid-Rabat, 1979. Trad. Corriente y Viguera, Zaragoza, 1981; MUQ VII: Ed. Ḥayyī, Beirut, 1965. Trad. García Gómez, Madrid, 1967. Debido a la amplitud de la bibliografía existente sobre este autor y cada uno de los volúmenes de su obra, remitimos a esta entrada en la *BA*, donde se recoge una exhaustiva recopilación de la bibliografía más importante sobre este autor y su obra, así como las ediciones, traducciones y estudios de cada uno de los volúmenes del *Muqtabis*.

⁵⁴ Sobre este autor y su obra: F. Rosenthal, "Ibn al-Athir", *EI*, vol. III, pp. 723-725, especialmente p. 724. Ed. C.J. Tornberg, Leiden, 1870 (edición facsímil, Beirut, 1965). Trad. parcial de E. Fagnan, Alger, 1898. Contamos también con varios estudios sobre esta obra y su autor, como el de Cl. Sánchez Albornoz (1939), "Rasis fuente de Aben Alatir", *Bulletin Hispanique*, XLI, pp. 5-59 o el más reciente de M. Ḥasan (2005), *Ibn al-Athir: an arab historian. A critical analysis of his Tarikh al-kamil and al-Tarikh al-atabeca*, Nueva Delhi.

⁵⁵ L. Molina (1980), "Sobre la historia de al-Razi. Nuevos datos en el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyan", *Al-Qanṭara*, I: 1-2, pp. 435-441.

*muluk al-Andalus wa-l-Magrib*⁵⁶. Esta obra, que también recibió una gran influencia de la crónica de Ibn Ḥayyan, es una recopilación, en forma de anales, de la historia de Ifriqiya desde la conquista de Miṣr, hasta el año 602/1205-1206, cuando al-Mahdiyya fue tomada por los almohades.

Un autor, contemporáneo de Ibn Ḥayyan, cuyas obras nos han sido de gran utilidad para nuestro estudio fue Ibn Ḥazm (384/994-456/1064)⁵⁷. Este polígrafo cordobés nos ha dejado gran cantidad de obras pertenecientes a los temas más variados: genealogía, historia de las ideas religiosas, teología, filosofía, literatura o jurisprudencia, entre otros. Vivió muy de cerca el entorno cortesano cordobés, pues su padre fue ministro del ‘amirí al-Muzaffar y después, él mismo ejerció como visir durante el califato de ‘Abd al-Raḥman al-Mustazhir y de Hisam III. En la última etapa de su vida, se dedicó a la actividad intelectual y a la redacción de sus obras. Hemos utilizado varias de sus obras para nuestro estudio, pero la que tiene cabida en este apartado sobre obras históricas es su *Naqt al-‘arus*⁵⁸. Aunque se trata de una obra de difícil clasificación, en ella se recogen noticias muy variadas, muchas de carácter anecdótico, relacionadas con la historia del islam y sus personajes. A veces, hemos encontrado en esta obra noticias que contradecían la versión de los hechos recogida en las crónicas oficiales o que, directamente, no tenían cabida en ellas, como ocurre, por ejemplo, con la mención a la supuesta “boda secreta” entre Almanzor y Ṣubh.

Otro autor que nos ha dejado una importante obra con material histórico sobre al-Andalus es Ibn Bassam al-Santarini (m. 542/1147), autor de *al-Dajira fi maḥasin ahl*

⁵⁶ Sobre este autor y su obra: J. Bosch-Vila, “Ibn ‘Idhari”, *El*, vol. III, pp. 805-806. Ed. Colin & Lévi-Provençal, Beirut, 1983. Trad. E. Fagnan, Alger, 1901. Asimismo, tenemos algunos estudios concretos sobre esta obra, como los realizados por J. A. Souto (1992), “Fuentes magrebies relativas a la Marca Superior de al-Andalus: el volumen II del *Bayan al-Mugrib* de Ibn ‘Idari”, en *Actas del II Coloquio hispano-marroquí de ciencias históricas “historia, ciencia y sociedad”*, Madrid, pp. 299-232 y (1995), “El emirato de Muḥammad I en el *Bayan al-Mugrib* de Ibn ‘Idari”, *Anaquel de Estudios Árabes*, VI, pp. 209-247. También J. Castilla Brazales, en el año 1992, dedicó unas líneas a esta obra, dentro del monográfico *Crónicas magrebies para la historia de al-Andalus*, pp. 129-146. Por último, citar el reciente estudio realizado, en 2005, por A. W. D. Taha, bajo el título *Ibn ‘Idari al-Marrakūšī: šayj mu‘arrif al-Magrib al-‘arabī*, Beirut.

⁵⁷ Sobre este autor: Asín Palacios (1927-1932), *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, Madrid, 5 vols.; J. Puerta Vilchez y R. Ramón Guerrero, “Ibn Ḥazm, Abu Muḥammad”, *BA*, vol. III, pp. 392-443.

⁵⁸ Sobre esta obra: Ed. I. ‘Abbas, Beirut, 1981 y Ed. y trad. Seybold y Seco de Lucena, Valencia, 1974. En esta última obra, se agrupan además de la edición y la traducción de la obra, dos artículos de Seco de Lucena sobre la misma: “Sobre el Naqt al-‘Arus de Ibn Ḥazm de Córdoba”, *Al-Andalus*, 6 (1941), pp. 357-375 y “De nuevo sobre el Naqt al-‘Arus de Ibn Ḥazm de Córdoba”, *Al-Andalus*, 19 (1964), pp. 23-38. Otro estudio sobre esta obra es el de L. Bariani, “Un pasaje ignorado en el *Naqt al-‘arus* de Ibn Ḥazm de Córdoba”, *Qurtuba*, 1 (1996), pp. 295-298 o el de D. Wasserstein, “The end of the *Naqt al-‘arus* of Ibn Ḥazm”, *Arabica*, 28 (1981), pp. 57-64.

al-Yazira, fundamental para el conocimiento de la historia política, cultural y literaria del al-Andalus de su época⁵⁹.

Asimismo, hemos utilizado puntualmente la obra de ‘Abd al-Wahid al-Marrakusi (ss. V-VI/XII-XIII), *al-Mu‘yib fi taljīs ajbar al-Magrib*, que se trata de una historia del occidente islámico, hasta la época de la dinastía mu‘mini⁶⁰. Para la redacción de esta obra, el autor de Marrakech utilizó algunos materiales procedentes del cronista y tradicionista andalusí, al-Ḥumaydi (m. 488/1095)⁶¹.

El egipcio al-Nuwayri (677/1279-732/1332) también nos ha dejado un importante obra, su enciclopédica *Nihayat al-‘arab fi funun al-adab*⁶². Con sus nueve mil páginas y sus treinta volúmenes, se trata de una obra sobre todo tipo de saberes (botánica, cosmografía, zoología, antropología e historia), en la que dedica un importante espacio a la historia del norte de África y de al-Andalus.

El polígrafo granadino Ibn al-Jaṭīb (714/1313-774/1374) también nos ha dejado importantes fuentes para nuestro estudio, como fueron su *Iḥāṭa fi ajbar Garnāṭa* o el *Kitab a‘mal al-‘alam fi man buyi‘a qabla l-iḥtilam min muluk al-islam wa-ma yayurru dalika min suyun al-kalam*⁶³. Este famoso secretario y jefe de la cancillería nazarí escribió sobre muchos y muy variados temas, pero su obra más célebre fue su *Iḥāṭa*, una obra biográfica en la que recoge los principales personajes de la historia de Granada y que también contiene al inicio una extensa descripción geográfica de la zona.

En cuanto a su *A‘mal*, escrita por orden del joven monarca meriní, al-Sa‘id II, para recopilar todas las noticias que la historia del islam ha dado sobre gobernantes que subieron al trono durante su minoría de edad, se trata de una historia del islam

⁵⁹ Sobre este autor y su obra: P. Lirola Delgado, “Ibn Bassam al-Santarini”, *BA*, vol. II, pp. 573-592. Ed. I. ‘Abbas, Beirut, 1981. Trad. parcial Rosado Llamas, Málaga, 2008. Podemos mencionar algunos estudios sobre su obra, como los de É. Lévi-Provençal, “Sur deux nouveaux manuscrits de la *Dahira* d’Ibn Bassam”, *Hespéris*, 16 (1933), pp. 158-161 y “Un nouvel exemplaire des trois premiers tomes de la *Dahira* d’Ibn Bassam”, *Hespéris*, 18 (1934), pp. 197-198; M. Meouak, “Ibn Bassam al-Santarini (m. 542/1147): algunos aspectos de su antología *al-Dajira fi maḥasin ahl al-Yazira*”, *Al-Qanṭara*, 18: 1 (1997), pp. 221-232; A. T. al-Tibi, “Ibn Bassam al-Shantarini and his anthology al-Dhakhira”, *Islamic Studies*, 10: 3 (1999), pp. 313-316.

⁶⁰ Sobre este autor y su obra: Y. Benhima, “al-Marrakusi, ‘Abd al-Wahid”, *BA*, vol. VI, pp. 512-514. Ed. R. Dozy, 2008 (reed. Leiden, 1881) y trad. A. Huici Miranda, Tetuán, 1955.

⁶¹ Sobre este autor, v. *infra*, la nota 87.

⁶² Sobre este autor y su obra: M. Chapoutot-Remadi, “al-Nuwayri”, *EI*, vol. VIII, pp. 156-160. Ed. y trad. M. Gaspar Remiro, Granada, 1917 (en esta edición, se publicó la parte referente a al-Andalus, el Magreb y Sicilia).

⁶³ Sobre este autor y su obra: J. Lirola Delgado *et al.*, “Ibn al-Jaṭīb Lisan al-Din”, *BA*, vol. III, pp. 643-698, donde se recoge la información más reciente sobre este autor y sus principales obras, incluida la *Iḥāṭa*.

inacabada, en la cual se incluye información mucho más amplia de lo que se indica en el título. Al-Andalus recibió su atención en la segunda parte de la obra.

También podemos destacar la labor historiográfica del tunecino de origen andalusí, Ibn Jaldun (732/1332-809/1406), en su *Kitab al-‘ibar*⁶⁴. Aunque nació y pasó su infancia y juventud en Túnez, a mediados de siglo, decidió instalarse en al-Andalus donde conoció a Ibn al-Jaṭīb, pero ciertas intrigas palaciegas obligaron a nuestro autor a volver al Magreb, donde se instaló con su familia en Tremecén, y comenzaría la redacción de su famosa *Muqaddima*. En el año 780/1378, decidió volver a su tierra natal y comenzó a trabajar como profesor, dedicándose asimismo a la escritura de su monumental obra histórica. Finalmente, a raíz de ciertos problemas que tuvo con Ibn al-Jaṭīb, tuvo que marcharse a El Cairo donde murió.

El *Kitab al-‘ibar* se trata de una historia universal, que va precedida de los ‘Prolegómenos’ o *Muqaddima*, seguidos de la *Historia de los árabes* y de la *Historia de los beréberes*, traducida esta última al francés por el Barón De Slane.

No se puede pasar por alto, asimismo, la ingente labor del historiador de Tremecén, al-Maqqari (986/1577-1041/1632), en su obra *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb wa-dīkr wazīri-ha Lisān al-Dīn Ibn al-Jaṭīb*⁶⁵. Este hombre ejerció como *imam* y *mufti* en la mezquita de al-Qarawiyyin, hasta que tuvo que salir hacia oriente a raíz de varias intrigas contra su persona. Su obra es una compilación de datos históricos y literarios sobre al-Andalus y un estudio sobre el autor granadino, Ibn al-Jaṭīb. Para su redacción, al-Maqqari contó con las más importantes fuentes de la historiografía árabe. De este modo, podemos encontrar en ella un gran número de fragmentos extraídos de fuentes tan importantes como Ibn al-Quṭīyya, Ibn Ḥayyan, Ibn Ḥazm, ‘Arib b. Sa’d o al-Ḥumaydī, entre otros muchos.

⁶⁴ Sobre este autor y su obra: M. Á. Manzano Rodríguez, “Ibn Jaldun ‘Abd al-Raḥman”, *BA*, vol. III, pp. 578-597. Ed. en Beirut, 2006; trad. Slane, París, 1925. Los estudios en español más recientes sobre esta obra son la publicación de F. Ruíz Girela de una edición y una traducción parcial de la *Muqaddima*, bajo el título *Introducción a la historia universal* (Córdoba, 2008) y el trabajo de Garrot y Martos Quesada, *Miradas españolas sobre Ibn Jaldun* (Madrid, 2008).

⁶⁵ Sobre este autor y su obra: É. Lévi-Provençal y Ch. Pellat, “al-Makkari”, *EI*, vol. VI, pp. 187-188. Ed. I. ‘Abbas, Beirut, 1968. Se han hecho varias traducciones parciales al español, como la que incorporó Gayangos en su obra *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain* (Londres, 1840-43) o la que Lafuente y Alcántara realizó sobre la parte relativa a la conquista y que incluyó en su edición y traducción de los *Ajbar maymu‘a* (Madrid, 1984). Recientemente, Rosado Llamas también ha publicado una traducción parcial del período referido al final del califato e inicio del período ḥammudí (Málaga, 2008). Un estudio reciente es el de M. Fierro en colaboración con Luis Molina, “al-Maqqari”, en J. Lowry y D. J. Stewart (eds.), *Essays in Arabic Literary Biography, 1350-1850*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2009, pp. 273-283.

Para el período que comprende desde la conquista hasta la proclamación del emirato independiente de los omeyas andalusíes, contamos con una serie de obras fundamentales, sin las cuales nuestro conocimiento de la conquista de al-Andalus y de los primeros años de presencia musulmana en la Península estaría mucho más limitado. Algunas de ellas son las fuentes más tempranas con las que contamos para la historia de al-Andalus, lo cual es de suma importancia a la hora de estudiar ese período, aunque en este sentido es fundamental tener en cuenta las crónicas cristianas⁶⁶, ya que la primera fuente árabe que tenemos se escribió casi un siglo después de que tuviera lugar la conquista.

En este sentido, es imprescindible la historia universal, titulada *Kitab al-ta'rij*, del alfaquí andalusí 'Abd al-Malik b. Ḥabīb (174/790-238/853)⁶⁷. Se le ha considerado como el primer historiador musulmán de al-Andalus. Después de pasar mucho tiempo en oriente completando su formación, en el año 216/831, volvió a al-Andalus y fue nombrado jurista y consejero del califa 'Abd al-Raḥman II. Esta cercanía a los círculos palatinos omeyas será decisiva a la hora de interpretar algunos de los datos que nos ofrece en su obra. Esta presenta una enorme influencia de las tradiciones egipcias, cargadas de elementos fantásticos y exageraciones, que la acercan a la obra de su contemporáneo egipcio, Ibn 'Abd al-Ḥakam (182-257/798-870), y su *Futuḥ Miṣr*⁶⁸. Este autor perteneció a una importante familia egipcia de juristas e historiadores del s. III/IX, cuya mayor fama se debe a la introducción del malikismo en este país. En su obra, Ibn 'Abd Ḥakam abordó la historia sobre la conquista de Egipto, el Magreb y al-Andalus, incluyendo muchas tradiciones de origen egipcio y noticias obtenidas de la historia local⁶⁹.

⁶⁶ Estas han sido utilizadas en este estudio en algún caso puntual, que se indicará llegado el momento.

⁶⁷ Sobre este autor y su obra: Aguadé, 1991: 15-75 (introd. a la edición); M. Arcas Campoy, "Ibn Ḥabīb al-Ilbiri", *BA*, vol. III, pp. 219-227; Ed. J. Aguadé, Madrid, 1991. Este mismo autor escribió unos años antes un artículo sobre Ibn Ḥabīb titulado "De nuevo sobre 'Abd al-Malik b. Ḥabīb", publicado en las *Actas de las II jornadas de cultura árabe e islámica (1980)*, Madrid, 1985, pp. 9-16. Asimismo, en la introducción a su edición, estudia detenidamente las características de la obra (IḤ, 1991: 77-108).

⁶⁸ Sobre este autor y su obra: Rosenthal, F., "Ibn 'Abd al-Ḥakam", *EI*, vol. III, pp. 674-675. Ed. C. C. Torrey, New Haven, 1922. Ha sido traducida al inglés por J. H. Jones (Göttingen, 1858), al francés por A. Gateau (Alger, 1942, 2ª ed. 1947) y al español por E. Vidal Beltrán (Valencia, 1966, 2ª ed. 1974). Además de esto, también tenemos algunos estudios generales sobre esta obra y su autor, como el de R. Brunschvig (1975), "Ibn 'Abd al-Ḥakam et la conquête de l'Afrique du nord par les arabes", *Al-Andalus*, 40, pp. 129-179. A mediados de los 90, salió a la luz otro estudio similar, realizado esta vez por 'A. Ḥusayn, bajo el título *'Abd al-Raḥman b. 'Abd al-Ḥakam wa-kitabu-hu Futuḥ Miṣr wa-lfriqiya*, Beirut, 1994. En las introducciones a las obras de Torrey y Gateau, podemos encontrar gran número de referencias a artículos sobre este autor y a las ediciones y traducciones de su obra.

⁶⁹ Sobre la influencia egipcia en la historiografía andalusí v. Makki, 1957.

Otra importante obra para el estudio de la historia andalusí en este período es el *Kitab iftitaḥ al-Andalus*, del cordobés, de origen sevillano y descendiente de Sara la Goda, Ibn al-Quṭīyya (m. 367/977)⁷⁰. Recibió una sólida formación en Córdoba y Sevilla y ocupó una elevada posición en la corte del califa al-Ḥakam II. Aunque este autor cultivó diferentes saberes, su obra más célebre es su crónica sobre la historia de al-Andalus, de la que tan solo se conserva un manuscrito *unicum* en la Biblioteca Nacional de París. Se trata de una obra de una clara tendencia pro-omeya.

Para el estudio de esta primera época, también contamos con algunas crónicas anónimas, como es el caso *al-Imama wa-l-siyasa* (s. III o V/IX o XI ¿?)⁷¹, atribuida en un primer momento al polígrafo iraquí, Ibn Qutayba (s. III/IX), autoría posteriormente desestimada. Según Makki, cuya opinión es la más aceptada, esta obra se trata de un conglomerado de textos de diversas procedencias. La parte relativa a al-Andalus sería una crónica escrita en un entorno egipcio, a mediados del s. III/IX. Este mismo autor defiende que esta parte podría haberla redactado Muʿarik b. Marwan, un tataranieta del propio Musà b. Nuṣayr, de quien algunas fuentes dicen que escribió una obra sobre el papel de Musà en la conquista de la Península.

Cabe destacar también los *Ajbar maymuʿa*⁷², de datación y autoría aún sin precisar. Aunque en un principio se consideró que se trataba de una obra del s. IV-V/X-XI, L. Molina ha defendido una datación mucho más tardía, en torno al s. VI/XII o incluso posterior. D. Oliver ha propugnado, por el contrario, una autoría mucho más

⁷⁰ Sobre este autor y su obra: A. García Sanjuán y A. Tawfiq, “Ibn al-Quṭīya, Abu Bakr”, *BA*, vol. IV, pp. 410-415. Ed y trad. J. Ribera, Madrid, 1926. A esta obra también se han dedicado algunos artículos como el de E. García Gómez (1927), “Abenalcotía y Abenházam”, *Revista de Occidente*, XVI, pp. 368-378 y M. Fierro (1989), “La obra histórica de Ibn al-Quṭīyya”, *Al-Qanṭara*, X, fasc. 2, pp. 485-512. Recientemente ha aparecido una nueva traducción al inglés, realizada por D. James, *Early Islamic Spain: the ‘History’ of Ibn al-Quṭīya*, Routledge, Londres, 2009. Hemos publicado una aproximación al tema de nuestro trabajo, para el que hemos utilizado material extraído de la crónica de Ibn al-Quṭīyya: O. Herrero, “El perdón del gobernante en las sociedades islámicas pre-modernas: su estudio a través del *Taʿrīj iftitaḥ al-Andalus* de Ibn al-Quṭīyya”, *El Futuro del Pasado*, 1 (2010), pp. 475-488.

⁷¹ Sobre esta obra: Ed. Ṭ. M. al-Zaynī, Beirut, 1967. La parte relativa a la conquista de la Península fue traducida al inglés por Gayangos e incluida en su obra *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain* (Londres, 1840-43). Más tarde, J. Ribera incluyó una edición del texto árabe y una traducción al español del mismo, como apéndice a la edición de la obra de Ibn al-Quṭīyya (Madrid, 1926). M. Makki también abordó el estudio de esta obra en su artículo sobre la historiografía arábigo-española (1957: 210-220).

⁷² Sobre esta obra: Ed y trad. Lafuente y Alcántara, Madrid, 1984 (ed. facsímil de la de 1867). Sobre esta obra han surgido diversos estudios: Molina (1989), “Los *Ajbar Maymuʿa* y la historiografía árabe sobre el periodo omeya en Al-Andalus”, *Al-Qanṭara*, X, fasc. 2, pp. 513-542; Sánchez Albornoz (1944), *El ‘Ajbar Maymuʿa’: cuestiones historiográficas que suscita*, Buenos Aires; Oliver (2001), “Los autores del *Ajbar Maymuʿa*: ¿los Tammam b. ‘Alqama”, *Anaquel de Estudios Árabes*, XII, pp. 513-554; (2001), “El *Ajbar Maymuʿa*: una obra polémica”, *Qurtuba*, VI, pp. 77-108; y (2002), “De vuelta sobre el *Ajbar Maymuʿa*: la historia de la invasión y de los valíes”, *Anaquel de Estudios Árabes*,

antigua⁷³. En cuanto al contenido de esta obra, se trata de una recopilación de tradiciones – no está claro si orales o escritas... –, sin conexión entre unas y otras y donde lo más importante no es la fidelidad al relato de los acontecimientos como hechos históricos, sino más bien se interesa por las narraciones anecdóticas y moralizantes.

Otra de estas importantes fuentes anónimas es el *Fath al-Andalus* (máx. princ. s. V-VI/XII)⁷⁴, la cual recoge toda una serie de relatos procedentes de las principales fuentes más tempranas, muchas de ellas hoy perdidas.

La *Crónica anónima de ‘Abd al-Raḥman III*, denominada así por los responsables de su edición y traducción, É. Lévi-Provençal y E. García Gómez, y atribuida por Chalmeta al propio Aḥmad al-Razi, es una obra que abarca la historia de al-Andalus durante el período del 912-928, el cual se corresponde con los primeros dieciséis años del gobierno de ‘Abd al-Raḥman III⁷⁵. L. Molina ha considerado que existen claros indicios de que esta obra en realidad sea un resumen del *Muqtabis*.

Por último, dentro de las crónicas anónimas, cabe destacar el *Dikr bilad al-Andalus* (fin. s. X-XI/XIV-XV)⁷⁶, una compilación geográfico-histórica en la que se

XIII, pp. 131-150. Recientemente, ha aparecido una nueva traducción para esta obra, realizada por D. James, *A History of Early al-Andalus: The Akhbar Majmu‘a*, Routledge, Londres-Nueva York, 2012.

⁷³ D. Oliver ha propuesto como posible autor de esta obra a Abu Galib Tammam b. Alqama, guerrero sirio del s. II/VIII, habiendo sido su descendiente, Abu Galib Tammam b. ‘Amir, poeta, historiador y literato del s. III/IX, quien escribió la parte de la conquista (Oliver, 2001 y 2002), teoría aceptada recientemente por M^a J. Viguera en un estudio sobre las fuentes árabes de la conquista de al-Andalus (Viguera, 2010b: 221).

⁷⁴ Sobre esta obra: Ed. L. Molina, Madrid, 1994. Trad. M. Penelas, Madrid, 2002. Entre los estudios consagrados a esta obra, tenemos el de E. García Gómez (1954), “Novedades sobre la crónica anónima titulada ‘Fath al-Andalus’”, *Annales de l’Institut d’Études Orientales*, XII, p. 31-42 o el de Sánchez Albornoz (1961-62), “Precisiones sobre ‘Fath al-Andalus’”, *RIEEI*, IX-X, pp. 1-22 y (1976), “Réplica al arabista Chalmeta”, *Cuadernos de Historia de España*, LIX-LX, pp. 425-434; J. Castilla Brazales, “*Fath al-Andalus*”, *BA*, vol. I, pp. 339-342.

⁷⁵ Sobre esta obra: Ed. y Trad. É. Lévi-Provençal y E. García Gómez, Madrid-Granada, 1950. En cuanto a los estudios sobre esta obra, destacamos los de S. M. Imamuddin (1956), “Sobre el autor de la *Crónica anónima de ‘Abd al-Raḥman III al-Naṣir*”, *Al-Andalus*, XXI, pp. 210-211; P. Chalmeta (1982), “Deux précisions d’historiographie hispano-arabe”, *Arabica*, XXIX, pp. 330-335; L. Molina (1986), “*La Crónica Anónima de al-Naṣir* y el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyan”, *Al-Qanṭara*, VII, pp. 19-29; V. Martínez Enamorado, “*Crónica anónima de ‘Abd al-Raḥman III*”, *BA*, vol. I, pp. 295-297.

⁷⁶ Sobre esta obra: Ed. y trad. L. Molina, Madrid, 1983. Posteriormente, ha vuelto a ser editado a raíz de la aparición de un nuevo manuscrito: *Ta’rīj al-Andalus li-mu’allif mayḥul. Dirasa wa-taḥqīq*, ed. ‘Abd al-Qadir Bubaya, Dar al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut, 2007. También le han dedicado unas líneas Ḥ. Mu’nis, en su artículo sobre los geógrafos andalusíes (*RIEI*, XI-XII (1963-64), pp. 322-328) y, años más tarde, Chalmeta, 1994: 58. Para el seguimiento de los estudios relativos a esta obra es muy útil el apartado dedicado a tal efecto en la introducción de la edición de L. Molina del *Dikr* (pp. xix-xxi). Esta obra, considerada anónima desde su edición y traducción por L. Molina, al carecer el manuscrito utilizado de referencia alguna a su autor, fue atribuida recientemente por F. Velázquez Basanta (“Un texto de Yusuf III sobre la génesis de la *Iḥāṭa* que nos da la clave para conocer al autor del *Dikr bilad al-Andalus*”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 56 (2007), pp. 225-243) al literato granadino del s. X/XIV, Abu ‘Abd Allah b. Ŷuzayy, a través del análisis de un fragmento del *Nafḥ al-tīb* de al-

recogen noticias sobre el Magreb y al-Andalus, aunque ninguna de la propia cosecha del autor, sino que tomó las informaciones contenidas en obras anteriores. Ha resultado ser una importante fuente para conocer las campañas militares de Almanzor⁷⁷.

No queremos dejar de mencionar en este apartado la imprescindible crónica del bagdadí al-Ṭabari, la cual nos ha aportado información fundamental para el conocimiento de la historia islámica de oriente. En su *Ta'riḥ al-umam wa-l-muluk*⁷⁸, este cronista recogió una historia universal, desde la creación hasta el año 302/915, recogiendo gran cantidad de detalles sobre el período de las conquistas musulmanas, los omeyas y los 'abbasíes.

Obras geográficas

Además de las fuentes cronísticas, contamos con descripciones geográficas que contienen significativos datos de carácter histórico, además de información económica o cultural. La mayoría de los autores de este tipo de obras eran viajeros que conocieron de primera mano los lugares que describían. En este sentido, contamos con obras tan importantes el *Kitab rawḍ al-mi'tar fi jabar al-aqtar*, del norteafricano al-Ḥimyari (m. 900/1494-95)⁷⁹. Su obra, de carácter geográfico e histórico y organizada alfabéticamente, recoge cada lugar precedido de una breve historia del mismo, a veces incluso desde su fundación. Para las noticias geográficas, sus principales fuentes son al-Bakri y al-Idrisi y, para la parte histórica, toma información de distintos autores, entre los que tenemos al propio al-Razi.

Otra obra que está a medio camino entre la obra histórica y la geográfica es el *Tarsi' al-ajbar*, del almeriense al-'Udri (393-477/1003-1085)⁸⁰, en la que el autor

Maqqari. La aparición del mencionado nuevo manuscrito de esta obra no apoya la teoría de Velázquez Basanta sobre la autoría del *Dikr*, ya que el autor defiende que la obra está inconclusa porque Ibn Yuzayy la dejó así – los autores que hablan de la crónica del granadino dicen que no la acabó -, sin embargo, el nuevo manuscrito de esta obra incluye el final de la misma, demostrando así que el *Dikr* sí que fue acabado por su autor. Agradecemos a L. Molina su ayuda sobre este punto.

⁷⁷ L. Molina, dos años antes de publicar la edición y traducción del texto, ya había realizado dos artículos sobre este aspecto: “Las campañas de Almanzor a la luz de un nuevo texto”, *Al-Qanṭara*, II: 1-2 (1981), pp. 209-263 y “Las campañas de Almanzor. Nuevos Datos”, *Al-Qanṭara*, III: 1-2 (1983), pp. 467-472.

⁷⁸ Sobre este autor y su obra: C. E. Bosworth, “al-Ṭabari”, *EI*, vol. X, pp. 11-15. Ed. en Beirut, 2005. Trad. en Albany (NY), 1983-1999.

⁷⁹ Sobre este autor y su obra: T. Lewicki, “Ibn 'Abd al-Mun'im al-Ḥimyari”, *EI*, vol. III, pp. 675-676. Ed. y trad. Lévi Provençal, Leiden, 1938 y trad. al español de M^a P. Maestro González, Valencia, 1963.

⁸⁰ Sobre este autor y su obra: L. Molina, “al-'Udhri”, *EI*, vol. X, pp. 776-777. Ed. parcial 'A. 'A. al-Ahwani, Madrid, 1965. Trad. parcial F. de la Granja, Zaragoza, 1966; E. Molina, 1972 y M. Sánchez

incluye, además de la descripción de los distintos lugares, abundante información de tipo fiscal, administrativa y económica.

También hemos consultado puntualmente alguna otra obra de este género, como la de Ibn Yubayr (540/1145-614/1217), *al-Tadkira bi-l-ajbar ‘an ittifaqat al-asfar*, más conocida como *Rihlat Ibn Yubayr*⁸¹. Este hombre fue secretario de varios gobernadores almohades y destacó por sus habilidades literarias y poéticas, además de por su famoso libro de viajes, en el que narra su primer viaje a oriente, aportando gran profusión de detalles sobre los lugares, las distancias y las características de la gente que se va encontrando. Fue el precursor del género literario de la *rihla* o relato de viajes, dedicado a la descripción de los rituales de peregrinación y a la descripción de los lugares santos y de los itinerarios hacia ellos.

Diccionarios biográficos

Otro material que ha sido de vital importancia para nuestro estudio son las fuentes de carácter biográfico, conocidas como ‘diccionarios biográficos’⁸². Estas obras, aunque generalmente siguen unos patrones muy rígidos a la hora de indicar la información de cada biografía (nombre, lugar de nacimiento y muerte, maestros, viajes, obras), a veces incluyen algún relato anecdótico o de carácter más personal que nos proporcionan una información fundamental que de otro modo no hubiésemos conocido. Así, algunos episodios de interés para nuestro análisis que son mencionados brevemente en las fuentes históricas, reciben una mayor atención en las obras biográficas. En ocasiones, este silencio puede deberse a que el hecho en cuestión no constituía una información apropiada para ser incluida en las crónicas oficiales por su naturaleza anecdótica o bien era demasiado comprometido.

Hemos consultado diferentes colecciones biográficas para llevar a cabo nuestro estudio, dentro de las cuales, dada la época que nos ocupa, es de especial importancia

Martínez, 1975-1976; R. Valencia, 1983-1986. En cuanto a los estudios sobre esta obra, podemos destacar el artículo de J. Vernet, “Un texto nuevo e importante para la España musulmana: al-‘Udri”, *RIEI*, XIII (1965-1966), pp. 17-24; W. Hoenerbach, “Observaciones al estudio ‘La cora de Ilbira (Granada-Almería) en los siglos X y XI, según al-‘Udri (1003-1085)”, *CHI*, VIII (1977), pp. 125-137; L. Molina, “Las dos versiones de la Geografía de al-‘Udri”, *Al-Qanṭara*, 3: 1-2 (1982), pp. 249-260 o F. Roldán y R. Valencia, “El género *al-masalik wa-al-mamalik*. Su realización en los textos de al-‘Udri y al-Qazwini sobre el occidente de al-Andalus”, *Philologia Hispalenses*, III (1988), pp. 7-25.

⁸¹ Sobre este autor y su obra: T. Gallega Ortega, “Ibn Yubayr al-Kinani, Abu l-Ḥusayn”, *BA*, vol. VI, pp. 151-158. Ed. El Cairo, 1908 y trad. al español de F. Maíllo, Barcelona, 1988.

⁸² Sobre este género, M. Marín y M^a L. Ávila (eds.), *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico*. *EOBA*, VIII, CSIC, Madrid.

la obra del famoso jurista e historiador, Muḥammad b. Harit al-Jusani (m. 361/971)⁸³, quien nos ha dejado dos libros que se ubican entre el género historiográfico y el biográfico y que están dedicados a la historia de jueces y alfaquíes andalusíes. En este sentido, hemos consultado tanto su famoso *Kitab quḍat bi Qurṭuba*⁸⁴, repertorio biográfico de todos los hombres que ocuparon el cargo de cadí en Córdoba – y los que rechazaron este puesto –, así como los *Ajbar al-fuqaha' wa-l-muḥadditin*⁸⁵, donde se recogen las biografías de 527 sabios andalusíes. En ambas, además de los datos habituales en este tipo de obras biográficas, se da cabida a las noticias de carácter más anecdótico sobre la vida de estos juristas andalusíes.

También para esta época ha sido fundamental la consulta del *Kitab al-mawṣul fi ta'riḥ 'ulama' al-Andalus*, del famoso alfaquí y tradicionista cordobés Ibn al-Faraḍi (351/962-403/1013)⁸⁶. Tras un largo viaje por oriente durante el cual realizó la peregrinación y pasó por los principales centros de estudio orientales, volvió a al-Andalus. Pasó un breve período de tiempo en Córdoba y, después, fue nombrado cadí en Valencia. Murió asesinado en su casa de Córdoba, durante la revuelta beréber del 403/1013. En su obra, Ibn al-Faraḍi incluyó a todo tipo de personajes destacados de su tiempo, no solo intelectualmente, sino también políticamente.

También hemos consultado la obra del mallorquín al-Ḥumaydi, titulada *Yadwat al-muqtabis*⁸⁷. Se trata de un diccionario biográfico, redactado a mediados del s. V/XI, donde recoge información sobre todo tipo de sabios andalusíes, desde

⁸³ Sobre este autor: A. Zomeño, “Ibn Ḥarit al-Jusani”, *BA*, vol. III, pp. 290-296. Contamos asimismo con algún estudio de interés, como el de M^a L. Ávila, “Ibn Ḥarit, fuente de Ibn al-Abbar”, en *Ibn al-Abbar. Politic i escriptor àrab valencià (119-1260)*, Valencia, 1990, pp. 269-287.

⁸⁴ Sobre esta obra: Ed. y trad. J. Ribera, Madrid, 1914 (ed. facs. *Colección Clásicos Cordobeses*, ed. Renacimiento, Sevilla, 2005).

⁸⁵ Sobre esta obra: Ed. M^a L. Ávila y L. Molina, Madrid, 1992. Véase asimismo el trabajo de M. Makki, “Ajbar al-fuqaha' wa-l-muḥadditin de Muḥammad b. Ḥarit al-Jusani. Notas y enmiendas”, *Anaquel de Estudios Árabes*, V (1994), pp. 139-166.

⁸⁶ Sobre este autor y su obra: J. Lirola Delgado, “Ibn al-Faraḍi, Abu l-Walid”, *BA*, vol. III, pp. 95-111. Ed. al-Suwayfi, Beirut, 1997. Algunos estudios de interés sobre este autor son el artículo de M. Marín, “Le Ta'riḥ 'ulama' al-Andalus d'Ibn al-Faraḍi: étude et informatisation”, *Cahiers d'Onomastique Arabe*, 1985-1987, pp. 41-60 o M. Fierro (1987), “Ibn Yunus, fuente de Ibn al-Faraḍi”, en *Homenaje al Prof. Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M., con motivo de su LXX aniversario*, Granada, pp. 297-313.

⁸⁷ Sobre este autor y su obra: G. Rosselló Bordoy y J. Haremska, “al-Ḥumaydi, Abu 'Abd Allah”, *BA*, vol. I, pp. 460-464; R. El Hour, “al-Ḥumaydi”, en D. Thomas et al. (eds.), *Christian-Muslim Relations. A biographical history*, vol. 3 (1050-1200), Brill, Leiden, 2011, pp. 117-120. Ed. al-Abyari, Beirut, 1983 y trad. parcial de Rosado Llamas, Málaga, 2008. Tenemos artículos sobre esta obra, como el de Á. C. López (1989), “Un nuevo manuscrito de la *Yadwat al-muqtabis* de al-Ḥumaydi”, *EOBA*, II, Granada, pp. 299-306. E. Terés escribió, en el año 1964, un artículo sobre la influencia de Ibn Ḥazm en la obra de al-Ḥumaydi, bajo el título “Enseñanzas de Ibn Ḥazm en la *Yadwat al-Muqtabis* de al-Ḥumaydi”, *Al-Andalus*, XXIX: 1, pp. 147-178.

tradicionalistas, literatos, alfaquíes o poetas, en un total de 987 biografías. Esta obra va precedida de un resumen de la historia de al-Andalus.

Otra de las obras biográficas que nos ha aportado importante información es el *Tartīb al-madarik* del cadí 'Iyaḍ (476/1083-544/1149)⁸⁸. Este alfaquí, tradicionalista e historiador de origen ceutí, ejerció la judicatura de Ceuta y de Granada para los almorávides. Una de las obras que le dio más fama fue su historia de la escuela malikí que es la que nos ocupa. En ella recoge 1569 biografías de seguidores de la doctrina malikí, junto a la biografía del fundador de esta escuela. Es una obra concebida como glorificación del malikismo y de los juristas que siguieron esta escuela, y en ella se incluye material narrativo de gran interés.

La *Bugyat al-multamis fī ta'rīj riḡal ahl al-Andalus*, del biógrafo de Lorca al-Ḍabbi⁸⁹, también ha sido una de las fuentes de este tipo más consultadas durante nuestra investigación. Este diccionario biográfico contiene, al inicio, una breve historia de al-Andalus. Sigue muy de cerca la *Yadwa* de al-Ḥumaydi, la cual copió y completó con otros diccionarios.

Otro de estos importantes diccionarios biográficos fue el *Kitab al-ṣila fī ta'rīj a'immat al-Andalus*, de Ibn Baskuwal (m. 578/1183)⁹⁰, que se trata de una continuación del mencionado *Ta'rīj 'ulama' al-Andalus* de Ibn al-Faraḍi. En ella, por tanto, recoge la biografía de numerosos ulemas andalusíes, en las cuales además de la habitual información recogida en este tipo de obras, se cuelan algunos datos de carácter personal, aunque escasos.

Continuación del *Kitab al-ṣila* de Ibn Baskuwal, junto al *Ta'rīj 'ulama' al-Andalus* de Ibn al-Faraḍi, fue *al-Dayl wa-l-takmila li-kitabay al-mawṣul wa-l-ṣila* de Ibn 'Abd al-Malik al-Marrakusi (634/1237-703/1303-1304)⁹¹. Este cadí bajo el

⁸⁸ Sobre este autor y su obra: D. Serrano, “‘Iyaḍ, Abu l-Faḍl”, *BA*, VI, pp. 404-434. Ed. Sarifa *et al.*, Rabat, 1965-1983. En cuanto a estudios secundarios, cabe destacar los útiles índices compuestos por J. Castilla, *Índices del Tartīb al-madarik (Biografías de andalusíes)*, Granada, 1990; M. J. Hermosilla, “En torno al Qaḍi ‘Iyaḍ: datos biográficos”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, 27-28 (1978-1979), pp. 149-164; H. Kassis, “‘Iyaḍ’s doctrinal views and their impact of the Maghreb”, *The Maghreb Review*, 13: 1-2 (1988), pp. 49-56 o L. Bernabé Pons, “El qaḍi ‘Iyaḍ en la literatura aljamiado-morisca”, *Sharq al-Andalus*, 14-15 (1997-1998), pp. 201-218.

⁸⁹ Sobre este autor y su obra: J. Lirola Delgado, “al-Ḍabbi, Abu Ya‘far”, *BA*, vol. I, pp. 304-308. Ed. al-Suwayfi, Beirut, 1997. Podemos destacar algún estudio secundario sobre esta obra, como el de C. Álvarez Millán, “al-Ḍabbi y su obra *Bugyat al-multamis*. Estudios de sus fuentes”, *EOBA*, IV, 1990, pp. 95-111.

⁹⁰ Sobre este autor y su obra: C. de la Puente, “Ibn Baskuwal, Abu l-Qasim”, *BA*, vol. II, pp. 550-565. Ed. I. al-Abyari, El Cairo-Beirut, 1989-1991. V. asimismo el artículo de H. de Felipe, “Fuentes y método historiográfico en la *Ṣila* de Ibn Baskuwal”, *EOBA*, III, pp. 307-334.

⁹¹ Sobre este autor y su obra: G. Deverdun, “Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrakushi”, *EI*, vol. III, p. 675. Ed. M. b. Sarifa e I. ‘Abbas, Beirut y Rabat, s.a-1984.

gobierno de los mariníes escribió un diccionario biográfico fundamental para el conocimiento de los sabios del occidente islámico.

No podemos pasar por alto las colecciones biográficas del valenciano Ibn al-Abbar (595/1199-660/1262)⁹², literato, historiador y político, compuso dos obras fundamentales en este género, el *Kitab al-ḥulla al-siyara*,⁹³ en la que, además de datos biográficos, encontramos abundante información literaria e histórica, y su obra más importante, *al-Takmila li-Kitab al-ṣila*⁹⁴, en la que continuó el trabajo iniciado por Ibn al-Faraḍi e Ibn Baskuwal, incluyendo más de tres mil biografías de sabios (*‘ulama’*).

Dentro de este apartado, podemos incluir también la genealogía del polígrafo cordobés, Ibn Ḥazm, titulada *Yamharat ansab al-‘arab*⁹⁵, en el que, además de recoger abundante material sobre las genealogías árabes, nos aporta interesante información de carácter histórico. Al hablar de cada tribu y de sus ramificaciones, menciona a sus miembros más destacados, su lugar de asentamiento en al-Andalus y los hechos más reseñables que protagonizaron. Al final de la obra, incluye un apartado sobre los linajes de los beréberes.

Otras fuentes

Junto al material mencionado hasta el momento, también han sido de utilidad los manuales de *teoría política* islámica. En ellos se explican las condiciones para el buen

⁹² Sobre este autor: J. Lirola Delgado, “Ibn al-Abbar al-Quḍa’i”, *BA*, vol. I, pp. 535-562. Contamos con otros estudios secundarios, como el de M^a L. Ávila, “El método historiográfico de Ibn al-Abbar”, *EOBA*, I, pp. 555-583 o la obra colectiva dedicada a este autor, bajo el título *Ibn al-Abbar. Politic i escriptor àrab valencià (119-1260)*, Valencia, 1990.

⁹³ Sobre esta obra: E.d. Mu’nis, El Cairo, 1963-1964. V. asimismo los estudios de M. Marín, “Orígenes de las familias de al-Andalus en la época omeya según la obra de Ibn al-Abbar *al-Ḥulla al-siyara*”, *Ibn al-Abbar*, pp. 237-247; M. Meouak, “*Al-Ḥulla al-siyara*’ d’Ibn al-Abbar: sources écrites et donnés historiques”, *Ibn al-Abbar*, pp. 249-266; M^a J. Viguera, “Los Faṭimíes de Ifriqiya en el *Kitab al-Ḥulla* de Ibn al-Abbar”, *Sharq al-Andalus*, 2 (1985), pp. 29-37.

⁹⁴ Sobre esta obra: Ed. Codera, Madrid, 1887-1889 y Alarcón y González Palencia, Madrid, 1915. Tenemos obras estudios sobre esta obra como los de V. Aguilar, “Las mujeres en la *Takmila* de Ibn al-Abbar en un manuscrito de Rabat”, *EOBA*, I, pp. 413-418; M. Bencheneb, “La préface d’Ibn al-Abbar à sa ‘*Takmila-t-ṣila*’ (texte arabe et traduction française)”, *Revue africaine*, LVI (1918), pp. 306-335; M. Fierro, “Obras y transmisiones de *ḥadīth* (ss. V/XII-VI/XIII) en la *Takmila* de Ibn al-Abbar”, *Ibn al-Abbar*, pp. 205-222; M. Meouak, “La *Takmila* d’Ibn al-Abbar: notes et observations à propos de ses éditions”, *Revue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée*, 40 (1985), pp. 143-146; L. Molina, “La *Takmila* de Ibn al-Abbar, fuente para la historia del siglo VIII”, *Ibn al-Abbar*, pp. 195-204; F. Rodríguez Mañas, “Las lecturas coránicas en al-Andalus (s. V/XI-VII/XII) a través de la *Takmila* de Ibn al-Abbar”, *Ibn al-Abbar*, pp. 223-236.

⁹⁵ Ed. É. Lévi-Provençal, El Cairo, 1962. Trad. E. Terés, 1973. Sobre esta obra, J. Bosch Vilá, “La ‘*Yamharat ansab al-‘arab*’ de Ibn Ḥazm. Notas historiográficas”, *Miscelánea de Estudios Árabes y*

gobierno de un territorio, basándose en los precedentes históricos y en las exigencias jurídicas para cada cuestión: la guerra, los impuestos, la conquista de nuevos territorios, la lucha contra los infieles o las características del gobierno y sus representantes, son parte de los temas que se abordan en este tipo de obras. En nuestro caso, hemos hecho uso de uno de los manuales más importantes de este tipo, como es el *Kitab al-aḥkam al-sulṭaniyya* del bagdadí al-Mawardi (m. 450/1058)⁹⁶. Esta obra nos ha sido de gran ayuda a la hora para la elaboración del primer y el segundo capítulo de nuestro trabajo, al hablar del *aman*, en todas sus variantes, y de las exigencias a la hora de combatir a un rebelde o un bandido y de negociar con él las condiciones de la paz.

En alguna ocasión, hemos hecho uso de *fuentes legales*, sobre todo en los casos en los que el relato de perdón está vinculado a un delito concreto, que fue juzgado y sobre el cual se ha conservado un registro escrito del proceso. De este modo, hemos hecho uso de fetuas (*fatawà*, sing. *fatwà*) o dictámenes jurídicos emitidos por un experto en derecho islámico, en relación con una consulta legal o la resolución de un caso concreto. Este tipo de material nos aporta no solo el desarrollo del episodio en cuestión, sino también y lo que es más importante, las bases legales para resolver el caso, las distintas versiones de los alfaquíes presentes en el juicio y los testimonios de los testigos y de los implicados. Toda esta información es asimismo esencial para comprender la realidad social, política y religiosa del momento en que se emite la fetua y que pudo influir en la resolución del caso⁹⁷. En este sentido, hemos usado fuentes como el *Mi'yar al-mu'rib* de al-Wansarisi (833/1430-913/1508)⁹⁸. Se trata de una importante compilación de fetuas andalusíes y norteafricanas, que comprenden desde el s. III/IX hasta el s. IX/XV.

Hebraicos, 10 (1961), pp. 107-126; también sobre ella y sobre la literatura genealógica en general debe consultarse Z. Szombathy 2003.

⁹⁶ Sobre este autor y su obra: C. Brockelmann, “al-Mawardi”, *EI*, vol. VI, p. 869. Ed. Beirut, 1990. Trad. Wahba, Reading (UK), 2000. Contamos con algún estudio sobre este autor y su obra, como H. A. R. Gibb, “al-Mawardi’s Theory of the Caliphate”, en su *Studies in the Civilization of Islam*, S. J. Shaw y W. R. Polk (eds.), Beacon Press, Boston, 1962, o más recientemente de P. Crone, dentro de su obra *God’s rule: Government and Islam*, Columbia University Press, Nueva York, 2004.

⁹⁷ Sobre la importancia de las fuentes legales para el estudio de las sociedades islámicas puede ver D. Powers, 2002 (basado en al-Wansarisi) y 2011.

⁹⁸ Sobre este autor y su obra: V. Lagardère, “al-Wansharisi”, *EI*, vol. XI, pp. 140-141. Ed. M. Ḥayyi, Rabat-Beirut, 1981. Cabe destacar el estudio sobre esta obra de V. Lagardère, *Histoire et société en occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yar d'al-Wansharisi*, Madrid, 1995. En él se incluye la traducción de una selección de fetuas extraídas de esta obra. También ha escrito sobre esta compilación de fetuas y su autor F. Vidal Castro, “Aḥmad al-Wansarisi (m. 914/1508). Principales aspectos de su vida”, *Al-Qanṭara*, 12 (1991), pp. 315-352 y “Las obras de Aḥmad al-Wansarisi (m. 914/1508). Inventario analítico”, *Anaquele de Estudios Árabes*, III (1992), pp. 73-111.

El ámbito de la literatura y especialmente la poética nos ha dado numerosos ejemplos de menciones al perdón en la caracterización de los individuos como seres clementes. Esto ha sido así especialmente en el caso de los soberanos a través de los versos compuestos por los poetas de corte con motivo de algún acontecimiento especial o al cantar las hazañas del gobernante. Las crónicas están llenas de ejemplos de poemas de este tipo, mostrando hasta qué punto la clemencia de los gobernantes era una virtud reconocida y admirada y, por tanto, ensalzada por los poetas cortesanos que querían resaltar los valores que caracterizaban a sus señores. En este sentido, cabe destacar el legado de Ibn ‘Abd Rabbihi (246/860-328/940)⁹⁹, autor cordobés que elaboró una compilación de gran valor literario, político y social, como fue *al-‘Iqd al-farid*, en la que recogió noticias provenientes en su mayoría de oriente y de la historia del islam a través de los cuales nos ha transmitido los modelos culturales y políticos que circulaban en la corte omeya andalusí en la época califal. Esta obra nos ofrece también una riquísima información sobre el perdón y las súplicas dirigidas a los soberanos para ganarse su favor, sobre lo que nos gustaría volver en el futuro para estudiarlo con mayor profundidad.

Otra obra de carácter literario de la que hemos hecho uso en alguna ocasión ha sido el *Kitab ṭawq al-ḥamama fi l-ulfa wa-l-alaf*, del ya mencionado polígrafo Ibn Ḥazm¹⁰⁰. Esta obra, escrita a petición de un amigo suyo, versa sobre el amor y la pasión sexual y contiene poesía y prosa, junto a abundante información autobiográfica y sobre la sociedad de su época.

Siguiendo con las fuentes de tipo literario, tenemos que destacar el género de los ‘*Espejos de príncipes*’, ya que resultan de sumo interés para el estudio del perdón,

⁹⁹ Sobre este autor y su obra: J. Harneska, “Ibn ‘Abd Rabbihi, Abu ‘Umar”, *BA*, vol. I, pp. 620-629. Ed. Qumayha y al-Tarhini, Beirut, 1987. Trad. incompleta, Boullata *et al.* Reading (UK), 2007-2010. Esta obra se ha traducido parcialmente en estudios dedicados a aspectos puntuales, como por ejemplo los pasajes referidos a los árabes antiguos, en la obra de Fournel, *Lettres sur l’histoire des Arabes avent l’Islamisme*, París, 1836-1838; E. García Gómez tradujo casi por completo el capítulo sobre los refranes en su artículo “Hacia un refranero árabe andaluz V. Versiones del libro de los refranes de *Al-‘Iqd al-farid*”, *Al-Andalus*, 37 (1972), pp. 249-324; el capítulo sobre el canto fue traducido por H. G. Farmer, “Music: The princeless jewel”, *Collection of oriental writers on music, Journal of Royal Asiatic Society*, 1941, pp. 22-30 y 127-144; la *uryuza* que Ibn ‘Abd Rabbihi dedica a ‘Abd al-Rahman III fue traducida y estudiada por J. Monroe, “The historical *urjuza* of Ibn ‘Abd Rabbihi, a tenth-century Hispano-Arabic epic poem”, *Journal of the American Oriental Society*, 91 (1971), pp. 67-95 y por F. Marcos Marín, en su obra *Poesía narrativa árabe. Elementos árabes en los orígenes de la época hispánica*, Madrid, 1971, pp. 111-137. Ramírez del Río tradujo también el capítulo dedicado a las batallas de los árabes (*El libro de las batallas de los árabes de Ibn ‘Abd Rabbihi*, Madrid, 2002). En cuanto a estudios generales sobre esta obra, cabe destacar el realizado por J. Veglison, 2007.

¹⁰⁰ Sobre esta obra: Trad. E. García Gómez, Madrid, 1997 y ed. y trad. Sánchez Ratia, Madrid, 2009. También sobre esta obra, L. A. Giffen, “Ibn Ḥazm and the *Ṭawq al-ḥamama*”, en S. Kh. Jayyusi (ed.), *The legacy of the Muslim Spain*, Brill, Leiden, 1991.

visto este como una virtud exigida a los que ostentan el poder. En este tipo de obras, encontramos capítulos completos dedicados a la concepción islámica sobre el perdón, incluyendo ejemplos extraídos de la historia del islam, del Corán y la Sunna, así como de otras culturas que han tenido una gran influencia en la configuración de la cultura política y administrativa islámica, como la persa.

Para realizar nuestro trabajo, hemos consultado varias obras de este tipo con el objetivo de precisar hasta qué punto la clemencia formó parte de los valores considerados fundamentales para el buen funcionamiento del gobierno, dando lugar a un modelo cultural, político y religioso que influyó en la redacción de los relatos cronísticos y en la representación de los gobernantes a través de ellos. El papel que el perdón ocupa dentro de la religión musulmana permite valorar en su justa medida la trascendencia de las menciones al mismo en las crónicas históricas y del recurso a esta virtud por parte de los historiadores, para justificar y explicar ciertos episodios.

En este sentido, nos han sido de gran utilidad obras como el *Siray al-muluk* de al-Ṭurtuṣi (451/1059-520/1129)¹⁰¹, quien dedica un capítulo entero a esta virtud, así como la menciona constantemente a lo largo de su tratado como virtud en todo individuo y especialmente en el soberano. Este autor presta también mucha atención a la clemencia divina y al Juicio Final. También hemos usado la *Naṣiḥat al-muluk* – escrita inicialmente en persa y traducida al árabe con el título *al-Tibr al-masbuk fī naṣiḥat al-muluk* - de al-Gazali (450/1058-505/111)¹⁰², donde también se presta atención al perdón como una virtud esperable en los soberanos, aunque el autor da más importancia al tema de la justicia¹⁰³.

En algún caso puntual, hemos recurrido a fuentes de *carácter hagiográfico* provenientes de la tradición cristiana, para estudiar las noticias relacionadas con los

¹⁰¹ Sobre este autor y su obra: M. Fierro, “al-Ṭurtuṣi, Abu Bakr”, *BA*, vol. VII, pp. 500-531. Ed. al-Bayati, Londres, 1977. Trad. Alarcón, Madrid, 1930. Una reproducción facsímil de esta obra ha aparecido recientemente, acompañada del prólogo de M. Marín, “Maximiliano Alarcón (1880-1933) y el arabismo de su tiempo” (Albacete, 2010).

¹⁰² Sobre este autor y su obra: W. Montgomery Watt, “al-Ghazali”, *EI*, vol. II, pp. 1038-1041. Ed. M. A. Damay, Beirut, 1987. Trad. F. R. C. Bagley, Nueva York-Toronto, 1971. Sobre este autor, v. también L. Binder, “al-Ghazali’s Theory of Islamic Government”, *The Muslim World*, 14: 3 (1955), pp. 229-241. En su momento, P. Crone puso en duda la autoría de al-Gazali sobre la segunda parte de esta obra. V. Crone, “Did al-Ghazali Write a Mirror for Princes? On the Authorship of *Naṣiḥat al-muluk*”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10 (1987), pp. 167-181.

¹⁰³ Presentamos un análisis del perdón a través de estos dos espejos de príncipes, en el congreso internacional para jóvenes investigadores “MediterráneoS”, con una comunicación titulada “*La clemencia y la justicia defienden al rey*”: el perdón en los espejos de príncipes musulmanes, entre la retórica y la práctica del poder” (diciembre del 2010). En el futuro, esperamos trabajar con mayor profundidad sobre este tema.

mártires cristianos. Así, por ejemplo, el *Memoriale Sanctorum* de San Eulogio¹⁰⁴ ha sido una fuente fundamental para estudiar los martirios que se produjeron en Córdoba en el siglo III/IX, ya que las fuentes árabes apenas les han prestado atención. También usamos una fuente de este tipo para estudiar la ejecución de Pelayo, para lo cual recurrimos al acta del presbítero Raquel, compuesta a mediados del siglo IV/X, así como la escrita por la monja alemana, Hrotsvith de Gandersheim, en Sajonia, en la segunda mitad del siglo IV/X¹⁰⁵.

La novedad del estudio que presentamos aquí no radica en el uso de fuentes desconocidas o poco utilizadas hasta el momento. Por el contrario, las crónicas pre-modernas árabes y también cristianas relativas a al-Andalus han sido utilizadas de un modo muy fructífero, especialmente en las últimas décadas, en las que se ha producido un avance realmente significativo de los estudios andalusíes, gracias, en gran parte, a la aparición de nuevas fuentes editadas y traducidas. Sin embargo, la originalidad del presente trabajo se encuentra en la perspectiva desde la cual abordamos el estudio de la realidad social, política y religiosa de este período y de este territorio. Utilizar los relatos de perdón como punto de partida para entender los mecanismos de legitimación política y religiosa utilizados por los gobernantes omeyas en al-Andalus, así como para analizar las tensiones socio-económicas existentes en esta sociedad y las relaciones personales y de intereses que entretejían todo este entramado social constituye una auténtica novedad, no solo temática, dada la mencionada carencia de trabajos dedicados al estudio del perdón en el islam, sino metodológica, pues nos obligará a acercarnos a estas fuentes y a los hechos narrados en ellas desde una perspectiva hasta ahora poco explorada.

¹⁰⁴ Sobre esta obra: Trad. Herrera Roldán, Madrid, 2005.

¹⁰⁵ C. Rodríguez Fernández (ed.), *La pasión de S. Pelayo*, de Raguel, Santiago de Compostela, 1991 y M. D. Jordan (1999), “Saint Pelagius, Ephebe and Martyr”, en J. Blackmore y G. S. Hutcheson (eds.), *Queer Iberia. Sexualities, cultures, and crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, Durham-London, Duke University Press, pp. 23-47.

IV. Aclaraciones formales y abreviaturas

En el presente trabajo, se han seguido las normas de transcripción de la revista *al-Qanṭara*, por ser las utilizadas habitualmente dentro del ámbito científico del arabismo español. En las partes redactadas en inglés, se ha seguido el sistema de transcripción del International Journal for Middle Eastern Studies (IJMES). Cuando se ha citado un trabajo o una traducción que seguía otras normas, se ha adaptado a la transcripción seguida en el resto del estudio.

Las fechas se indicarán con el año de la Hégira en primer lugar, seguido del año en la era cristiana.

Al incluir una referencia a una fuente, en caso de que se indique tanto la traducción como la edición, aparecerá en primer lugar la traducción, seguida de la edición. Si solo aparece una referencia, será a la edición. En caso de que sea la traducción, se indicará señalando el nombre de la persona que haya realizado la traducción. Si son traducciones propias, también aparecerá indicado. Las fuentes se citan con las abreviaturas que indicamos a continuación. En su mayoría se corresponden con las abreviaturas de la colección *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus* por ser de uso habitual entre los especialistas en este ámbito de estudio y, por tanto, fácilmente reconocibles. En alguna ocasión, aunque minoritaria, utilizamos nuestra propia abreviatura.

ABREVIATURAS

AA (Ibn al-Jaṭīb, <i>Kitab a 'mal al-a 'lam</i>)	DB (<i>Dikr bilad al-Andalus</i>)
AFM (Ibn Ḥarīt al-Jusani, <i>Ajbar al-fuqaha' wa-l-muhadditīn</i>)	DY (Ibn Bassam, <i>al-Dajira</i>)
AK (Ibn Sahl, <i>al-Aḥkam al-kubrā</i>)	DT (al-Marrakusi, <i>al-Dayl wa-l-Takmila</i>)
AM (<i>Ajbar maymu'a</i>)	FA (<i>Fath al-Andalus</i>)
AW (D) ('Abd al-Wahīd al-Marrakusi, <i>Kitab al-mu'yib</i>)	GAZ (al-Gazali, <i>Naṣiḥat al-muluk</i>)
BAK (al-Bakri, <i>al-Masalik wa-l-mamalik</i>)	H (Ab) (al-Ḥumaydi, <i>Yadwat al-muqtabis</i>)
BM (Ibn 'Idari, <i>al-Bayan al-mugrib</i>)	HS (Ibn al-Abbar, <i>al-Ḥulla al-siyara'</i>)
BSc (al-Suyuṭī, <i>Bugya</i>)	IA/IA (A) (Ibn al-Abbar, <i>al-Takmila</i>)
CA (<i>Crónica anónima de al-Naṣir</i>)	IAḤ (Ibn 'Abd al-Ḥakam, <i>Futuḥ Miṣr</i>)
D (B) (Al-Ḍabbi, <i>Bugyat al-multamis</i>)	IB (Ab) (Ibn Baskuwal, <i>Kitab al-ṣila</i>)
	IF (S) (Ibn al-Faraḍī, <i>Ta'rij 'ulama'</i>)
	IG (Ibn al-Jaṭīb, <i>al-Iḥāṭa fī ajbar Garnāṭa</i>)

- IḤ (Ibn Ḥabīb, *Kitab al-ta'rij*)
IM (*al-Imama wa-l-siyasa*)
IS (Ibn Sa'id, *al-Mugrib fi ḥulà al-Magrib*)
IQ (Ibn al-Quṭiyya, *Ta'rij iftitah al-Andalus*)
JAL (Ibn Jaldun, *Kitab al-'ibar*)
JAQ (Ibn Jaqan, *Maṭmah al-anfus*)
KT (Ibn al-Atir, *al-Kamil fi l-ta'rij*)
MA ('Abd Allah b. Buluggin, *Mudakkirat al-amir 'Abd Allah*)
MAW (al-Mawardi, *al-Aḥkam al-sulṭaniyya*)
MB (*Mafajir al-barbar*)
MMW (al-Wansarisi, *al-Mi'yar*)
MS (Eulogio, *Memoriale Sanctorum*)
MUQ (Ibn Ḥayyan, *al-Muqtabis*)
NA (Ibn Ḥazm, *Naqṭ al-'arus*)
NṬ (al-Maqqari, *Nafḥ al-ṭib*)
NU (al-Nuwayri, *Nihayat al-'arab*)
QAL (al-Qalqasandi, *Kitab ṣubḥ al-a'sà*)
QQ (Ibn Ḥarit al-Jusani, *Quḍat Qurṭuba*)
RAB (Ibn 'Abd Rabbihi, *al-'Iqd al-farid*)
RAQ (al-Raqiq, *Ta'rij Ifriqiya wa-l-Magrib*)
RM (al-Ḥimiyari, *Kitab al-rawḍ al-mi'ṭar*)
SD (al-Dahabi, *Siyar a'lam al-nubala'*)
STT ('Arib b. Sa'id, *Ṣilat ta'rij al-Ṭabari*)
ṬAB (al-Ṭabari, *Ta'rij al-rusul wa-l-muluk*)
TH (Ibn Ḥazm, *Ṭawq al-hamama*)
TM (cadí 'Iyaḍ, *Tartib al-madarik*)
ṬUR (al-Ṭurṭusi, *Siray al-muluk*)
UT (al-'Udri, *Kitab tars'i al-ajbar*)
WA (Ibn Sabbat, *Ṣilat al-simṭ*)
YA (C) (Ibn Ḥazm, *Yamharat ansab al-'arab*)
YU (Ibn Yubayr, *Rihla*)

Obras de referencia

- BA (Biblioteca de al-Andalus)
DAOA (Diccionario de Autores y Obras Andalusíes)
EI (Encyclopaedia of Islam)
EQ (Encyclopaedia of the Qur'an)
GAL (Geschichte der arabischen Litteratur)
HEM (Historia de España de Ramón Menéndez Pidal)

V. Agradecimientos

Después de casi cinco años de intenso trabajo, ha llegado el momento de mostrar mi más sincero agradecimiento a todos aquellos que, de un modo u otro, han hecho que esta Tesis vea la luz. Sin duda, nada hubiera sido posible - o al menos hubiera sido muchísimo más difícil - sin la ayuda económica de la Beca JAE Predoctoral del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, que durante cuatro años me ha permitido dedicar todo mi tiempo y mi esfuerzo a esta Tesis, haciendo del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del CSIC casi una segunda casa para mí. Mi trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto financiado por el European Research Council, *Knowledge, heresy and political culture in the Islamic West (8th-15th centuries)* (KOHEPOCU) (2009-2014).

Mi paso por el CSIC no solo ha sido un período de profundo aprendizaje a nivel académico. También me ha permitido crecer como persona gracias a la ayuda y el apoyo incondicional de todas las personas que he conocido durante este tiempo. Por ello, quiero empezar agradeciendo a mi profesor y director Rachid El Hour el haber confiado en mí desde el primer momento, cuando aún estaba estudiando Filología Árabe en la Universidad de Salamanca. Gracias por haberme animado a solicitar la beca de introducción a la investigación que me llevó a Madrid y que cambió por completo el rumbo de mi vida. Gracias también por su apoyo durante estos años de realización de esta Tesis, su ayuda con las traducciones, sus comentarios y sugerencias y, especialmente, por haberme enseñado a ser siempre paciente y optimista.

Quiero dar las gracias también a mi directora Maribel Fierro, quien ha sido y es un pilar fundamental en este proyecto. Ella, que me animó en su momento a iniciar esta investigación, ha hecho posible con su generosidad y su paciencia que hoy esté escribiendo estas líneas. Gracias por el tiempo que ha dedicado a ayudarme, a leer mi trabajo y a corregir mis errores, pero también por haberme enseñado a ser constante, tenaz, leer todo una y otra vez, aunque cueste, y llegar siempre hasta el final.

Quiero agradecer a todos mis compañeros del Grupo de Estudios Árabes del CCHS, el haberme dado su ayuda cuando la he necesitado y haber mostrado siempre interés por mis avances. Quisiera mencionar especialmente a Mercedes García-

Arenal, Fernando Rodríguez Mediano y Manuela Marín A mis compañeros de despacho en el IC29, que han sido muchos a lo largo de estos años, aunque todos ellos han dejado algo en mí, quiero agradecerles el haber hecho de esa sala mucho más que un lugar de trabajo. Gracias también a la eficacia y profesionalidad de los trabajadores de la Biblioteca Tomás Navarro Tomás y de la Biblioteca Islámica del AECID, así como al resto de unidades de apoyo del CCHS, pues con su trabajo hacen que el nuestro sea mucho más llevadero.

La oportunidad que me ha ofrecido la beca JAE predoctoral de desarrollar parte de mi trabajo en el extranjero ha supuesto un importante impulso en mi experiencia investigadora, así como me ha permitido consultar fondos bibliográficos a los que, de otro modo, habría sido muy difícil acceder. Quiero agradecer a la Profesora Jocelyne Dakhlia el haberme acogido durante cinco meses en el Centre du Recherches Historiques (EHSS), en París, cuando aún estaba en la fase más incipiente de mi investigación. Gracias por permitirme asistir a sus seminarios y por haberme puesto en contacto con la gente del Institut Historique Allemand.

Gracias también al Profesor Roy Mottahedeh, del Centre for Middle Eastern Studies de la Universidad de Harvard, por haberme dado la oportunidad de pasar tres meses en aquella institución, tomar contacto con una biblioteca maravillosa como la Widener Library y disfrutar de un ambiente académico excepcional. Durante esa estancia pude consultar bibliografía que ha sido fundamental para mi trabajo, así como conocer al Profesor Baber Johansen, quien me acogió amablemente en sus clases.

Por último, quiero dar las gracias al Profesor Konrad Hirschler, de la School for Oriental and African Studies de Londres, por su ayuda y sus consejos para mi investigación, así como por permitirme participar en sus seminarios de metodología histórica, que fueron enormemente fructíferos.

Durante esas tres estancias he tenido la suerte de encontrar buenos amigos, personas que han hecho que los días lejos de casa fueran muchísimo más llevaderos. Mil gracias a Julie, Marie, Abigail, David, 'Ali, Fabian, Hasan, Mariana, Rosa, Vicky, Borja y a toda la gente del Real Colegio Complutense.

Siento asimismo una inmensa gratitud hacia los miembros de la Escuela de Estudios Árabes de Granada, por haberme facilitado un ambiente inmejorable de

trabajo en las dos ocasiones en las que estuve allí. En este sentido, quiero expresar mi más profundo agradecimiento y admiración hacia el Profesor Luis Molina, quien me enseñó buena parte de lo que sé sobre fuentes árabes. Gracias por haber respondido pacientemente a todas mis dudas, por sus siempre brillantes consejos y por haber compartido conmigo su inteligencia y su sentido del humor. Junto a él, gracias también a la Profesora M^a Luisa Ávila, pues ambos han sido inmensamente generosos conmigo, tanto a nivel académico como personal.

También quiero dedicar unas líneas a mis profesores de la Universidad de Salamanca, quienes en su día me contagiaron su entusiasmo hacia los estudios árabes y tienen por ello buena parte de la culpa de que hoy esté donde estoy. En especial, quiero agradecer a Miguel Ángel Manzano y a Concha Vázquez de Benito sus palabras de ánimo y su interés por mi trabajo durante estos años.

Quisiera mencionar también a los profesores del Departamento de Estudios Árabes de la Universidad Complutense de Madrid, por acogerme durante el breve período en el que enseñé lo que pude a los entusiastas alumnos de Historia de al-Andalus. Gracias también al resto de profesores y compañeros, dentro y fuera del arabismo, a los que he conocido durante este tiempo y que me han prestado su ayuda siempre que se lo he pedido.

No puedo dejar de dar las gracias de corazón a todos los amigos que han estado a mi lado durante estos años y especialmente en los últimos tiempos, dándome toda su energía para que finalizara este trabajo. Gracias a todos mis amigos del CCHS por los momentos que hemos pasado juntos, dentro y fuera del centro, y por haberme hecho ir cada día con una sonrisa a trabajar, aunque fuera lunes. A Elvira, por ser como mi segunda hermana mayor, por sus regañinas, sus ánimos y sus consejos, aunque no siempre le hiciera todo el caso que debería. A todos los demás, desde el principio hasta el final: a mis “quintos” Pablo, Ana Segovia, Fede y Cristina. A Miguel, Jorge, Malvina, Héctor, Nino, Violeta, Elena, María, Carmen, César, Ana Cabello, Carmelia, Guillermo, Adday, Sergio – siempre sentado a mi lado -, Regina, Mercedes, David, Stefania... y a todos los demás que llenabais las mesas de boda cada día con las conversaciones más impredecibles y las risas más sinceras.

Gracias a mis tres amigas del alma, Lidia, Alba y Gema, por ser de las cosas más especiales que me he llevado de mis años en Salamanca y que a día de hoy ya sois fundamentales. Aunque estemos cada una en una punta del mundo, siempre os siento

a mi lado. Gracias también a mis amigos del pueblo por animarme siempre y no tener en cuenta mis ausencias, especialmente este último año en que la tesis me ha tenido recluida en Madrid.

Por supuesto, no puedo olvidar en estos agradecimientos a quienes siempre están ahí para mí, a mis padres, Fernando y Conso, y a mis hermanos, Fer y María. A mi adorada sobrina Irati que daba sus primeros pasos cuando yo escribía las últimas páginas de esta tesis - ¡grandes tiempos de superación nos esperan, pequeña! -, y al resto de mi familia que siempre se ha interesado por mi, por mis viajes y mis progresos.

Por último, mil gracias, Álvaro. Por que sin ti posiblemente hubiera abandonado a mitad de camino. Por hacerme más fácil todos estos años, por estar conmigo y animarme cuando las fuerzas me abandonaban, por creer en mí y, sobre todo, por tu infinita paciencia, a pesar de mis viajes, mis interminables horas en el CSIC, mis madrugones, mis momentos de desesperación... Gracias por todo.

Mil gracias a todas y cada una de las personas que con sus palabras o sus actos han permitido que ponga punto y final a esta Tesis y han hecho de estos unos años maravillosos.

Madrid, noviembre de 2012

PRIMERA PARTE

El aman

Capítulo 1

¿Qué es el *aman*?

I. Definición y tipología

“Quienes violan la alianza con Dios (‘ahd Allah) después de haberla concluido, cortan los lazos que Dios ha ordenado mantener y corrompen en la tierra. Esos son los que pierden”
Corán, II: 27

El *aman*¹ o salvoconducto es un tipo de documento legal a través del cual se otorga protección a la persona a la que va dirigido, englobando generalmente también a sus familiares y allegados, así como a sus posesiones. Un *aman* solo es válido si existe un estado de guerra o conflicto entre un territorio, comunidad o individuo y los musulmanes, de modo que la entrega del *aman* forma parte de los mecanismos de regulación de conflictos que se han puesto en marcha en el mundo arabo-musulmán desde el surgimiento de islam. El Corán constituye la base fundamental para este tipo de pactos, seguido de la actuación del Profeta y de los primeros califas. En su estudio sobre los pactos en el Corán, C. Gómez Camarero (1998) nos ofrece una revisión terminológica de los tipos de pactos y acuerdos de paz a los que se hace referencia en el texto coránico, así como del modo en que se regulan, llamando la atención sobre la presencia significativa de términos que hacen referencia al establecimiento de algún pacto o a la aceptación de una alianza². Sin embargo, la utilización de este tipo de acuerdos de paz no es algo introducido por el islam, sino que ya en época preislámica existían prácticas similares de regulación de conflictos: en una sociedad articulada de

¹ J. Schacht, “Aman”, *EI*, I, pp. 429-430. Además de otra bibliografía que se citará en las notas siguientes, los estudios de referencia más importantes son G. P. Bognetti, 1931-1933; Khadduri, 1955; Wansbrough, 1971; Bleuchot, 2002; García Sanjuán, 2008a.

² Gómez Camarero, 1998: 266. En una línea parecida a la del trabajo mencionado se encuentra el de B. Molina Rueda (1998), sobre el concepto de paz en los primeros siglos del islam.

forma tribal, la solución de los enfrentamientos entre tribus es imprescindible, ya sea a través de métodos violentos, como a través de alianzas y tratados de amistad entre las tribus. Posteriormente, estos valores preislámicos fueron recogidos y continuados por el islam e incorporados a la matriz ideológica de la sociedad naciente³.

La paz funciona como uno de los elementos reguladores de las relaciones sociales de toda época, no siendo las sociedades islámicas excepcionales en este sentido. La idea de la existencia de un pacto con Dios (*'ahd Allah*), que todo creyente ha asumido y que ha de cumplir para asegurarse la protección de la divinidad en esta vida y en la siguiente, supone la base ideológica de los demás pactos recogidos en el Corán y de todos los que se han puesto en marcha a lo largo la historia del islam⁴. El pacto con Dios es la garantía del orden social islámico y, por tanto, todas las relaciones, normas, actitudes y valores musulmanes remiten a este pacto⁵. El Corán advierte de que Dios es testigo en todos los pactos que lleva a cabo un musulmán, de modo que la ruptura de un acuerdo o el incumplimiento del mismo, en último término, supone la ruptura del pacto con Dios⁶. La cita del texto coránico que encabeza este apartado recoge esa idea, así como lo hacen otros versículos en los que se recuerda la importancia de cumplir los pactos y de no utilizarlos para engañar a otras personas: *“No utilizéis vuestros juramentos para engañaros; si no, el pie os fallará después de haberlo tenido firme. Gustaréis la desgracia por haber desviado a otros del camino de Dios y tendréis un castigo terrible”* (Corán, XVI: 94)⁷.

El *aman* es un tipo de pacto que regula las relaciones de paz en el mundo arabo-islámico, pudiendo establecerse tanto entre los musulmanes con los infieles, como dentro de la Comunidad islámica. Las referencias al establecimiento de pactos de este

³ Gómez Camarero, 1998: 288. El trabajo de Marsham (2009), dedicado al estudio de los aspectos rituales de las ceremonias de ascensión y sucesión en el islam, también repasa los aspectos heredados de las prácticas preislámicas en este tipo de ceremonias, además de describir la evolución a lo largo de la historia del islam de los aspectos formales en estos rituales. El autor presta especial atención a los pactos de lealtad, muy relacionado con el tema que nos ocupa, ya que el objetivo último del establecimiento de pactos de protección, tanto con los musulmanes como con los infieles, era garantizar la sumisión y la lealtad futuras de estos a la autoridad musulmana.

⁴ Un estudio fundamental de las relaciones sociales que condicionan el establecimiento de pactos y de alianzas de diferente tipo en las sociedades islámicas es el trabajo de R. Mottahedeh (2001), el cual constituye uno de los referentes principales para nuestro estudio.

⁵ Gómez Camarero, 1998: 288. M. de Epalza realizó un interesante repaso sobre el concepto de pacto (*'ahd*) y su importancia en la tradición islámica como regulador de las relaciones entre Dios y los individuos y entre unos individuos y otros – incluidas las relaciones de musulmanes con no musulmanes-, prestando especial atención a este último aspecto (De Epalza, 1999).

⁶ Corán, XVI: 91 – *“Cuando concertéis una alianza con Dios ('ahd Allah), sed fieles a ella. No violéis los juramentos (al-ayman) después de haberlos ratificado. Habéis puesto a Dios como garante contra vosotros. Dios sabe los que hacéis”* (Cortés, 1999: 358).

⁷ Cortés, 1999: 359.

tipo, desde la época de Muḥammad en adelante, son muy habituales en las fuentes. Durante el período de expansión militar del imperio arabo-musulmán, la firma de pactos de paz con los habitantes de los nuevos territorios para garantizar su sometimiento a la autoridad musulmana se convirtió en un instrumento fundamental para el éxito de las conquistas. Asimismo, los gobernantes musulmanes hicieron uso de este tipo de negociaciones de paz con sus propios correligionarios cuando estos se rebelaban contra su poder, exigiéndoles obediencia a cambio de la protección que ellos podían garantizarles. Consideramos, por tanto, la concesión del *aman* como un gesto de benevolencia, ya que mediante estos salvoconductos se perdonaba la vida de los individuos que de otro modo habrían de ser combatidos, habida cuenta de que, tanto si se trataba de un infiel que quería vivir temporal o permanentemente en territorio musulmán, como si era un rebelde contra el poder establecido, en todos los casos la Ley islámica contempla que se le debe combatir. La noción de “seguridad” que contiene la raíz [a-m-n] está vinculada con la promesa de protección de alguien superior – musulmán sobre infiel/gobernante sobre súbdito -, que será quien funcione como principal gestor de la paz. Esta protección solo será posible en el caso de que la otra parte cumpla con su promesa de sometimiento y de reconocimiento de la autoridad del islam y del gobernante de la Comunidad. La obediencia y la sumisión llevan, por tanto, aparejados el perdón y la absolución⁸. Es desde esta concepción del *aman* como un modo de perdón desde la cual estudiaremos esta institución en nuestro trabajo. Por supuesto, como veremos a través de los diversos ejemplos, en ocasiones este gesto de benevolencia respondía a intereses más profundos, ya fueran económicos o políticos, más allá de la mera lucha contra los enemigos de la religión. Asimismo, veremos qué recursos usaron los cronistas para presentar estos pactos de *aman* en las fuentes como actos de benevolencia y perdón de los gobernantes y no solo como una tregua de paz, buscando mostrar una imagen tópica del gobernante clemente y benevolente. Volveremos más adelante sobre esto⁹.

⁸ Molina Rueda, 1998: 238-239.

⁹ El caso contrario al que estudiamos en nuestro trabajo lo encontramos en el aglabí Ibrahim II, estudiado por A. Nef. La autora afirma que Ibrahim II quería conservar su reputación de gobernante sanguinario por lo que rechazó entregar el *aman* a ciertas localidades cristianas, yendo así en contra de lo que establece el derecho musulmán (Nef, 2011: 82). En el Capítulo 9, analizaremos el uso retórico del perdón en la descripción de las súplicas dirigidas a los gobernantes para ganar su perdón o en las cartas y discursos atribuidos a estos en los que se definen a sí mismos como soberanos clementes.

Obviamente, la paz alcanzada a través de estos mecanismos era una paz que depende del cumplimiento de una serie de condiciones. El establecimiento de estos pactos supone la adquisición de un compromiso por ambas partes respecto a su cumplimiento, de modo que si se quebranta alguna de las condiciones estipuladas en el mismo, se rompe el pacto y la situación de paz acordada, dando paso a un nuevo estado de lucha. A partir de este compromiso de reciprocidad, los gobernantes se comprometen a garantizar la protección y la seguridad de los súbditos, siempre y cuando estos respeten su juramento de fidelidad y obediencia¹⁰.

Como ya han señalado otros investigadores, la variedad y riqueza de las nociones referidas a medios para alcanzar la paz en las sociedades islámicas ponen de manifiesto que esta constituía tanto una práctica como un valor inherentes a dichas sociedades¹¹. De este modo, la paz – vista como un concepto mucho más rico y complejo que la tradicional definición de “ausencia de guerra”- se convierte en un valor relevante para el análisis e interpretación de los fenómenos históricos¹², como iremos viendo a través de los ejemplos obtenidos a través de las fuentes.

La firma del *aman* no consistía única y exclusivamente en el establecimiento de un acuerdo entre dos o más partes unido a unos aspectos rituales determinados, sino que era habitual que el compromiso adquirido quedase plasmado en un documento escrito que garantizaba la existencia de este acuerdo. En sociedades premodernas como la que nos ocupa, el establecimiento de acuerdos generalmente iba unido a una serie de gestos y palabras que reflejan la voluntad y el acuerdo de las partes respecto a lo convenido (apretón de manos, por ejemplo)¹³. Sin embargo, llegó un momento en que la importancia de lo escrito se revalorizó en gran medida - especialmente a partir del s. II/VIII, en el caso de la cultura arabo-islámica, gracias al aumento del uso de la escritura -, trasladándose también a la esfera de los pactos como una forma de

¹⁰ Pascua Echegaray, en su estudio sobre la formación del sistema de Reinos en la Europa medieval, situaba la idea de la “Paz de Dios” como la base de las políticas interfeudales de los reinos europeos medievales. Se hizo así posible construir un orden político superior dentro del marco de las normas que esta Paz de Dios proveía. De este modo, la excomuniación se convirtió en la pena que más veces se utilizaba contra aquellos que rompían esta paz lo que conllevaba, por otra parte, la ruptura de los vínculos de solidaridad horizontal (protección y defensa) que garantizaba la sociedad feudal (Pascua Echegaray, 1996: 11-14).

¹¹ Molina Rueda, 1998: 231.

¹² Gómez Camarero, 1998: 265.

¹³ Volveremos sobre estos aspectos en el Capítulo 9. I.

perpetuar los acuerdos adoptados, incluidos los tratados de paz¹⁴. Un ejemplo de cómo la cultura escrita se introdujo en este ámbito, lo tenemos en el caso de los juramentos de la *bay'a* de los califas. Según cuenta el secretario egipcio del s. IX/XV, al-Qalqasandi, en su *Kitab ṣubḥ al-a'sà*, fue al-Ḥayyay quien elaboró una fórmula determinada, que pasó a llamarse “juramento de la *bay'a*”, cuando fue nombrado gobernador de Iraq, en el año 74/694. Se convirtió así en el primero en plasmarlo en un documento escrito, ya que, hasta entonces, nunca había existido un documento para recoger tal juramento¹⁵. En cualquier caso, del mismo modo que ocurre con los documentos de *aman* aquí estudiados, los documentos que se conservan recogiendo estos juramentos de la *bay'a* o del nombramiento de califas no son más que copias insertadas en otras fuentes – especialmente cronísticas -, no documentos originales, lo que no permite confiar plenamente en la autenticidad de estas muestras¹⁶. Tan solo podemos suponer que efectivamente esta práctica cancilleresca tuvo lugar y debió producir toda una serie de documentos de diversos tipos, que seguían unas convenciones determinadas en su composición. Sin embargo, saber cómo fueron exactamente estos documentos es algo que en el estado actual de nuestro conocimiento es muy difícil de definir mientras no tengamos ejemplos de documentos originales – si es que llegamos a disponer de ellos alguna vez - con los que corroborar las características que podemos extraer a partir de las versiones de los mismos que nos han transmitido las fuentes. Asimismo, hemos de tener en cuenta la posibilidad de que en esta época la existencia de pactos establecidos únicamente de palabra fuera bastante habitual, de modo que, si bien las fuentes nos hablan en muchos casos de la escritura de documentos o del envío de cartas o escritos, no podemos descartar la posibilidad de que muchos de los pactos o acuerdos de paz a los que se hace referencia en nuestras fuentes se hicieran oralmente. Esto explicaría – entre otras razones como por ejemplo la no conservación de archivos del mundo arabo-

¹⁴ Pascua Echegaray, 1996: 41-42, sobre la importancia de la escritura de documentos de paz en las monarquías feudales europeas. Sobre la relación entre la cultura escrita y las prácticas sociales, J. Goody, 1990.

¹⁵ Marsham, 2009: 145 y ss. En el caso de los documentos de sucesión del califato (*'ahd*), al-Qalqasandi dice tener evidencias de este tipo de documentos para el caso del nombramiento de 'Umar I como sucesor de Abu Bakr, en el año 12/634, el cual fue un precedente para el nombramiento de 'Umar II por Sulayman, en el 98/717. No obstante, Marsham asegura que, si bien pudo existir un documento escrito de este nombramiento, la copia del nombramiento de 'Umar II que recoge el secretario egipcio es claramente una creación posterior.

¹⁶ V. *infra*. Capítulo 2. IV, sobre esta documentación preservada en fuentes literarias.

musulmán¹⁷ – el que hoy en día tan solo tengamos constancia de estos pactos por las referencias a ellos en las fuentes o por su copia o incorporación a las mismas.

En un episodio recogido por al-Qalqasandi sobre el *aman* concedido por el Profeta a Zuhayr b. Uqays, de Ukl, el autor menciona a un beduino que tenía un trozo de piel (*wa-ma 'a-hu qiṭ'atu adīm*) donde estaba recogido el texto de ese acuerdo¹⁸. Esto sugiere que, aceptando que en ciertos casos no existiera más que un acuerdo sellado de palabra, la escritura fue una práctica real en los primeros siglos del islam, de modo que debieron darse casos en los que determinados pactos fueron puestos por escrito en distintos soportes de escritura, como sabemos que ocurrió con el Corán¹⁹.

Cuando se redactaban este tipo de documentos, no solía ser el gobernante quien llevara a cabo esta tarea, sino los *kuttāb* a su servicio. Como ya puso de manifiesto B. Soravia en su estudio sobre este sector de la administración en al-Andalus, definir las características y las funciones concretas de este colectivo en los primeros siglos no es sencillo por la falta de información concreta sobre ellos. Para el caso andalusí, carecemos de datos más o menos contundentes sobre la existencia de *kuttāb* al servicio de los gobernantes, hasta la fundación del emirato independiente por parte de 'Abd al-Rahmān I. Soravia dice que, si bien la existencia de secretarios se puede deducir de las menciones a capitulaciones, al reparto de tierras o a la correspondencia con los gobernadores de Ifriqiya, es difícil encontrar rastros concretos de *kuttāb* durante los primeros años de la presencia musulmana en al-Andalus. No obstante advierte de que el carácter dependiente de los emires andalusíes de este primer período facilita el que no contaran con sus propios *kuttāb* ya que su existencia depende de la presencia de un *sulṭān* y un medio cortesano²⁰.

Sea como fuere, en el caso del *aman*, la existencia de un documento escrito (*kitāb al-aman* o *aman*) - que sigue unos patrones administrativos más o menos fijos, como mostró Chalmeta en su artículo sobre la sumisión de Zaragoza²¹, y que tiene unas implicaciones más amplias que una simple garantía de protección personal y de los bienes, como hemos indicado -, serviría como garantía para ambas partes implicadas,

¹⁷ Sobre lo cual puede verse Manzano Moreno, 2006b, especialmente pp. xxiii-xxvii.

¹⁸ QAL, 1918: XIII, 329-330.

¹⁹ Sobre la cuestión de hasta qué punto los documentos preservados en fuentes literarias pueden responder a unos supuestos originales, v. *infra* n. 90.

²⁰ Soravia, 1994: 167. Soravia parece dar por hecho que las capitulaciones eran documentos escritos y que generalmente eran redactadas por los secretarios de la administración, aunque, como hemos apuntado, no debemos perder de vista la posibilidad de que no todas las capitulaciones conllevaran la puesta por escrito de las condiciones acordadas.

²¹ Chalmeta, 1976a.

no solo por poder demostrar mediante este documento que efectivamente se tenía tal estatus de protección, sino que ambas partes podrían demostrar en cualquier momento las condiciones acordadas durante la negociación.

En su tratado sobre cancillería, al-Qalqasandi distingue dos tipos de documentos de *aman* diferentes: el *aman* entregado a un infiel (*fi 'aqd l-aman li-ahl l-kufr*) - dentro del cual tenemos que distinguir entre los acuerdos temporales para actividades diplomáticas o comerciales, y el permanente o pacto de la *dimma* -, y el tratado de paz o *aman* entregado a un musulmán (*fi kitabat l-amanat li-ahl l-islam*)²². A lo largo de los dos primeros capítulos de nuestro estudio, abordaremos las características de cada uno de ellos, analizando ejemplos de los mismos referidos al período omeya andalusí.

II. Salvoconducto temporal para actividades diplomáticas y comerciales (*aman* para un *ḥarbī*) y treguas con los no musulmanes de la *dar al-ḥarb*

Este tipo de salvoconducto es aquel que en diferentes épocas se ha entregado a los infieles provenientes de *dar al-ḥarb* (*ḥarbī*) que querían entrar en territorio musulmán o en los casos en los que se quería mantener relaciones de distinto tipo con ese territorio. Normalmente, la firma de estos acuerdos estaba relacionada con actividades comerciales o bien para participar en una embajada de tipo diplomático (para negociar una tregua, por ejemplo)²³. El derecho islámico estipula que la vida y los bienes de un no musulmán no están protegidos dentro de territorio bajo poder musulmán, de modo que, si no se cuenta con algún tipo de protección, está permitido acabar con la vida del infiel o expoliarle, al igual que ocurre en el caso del apóstata²⁴. De este modo, el islam concibe la posibilidad de entregar un salvoconducto (*aman*) que proteja tanto la vida como los bienes de esos individuos, así como los de sus familiares, permitiéndoles comerciar en territorio musulmán o llevar a cabo relaciones diplomáticas, durante un período de tiempo limitado, siempre menor a un año²⁵. Este acuerdo de paz con los infieles se basa en un versículo coránico en el que se anima a

²² QAL, 1918: XIII, 321-351.

²³ Un paralelo a este tipo de cartas en contexto cristiano lo tenemos en las llamadas “cartas de conducción” que se entregaban para permitir la circulación por los reinos medievales europeos (Pascua Echegaray, 1997: 65-76, especialmente 72 y ss). La autora nos dice que los reinos peninsulares no proporcionan ningún ejemplo de cartas de conducción en la época que ella estudia (s. XII).

²⁴ Corán, IX: 5 – “*Cuando hayan transcurrido los meses sagrados* (los de tregua), *matad a los asociados* (musrikin) *dondequiera que les encontréis*” (Cortés, 1999: 240).

²⁵ Solamente los ḥanbalíes aceptan la posibilidad de que la duración del *aman* se alargue hasta diez años (Khadduri, 1955: 163).

los musulmanes a conceder protección a los no musulmanes que lo soliciten, con la condición de que acepten su sometimiento al poder musulmán²⁶.

En este sentido, algunos juristas musulmanes – especialmente los safi'íes – conciben la existencia de una tercera categoría en la tradicional división del mundo (*dar al-islam* vs. *dar al-harb*), según la cual ciertos territorios ostentaban una situación intermedia a las dos anteriores, denominada *dar al-ṣulḥ* o *dar al-'ahd*, cuando un determinado territorio entraba en tratos con un gobierno musulmán, a cambio de que pagara un impuesto anual o el tributo de la *yizya* o se cediera una parte de su territorio²⁷. Al-Mawardi, por ejemplo, dice en sus *al-Aḥkam al-sulṭaniyya* que un determinado territorio podía pasar a estar bajo poder musulmán bien por la fuerza (*'anwat^{an}*), o bien haciéndose con él tras la huida de sus habitantes antes de la llegada de los musulmanes, o a través de un acuerdo de paz (*ṣulḥ*)²⁸. Dentro de esta última categoría, el autor contempla dos opciones según si el territorio pertenece al poder musulmán, aunque esté habitado por infieles a cambio del pago de un impuesto determinado (v. más adelante 'pacto de la *dimma*'), o si los habitantes poseen y habitan en el territorio no musulmán, pero mantienen una relación tributaria especial con los musulmanes, en cuyo caso se denomina *dar al-ṣulḥ*²⁹. Será este último caso el que abordemos en este apartado.

El *aman* puede ser otorgado por cualquier musulmán, aunque generalmente será el gobernante o alguien en su representación que haga esta concesión ('*aman* oficial', frente al otro que se considera 'no oficial'). Para el caso de salvoconductos colectivos, es decir, aquellos que engloban a todo un colectivo o territorio, estos solamente podrán ser entregados por el gobernante o su representante. El *musta'min* o persona a la que le es concedido el *aman* podrá entrar con su familia y sus hijos en territorio musulmán y moverse por él con total libertad. Se le exigirá que respete la Ley islámica y la religión islámica en general. Podrá llevar a cabo transacciones comerciales en territorio musulmán, siempre y cuando respete los límites de la Ley al

²⁶ Corán, IX: 6 – “Si uno de los asociados te pide protección (*ista'yara-ka*), concédesela, para que oiga la Palabra de Dios. Luego, facilítale la llegada a un lugar en que esté seguro (*ablig-hu ma'manahu*). Es que son gente que no sabe” (Cortés, 1999: 240).

²⁷ Sobre los conceptos de *dar al-islam*, *dar al-harb* y *dar al-'ahd*, A. Abel, “Dar al-islam” y “Dar al-harb”, *EI*, vol. II, pp. 126-128 y H. İnalcik, “Dar al-'ahd”, *EI*, vol. II, p. 116.

²⁸ Durante las conquistas, los musulmanes colocaban simbólicamente sobre el púlpito una espada, si la ciudad había sido tomada por la fuerza, o una tabla si había sido mediante capitulación (Khadduri, 1955: 155-156).

²⁹ MAW, 1990: 244-245//2000: 153-154.

respecto (existen ciertas restricciones en la compra de productos estratégicos y armas). En el caso de que incumpliera alguna regla de conducta o cometiera algún crimen, esto no supondría la suspensión de su salvoconducto, pero sí sería castigado. Si el gobernante considera que el *musta'min* tiene el propósito de cometer algún daño o que ha hecho algo que va en contra de los intereses de los musulmanes, puede decidir suspender el *aman*³⁰. No obstante, si se produce alguna injusticia en su contra, tiene derecho a que se aplique justicia. Por último, si el infiel muere en territorio musulmán, todos sus bienes pasan al estado musulmán³¹.

Como hemos adelantado, a veces la entrega de este tipo de *aman* está vinculada a la negociación de la paz con un determinado territorio, en cuyo caso el *aman* implica la protección por parte de la autoridad musulmana de los *ḥarbīs*, durante el período de duración del pacto. Una vez cumplido el objetivo de la firma del *aman* y si este ha tenido lugar en territorio islámico, será imprescindible que se garantice la protección de los infieles hasta que alcancen su lugar de origen - v. en este sentido, el modo en que se procedió en el caso de la negociación de la paz con la reina Elvira de León, que trataremos un poco más adelante -.

Por el contrario, si un *ḥarbi* entra en territorio musulmán sin *aman*, corre el riesgo de sufrir algún daño, a no ser que acepte convertirse al islam. En el caso de que la razón por la que el no musulmán entra en *dar al-islam* es porque va en misión diplomática o lleva un mensaje al gobernante, se le permite llegar hasta este, aunque vaya sin *aman*, ya que se considera que posee inmunidad diplomática. Sin embargo, si el gobernante considera que el mensajero carece de las obligadas credenciales para estar allí de ese modo o se descubre que no porta ningún mensaje, podrá matarlo³². El hecho de que, en último término, sea el *imam* quien decide si el mensajero sin salvoconducto cumple o no con las exigencias para poder estar en territorio musulmán se podía convertir en un arma de doble filo de la que valerse para eliminar a los interlocutores que no les interesaba escuchar. Como veremos más adelante en el

³⁰ Khadduri, 1955: 166-168.

³¹ Bleuchot, 2002: II, 600.

³² En este sentido, la *'Utbīyya* recoge una consulta legal, realizada a Ibn al-Qasim, en la que se le preguntaba si, en el caso de que un hombre fuera enviado para hacer una tregua con los musulmanes y se descubriera que es un apóstata, prevalece la obligación de apresar y castigar al apóstata o respetar el pacto establecido con el enemigo. En este caso, Ibn al-Qasim concluye que si se le ha dado un *aman*, se le debe expulsar de regreso al territorio enemigo y respetar el pacto, pero que si no tiene *aman* y no existe pacto, se debe seguir lo estipulado para los casos de apostasía, es decir, se le debe dar la oportunidad de arrepentirse y si la rechaza, se le ha de dar muerte (Fernández Félix, 2003: 462, remitiendo al *Kitab al-yihad, sama'* de Yahyà b. Yahyà: *Bayan*, III, 31-34).

apartado dedicado al '*aman* del rebelde', este hecho no solo afecta a los no musulmanes, sino que también los musulmanes que se rebelan contra el poder necesitarán este tipo de salvoconductos para asegurar su integridad cuando deciden dirigirse al gobernante o a sus representantes, aunque sea para presentarles su intención de someterse.

Se conservan cartas de *aman* del tipo analizado en este apartado en fuentes literarias – crónicas, obras de cancillería... -, fechadas desde época omeya en adelante³³. A partir del s. VI/XII, con el incremento sustancial de las relaciones de tipo comercial entre los reinos cristianos y los musulmanes, así como los viajes de peregrinación, la entrega de este tipo de cartas aumentará considerablemente, conservándose algunas de ellas en la actualidad en archivos diplomáticos³⁴.

Durante los años de poder de los omeyas en al-Andalus, fueron muchos los contactos que se produjeron entre los reyes cristianos del norte peninsular con los gobernantes musulmanes andalusíes con el objetivo de negociar la paz. Sin embargo, carecemos de restos documentales de este tipo, ni siquiera de copias de los mismos insertadas en otras fuentes. Solamente tenemos una excepción, en un documento cuya autenticidad se ha puesto en duda³⁵, referido a un *aman* que el emir 'Abd al-Raḥman I habría concedido a los cristianos de Qastala, en el año 142/759³⁶.

³³ J. Wansbrough analiza una de estas cartas en su artículo sobre los salvoconductos en la cancillería musulmana (1971), remitiendo a la obra de al-Qalqasandī, *Kitab ṣubḥ al-a'sā*, para más ejemplos de este tipo de documentos. El caso más famoso es el pacto con Nubia, llevado a cabo por 'Abd Allah b. Sa'd b. Abi Sarḥ, en el año 31/651-652 (F. Løkkegard, "Baḡṭ", *EI*, vol. I, p. 966 y Hinds y Sakkout, (1981) sobre una carta dirigida por el gobernador 'abbasí de Egipto al rey de Nubia. En este último artículo se recoge una amplia bibliografía sobre este pacto).

³⁴ Más adelante, este tipo de cartas de protección para actividades comerciales dieron lugar a lo que se ha denominado 'capitulaciones', las cuales conllevan una serie de privilegios comerciales. V. la entrada de la *EI* dedicada a las "Imtiyazat", vol. III, pp. 1178-1195.

³⁵ V. el estudio de este texto y sus conclusiones sobre la autenticidad de este documento en Fierro, 1995c. Reproducimos el texto de este *aman* en el Capítulo 2. IV (TEXTO N° 1).

³⁶ Algunos de los investigadores modernos que se han referido a este pacto han considerado que la ciudad de Qastala a la que se refiere el mismo no es ningún territorio cristiano del norte de la Península, sino la "Castilla" capital de la cora de Elvira (J. Bosch Vilà, "Kaṣṭiliya", *EI*, vol. IV, p. 739). Esta tesis fue introducida por Cl. Sánchez Albornoz y seguida posteriormente por otros investigadores (v. el repaso que Fierro hace sobre esto en 1995c: 20-22). Esta identificación se ponía en relación con la supuesta ayuda que los cristianos de esta ciudad habrían dado a Yusuf al-Fihri, lo que habría llevado a 'Abd al-Raḥman I a multarlos severamente. P. Chalmeta, en este sentido, nos dice que la existencia de esta cuantiosa multa a los cristianos a causa de su ayuda al enemigo, "implica la existencia de una capitulación anterior – contemporánea de la ocupación – y la adquisición jurídica del correspondiente estatuto de *dimmiés*" (Chalmeta, 1975a: 12). Sobre la capitulación de Granada/Elvira tan solo tenemos referencias puntuales, junto a la mención de la capitulación de otros territorios. Este es el caso, por ejemplo, del *Fath*, donde la narración de la capitulación de algunos territorios no se hace a través de un relato detallado de los acontecimientos. En ocasiones incluso carece de indicación alguna sobre el modo en que los musulmanes se apoderaron del territorio y si la tiene, suele ser breve e imprecisa. De este modo, menciona la capitulación de Elvira, junto a la de Rayya, Córdoba y Tudmir, "comarcas éstas que, en su mayoría, fueron conquistadas pacíficamente (fa-fuṭiḥat aktar hadiḥi l-bilad ṣullḥ^{an})" -

Este texto nos ha sido transmitido en las obras de dos autores orientales: en la biografía dedicada a ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya dentro del diccionario biográfico del damasceno al-Dahabi (m. 748/1348) y en la obra sobre el *yihad* de al-Dimyāṭī (m. 814/1411)³⁷. Muchas han sido las razones aducidas a favor y en contra de la autenticidad de este texto, tanto por el territorio al que hace referencia, como por la forma del documento y el contenido del mismo. Asimismo, se trata de un episodio del que no ha dejado constancia el resto de las fuentes sobre este período. Todo ello ha llevado a Fierro a concluir que se trata de una falsificación llevada a cabo por el andalusí al-Yasa‘ b. Ḥazm (m. 575/1179 o 595/1199), como parte de una campaña para incitar a los musulmanes al *yihad* en al-Andalus, con objeto de salvarlo de la conquista cristiana, en un momento en que los almohades no lograban recuperar los territorios que ya habían sido conquistados por el enemigo. Para llegar a esta conclusión, la autora ha comprobado que la obra de al-Yasa‘ b. Ḥazm fue una de las fuentes utilizadas por al-Dahabi en la biografía de ‘Abd al-Raḥman I. Al mismo tiempo, fue también este autor – quien a su vez dice basarse en los *Magazi al-Andalus* de al-Razi - la fuente para una noticia que reproduce al-Dahabi, sobre unas supuestas incursiones que habría llevado a cabo al-Ḥakam I en Zamora – de las cuales tampoco tenemos constancia por otras fuentes - y tras las cuales el emir concluyó un *aman* con los infieles en los mismos términos que el que había firmado anteriormente su abuelo (*fa-waḍa‘a al-Ḥakam ‘alà l-rum ma kana yaddu-hu waḍa‘a ‘alay-him*³⁸), se entiende que sobre Qastala.

FA, 2002: 16//1994: 23. La *Iḥāṭa* de Ibn Jaṭīb nos ofrece la información más detallada sobre la conquista de esta ciudad y, al hablar de los cristianos que vivían en Granada, se refiere a ellos como *al-naṣarà al-mu‘ahidun* lo que podría deberse a la existencia de un pacto en este territorio (IG, 1973: I, 102). Sin embargo, no se ha localizado ninguna copia de este *aman* a Qastala en esta obra, a pesar de la referencia al mismo hecha por Casiri. En cualquier caso, de ser cierta esta teoría, lo que tendríamos aquí no sería la firma de un pacto de paz con un territorio fuera del poder musulmán, sino la firma del pacto de la *dimma* para los habitantes de esta zona, lo que nos obligaría a incluir este ejemplo entre los estudiados en el apartado II.

Sin embargo, las características concretas del texto del *aman* de Qastala (que sea una tregua y no un pacto de la *dimma*; que se refiera a un territorio al norte de Toledo, según al-Dahabi; la fecha en la que dice estar redactado), además de que el topónimo Qastala en Ibn al-Jaṭīb aparece como referido a Castilla y no al territorio granadino, nos lleva a creer que efectivamente se refiere a Castilla.

³⁷ V. las referencias completas a las fuentes al final del Capítulo 2. También ahí recogemos la referencia a este *aman* que Casiri dijo haber localizado en un manuscrito de la *Iḥāṭa* de Ibn al-Jaṭīb, así como su versión del mismo, según al-Razi.

³⁸ SD, 1985: VIII, 255.

En cualquier caso, aunque este documento sea una falsificación, podemos comprobar que tanto la forma como el contenido se asemejan a los ejemplos que tenemos sobre este tipo de documentos en otros contextos³⁹.

Más allá de este ejemplo aislado y de dudosa autenticidad, lo que sí que nos han llegado son menciones en las crónicas al contacto entre el gobierno omeya y sus enemigos infieles, con el fin, principalmente, de sellar treguas de paz. Como se ha advertido ya en varios lugares, para los omeyas, los pueblos del Cantábrico eran súbditos fiscales, aunque remisos a pagar sus impuestos, por lo que era necesario organizar algazúas periódicas para recuperar las deudas a base de botín. Una vez conquistada la Península, toda ella era musulmana, aunque en ciertos lugares vivieran cristianos⁴⁰.

Un período en el que estos contactos entre Córdoba y los reinos del norte fueron muy habituales fue el gobierno de ‘Abd al-Raḥman III⁴¹, continuados posteriormente por su hijo al-Ḥakam II⁴². ‘Abd al-Raḥman III, durante su gobierno, empleó mucho tiempo, esfuerzo y efectivos en poner bajo control los territorios que se habían escapado a su poder o lo intentaban, lo que incluía negociar en ocasiones con gobernantes cristianos de las zonas fronterizas, con quienes los rebeldes andalusíes no dudaban en aliarse contra el poder cordobés. En este sentido, un ejemplo bastante ilustrativo son las dos negociaciones de paz que emprendió el califa cordobés con el rey cristiano, Ramiro II, quien estaba prestando su ayuda a los rebeldes de la Marca Superior. En el año 322/933-934, ‘Abd al-Raḥman III se dirigió a tierras cristianas en la famosa “Campaña de Osma”, pero antes quiso parar en la ciudad de Zaragoza, ya que sospechaba de la lealtad de Muḥammad b. Hasim al-Tuyibi, gobernador de la ciudad, al haberse negado a unirse a la campaña (AP - nº 125). Efectivamente, el gobernador había iniciado ya negociaciones con el rey cristiano, Ramiro II, para que

³⁹ V. por ejemplo los documentos de pacto de sumisión de los *dimmiés* recogidos por al-Qalqasandi o los estudiados por Noth en las conquistas orientales, sobre los que volveremos más adelante (apartado III). Asimismo, el estudio de los tratados bilingües estudiados por R. Burns y P. E. Chevedden (1999) muestran un tipo de documento muy similar a los que estamos estudiando aquí.

⁴⁰ De Epalza, 1984: 508-512 y Rubiera de Epalza, 1984: 385.

⁴¹ Fierro, 2009d. La tesis doctoral de B. Bouzekri aborda este tema en profundidad: *Las relaciones entre ‘Abd al-Raḥman III y los reinos cristianos del norte, a través del Bayan al-mugrib de Ibn ‘Idarī*, Dpto. de Estudios Árabes e Islámicos de la UCM, Madrid, septiembre de 2007. No he tenido oportunidad de consultar este trabajo. A. El Hayyī estudió en su momento las relaciones diplomáticas andalusíes de los omeyas con los vikingos (art. reproducido por M. G. Campo en su estudio *Al-Ghazal y la embajada hispano-musulmana a los vikingos en el siglo IX* (2002: 121-171)).

⁴² Codera, 1917: 181-205.

le ayudara a hacer frente al califa andalusí. Al-Naṣir dejó a sus hombres asediando al rebelde, mientras él se dirigía a territorio infiel, pero a la vuelta, pasó por Zaragoza para intentar acabar con este levantamiento. Si bien volveremos más adelante sobre este importante episodio dentro de la historia andalusí para analizar más detenidamente los mecanismos de negociación que puso en marcha el califa en esta ocasión, nos interesa destacar, cómo, dentro de las estrategias de debilitamiento de este levantamiento, al-Naṣir negoció una paz con el rey cristiano, Ramiro II, para evitar que siguiera apoyando a los rebeldes zaragozanos. No obstante, como fue muy común en esta época, la paz firmada entre el califa y el rey cristiano no tardaría en romperse por incumplimiento de las condiciones acordadas, hasta el punto de que vemos a Ramiro II apoyando también al rebelde Umayya b. Iṣḥāq al-Qurasi, en Santarén, en el año 327/939⁴³.

Este mismo año se produjo la famosa derrota de los musulmanes por los cristianos, en Simancas, la cual marcará en cierto modo el desarrollo de las posteriores negociaciones de paz con Ramiro II. No cabe duda de que la situación de debilidad temporal del poder cordobés, tras la derrota sufrida por la traición de los señores de la Frontera, mermará su capacidad de exigencia a la hora de negociar las condiciones de la paz, por lo que al califa le será especialmente complicado imponer su voluntad. Este hecho puede explicar que, como veremos, las negociaciones se alargaran tanto y exigieran un trasiego de embajadores mayor que en ocasiones anteriores. De este modo, en el año 328/939-940, tiene lugar un intercambio de misivas entre ‘Abd al-Raḥman III y Ramiro II para alcanzar la paz (*silm*) (AP - nº 128). Como ya hemos advertido anteriormente, los salvoconductos en muchos casos eran dados por representantes del gobernante y no por este directamente, por lo que no resulta extraño que Ramiro II recurriera en aquella ocasión a los caídas cordobeses, que se encontraban en las inmediaciones de Yilliqiya, para comenzar a negociar el acuerdo de paz. Las crónicas árabes nos dicen que Ramiro II se puso en primer lugar en contacto⁴⁴, a través de un mensajero judío llamado Baruj, con un jefe militar omeya, el beréber Aḥmad b. Muḥammad b. Ilyas al-Magili⁴⁵. La negativa del caíd

⁴³ MUQ V, 1981: 321-322//1979: 431.

⁴⁴ El hecho de que este intercambio de embajadas se produzca después de la derrota de Simancas nos hace pensar en la posibilidad de que realmente fuera ‘Abd al-Raḥman III quien iniciara los contactos para firmar la paz con Ramiro II, aunque las crónicas árabes busquen mostrar la imagen contraria.

⁴⁵ La familia de los Banu Ilyas, perteneciente a la tribu beréber de los Magila, fue una de las más importantes en época califal. Su epónimo fue Ilyas al-Magili, quien llegó a la Península en las tropas de Ṭariq b. Ziyad y ya entonces era un individuo de cierta importancia en su tribu (Sobre la importancia de

musulmán a actuar como intermediario del cristiano ante el califa, llevó a Ramiro II a poner en marcha una vía alternativa, a través de otro de los caídes musulmanes, Naÿda b. Ḥusayn⁴⁶. Este aceptó su petición y envió a Córdoba a uno de sus hombres, el mozárabe Musà b. Rakayis, para que entregara la petición de paz al califa. Junto a él fue el conde Furtun como enviado del Ramiro II. Una vez que al-Našir aceptó concluir la paz con Ramiro II, una embajada musulmana se dirigió hacia Yilliqiya para redactar las condiciones de la paz (*šuruṭ al-mušalaḥa*). En esta embajada iban Aḥmad b. Ya'là b. Wahb, hombre de gran confianza del califa, junto al conde Furtun e Ibn Rakayiš. Aḥmad permaneció en territorio enemigo pactando este tratado de paz (*'inda tamami l-šulḥ*⁴⁷) hasta principios del año 329/octubre del 940. No obstante, para lograr un acuerdo sobre las condiciones de esta paz, no fue suficiente con la presencia de Aḥmad b. Ya'là en la corte cristiana, sino que tuvo que dirigirse a Yilliqiya el famoso secretario judío Ḥasday b. Išḥaq/b. Šapruṭ, quien, seguramente por su buen conocimiento del romance⁴⁸, se convirtió en un excelente candidato para negociar este pacto y lograr ganarse la confianza del soberano cristiano.

Las negociaciones de este pacto no debieron de ser fáciles, pues a todos los que ya habían pasado por la corte cristiana para acordar las condiciones de la paz se sumaron los principales obispos cristianos (*akabir min asaḳifati ahli l-dimma*⁴⁹) de al-Andalus⁵⁰. De modo que en *ša'ban* del año 329/mayo del 941, partieron hacia allí 'Abbas b. al-Mundir, metropolitano (*ḡatiliq*) y obispo de Sevilla, Ya'qub b. Mahran,

los vínculos con Ṭariq b. Ziyad para el ascenso social de ciertos linajes, Herrero, 2012: 178-183, siguiendo los *Mafajir al-barbar*). También los Banu Ilyas fueron uno de los principales apoyos de 'Abd al-Raḥman I, cuando este llegó a al-Andalus. Si bien el padre de Aḥmad b. Muḥammad b. Ilyas se rebeló contra el emir 'Abd Allah cuando era señor del *Qala'at Ward*, su hijo Aḥmad fue el personaje de esta familia que más alto llegó en la administración de época califal, ejerciendo un importante papel como caíd en la toma de Bobastro y, sobre todo, en la pacificación del occidente andalusí. Asimismo, ejerció como *'amil* en Tudmir y en las Islas Baleares (Sobre esta familia y el caso concreto de Aḥmad b. Muḥammad b. Ilyas, v. Fierro, 1990a: 45, nº 13; De Felipe, 1997: 137-145, siguiendo información especialmente de Ibn Ḥayyan y de al-'Udri; Meouak, 1999: 165-172, especialmente 168-171).

⁴⁶ Este *mawla* del emir era hermano de una esposa de 'Abd al-Raḥman III, conocida como Umm Qurayš, a quien conoció el califa junto al río cuando ella trabajaba como lavandera. El matrimonio del califa con esta mujer de origen humilde ayudó a que su hermano llegara a ocupar puestos de importancia en la administración califal, como vemos aquí (Marín, 2000: 292 y 424 siguiendo el *Naqt al-'Arus* de Ibn Ḥazm y Fierro, 2011a: 194).

⁴⁷ MUQ V, 1979: 458.

⁴⁸ Sabemos que su conocimiento del romance también lo llevó a ejercer como intérprete del califa en otras negociaciones, como en el caso de la paz firmada con la reina Toda, negociación de la que también hablaremos a continuación (Gonzalo Maeso, 1956: 73 y 77).

⁴⁹ MUQ V, 1979: 467.

⁵⁰ La composición de la embajada andalusí mandada en diferentes tandas por el califa a Yilliqiya pone de manifiesto no solo la política de integración de los distintos grupos étnicos y religiosos en las élites andalusíes, observándose la colaboración con el califa musulmán de judíos, beréberes y cristianos, sino

obispo de Pechina, y ‘Abd al-Malik b. Ḥassan, obispo de Elvira, concluyéndose finalmente la paz en *du l-qa’da*/julio-agosto de este año. El envío de estos obispos fue solicitado por Ibn Saprūṭ al califa para que intercedieran ante Ramiro II, con el fin de lograr incluir entre las condiciones de la paz la liberación de Muḥammad b. Hasim, quien, desde la batalla de Simancas, había permanecido prisionero en la corte cristiana (AP - nº 126). Si bien finalmente se logró que Ramiro II aceptara esta última condición, esto solo se produjo cuando el califa aceptó hacer ciertas concesiones a los cristianos. No podemos perder de vista en el transcurso de esta negociación la influencia de otro elemento que podría haber entrado en juego. Nos referimos al preciado Corán que ‘Abd al-Raḥman III perdió durante la batalla de Simancas. Nos dice Ibn Ḥayyan que este Corán estaba dividido en doceavos y que la mayoría de las partes fueron recuperadas tras la batalla, por lo que el califa ofreció lo que fuera con tal de recuperar las partes restantes⁵¹. Fue precisamente en el año 330/941-942 cuando ‘Abd al-Raḥman III recuperó las últimas partes de su Corán gracias a que Ramiro II, que había encontrado lo que faltaba del libro sagrado en algún lugar de Ḥilliyya, se las enviara después de la firma de esta última paz⁵². No descartamos pues que Ramiro II utilizara este objeto tan preciado por al-Naṣir para presionar al califa cordobés y lograr esas concesiones que el califa tuvo que hacer.

Gracias a este pacto se consiguió la paz entre cristianos y musulmanes desde Santarén hasta Huesca, pues fueron incluidos en el tratado Sancho Garcés I, señor de Pamplona, Fernán González, conde de Castilla, los Banu Gumis - Banu Gómez, condes de Carrión - y los Banu Ansur - Ansúrez, importante familia castellana - y otros condes leoneses. Muḥammad b. Haṣim, por su parte, fue liberado en *ṣafar* de 330/septiembre del 941, llegando a Córdoba acompañado por el judío Ḥasday b. Saprūṭ y los obispos cristianos, tras haber permanecido en cautiverio dos años, tres meses y diecinueve días.

también los criterios seguidos en cada caso en la elección de los mensajeros, según los interlocutores con los que van a tener que llevar a cabo las negociaciones. Sobre esto, volveremos más adelante.

⁵¹ Hemos de tener en cuenta el carácter sagrado del libro coránico como objeto, además de cómo texto por contener la palabra de Dios. Esto conlleva una serie de implicaciones en el trato que han de darle tanto musulmanes como infieles, lo que ha dado lugar a varias discusiones legales al respecto (Fierro, 2008e).

⁵² MUQ V, 1981: 356-357//1979: 475-476.

El término utilizado en las fuentes para denominar el acuerdo alcanzado es el genérico ‘*ṣulḥ*’ (‘paz’, ‘reconciliación’) ⁵³. Este término, cuando se refiere a una negociación entre musulmanes y no musulmanes, hace referencia a la suspensión de la lucha entre las dos partes y el establecimiento de la paz durante un período determinado de tiempo. El *ṣulḥ* es un tipo de acuerdo legal (*‘aqd*), también llamado *muḥadana* o *muwada‘a*, en el cual ambas partes determinan cuáles serán a partir de ese momento las normas que regirán su relación. Es importante señalar que el establecimiento de un pacto de este tipo no supone el fin del permanente estado de guerra entre *dar al-islam* y *dar al-ḥarb*, sino que la tregua tendrá una duración pactada en el acuerdo y que necesariamente no habrá de superar los diez años de duración. Asimismo, las condiciones de la paz tan solo afectarán a aquellos incluidos en la negociación, sea un individuo o un grupo de individuos, pero nunca a la comunidad cristiana en su totalidad.

Este tipo de acuerdo de paz que observamos en el caso de al-Naṣir y Ramiro II se puede enmarcar dentro de la categoría que Khadduri denominó “*ṣulḥ* under an *aman*”, con la que se refiere a las treguas que se establecieron habitualmente entre los omeyas y ‘abbasíes de oriente, con el imperio bizantino. Según nos dice el autor, en ese caso el objetivo no era solo lograr alcanzar períodos más o menos duraderos de paz, sino facilitar las posibles relaciones comerciales y culturales entre ambos bandos. Para ello, como ya hemos visto antes, se entregaba al no musulmán una carta de *aman* con la que podía entrar libremente en territorio musulmán, sin miedo a que su vida o sus pertenencias corrieran peligro ⁵⁴.

Otro ejemplo de este tipo de ‘*ṣulḥ* under an *aman*’ lo tenemos en la referencia al *aman* entregado en la misma época la reina de Pamplona, Toda, hija de Aznar ⁵⁵. Ibn Ḥayyan nos cuenta que, mientras estaba ‘Abd al-Raḥman III acampado en Zaragoza, justo antes de iniciar a una campaña contra Pamplona, llegaron ante él unos mensajeros de la reina Toda pidiendo al califa que le concediera la paz (*tas’alu-hu*

⁵³ Para más información, M. Khadduri, “*Ṣulḥ*”, *EI*, IX, 845-846. Los trabajos de Gómez Camarero (1998) y Molina Rueda (1998) también nos ofrecen una revisión de este y otros conceptos cercanos, principalmente, a través del texto coránico.

⁵⁴ Hay que dejar clara la diferencia entre este caso de tregua – que además de la paz entre los territorios, facilita las relaciones comerciales entre ellos – y el del salvoconducto entregado a título personal a un comerciante no musulmán para llevar a cabo sus transacciones en territorio musulmán durante un período determinado de tiempo, lo que no implicaba necesariamente la existencia de una tregua entre los estados musulmán y no musulmán (Wansbrough, 1971).

⁵⁵ Sobre este episodio, MUQ V, 1981: 21-252 y 299//1979: 335-336 y 400 y AP - nº 125, n. 465.

*'aqd silmi-ha*⁵⁶). En el mensaje que envió la reina al califa de Córdoba, le recordaba los vínculos que existían entre sus propios antepasados y los de al-Naṣir, a través de la boda de su madre, Onneca (Íñiga) Fortúnez, hija de Fortún Garcés, con el emir 'Abd Allah, abuelo del califa⁵⁷. 'Abd al-Raḥman III pidió que fuera la propia reina quien se presentara ante él para negociar la paz, ofreciéndole para ello un salvoconducto (*'aqd amani-ha 'alà dalika*⁵⁸). La tenencia de un salvoconducto era un requisito indispensable para que esta reina cristiana pudiera pasar a territorio musulmán con todas las garantías de seguridad sobre su vida.

Cuando la reina Toda se presentó ante él, el califa la recibió con honores y regalos y concretaron un pacto (*'aqd*) por el cual ella se sometía al califa y renunciaba a ayudar al resto de los reyes cristianos. Asimismo, al-Naṣir le pidió que liberara a unos rehenes, miembros del linaje de los Banu Di l-Nun, que tenía como fianza de un pago que no le habían hecho⁵⁹. El califa a cambio entregó al hijo de Toda una investidura (*asṯala li-ibni-ha*) sobre Pamplona y sus distritos y dio a todos grandes regalos y vestidos. La entrega de títulos de propiedad por parte de 'Abd al-Raḥman III al hijo de Toda refleja la consideración por parte del califa de estos territorios como propios,

⁵⁶ MUQ V, 1979: 335.

⁵⁷ Toda nació del matrimonio de Onneca Fortúnez con su segundo marido, Aznar Sánchez de Larraún, habiendo estado casada anteriormente con el emir omeya, 'Abd Allah. Con este tuvo un hijo llamado Muḥammad b. 'Abd Allah, que era el padre de 'Abd al-Raḥman III y que, tras ser nombrado por su padre heredero del trono, fue asesinado por su hermano Muṭarrif (AP - nº 95). Toda era, pues, tía del califa.

⁵⁸ MUQ V, 1979: 335.

⁵⁹ ¿Qué obligaciones fiscales tenían los Banu Di l-Nun con la reina cristiana? Los Banu Di l-Nun gozaron, desde la época del emir Muḥammad, del dominio territorial sobre las zonas fronterizas de la Marca media, en la zona de Santaver (actual Cuenca) (Manzano Moreno, 1991: 250-253). Si bien el territorio controlado por los Banu Di l-Nun queda bastante alejado de la zona de Pamplona, los contactos de este linaje beréber con la Frontera Superior fueron bastante frecuentes. De hecho, en el año 311/923-924, Sancho Garcés I, esposo de Toda, encabezó un ataque contra la fortaleza de Viguera, situada en la zona de la actual Logroño, la cual estaba defendida por un miembro de los Banu Qasi, Muḥammad b. 'Abd Allah b. Lubb, y cuatro de los Banu Di l-Nun, Muṭarrif b. Musà, Aḥmad y Muḥammad b. Muḥammad b. Di l-Nun y Yahyà b. Faṭḥ b. Di l-Nun. El enfrentamiento finalizó con la derrota del primero y la detención de los otros cuatro como rehenes (Manzano Moreno, 1991: 347-348). Es posible que los cristianos hubieran exigido el pago de cierta cantidad de dinero a cambio de la liberación de estos rehenes, pero que los beréberes todavía no lo hubieran satisfecho cuando se produjo la negociación de la paz entre la reina de Pamplona y el califa cordobés. El autor explica la aceptación del califa a prestar ayuda a estos individuos hechos cautivos por los cristianos, remitiendo a las estrechas relaciones con Córdoba que tenían en esta época precisamente los individuos implicados, a diferencia de otros de los miembros de esos mismos linajes que se habían mostrado rebeldes con el gobierno omeya. Un tiempo después de que se produjera la liberación de estos rehenes beréberes, los Banu Di l-Nun vuelven a aparecer atacando al reino de Pamplona, junto a los Banu Razin, justo después de la sumisión de Zaragoza, en el año 326/937 (Manzano Moreno, 1991: 52; MUQ V, 1981: 314//1979: 420).

fruto por tanto de estos pactos de protección que se estaban estableciendo con los reyes cristianos a cambio del pago de un tributo⁶⁰.

Parece que el pacto entre el califa y la reina no duró demasiado, pues unos años después, en el 325/936-937, al-Naṣir invadió Pamplona porque su soberana había roto el pacto y estaba apoyando a los rebeldes contra los leales.

El segundo califa de al-Andalus, al-Ḥakam II, también pactó con sus enemigos, tanto los cristianos del norte, como los norteafricanos. Encontramos así ejemplos de embajadas cristianas que se dirigen a Córdoba en lo que parecen misiones diplomáticas para negociar treguas de paz, como en el caso de la embajada de la reina Elvira de León. La recepción de esta embajada por parte de al-Ḥakam II se produjo en el año 363/974 (AP - nº 141). Cuando los embajadores de la reina comenzaron a exponer su mensaje, el califa se enfureció por la mala traducción que estaba realizando el cadí de los cristianos de Córdoba, Aṣḡab b. ‘Abd Allah b. Nabil, de modo que parecía que los mensajeros estaban refiriéndose al califa en términos muy inadecuados⁶¹. Esta traducción le valió a Aṣḡab el rechazo del califa y su destitución, mientras que los embajadores también fueron reprendidos. El jefe de la caballería (*ṣaḡib al-jayl*), Ziyad b. Aflaḡ, reunió a los cristianos en su casa y les dijo que, de no haber mediado la protección de la que gozaban como embajadores (*dimmat al-risala*), habrían sido castigados. Finalmente, los cristianos fueron enviados de vuelta a Yilliqiya, acompañados por Aḡmad b. ‘Arus al-Mawruri, como enviado del califa ante la reina cristiana, y de ‘Ubayd Allah b. Qasim, como traductor.

El último ejemplo que analizaremos de este tipo de tratados de paz con los infieles, en época de al-Ḥakam II, será el de García Fernández, señor de Castilla y Álava – hijo, por cierto, de Fernán González, uno de los beneficiados por la paz firmada con Ramiro II -. Este ejemplo (AP - nº 149) es especialmente interesante por la información que nos aporta sobre las consecuencias que la ruptura de un pacto podía tener sobre los mensajeros enviados para llevar a cabo las negociaciones. García Fernández había firmado una tregua de paz con el califa omeya de Córdoba,

⁶⁰ Rubiera de Epalza, 1984.: 385.

⁶¹ Una embajada cristiana que también vivió una situación bastante hostil fue la encabezada por el obispo Juan de Gorze, enviada por el emperador Otón I de Alemania a Córdoba en el año 342/953. En aquella ocasión, ni siquiera la (supuesta) amenaza de matar a todos los cristianos de al-Andalus si el obispo alemán no aceptaba seguir las pautas impuestas por ‘Abd al-Raḡman III consiguió hacer doblegar al enviado cristiano (Fierro, 2004b, siguiendo la narración de esta embajada que Juan, abad de

pero, en *du l-ḥiyya* del 363/septiembre del 974, llegó a la capital un mensaje desde la Frontera Media informando de que el cristiano había violado la tregua. Los cristianos se habían lanzado contra el castillo de Deza, donde ostentaban el poder Zarwal y Maḍà, los hijos del beréber ‘Amril b. Timalt/Timlit al-Tagri⁶², y se había iniciado un intenso combate entre los cristianos y los musulmanes, en el que cayó muerto el propio Zarwal, al recibir una lanzada.

Los mensajeros del castellano, que se habían dirigido a Córdoba para renovar la tregua con el califa y que ya volvían con la confirmación de la misma, no se encontraban demasiado lejos de la capital, cuando al-Ḥakam tuvo noticia de lo que había hecho su señor, por lo que mandó que fueran detenidos y encarcelados. Anteriormente, los cristianos les habían enviado un correo (*furaniq*) para advertirles de que se marcharan de la capital antes de llevar a cabo la renovación del pacto, pero los embajadores se negaron y llevaron a término su objetivo. De este modo, cuando se produjo la ruptura del pacto, el califa envió contra ellos al encargado de las caballerizas reales (*wakil fi dar al-jayl*), Aflaḥ, con un grupo de soldados. Los mensajeros cristianos fueron capturados y llevados a Córdoba, donde los encerraron en prisión.

Este episodio muestra cómo, en el momento en que el pacto de paz es violado, se suspenden todos los compromisos adquiridos por las partes, incluida, por tanto, la protección de los mensajeros. Estos, una vez que su señor rompe la tregua firmada e incumple las condiciones establecidas, pasan a ser infieles que están en *dar al-islam* sin salvoconducto, por lo que está permitido el que sean interceptados e incluso que se acabe con sus vidas. Cabe destacar la aclaración que hace la crónica sobre la presencia de un correo que intenta advertir a los embajadores de que el rey cristiano había decidido no renovar la tregua, pero al que los enviados no hicieron caso. Ibn Ḥayyan dice que estos enviados salieron de Córdoba un viernes, produciéndose la entrada de los cristianos en la fortaleza de Deza un sábado, por lo que queda claro que

San Arnulfo, incluyó al escribir la vida de Juan de Gorze. Una traducción de este episodio ha sido llevado a cabo por A. Paz y Meliá (1931)).

⁶² Sobre el inicio del poder del linaje beréber de los Banu Maḍà en este territorio fronterizo, v. AP - nº 76.1. A la muerte de ‘Amril b. Timlit, en el año 361/972, sus hijos, ‘Abd al-Raḥman, Galib, Ḥakam, Zarwal y Maḍà, enviaron una carta a al-Ḥakam II, a través de Galib b. ‘Abd al-Raḥman, para pedirle la herencia de los territorios que habían pertenecido a su padre. Así, el califa repartió los castillos del beréber entre sus cinco hijos y les hizo entrega de diplomas de propiedad (*sayyala li-*) y regalos para todos ellos. Manzano Moreno llama la atención sobre el control que este linaje beréber, poco conocido, tenía sobre esta zona, junto a los dominios de los Tuyibies en la zona de Calatayud (Manzano Moreno, 1991: 129-130 y 378, siguiendo MUQ VII, 1967: 98//1965: 75-76). Sobre los Banu Maḍà, De Felipe, 1997: 165-168.

en el momento en que se produce el ataque de García Fernández y sus hombres, la tregua ya estaba renovada y, por tanto, estaban incumpliendo su acuerdo. Toda esta explicación parece querer quitar cualquier responsabilidad al califa sobre el trato que recibieron los embajadores cristianos. En cualquier caso, las crónicas no nos indican qué ocurrió posteriormente con estos mensajeros, pero podemos pensar que los embajadores encarcelados no conservaran la vida mucho tiempo, ya que la ruptura de esta tregua parece que supuso el fin de las relaciones entre los cristianos y la corte omeya, pues no encontramos nuevas referencias al envío de embajadas de este tipo a Córdoba en los años siguientes, aunque sí que se nos narra el desarrollo de enfrentamientos bélicos con este territorio⁶³. Este fue el caso, por ejemplo, de la batalla de Gormaz que tuvo lugar justo al año siguiente, en el 364/975, y en la que tanto García Fernández, como sus aliados, los señores de León y Navarra, fueron derrotados por las tropas de Galib b. ‘Abd al-Raḥman, Yaḥyà al-Tuyibi y Rasiq al-Bargawaṭi⁶⁴.

Todos estos ejemplos nos muestran cómo algunas zonas del norte peninsular se mantuvieron sometidas en mayor o menor medida al poder andalusí durante casi todo el período estudiado, siendo consideradas como *dar al-ṣulḥ*. Por supuesto existían focos de resistencia y los enfrentamientos con los reyes del norte, especialmente en la zona de la Frontera, fueron constantes. Sin embargo, el relato de las crónicas sugiere la presencia de pactos más o menos continuos entre los gobernantes musulmanes y los cristianos del norte, con el fin de mantener la calma en esos territorios, a cambio del pago de tributos⁶⁵. Esta situación se mantuvo durante todo el período omeya hasta el califato. Incluso Almanzor, quien se mostró implacable con los reinos cristianos, en alguna ocasión se decidió a pactar, como ocurrió con el conde de Qastiliya - el cual le dio a su hija en matrimonio⁶⁶ -, con la ciudad de Salamanca (a excepción de sus arrabales), con los habitantes de Zamora, con los cuales pactó a cambio de una gran suma (*ṣalāḥa ahla-ha ‘alà amwal yalīla*⁶⁷), con *Burtīl*, ciudad que cercó hasta conseguir que sus habitantes la entregaran mediante capitulación, con la ciudad de

⁶³ Codera, 1889b: 437.

⁶⁴ Sobre esta campaña, Codera, 1889b; Lévi-Provençal, 1976: IV, 384-385; Manzano Moreno, 1991: 157-162.

⁶⁵ García Fitz ha estudiado la situación de la Frontera en siglos posteriores (V-VII/XI-XIII) durante las conquistas castellanias del territorio musulmán, donde se repiten patrones similares a los que vimos en épocas anteriores, pero siendo en este caso los cristianos quien tienen el poder (García Fitz, 2002a).

⁶⁶ Sobre este matrimonio y otros matrimonios mixtos que se produjeron entre musulmanes, así como los usos estratégicos y diplomáticos de los mismos, Barton, 2011.

⁶⁷ DB, 1983: II, 198/I, 187.

Montemayor, o finalmente con la de Astorga. Durante esta última campaña, Almanzor pactó con los reyes de Yilliqiya con la condición de que le pagaran tributo (*yizya*).

III. Pacto de la *dimma*

“Tú que has conquistado, se benevolente”
Ibn ‘Abd al-Rabbihi, *al-‘Iqd al-farid*

Hasta ahora, hemos visto ejemplos referidos a no musulmanes que establecen tratados de paz que les permiten entrar en territorio musulmán durante un período determinado de tiempo, especialmente en relación con la firma de treguas de paz. En todos los casos, los infieles habitaban fuera de territorio musulmán y sus pactos eran siempre temporales. Sin embargo, cuando los individuos no musulmanes a los que va destinado el *aman* desean permanecer en territorio musulmán durante un período indeterminado de tiempo, es decir, habitar en ese territorio, será necesario que entren en la categoría de los *dimmies*. En este caso, se suele utilizar el término general *dimma* (‘pacto’) para denominar a esta protección, aunque posteriormente, con el desarrollo de la Ley islámica, pasó a utilizarse también el término *aman*⁶⁸. Los beneficiarios de este tipo de seguro son llamados *dimmies* o *ahl al-dimma*, grupo al que tan solo pueden pertenecer la denominada ‘Gente del Libro’ (*ahl al-Kitab*), es decir, aquellos individuos no musulmanes, que creen en alguna de las otras religiones que poseen una Escritura (cristianos y judíos, originalmente, aunque con el tiempo, también los zoroastras y otras minorías religiosas).

La institución de la *dimma* encuentra su fundamento en el Corán⁶⁹, donde ya aparece indicada la obligación de pagar un tributo específico por parte de los individuos bajo el pacto de la *dimma*. Esta azora coránica IX: 29 le fue revelada al Profeta Muḥammad en torno al año 9/631, después de la toma de La Meca en el año 8/630⁷⁰, momento a partir del cual Muḥammad comenzó a exigir el pago de un tributo

⁶⁸ Los juristas definen este tipo de *aman* como “la práctica de abstenerse de combatir (a los beligerantes) mediante la ejecución y la captura, por la gracia de Dios” (“the practice of refraining from opposing them (i.e. the belligerents) through killing or capturing, for the sake of God” - Hamidullah, 1945: 209).

⁶⁹ Coran, IX: 29 – “¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la Escritura (al-Kitab), no creen en Dios ni en el último Día, ni prohíben lo que Dios y Su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera, hasta que, humillados, paguen el tributo (al-yizya) directamente!” (Cortés, 1999: 244-245).

⁷⁰ Sobre la conquista de la Meca, se dice que, a pesar de todo el daño que habían sufrido los musulmanes de manos de los mecanos, al conquistar la ciudad, el Profeta concedió una amnistía general que excluyó a un grupo de personas que fueron condenadas a muerte, al ser acusadas de haber cometido apostasía y otras ofensas similares dirigidas contra el Profeta. No obstante, finalmente,

a la Gente del Libro que estableciera un pacto con él para poder permanecer en territorio musulmán⁷¹. Hasta ese momento, cuando este había establecido algún pacto de este tipo, no había exigido el pago de ningún tributo, como ocurrió en el caso del Pacto de Medina (ca. 1/623), entre los judíos y las tribus de Aws y Jazray⁷².

Este tipo de pacto se considera una continuación de una institución preislámica llamada *yiwar* (“protección”, de *ayara* “socorrer, dar asilo”)⁷³, por la cual si un individuo se veía obligado a abandonar su propio grupo, podía ser protegido por otra persona ajena al mismo y, por extensión, por el grupo entero al que perteneciera el protector. De este modo, tanto su vida como sus posesiones estarían a salvo

Cuando el islam comenzó a extender su territorio mediante las conquistas hacia oriente y occidente, llegó un momento en que se hizo necesario fijar una serie de nociones sobre cómo se había de actuar con los habitantes de los territorios conquistados⁷⁴. En un contexto en el que el número de no musulmanes era claramente superior al de musulmanes, la conversión forzosa o el combate armado contra todos ellos conllevaban más dificultades que practicar una política de tolerancia hacia sus creencias, a cambio de que aceptaran el poder musulmán sobre el territorio y se sometieran al mismo.

En este sentido, se puede diferenciar entre dos tipos de *aman*: el general o *al-‘amm* y el particular o *al-jaṣṣ*. El primero será aquel otorgado a un número indefinido de personas, como el total de los habitantes de un territorio, y solo será válido si lo concede el gobernante o su enviado, a modo de tregua (*hudna*). Respecto al *aman jaṣṣ*, será aquel dirigido a un individuo o un grupo limitado de gente y puede ser concedido por cualquier musulmán, hombre o mujer, siempre que no sea de conversión reciente o esté prisionero (la mayoría de las escuelas jurídicas incluso aceptan que quien lo entregue pueda ser un esclavo). Tampoco puede entregarlo un *dimmi*⁷⁵.

también estos fueron perdonados, a excepción de tres que fueron ejecutados a espaldas del Profeta por unos soldados musulmanes (Hamidullah, 1945: 206).

⁷¹ Al-Qalqasandi dice que el origen de este pacto está en el que hizo el Profeta con Rifa’a b. Zayd al-Juza’i en la tregua de al-Ḥudaybiyya (*hudnat l-Ḥudaybiyya*), y reproduce a continuación el texto del *aman* que le entregó Muḥammad (QAL, 1918: 323-324).

⁷² Khadduri, 1955: 178. El estudio más reciente sobre la constitución de Medina se lo debemos a M. Lecker, 2004.

⁷³ J. Lecerf, “Djiwar”, *EF*, vol. II, pp. 558-559.

⁷⁴ Sobre las formas de sumisión de los territorios y el trato de sus habitantes, v. el reciente trabajo de A. García Sanjuán (2008a).

⁷⁵ Sobre el origen y el contenido de este tipo de pacto, QAL, 1917: 321-323.

Los juristas, cuando han legislado sobre los derechos y deberes de los *dimmíes*, han remitido habitualmente, junto a lo que dice el Corán y la Sunna, al famoso pacto del califa ‘Umar (I) b. al-Ja‘tab (*‘ahd ‘Umar* o *al-suru‘ al-‘umariyya*)⁷⁶. Este, sin embargo, es un texto conflictivo, pues a finales del s. VIII y principios del s. IX, existían diferentes versiones del mismo lo que reflejaba la existencia entre los juristas de distintas visiones sobre cómo debía ser la relación entre los musulmanes y los *dimmíes*⁷⁷.

En la última sección del capítulo de *al-Aḥkam al-sulṭaniyya* de al-Mawardi dedicado al nombramiento de los generales que han de ir a combatir a los infieles, el jurista aborda las leyes que regulan el modo en que se ha de llevar a cabo este combate. Se plantean cuatro posibilidades para alcanzar la victoria sobre el infiel⁷⁸. La primera es que se conviertan al islam. La segunda es el combate, en el caso de que los infieles perseveren en su idolatría, pudiendo hacerse cautivos a sus familiares. En este último caso, plantea, siguiendo lo expuesto en el Corán, dos opciones: la amnistía, como hizo, por ejemplo, Muḥammad con Tumama b. Utal, o el rescate, para lo cual nos ofrece el ejemplo del Profeta con los prisioneros hechos en la Batalla de Badr, los cuales fueron rescatados por una suma de dinero o intercambiados por otros hombres. La tercera posibilidad es aceptar el ofrecimiento de los infieles a negociar la paz a cambio de dinero (*an yubaddilu mal^{an} ‘alà l-musalima wa-l-muwada‘a*)⁷⁹. Este pago pueden hacerlo de una sola vez, considerándose ese dinero como *ganima*, o puede hacerse mediante un tributo anual, en cuyo caso se ha de asegurar que la paz será firme. En este caso, se les garantiza que no se les combatirá de nuevo, siempre y cuando paguen puntualmente su tributo. En el caso de que se retrasen en el pago, se cancelarán las exigencias de paz y desaparecerá la amnistía, así que podrán ser combatidos como el resto. Si alguno de estos infieles decide convertirse, se le garantizará protección sobre su vida y sus propiedades.

La cuarta y última opción es que los infieles pidan el *aman* y el establecimiento de una tregua (*an yas’alu l-aman wa-l-muhadana*). En este caso, no se les podrá hacer daño, ni se podrán coger sus bienes, pero el pacto será temporal, durante un tiempo limitado no superior a diez años (este es el caso visto en el apartado II de este capítulo).

⁷⁶ Sobre el ‘Pacto de Umar’, Khadduri, 1955: 182-195, Cohen, 1999 y Levy-Rubin, 2005.

⁷⁷ Levy-Rubin, 2005: 204.

⁷⁸ MAW, 2000: 38-59//1990: 102-108.

El tercero de los casos que acabamos de ver, en el que se hace referencia al pago de un tributo anual, es el correspondiente al pacto de la *dimma* y al-Mawardi dedicará más adelante otro capítulo completo a explicar las condiciones del pago del tributo (*yizya* y *jaray*) al que estaban obligados estos infieles que vivían en territorio islámico, así como al resto de derechos y deberes que tendían ambas partes implicadas en el pacto⁸⁰. A cambio del pago de ambos tributos, el gobierno musulmán se compromete a garantizar la seguridad de la vida y las posesiones de todos los *dimmiés* incluidos en el pacto, así como a permitirles practicar su religión libremente⁸¹. Por otro lado, este pago no podrá ser solicitado antes del momento fijado para el mismo. Además, el dinero obtenido del pago de estos tributos es considerado botín *fay'*, es decir, que no será repartido entre los miembros del ejército, sino que pasará a formar parte del *bayt al-mal* (Tesoro público) y solo podrá ser gastado para el bien común⁸².

Como indica al-Mawardi, estos dos tributos tienen importantes diferencias. En primer lugar, la *yizya* o capitación es un tributo con base coránica, mientras que el impuesto sobre la tierra es una invención humana – y, por tanto, regulado según el

⁷⁹ MAW, 1990: 106.

⁸⁰ MAW, 2000: 158-172//1990: 251-277. Si bien generalmente se considera que existe una vinculación clara entre *yizya* y sumisión mediante pacto, García Sanjuán advirtió de que, en algunos casos, los juristas, a pesar de la vinculación coránica entre *yizya* y *ahl al-kitab*, hablan de este tributo sin someterlo a restricciones confesionales, al mismo tiempo que establecen el pago de la *yizya* en situaciones vinculadas con la toma por la fuerza de un territorio, concluyendo que la *dimma* y la *yizya* son dos elementos esenciales que caracterizan la situación de las poblaciones sometidas que se niegan a aceptar la conversión al islam, con independencia de la forma en que fueron sometidas (García Sanjuán, 2008a: 76-79).

⁸¹ En principio los musulmanes permitían a los cristianos practicar su religión y mantener sus costumbres, aunque con el tiempo, a raíz del contacto con los musulmanes, los cristianos adoptaron ciertos usos cotidianos y religiosos propios del islam, los cuales se consideraban reprobables por el cristianismo. Así lo vemos en la recriminación que Juan de Gorze hizo a un obispo llamado Juan, cuando fue a Córdoba en la embajada enviada por el emperador alemán Otón I. El obispo se dirigió al enviado alemán para advertirle de cómo se debían comportar en Córdoba y ante el gobernante para no molestar a los musulmanes, ya que los cristianos andalusíes tenían un compromiso con ellos a cambio de que se les permitiera practicar su religión. Entonces, el obispo alemán le recriminó el que hubieran aceptado someterse a los infieles y les reprendió por circuncidarse, como hacían los musulmanes, y por rechazar ciertos alimentos prohibidos por el islam, aunque aceptados para los cristianos. El obispo cordobés le respondió “*La necesidad nos ha obligado a obrar de esta manera; porque de otra no nos permitirían vivir entre ellos; además de que así lo hemos recibido de nuestros mayores por una larga tradición*” (Paz y Meliá, 1931: 268). La respuesta del obispo cordobés muestra que, si bien en parte la renuncia a ciertas libertades a la hora de practicar su fe venían dadas por el acuerdo al que habían llegado con los musulmanes a cambio de que les permitieran permanecer en territorio islámico (pacto de la *dimma*), otras prácticas como bien podía ser la circuncisión o el rechazo a comer ciertos alimentos, ya en el s. IV/X, podían deberse al contacto cultural durante siglos entre los miembros de ambos credos.

⁸² García Sanjuán, 2008a: 68-71. Este analiza las divergencias en la definición del concepto del *fay'* según los distintos juristas, de modo que para unos, hace referencia a las tierras conquistadas por la fuerza y que han de quintearse y repartirse (Malik o Abu Yusuf), mientras que para otros hace referencia a los bienes quitados a los infieles mediante intimidación, pasando a ser un bien público (al-Mawardi o Averroes).

juicio de cada gobernador -. En segundo lugar, en el caso del tributo por capitación, existirá un mínimo marcado por ley, aunque el máximo es variable, mientras que tanto el máximo como el mínimo en el caso del pago por la tierra serán establecidos de manera discrecional. Por último – y esto será muy importante para entender ciertas rebeliones que se extenderán a lo largo de los años en al-Andalus (v. por ejemplo, el caso de Toledo (AP - nº 124) que analizaremos más adelante) -, en el caso de la *yizya*, cuando los infieles se convierten al islam, dejarán de pagarla, pero no será así para el *jaray*, que se seguirá pagando aunque se conviertan al islam⁸³.

Entre las condiciones que atañen a los conquistadores, estos no podían destruir ni sus iglesias, ni sus cruces, aunque tampoco los *dimmies* podían construir ningún templo nuevo⁸⁴. Dentro de las obligaciones que conlleva el pacto de la *dimma*, hay seis que son de obligado cumplimiento: pago de la *yizya* por parte de todo *dimmi* hombre, adulto, libre y sano, y del *jaray*, en caso de que posea terrenos; no atacar ni mostrar falta de respeto contra la religión islámica; no faltar al respeto al Profeta Muḥammad ni al Corán; no provocar daño contra las propiedades de ningún musulmán; un hombre *dimmi* no podrá casarse con una mujer musulmana ni mantener

⁸³ Según al-Mawardi, en lo que se refiere a tierra adquirida a través de un trato (*ma šuliḥa ‘alay-hi l-mušrikun min arđi-him*), si permanece en manos de sus propietarios originales, estos podrán quedarse en ella de dos formas: o transfieren la propiedad de la tierra a los musulmanes, pasando a ser así una donación en perpetuidad para la Comunidad islámica, en cuyo caso habrán de pagar el tributo, incluso si se convierten, y no pueden vender la propiedad; o no ceden la propiedad de la tierra, sino que la mantienen a su nombre, de modo que han de pagar el tributo mientras sigan siendo infieles, pero dejarán de pagarlo en caso de que se conviertan, y pueden venderla tanto a musulmanes como a no musulmanes (MAW, 1990: 264).

⁸⁴ No obstante, esta opinión varía de un jurista a otro, de modo que algunos vinculan la prohibición o no de la construcción de nuevos templos con el modo en que hubiera sido conquistado el territorio y a si se trataba de un núcleo urbano fundado por musulmanes o existente antes del islam (García Sanjuán, 2008a: 86-87). Sobre la cuestión de la construcción o no de nuevas iglesias en al-Andalus tras la conquista musulmana, algunas investigaciones han demostrado que la práctica difiere de la teoría, si prestamos atención, por ejemplo, a la presencia de iglesias de nueva planta en la zona de Bobastro, construidas durante la época de la revuelta *ḥafṣuní*. En cualquier caso, hemos de tener en cuenta que, si estas nuevas iglesias están vinculadas con un período de sedición de los cristianos de esta zona, este hecho ya sería causa de la ruptura del pacto de la *dimma* de este grupo, por lo que las obligaciones y restricciones vinculadas con el mismo no tendrían validez en este momento. Martínez Enamorado ha estudiado estas construcciones en varias ocasiones (2003 y 2004) y las considera una muestra de las expectativas políticas de Ibn Ḥafṣun y de los cristianos de esta época. Asimismo, F. Arce Sainz se acercó a este tema, desde un punto de vista sobre todo textual, en un artículo en 2001.

Por su parte, García Sanjuán ha recogido varias referencias a demolición de lugares de culto construidos por no musulmanes tras la conquista, lo que supone una muestra más de que estas construcciones se estaban produciendo (2008a: 88-89). La historia vinculada al linaje *ḥafṣuní* también nos ofrece datos sobre estas destrucciones, pues sabemos, por información de Ibn Ḥayyan (MUQ III, 1957/XXV-XXVI: 335-336//1937: 108), que el padre de ‘Umar, llamado Ḥafṣ, había construido una iglesia, la cual fue destruida por el príncipe Muṭarrif cuando entró en Bobastro, así como hizo con una huerta propiedad de Ibn Ḥafṣun.

relaciones sexuales con ella; y no podrá prestar ayuda a cualquier enemigo de los musulmanes, ni darle refugio o revelarles secretos de los musulmanes. Si alguna de estas seis obligaciones no se cumplen, se estará violando el pacto de la *dimma* lo que supone la ruptura del mismo y de las obligaciones del gobierno musulmán para con los *dimmies*.

Por otro lado, se contemplan otras seis normas que, si bien no son obligatorias, sí que son deseables y cuyo incumplimiento conlleva la aplicación de un castigo: no pueden beber vino o comer cerdo en público, así como mostrar sus cruces; deben llevar prendas distintivas, como el *giyar*, una especie de parche amarillo que se ponían en sus ropas, una especie de faja llamada *zinnar* o un tipo de gorro alto y de colores llamado *qalansuwa*; no podrán montar a caballo, ni llevar armas, pudiendo sin embargo montar mulas y burros, que habrán de distinguir colgándoles una bola de madera de la silla; sus casas no podrán ser más altas que las de los musulmanes; no podrán tocar las campanas muy alto, ni alzar la voz al rezar; y, por último, no podrán hacer lamentaciones por un muerto en voz alta y deberán ser enterrados en lugares distintos a los de los musulmanes⁸⁵. Por último, cabe señalar que, si bien a los *dimmies* se les permite llevar a cabo transacciones comerciales en territorio musulmán, estas estarán sujetas a una serie de restricciones según se contempla en la ley, como es vender vino o practicar la usura⁸⁶.

Respecto al derecho privado o civil, tanto el beneficiario de un *aman* de tipo diplomático o comercial, como el *dimmi* gozan de una situación equivalente, en cualquier caso, inferior a los derechos de los musulmanes. Su testimonio en un juicio vale menos que el de un musulmán y no pueden heredar de un creyente. Si la esposa de un *dimmi* se convierte al islam, el marido habrá de convertirse con ella o separarse. Tampoco tienen derecho a recibir una parte del botín de guerra⁸⁷.

Fernández Félix, por otro lado, ha estudiado el caso de varias consultas recogidas en la *‘Utbayya* referentes a la construcción de nuevas iglesias o a la reconstrucción de antiguas por parte de los *dimmies* (Fernández Félix, 2003: 486-488).

⁸⁵ MAW, 2000: 158 y ss.

⁸⁶ Sobre estas restricciones en cuanto a la compra-venta y consumo del vino, v. el artículo de A. Hernández López (en prensa). En él se muestra hasta qué punto la práctica divergía mucho de la teoría jurídica sobre estos hábitos considerados ilícitos y cómo se trataba de legislar conforme a la realidad imperante. También habían llamado la atención sobre este aspecto T. de Castro, Lagardère y M. Marín en estudios anteriores sobre el consumo de vino en al-Andalus (v. De Castro, 1996, Lagardère, 1997 y Marín, 2003).

⁸⁷ En la *‘Utbayya* se recoge una consulta hecha por Yaḥyà b. Yaḥyà a Ibn al-Qasim en la que se muestra cómo la práctica a veces entraba en conflicto con la teoría. En esta consulta se preguntaba sobre cuál era la situación de unos *dimmies* que habitaban en la zona de la Frontera y entraban en territorio enemigo para hacer incursiones, sin ir acompañados de musulmanes, obteniendo botín en ellas. Ibn al-

En cuanto al derecho penal, las distintas escuelas jurídicas dudan de si se pueden aplicar o no las penas *ḥadd* a estos protegidos. En cualquier caso, como hemos visto, el atentar contra los intereses de los musulmanes puede ser en todo caso razón para cancelar la validez del *aman* y perder así los efectos de su protección⁸⁸.

1. El pacto de la *ḍimma*: aspectos formales y de contenido. Ejemplos para el caso andalusí

La carencia de documentos originales referidos a estos pactos en determinados contextos geográficos dificulta confirmar las características formales de los mismos⁸⁹. Los tratados de cancillería nos ofrecen una descripción de cómo habían de ser estas cartas, pero, en muchos casos incluido el andalusí, lamentablemente, no tenemos más que versiones de los mismos por su “conservación documental indirecta”, es decir, gracias a su inclusión en fuentes cronísticas⁹⁰. La falta de documentos originales llevó en su día a A. Noth a incluirlos en un capítulo dedicado a “documentos literarios” (*Literary forms*), en su estudio historiográfico sobre las primeras conquistas musulmanas orientales. Dice el autor que mientras sigamos sin tener documentos originales de estos pactos, las versiones de los mismos incluidos en otras fuentes no pueden considerarse como evidencias textuales del período temprano, sino tan solo recreaciones literarias más o menos fiables de los mismos⁹¹.

Qasim le dijo que no estaba de acuerdo con que se realizaran estas incursiones, pero que, en caso de producirse, no se les debía exigir el pago del quinto, a no ser que la división la hubiera realizado un árbitro (*ḥakam*) musulmán, en cuyo caso la división se debía de hacer según lo estipulado por el derecho islámico; pero si la división no la hacía este árbitro, el asunto se tenía que llevar ante los obispos de los cristianos para que estos lo resolvieran según su propia ley (Fernández Félix, 2003: 488-489).

⁸⁸ En la *‘Utbiyya* se recoge una consulta en este sentido, hecha por Yaḥyà b. Yaḥyà a Ibn al-Qasim sobre el caso de unos *ḍimmies* que se habían rebelado, llevando a cabo robos durante su levantamiento (*muḥaraba*), pero posteriormente habían alcanzado un acuerdo de paz, según el cual volvían a su situación anterior, pero sin el pago de la *yizya*. Ibn al-Qasim considera que no se les debe hacer devolver lo que habían robado y que se ha de respetar el pacto establecido (Fernández Félix, 2003: 490-491, remitiendo al *Kitab al-yihad, sama’* de Yaḥyà b. Yaḥyà: *Bayan*, III, 25-26). Dice Fernández Félix que esta consulta nos puede llevar a pensar que en esa época, en determinadas zonas, este hecho se estuviera repitiendo con frecuencia. Vemos que en este caso no se ha restablecido el pacto de la *ḍimma*, pues se elimina el pago del tributo, demostrando así una situación por parte de los *ḍimmies* de suficiente fuerza como para lograr librarse del pago del tributo de capitación.

⁸⁹ Si que se nos han conservado documentos originales escritos en papiros que recogen salvoconductos entregados a título personal a individuos coptos de Egipto para permitirles trabajar en diferentes partes del territorio para ganar el dinero necesario para pagar la *yizya*, sin miedo a ser detenidos por fugitivos. Y. Ragib ha editado y traducido varios de estos salvoconductos coptos (1997). Anteriormente, otros estudiosos como A. Grohmann (1934-1962 y 1960) también han estudiado los salvoconductos egipcios.

⁹⁰ Viguera, 2010a: 190. M. Fierro también ha realizado un estudio en esta misma línea (Fierro, 2001b).

⁹¹ Noth, 1994: 63.

Tras un estudio de los ejemplos de este tipo de pactos conservados en las crónicas, Noth estableció la organización de estos documentos según las siguientes partes: 1) Introducción con la fórmula de la *basmala*; 2) El nombre de quien lo concede y del receptor; 3) Las condiciones del pacto; 4) Los testigos; 5) Alguna indicación del lugar y la fecha de su puesta por escrito⁹².

La presencia de ciertos aspectos formales comunes en distintos documentos lleva al investigador a concluir que estas copias de documentos no pueden ser consideradas invenciones de los cronistas, a la vista de las similitudes existentes entre ellos. Sin embargo, tampoco se puede identificar un esquema rígido y fijo seguido en todos los documentos, ya que se observan variaciones de unos a otros, en ocasiones bastante notables (ausencia de ciertas partes, modificaciones de algunas de ellas...). De este modo, el autor alemán concluye que los documentos que nos han llegado no pueden considerarse ni creaciones puntuales de algunos cronistas, ni falsificaciones sistemáticas, sino un reflejo más o menos fiel de los documentos que efectivamente debieron de existir en su momento y que, posteriormente fueron transmitidas, en ocasiones oralmente⁹³.

Los relatos sobre la conquista de al-Andalus no nos han transmitido documentos similares a los estudiados por A. Noth sobre las conquistas orientales, a excepción de uno referido a la toma de Tudmir (región que se corresponde aproximadamente con la actual Murcia, siendo su centro la ciudad de Orihuela), sobre el que volveremos más adelante. Generalmente, en el caso andalusí, el relato de la toma de un determinado territorio aparece narrado en pocas líneas, salpicado con aspectos legendarios que dificultan el discernimiento de cómo se produjo la conquista de este territorio por los musulmanes. Para nuestro análisis será interesante, por un lado, prestar atención a los relatos sobre la capitulación de determinados territorios, por suponer una muestra de la política de pacificación a través de la entrega de documentos de *aman* practicada durante las conquistas occidentales, de un modo similar a lo ocurrido durante las orientales. Por otro lado, el estudio del único caso conservado (Pacto de Tudmir) nos permitirá hacernos una idea de las características que pudieron tener los pactos firmados en la Península ibérica durante los primeros años de la conquista, a la vez que observaremos cómo este pacto presenta claras similitudes con los estudiados por

⁹² Noth, 1994: 64-72. En este sentido, v. también el apartado dedicado a los aspectos formales de estos pactos en el tratado de al-Qalqasandi (QAL, 1917: 323-328).

⁹³ Noth, 1994: 71-72.

Noth. De nuevo, la falta de documentos originales nos impide sacar conclusiones definitivas al respecto. Sin embargo, sí que contamos con algunos ejemplos de documentos originales en los que se recogen pactos establecidos siglos más tarde, durante la conquista cristiana del territorio andalusí⁹⁴, los cuales presentan claras similitudes con los que encontramos en la época de las primeras conquistas musulmanas – tanto a nivel formal como de contenido -. Este hecho nos lleva a pensar que las características de los documentos de *aman* de los primeros siglos, cuando se pusieron por escrito, debieron de ser muy similares a los recogidos en las fuentes.

Si bien las fuentes no son unánimes al respecto, tradicionalmente, se ha aceptado que la Península fue conquistada a través de una combinación de acción armada y establecimiento de pactos con los indígenas⁹⁵, sin embargo, la proporción entre unos y otros será variable según las fuentes árabes consultadas. El hecho de que la naturaleza del territorio se defina por el modo en que fue conquistado - pasando a manos de la Comunidad musulmana si es por la fuerza, o quedando en posesión de sus habitantes y pagando tributo, si es mediante un pacto (con las variantes que ya hemos visto anteriormente) -, llevó a los juristas de las diferentes épocas a clasificar de diferente modo las tierras según su modo de sumisión, tratando de delimitar las condiciones y características de las mismas en relación con el régimen de propiedad y fiscalidad⁹⁶. Este hecho llevó a E. Manzano a sugerir la existencia de dos tendencias

⁹⁴ R. I. Burns y P. E. Chevedden estudiaron unos tratados bilingües del siglo XII, firmados durante las conquistas de Jaime I, rey de Aragón y Cataluña, de las provincias musulmanas del Mediterráneo (de Baleares a Murcia). Sobre estos tratados (edición, traducción y estudio), Burns y Chevedden, 1999. En esta obra se incluyen las imágenes de los documentos originales, redactados en pergamino, los cuales se han conservado en los archivos del rey Jaime I, en Barcelona. En esta misma obra, se incluye un estudio general de M. de Epalza sobre los pactos en el islam y los casos referidos a la Península ibérica. En este estudio, De Epalza nos dice que, cuando se produjeron las conquistas cristianas de los territorios musulmanes, estos últimos, al negociar los tratados de paz, esperaban recibir el mismo trato que ellos habían dado a los cristianos a su llegada a territorio peninsular. De este modo, nos dice, se pueden observar una serie de aspectos comunes entre unos tratados y otros, que caracterizarían a los pactos de capitulación islámicos: superioridad militar del conquistador, frente a superioridad demográfica de los conquistados; derechos religiosos y patrimoniales de los conquistados, a cambio de ciertos pagos; cierto grado de lealtad del conquistado al conquistador en lo referido a acciones militares y pactos; y obligatoriedad del pago y del mantenimiento de la paz para garantizar la validez del pacto (De Epalza, 1999: 203).

⁹⁵ Chalmeta, por ejemplo, defendía la conquista de la inmensa mayoría del territorio mediante capitulación, permaneciendo así el terreno en manos de los indígenas (Chalmeta, 1975: 11-14). Posteriormente, también Acién apoyó esta idea (Acién Almansa, 2009: 25), así como lo ha hecho más recientemente F. Maíllo, en una obra dedicada a la conquista árabe de la Península: “según las condiciones y las circunstancias se constituían pactos, puesto que, como se sabe, Hispania en considerable medida se entregó, o sea, capituló (por miedo, por desgobierno, por interés...)” (Maíllo, 2011: 101).

⁹⁶ García Sanjuán, 2008a: 65.

más o menos claras en las fuentes a la hora de narrar la conquista de al-Andalus, según un conflicto de intereses entre la dinastía omeya y los descendientes de los conquistadores⁹⁷. De este modo, por un lado, existiría una tendencia más cercana al poder omeya que se inclinaría a favor de una conquista armada de la Península y que representarían los autores de las crónicas más tempranas, como es el caso de ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb o Ibn ‘Abd al-Ḥakam (ambos malikíes). En la época en la que escriben estos ulemas (s. III/IX), los territorios conquistados estaban habitados en parte por los descendientes de los indígenas, quienes podrían reclamar en muchos casos sus derechos sobre la tierra por haberla poseído sus antepasados gracias al establecimiento de un pacto con los conquistadores. Tales derechos, sin embargo, no existirían si esa tierra se había conquistado por las armas. Esta tendencia la habría seguido posteriormente el cronista cordobés del s. IV/X, Aḥmad al-Razī, perteneciente (al igual que lo había sido Ibn Ḥabīb) al círculo más íntimo de los omeyas andalusíes. Gracias a esta versión oficial de la conquista andalusí, se garantizaba el beneficio del quinto extraíble de los territorios conquistados por la fuerza y que, como decimos, habían pasado a estar bajo el poder de los musulmanes⁹⁸. Esta tendencia historiográfica, por tanto, estaría vinculada con el proceso de formación del estado omeya y la necesidad del fisco.

Frente a esta tendencia, por otro lado, existiría una versión de la conquista en la que se afirma un predominio de los pactos con las poblaciones indígenas. Este sería el caso, por ejemplo, del cronista Ibn al-Quṭīyya (m. 367/977), descendiente del rey visigodo Witiza. Este autor da especial importancia en el desarrollo de la conquista a las capitulaciones, las cuales otorgaban la posesión del territorio a sus habitantes, así como a sus descendientes al heredarlo. Este cronista destacaba entre los pactos del

⁹⁷ Manzano Moreno, 1998: 161-165 y 2006: 34-42. García Sanjuán retomó este debate en su estudio sobre las formas de sumisión del territorio (2008a: 90-111).

⁹⁸ Estos cronistas no obstante admitían el establecimiento de pactos (*ṣulh*) durante los primeros años de la conquista de al-Andalus, pero tan solo en los territorios cristianos del norte, fuera del poder musulmán (v. apartado I). En el *Fath al-Andalus*, se dice que el dominio del islam (*ta’atu l-islam*) alcanzó la zona de Yilliqiya e Ifranya, habiendo capitulado a cambio del pago de tributo (*wa-ṣulihū ‘alā l-yīzya*), pero que, cuando menguaron sus riquezas, dejaron de pagar y fueron atacados por los ejércitos (FA, 1994: 17//2002: 11). Maíllo Salgado ha defendido la presencia tan solo en un primer momento de algunas guarniciones, sobre todo beréberes, en las principales ciudades de la cuenca del Duero e incluso en Galicia, hasta los años 740-750, en los que se produjo la derrota de los beréberes a manos de los árabes lo cual, sumado a una gran hambruna, llevó a muchos beréberes a marcharse al norte de África (Maíllo, 1990: 244-245 y 2011: 48-52). Dice el autor que posiblemente en esta situación se produjeran algunas conversiones, habida cuenta de lo que apuntan los *Ajbar maymu’a*, al afirmar que en el año 133/750, “fueron vencidos y arrojados [los árabes] de Galicia, volviéndose a hacer cristianos todos aquellos que estaban dudosos en su religión, y dejando de pagar los tributos (al-jaray)” (AM, 1984: 66//62).

primer momento, el concluido entre los hijos de Witiza – ancestros de Ibn al-Qutiyya – y los conquistadores (AP - nº 2).

Si bien el enfoque de Manzano es de sumo interés, consideramos - siguiendo los argumentos expuestos posteriormente por García Sanjuán - que es difícil dividir las fuentes entre una tendencia u otra, ya que estas muestran generalmente una conquista mixta del territorio⁹⁹. Asimismo, tampoco fue clara la legislación sobre este tema, ya que existen variantes y contradicciones entre unos juristas y otros sobre cómo se ha de actuar en cada caso, por lo que, de haber existido una especie de doctrina oficial pro-conquista por la fuerza, esta no habría cuajado¹⁰⁰. Por último, según García Sanjuán, no es posible considerar que en la época del califato, con un sistema fiscal perfectamente diseñado, fuese necesario justificar la percepción del diezmo. A partir de comienzos del s. II/VIII, la situación privilegiada de los conquistadores que se habían repartido los territorios conquistados sin pagar por ellos ningún tipo de impuesto, se solucionó con la llegada de Abu l-Jaʿfar quien, por un lado, otorgó títulos de propiedad a los *baladíes* por los territorios que estaban bajo su poder, extrayendo así de ellos el diezmo, y por otro, hizo concesiones territoriales a los *yundíes*, de las cuales también habrían de extraer ese diezmo¹⁰¹. En ese momento se implanta un sistema tributario basado principalmente en la confesión de los individuos, por lo que a partir de entonces la forma de sumisión del territorio es indiferente a efectos fiscales y lo importante será la confesión del propietario¹⁰².

Considerando pues que durante los primeros años de la conquista musulmana de al-Andalus se establecieron diversos pactos entre los conquistadores y los indígenas – especialmente con las aristocracias indígenas, como veremos a continuación -, vamos a revisar algunos ejemplos obtenidos de las fuentes, viendo las divergencias y contradicciones que se producen en algunos casos en las narraciones de los mismos¹⁰³. Estos pactos aparecen narrados desde los primeros momentos de contacto

⁹⁹ García Sanjuán, 2008a: 100-111, especialmente 109.

¹⁰⁰ García Sanjuán, 2008a: 103.

¹⁰¹ Chalmeta, 1975: 17.

¹⁰² García Sanjuán, 2008a: 105. Problema aparte serán las prácticas irregulares que parece que tuvieron lugar en algunas zonas donde se obligaba a pagar ciertos impuestos propios de infieles a musulmanes conversos, como parecen reflejar las exigencias que los rebeldes de algunos territorios hacían a la hora de negociar las condiciones de su sometimiento (volveremos más adelante sobre esto).

¹⁰³ El interesante estudio que está llevando a cabo T. Ibrahim de los precintos de plomo de la conquista de la Península pueden ayudar a arrojar mucha luz sobre el modo en que ciertos territorios fueron conquistados y cómo se organizó el territorio durante los primeros años de presencia musulmana en la

entre los musulmanes y los cristianos visigodos. El propio Julián y sus hombres, cuando los musulmanes llegaron a Tánger, aceptaron firmar un *aman* con ellos, garantizando así no ser atacados y ofreciéndose a ayudarles en la conquista a cambio de beneficios de diverso tipo (AP - nº 1). Las versiones que nos ofrecen las fuentes sobre la situación en la que se produjo la firma de este pacto varían tanto en el responsable musulmán que concedió este *aman* – Musà o Ṭariq -, como en las causas que llevaron a Julián a traicionar al nuevo rey visigodo. Trataremos esto a continuación, pero se hace necesario retrotraerse a la situación del reino visigodo, previa a la llegada de los musulmanes, para la plena comprensión del episodio¹⁰⁴.

Cuando estos entraron en la Península, Rodrigo tuvo que pedir ayuda a los witicianos para hacer frente a los invasores, no sabemos si por falta de un apoyo consistente entre sus supuestos partidarios en la zona bajo su control (Bética, Lusitania, Cartaginense interior y Galicia), como dice Hernández Juberías, o simplemente por contar con un número no lo suficientemente amplio en su bando como para enfrentarse a los musulmanes, por lo que solicitó al resto de los cristianos – incluidos los witicianos - que se unieran en lo que había de ser un enfrentamiento contra el enemigo común, los musulmanes. Así fue cómo, según nos dicen las fuentes, los hijos de Witiza se unieron a las tropas de Rodrigo que ya se dirigían hacia el sur a combatir a los musulmanes. Sin embargo, en un momento dado, los witicianos planearon una huida en medio del fragor de la batalla, para dirigirse posteriormente a los musulmanes y pactar con ellos su sometimiento. De este modo, antes de que se produjera la famosa batalla de Guadalete, los visigodos se dirigieron al jefe de las tropas enemigas, Ṭariq b. Ziyad, para pedirle protección (*wa-yasaluna-hu al-aman*¹⁰⁵). Este los envió a su vez a su superior Musà, quien, finalmente, los mandó ante el califa de Damasco, al-Walid I. Con la firma de este *aman*, los hijos de Witiza solicitaban a los musulmanes, además de protección, el que pudieran mantener la posesión sobre las aldeas que habían heredado de su padre, a cambio de abandonar el bando de D. Rodrigo y facilitar así su derrota. Al-Walid, tras recibirlos en la corte, les acabó entregando un documento en el que reconocía los derechos sobre las tierras que le habían solicitado.

Península, ayudando en algunos casos a superar las contradicciones de las fuentes cronísticas (Ibrahim, 2011).

¹⁰⁴ Un resumen de estos hechos y las referencias a las principales fuentes sobre los mismos lo tenemos en Hernández Juberías, 1996: 165-171.

¹⁰⁵ IQ, 1926: 3.

Ante la llegada de los enemigos musulmanes y después de que el trono visigodo hubiera sido usurpado por Rodrigo, los witicianos consideraron preferible llegar a acuerdos con los musulmanes para favorecer la derrota de Rodrigo y, al mismo tiempo, garantizar sus posesiones y el mantenimiento de su estatus anterior. Así, mientras estos hechos se producen en la Península, en el norte de África, en la zona de Tangitana, el conde Julián con un destacamento de hombres controlaba esos territorios cuando los musulmanes llegaron allí. Algunas fuentes árabes nos dicen que quien llegó allí fue Musà b. Nuşayr y se enfrentó al conde cristiano, pero que, al ver que su derrota no era tan sencilla, se retiró y comenzó a mandar poco a poco varias algaras en su contra. Otras fuentes apuntan a Ṭariq b. Ziyad - quien había sido puesto al cargo de la zona de Tánger por Musà - como protagonista de estos primeros encuentros con los hombres de Julián. Pero, ¿cuál fue la causa de este apoyo de Julián a los musulmanes?

Una de las versiones remite a la legendaria historia de la violación de la hija del conde Julián¹⁰⁶. Según esta versión, la hija de Julián, que desde antes de producirse la conquista estaba en el palacio de Rodrigo para recibir educación, según una costumbre común entre los hijos de los nobles, habría sido violada por el monarca. Tras hacer llegar a su padre la noticia de la afrenta sufrida, este se decidió a vengar a Rodrigo a través del apoyo a los musulmanes, de quienes sabía que planeaban entrar a la Península para obtener botín.

La primera versión que tenemos de esta leyenda aparece recogida en el *Fath al-Andalus*, según relato de Ibn Ḥabib (s. III/IX), y coincide con la versión seguida también por el egipcio Ibn ‘Abd al-Ḥakam. En esta versión de los hechos se nos dice que Julián, tras enterarse de lo que había pasado con su hija, se puso en contacto con Musà para informarle de la cantidad de riquezas que podía encontrar en al-Andalus y de que, si quería hacerse con ellas, él estaría dispuesto a prestarle su ayuda. Ibn Ḥabib, en este relato, nos cuenta que Musà se puso en contacto con al-Walid para informarle de lo que le había contado Julián, pero que el califa de Damasco, en un principio, habría desconfiado del ofrecimiento, además de que temía que pudiera pasarles algo a los musulmanes al pasar el Estrecho. Por ello, pidió a Musà que no

¹⁰⁶ La primera mención a este episodio en una fuente cristiana lo tenemos en la *Crónica Pseudo-Isidoriana*, una crónica mozárabe en la que se habla de la violación de “Oliba”, hija de Julián, conde de Tangitana. Hernández Juberías concluyó en su día que parece claro que el autor de la *Crónica Pseudo-Isidoriana* conocía la versión musulmana del relato, a la cual añadiría algunos motivos propios de la

arriesgara la vida de sus hombres y que comprobara la seguridad de esta maniobra y del apoyo de Julián. Así, Musà pidió al cristiano que acompañara a sus hombres en una incursión por al-Andalus para demostrar la veracidad de sus promesas. Fue entonces, en el año 91/710, cuando se produjo la entrada de un grupo de musulmanes, bajo el mando del beréber Ṭarif y acompañado por algunos hombres de Julián, trayendo de esta campaña abundante botín. Convencido Musà de las intenciones del cristiano, aceptó su ayuda y planeó la entrada de Ṭariq en al-Andalus al año siguiente¹⁰⁷. Este relato nada dice acerca de la firma de un *aman* con Julián, ni la entrega de territorios a través de un pacto.

Otra versión de la ayuda prestada por Julián a los musulmanes, que también recurre a la historia de la violación de la hija de Julián y omite la firma del pacto, es la seguida por Ibn al-Quṭiyya. Según este cronista, el conde Julián habría convencido a Ṭariq de las excelencias de al-Andalus, animándole a entrar y a vencer a su rey para hacerse con todo ello. No obstante, Ibn al-Quṭiyya sí que menciona otro pacto muy importante para el mantenimiento de las posesiones de los visigodos descendientes de Witiza, el pacto que hemos dicho que firmaron los hijos de este rey con Ṭariq justo antes de la batalla de Guadalete¹⁰⁸. Otras fuentes, aunque también incluyen la historia de la violación de la hija de Julián y del ofrecimiento de Julián para ayudar a los musulmanes, siguiendo una versión de los hechos muy parecida a la que acabamos de ver, mencionan además la firma de un *aman* por el cristiano y el jefe árabe de los musulmanes de esa zona, Musà b. Nuṣayr. Este es el caso de los *Ajbar maymu'a*, donde se nos dice que Julián se dirigió a Musà para enviarle su sometimiento (*ba'ata ilà Musà bi-l-ṭa'a*) y hacerle entrega de la posesión de las ciudades que quedaron bajo el pacto que firmaron ambos, el cual protegía tanto a Julián como a sus compañeros (*adjala-hu l-mada'in ba'da an i'taqada li-nafsi-hi wa-li-aṣḥabi-hi 'ahd^{an}*)¹⁰⁹. Al-Maqqari, en su *Nafḥ al-ṭib*, sigue la misma versión de los hechos de los *Ajbar*, mencionando también la prueba a la que Musà sometió a Julián para que demostrara que su obediencia era verdadera, al modo que vimos en la versión de *Fath*.

Por último, algunas de las crónicas omiten el episodio de la violación y explican el sometimiento de Julián y de sus hombres como consecuencia de la fuerte opresión

novela europea (Hernández Juberías, 1996: 179, remitiendo a Menéndez Pidal, *Leyendas del último rey godo. Notas e investigaciones*, Madrid, 1906, p. 18 y 51).

¹⁰⁷ FA, 2002: 7-10//1994: 12-16.

¹⁰⁸ IQ, 1926: 5-6//8.

¹⁰⁹ AM, 1984: 5.

que estos estaban recibiendo de parte de los musulmanes. Una fuente magrebí del s. V/XI, el *Ta'rij Ifriqiya wa-l-Magrib* de Ibn Raqiq al-Qayrawani, señala que Musà había nombrado a Ṭariq b. Ziyad gobernador de Tánger, dejándolo allí junto a un numeroso grupo de hombres para que controlaran la zona. Por su parte, estos beréberes comenzaron a oprimir a la gente de la zona (*ahl al-balad*), que estaban bajo el mando del conde Julián, hasta que llegó un punto en que, no soportando más el ataque, escribieron a la gente de al-Andalus informándoles del trato que estaban sufriendo. De este modo, un día Ṭariq vio llegar algunos barcos desde la Península y mandó que fueran atacados y que se reuniera a la gente que venía en ellos. Estos explicaron la situación, afirmando que en realidad venían buscando su ayuda y que su jefe era Julián, hijo de Witiza, quien explicó a Ṭariq que se habían dirigido a ellos porque Rodrigo había usurpado el trono de al-Andalus y acordaron que los cristianos llevarían a los beréberes al otro lado del Estrecho. Julián explicó a sus hombres la situación, diciéndoles que aquellos a los que iban a trasladar a la Península eran los árabes que iban a gobernar al-Andalus y les animó a ponerse de su parte. Los cristianos aceptaron y, a cambio, Ṭariq les hizo entrega de un *aman* que protegía no solo sus vidas, sino también la de sus familiares y sus bienes (*anfusi-him wa-darari-him wa-amwali-him*¹¹⁰). La narración de este episodio por parte de al-Raqiq incluye una serie de detalles que claramente parecen coincidir con un relato que conocemos a través de Ibn 'Idari, el de un tal 'Isà b. Muḥammad, descendiente de Abu l-Muhayir. Este relato, como vemos, omite cualquier referencia a la historia de la violación de la hija de Julián, la cual tiene claros tintes legendarios o de tópico literario/historiográfico, lo que hace de esta versión una de las que posiblemente más se acerque a lo que pudo ocurrir realmente, es decir, que Julián prestara su ayuda a los musulmanes a causa de la presión a la que les estaban sometiendo los hombres de Ṭariq en la zona de Tánger – versión esbozada ya en los *Ajbar maymu'a* y que sigue posteriormente al-Maqqari – o que fuera parte de una estrategia para hacer frente a Rodrigo, usurpador del trono visigodo. Los cristianos de Julián podrían haber visto en esta alianza con los musulmanes no solo una forma de acabar con Rodrigo, sino también un modo de conservar sus vidas y sus propiedades a salvo, viendo que los musulmanes iban a acabar haciéndose con el poder de la Península.

¹¹⁰ RAQ, 1994: 53.

Las narraciones de los primeros pactos entre musulmanes y witicianos no son los únicos relatos que han sufrido distintas elaboraciones según las fuentes. En la narración de la conquista de varias ciudades andalusíes, como avanzamos anteriormente, se producen modificaciones según intereses específicos de cada cronista. El caso de la conquista de la ciudad de Córdoba forma parte de ellos como no podía ser de otro modo, habida cuenta de la importancia de esta ciudad como capital del emirato y, posteriormente, califato omeya andalusí (AP - nº 4). Tradicionalmente, se ha considerado que Córdoba fue tomada por las armas por un ejército musulmán dirigido por el cliente de al-Walid, Mugit al-Rumi. Sin embargo, como ha puesto en evidencia recientemente N. Clarke en un artículo sobre los relatos de la conquista de esta ciudad¹¹¹, la narración de la toma de Córdoba ha sufrido diferentes modificaciones a lo largo del tiempo, hasta alcanzar una versión de la misma surgida en el contexto de la corte omeya andalusí del s. IV/X, como parte de los mecanismos legitimadores de esta dinastía¹¹². La primera mención de esta conquista aparece en la crónica del egipcio Ibn ‘Abd al-Ḥakam, quien presenta una conquista violenta del lugar, en una mención muy breve de la misma. Una vez más, la versión violenta de la toma de un territorio remite a los cronistas malikíes egipcios. Habrá que esperar unos siglos más para encontrar otras versiones de esta conquista, esta vez más elaboradas, como ocurre en la crónica de Ibn Sabbaṭ (s. VI/XII) o en las anónimas *Ajbar maymu‘a* y *Fath al-Andalus* y, posteriormente, en la crónica del magrebí del s. VIII/XIV, Ibn ‘Idari. Si bien prácticamente todas las versiones presentan una conquista por las armas de esta emblemática ciudad, en una de ellas, la expuesta en *Fath al-Andalus*, se dice que toda la ciudad fue tomada por la fuerza, a excepción de unos cuantos cristianos que estaban encerrados en una iglesia, los cuales capitularon y pudieron salir bajo protección (*fa-ṣalahū wa-jarāyū min-ha ‘alā salam*¹¹³). Algunas fuentes tardías, como el *Dikr bilad al-Andalus, al-Bayan al-mugrib* (s. VIII/XIV) o el *Nafh al-ṭīb* (s. XII/XVII), recogen - proveniente de al-Razi, según relato del alfaquí Muḥammad b. ‘Isà al-A‘ṣà (m. 221 o 222/835-836)¹¹⁴ - una referencia a esta capitulación de los cristianos cordobeses, pero aseguran que fue

¹¹¹ Clarke, 2011. V. asimismo, Clarke, 2012: 65-66.

¹¹² Se adhiere así a la propuesta que ya hizo en su día G. Martínez-Gros, 1992.

¹¹³ FA, 1994: 23. En otro lugar, FA dice que existe otra versión de los hechos que defiende que en realidad la ciudad de Córdoba fue conquistada mediante capitulación (*Qurtuba futiḥat ṣulḥ^{am}*) y que, por eso, se les permitió a los cristianos conservar una iglesia de la parte occidental de la ciudad (FA, 1994: 21//2002: 14).

¹¹⁴ Marín, 1988: 87, nº 1291.

Ṭariq b. Ziyad quien entró en Córdoba y ordenó que se construyera la mezquita aljama, ocupando la mitad de esta iglesia y dejando la otra mitad para los cristianos *dimmies*, al modo de lo hecho en Damasco y en otras zonas tomadas por capitulación (*mitla kanisat Dimasq wa-gayri-ha mimma ajadu-hu ṣulḥ*¹¹⁵). Asimismo, se nos dice que, posteriormente, el emir ‘Abd al-Raḥman I les compró a los cristianos la otra mitad de la iglesia para añadirle este terreno al de la mezquita¹¹⁶, dándoles un precio muy alto para respetar así los términos de su tratado de sumisión y que pudieran reconstruir las iglesias que habían sido destruidas durante la conquista¹¹⁷. Como ya ha apuntado García Sanjuán, esta noticia hay que ponerla en relación con la prohibición a los *dimmies* de construir nuevos templos. Parece ser que en al-Andalus se imitó el proceder de ‘Umar en el caso de conquistas pacíficas, al dividir algunos templos para compartir su uso entre musulmanes y cristianos, como fue el caso de la iglesia de San Juan de Damasco. En Córdoba, los cristianos de la ciudad tuvieron que compartir el templo con los musulmanes hasta que ‘Abd al-Raḥman I les ofreció comprarles su parte. Aunque en un principio los cristianos se negaron – posiblemente por no querer quedarse sin iglesia, ya que no podrían construir una nueva -, finalmente aceptaron vendérsela, quizás al recibir esa alta suma de dinero por parte del emir y el permiso para reconstruir las iglesias destruidas. Esta historia presenta una gran similitud con el caso de la mencionada iglesia de San Juan, en Damasco, la cual fue confiscada por la fuerza por al-Walid incumpliendo el pacto de capitulación. Según nos cuenta Ibn Yubayr (540-614/1145-1217)¹¹⁸, la parte occidental de la ciudad pertenecía a los cristianos porque ese lado de la ciudad había sido conquistado por capitulación (*ṣulḥ*), mientras que el lado oriental era de los musulmanes porque ese lado de la ciudad había sido tomado por la fuerza (*‘anwat*^{an}) y habían fundado allí una mezquita. Llegado el momento, al-Walid ofreció a los cristianos indemnizarles por su parte del templo, pero estos se negaron, por lo que al-Walid se la quitó por la fuerza y la demolió. Cuando tomó el poder ‘Umar b. ‘Abd al-‘Aziz, los cristianos se dirigieron a él y le enseñaron el documento del pacto que habían firmado durante la conquista, denunciando así la actitud de al-Walid. ‘Umar quiso darles la parte oriental del

¹¹⁵ BM, 1967: II, 229

¹¹⁶ DB, 1983: II, 123//I, 115. La *‘Utbiyya* recoge una consulta que se le hizo a Malik sobre si estaba permitido comprar la tierra que estaba en el patio de la iglesia o un muro de esta y el jurista dijo que en el caso de que la iglesia esté en un territorio en el que se haya firmado un pacto de capitulación les estaba permitido venderla, pero no así si el territorio se había conquistado por la fuerza (Fernández Félix, 2003: 485).

¹¹⁷ BM, 1904: II, 378-379//1967: II, 229.

templo, pero los musulmanes se negaron, por lo que dio a los cristianos una compensación económica por lo sucedido. Los paralelos entre ambos relatos son realmente llamativos, sobre todo teniendo en cuenta que ambos hacen referencia a la mezquita de las capitales de sendos califatos omeyas (Damasco y Córdoba). Quizás se haya producido una transposición del relato oriental para el caso andalusí – la aparición de este relato relativo a Córdoba es bastante tardío -, pero en este caso, ante el precedente de ruptura del pacto de capitulación por parte de al-Walid, se optó por indicar que la parte del templo de los cristianos les fue comprada por el emir omeya, siguiendo un proceder similar al mostrado por ‘Umar. Según Clarke, la conquista de Córdoba fue sometida a una elaboración narrativa en la que se buscó conectar dicha conquista de manera directa con los omeyas, estableciendo un referente que remitía a Damasco¹¹⁹.

Otra de las ciudades que, según la mayor parte de las fuentes, fue tomada mediante capitulación fue Mérida, esta vez por parte del general árabe, Musà b. Nuşayr, cuando entró en la Península en el año 94/713 (AP - nº 5)¹²⁰. Sin embargo, al igual que hemos visto en otros casos, este relato está acompañado de una serie de detalles de marcado carácter legendario, como es la historia según la cual Musà habría tendido una trampa a los emeritenses, de modo que se fue tiñendo las barbas de un color cada vez más oscuro para que pensaran que estaba rejuveneciendo. Este hecho provocó en los cristianos un profundo terror que los llevó a rendirse ante el miedo a lo que ese ser tan extraño pudiera hacerles.

El caso más famoso de este tipo de pactos de capitulación en al-Andalus es el “Pacto de Tudmir” por el cual se sometía el territorio con ese nombre (AP - nº 6)¹²¹.

¹¹⁸ YUB, 1908: 241-242//1988: 307.

¹¹⁹ Esta elaboración narrativa ya había sido seguida anteriormente por Ocaña (1942).

¹²⁰ Según Lévi-Provençal, esta ciudad fue sometida por la fuerza, tras un asedio que duró todo el invierno, hasta ser conquistada el 1 de *şawwal* del 94/30 de junio del 713. Sin embargo, Manzano Moreno considera esta ciudad como una de las sometidas a través del establecimiento de un pacto (Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 15-16; Manzano Moreno, 2006: 52).

¹²¹ García Sanjuán nos ofrece un breve resumen de las principales tendencias respecto a la autenticidad o no de este documento (2008a: 75-76). Un estudio de este pacto, con sus diferentes versiones (texto árabe y traducción) y un análisis del contenido y de las ciudades incluidas en el mismo, se lo debemos a E. A. Llobregat Conesa (1973: 15-51). De Epalza analiza brevemente este pacto en su mencionado estudio sobre el *‘ahd*, concluyendo que, a pesar de las modificaciones y añadidos que ha sufrido durante su transmisión, “*this text reflects the politico-religious conventions regarding pacts of capitulation*” (De Epalza, 1999: 201-203). Asimismo, en la misma obra en la que aparece recogido este estudio, se anexa un apéndice con la traducción (al inglés) de las diferentes versiones del pacto (Burns

La fama de este acuerdo se debe a que además de ser uno de los escasos documentos de *aman* que se han conservado insertado en las crónicas árabes, se trata de uno de los más extensos y detallados – como veremos, hay otros ejemplos, también escasos, de cartas de *aman* para rebeldes -. Teodomiro era un miembro de la aristocracia visigoda durante el gobierno de Rodrigo que se encargaba de administrar el territorio de Tudmir. Cuando ‘Abd al-‘Aziz b. Musà b. Nuşayr se quedó en al-Andalus como gobernador tras la partida de su padre hacia oriente, envió un ejército contra este territorio para lograr someterlo. Teodomiro, viendo las condiciones que le ofrecían los musulmanes, aceptó firmar un *aman*, mediante el cual los musulmanes se comprometían a respetar sus vidas, sus propiedades, su estatus anterior y su religión, a cambio de que los cristianos pagaran regularmente un tributo.

Los *Ajbar maymu‘a* nos ofrecen una versión singular de la toma de Tudmir¹²², no solo porque hacen de Ṭariq el conquistador de este territorio en los primeros momentos de su llegada a la Península, sino porque nos dicen que Teodomiro, habiéndose quedado algo escaso de efectivos tras un primer enfrentamiento con los musulmanes, decidió disfrazar a las mujeres de la ciudad como si fueran soldados, dejándoles la melena suelta y dándoles unas cañas que simulaban lanzas, de modo que los musulmanes, creyendo que sus enemigos eran demasiados numerosos, prefirieron aceptar firmar un *aman* con ellos. Así, los cristianos enviaron un mensajero para pedir la paz, que les fue concedida.

La historia de la caracterización de las mujeres como hombres para simular que las tropas tenían más efectivos ha sido estudiada por C. E. Dubler, quien hizo de ella una leyenda mozárabe, elaborada a partir de una mezcla del concepto visigodo de origen germánico de la asistencia de la mujer al hombre, junto a la historia - traída por los musulmanes - de la conquista de Ḥayr (Arabia), por parte de Jalid b. al-Walid, en el año 11/633. Los beduinos se habían rebelado en esa ciudad, durante el período conocido como el de las “Guerras de apostasía” (*ḥurub al-ridda*). La primera referencia a las similitudes entre la historia de la defensa de Tudmir y la toma de Ḥayr

y Chevedden, 1999: 231-232). A. Carmona también ha dedicado varias publicaciones al estudio de este pacto y de la región a la que hace referencia (“Noticias geográficas árabes referentes a la “Bilad Tudmir” (1987), “Una cuarta versión de la capitulación de Tudmir” (1992), “Lorca y la formación de Tudmir” (2008) y “El sur de Albacete y los emplazamientos de “Iyuh”” (2009). Incluimos una versión de este pacto (texto árabe y traducción) al final de este capítulo (TEXTO N° 2), con las referencias a las distintas versiones del mismo.

¹²² Esta historia también la recoge al-Maqqari, remitiendo a al-Razi, aunque suponemos que esta información le llegó a través del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyan, si bien esta parte del *Muqtabis* no se ha conservado.

se la debemos a Dozy y, posteriormente, fue Makki quien identificó de nuevo ese relato como el precedente de la historia de la toma de Tudmir¹²³. La justificación que hace Dubler de las influencias germanas en la elaboración de este relato resulta poco convincente, sin embargo, si nos asomamos al relato de la toma de Ḥayr¹²⁴, parece innegable que existen conexiones entre este relato y el de la toma de Tudmir. Este relato, a su vez, ha sido puesto en duda por numerosos historiadores modernos y se han llegado a encontrar precedentes pre-islámicos para el mismo¹²⁵. Esto nos lleva a concluir que la historia de la defensa de ciudades disfrazando a las mujeres como hombres se trata de un tópico historiográfico relacionado con la conquista de ciudades, proveniente de un contexto arabo-musulmán, y no tanto un reflejo de prácticas de origen germano.

La historia andalusí nos ofrece otro ejemplo del uso de este tópico¹²⁶, referido al episodio en la rebelión de Mérida dirigida por el beréber Maḥmud b. ‘Abd al-Yabbar, en la cual fue su hermana Yamila la encargada de disfrazar a las mujeres como si fueran hombres para engañar al enemigo (AP - nº 56). Cuando Dubler explicó el episodio de la toma de Ḥayr, dijo que, en la antigua Arabia, la mujer beduina gozaba de una libertad mayor a la que tuvo posteriormente con la llegada del islam y que era ella la que ejercía el derecho de asilo y de protección¹²⁷. Asimismo, remitiendo a Brockelmann, recordaba que las mujeres beduinas solían llevar pañuelo en el pelo, porque así no se confundían con los hombres¹²⁸. El episodio de la conquista de Haÿr en el que se produce una inusual participación de las mujeres en el desarrollo de la batalla – aunque sea de un modo secundario – parece responder a un intento de diferenciar la conducta de estas mujeres, respecto al modelo de comportamiento esperable de una mujer musulmana. El hecho de que, en la historiografía andalusí – según relato de Ibn Ḥayyan y de los *Ajbar maymu‘a* –, este relato aparezca vinculado

¹²³ Dubler, 1962: 116-117, remitiendo a Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature d'Espagne pendant le Moyen Age*, Leiden, 1860, vol. I, p. 56, n. 3. Véase asimismo Makki, 1985-1986: 46-50.

¹²⁴ Sobre la conquista de Ḥayr, ṬAB, 1993: X, 127-128//2005: II, 542-543 (trad. al español de Dubler, 1962: 119).

¹²⁵ Dubler recoge la principal bibliografía sobre estos estudios de la conquista de Ḥayr (Dubler, 1962: 118, n 28).

¹²⁶ Una versión algo diferente de este tópico lo tenemos en el caso de la ciudad de Écija de la cual los cronistas dicen que tenía unas fuertes murallas que, en vez de almenas, tenía estatuas de piedra esculpidas de mármol blanco las cuales, desde lejos, el que las veía creía que eran hombres que la guardaban (MUQ V, 1981: 53).

¹²⁷ M. Fierro remitió a esta idea, pero en relación con las mujeres beréberes, en su estudio sobre el escondite de ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya junto al beréber Abu Qurra al-Barbari, cuando huía de la matanza ‘abbasí, y sobre la participación en este episodio de la mujer de Abu Qurra, Tkfāt al-Barbariyya (Fierro, 2001a).

con mujeres cristianas y beréberes nos hace preguntarnos si esto responde a una asociación hecha por los cronistas entre la imagen de la mujer beduina y la que se tenía de las mujeres beréberes, contraria al prototipo de mujer musulmana ejemplar. Como se ha sugerido en alguna ocasión¹²⁹, entre los beréberes, como en el caso de las beduínas de Ḥayr, la mujer también tenía una participación más activa en la vida de la comunidad.

Ahora bien, los paralelismos entre la conquista de Ḥayr y el sometimiento de Mérida van más allá de la historia de defensa de la ciudad. Cuando al-Ṭabari narra la conquista de Ḥayr, dice que Jalid b. al-Walid envió a negociar con los beduinos al señor de Yamama, llamado Muyya‘a, a quien había cogido prisionero. Muyya‘a convenció a Jalid de que los rebeldes eran muy numerosos y que, por lo tanto, era preferible llegar a un pacto con ellos. Sin embargo, esto no era cierto, sino que, cuando había ido a la fortaleza de Ḥayr, solo vio mujeres, niños, ancianos e inválidos por lo que buscó la manera de frenar el ataque para protegerlos. Por ello, decidió hacer uso de la estrategia de disfrazar a las mujeres para que Jalid se creyera que efectivamente el ejército de los rebeldes era numeroso.

No parece casual que los *Ajbar maymu‘a*, primera fuente árabe a través de la cual se nos ha transmitido la defensa con mujeres de Tudmir y fuente también del relato de la rebelión de Mérida – junto al *Muqtabis* -, sea también la que nos cuente que cuando las tropas omeyas llegaron junto a la muralla de Mérida, oyeron los llantos de las mujeres y de los niños y que por ello ‘Abd al-Raḥman II mandó suspender el ataque¹³⁰. Vemos pues cómo el paralelo con el relato de la toma de Ḥayr en este caso es casi perfecto, atribuyéndose en ambos casos a la visión de los más desfavorecidos la búsqueda de una solución pacífica al conflicto. Esta misma imagen de las mujeres y los niños llorando hasta el punto de conmover a los atacantes aparece de nuevo en el relato de Ibn Ḥayyan sobre el sometimiento de la ciudad de Écija, durante el gobierno de ‘Abd Allah, después de que sus habitantes apoyaran al rebelde Ibn Ḥaḥṣun (AP - nº 98.2).

¹²⁸ Dubler, 1962: 118.

¹²⁹ Marín, 2000: 701-705.

¹³⁰ Las palabras que se le atribuyen al emir en el relato de este acontecimiento son de sumo interés para nuestro estudio, por lo que haremos un análisis más detenido de ellas en el Capítulo 9. II al tratar el uso retórico del perdón por parte de los gobernantes. Asimismo, en ese capítulo volveremos sobre el recurso historiográfico al llanto de las mujeres como motivación para el cese de la violencia.

Más allá de las cuestiones historiográficas relativas al relato de los hechos, desde el punto de vista formal, podemos afirmar que el pacto de Tudmir responde a las características esperables en este tipo de documentos: introducción con la *basmala*, referencia al autor del documento y a su destinatario, condiciones estipuladas en el pacto, testigos, fecha y lugar de la firma. No podemos confirmar que la copia del pacto de Tudmir que nos ha llegado sea un reflejo de un documento real que existió en su día. Ni siquiera podemos asegurar que la capitulación de esta ciudad se produjera en los términos que nos han indicado las fuentes – sobre todo si tenemos en cuenta el resto de tópicos historiográficos y elementos legendarios introducidos en la narración de este episodio -. Pero, sin duda, el documento que nos ha llegado responde a unos patrones comunes en la elaboración de cartas de capitulación en la tradición islámica, por lo que puede darnos una idea del contenido y de la forma que tenían este tipo de documentos que se elaboraron durante esos años.

Recapitulando, los investigadores que se han ocupado de la historia de la conquista musulmana de la Península tienden a considerar que lo más probable fue que, durante la misma, se establecieran pactos con los habitantes del territorio al que acababan de llegar los musulmanes y que ello fue fundamental para conseguir controlar la mayor parte de la Península en un período de tiempo bastante breve¹³¹. Estos pactos beneficiaban, como hemos visto, a las dos partes implicadas, pues por un lado, los indígenas conservaban buena parte de las posesiones que tenían antes de la llegada del enemigo, además de que podían seguir practicando su religión y manteniendo sus costumbres con no demasiadas variaciones, mientras que los conquistadores lograban un flujo de dinero y de productos de diverso tipo a través del pago de los tributos impuestos sobre estos territorios. Muchos miembros de la aristocracia visigoda encontraron en el establecimiento de estos pactos la salida perfecta para no perder su anterior estatus en la colaboración con los recién llegados. En muchos casos, fueron los propios obispos los que ejercieron como portavoces de los habitantes de algunas ciudades cuando decidieron someterse. Oppa, obispo de Toledo y hermano del fallecido Witiza, ejerció, según nos cuenta la *Crónica mozárabe del 754*, como embajador en las capitulaciones de Musà con los

¹³¹ El establecimiento de pactos está también atestiguado en otras zonas conquistadas previamente por los musulmanes. Las fuentes nos ofrecen ejemplos de documentos de *aman* relativos a diferentes

vencidos¹³². Más adelante, cuando se produjeron revueltas dentro de los sectores cristianos, como ocurrió en la revuelta de ‘Umar b. Ḥafṣun, también encontramos una participación de la máxima autoridad eclesiástica en la mediación. Este fue el caso del obispo de Bobastro (¿o de Málaga?), Ya‘far b. Maqsim, quien ejerció un importante papel de intermediario en el conflicto entre los rebeldes *ḥafṣuníes* y el poder emiral cordobés, hasta el punto de que él mismo fue depuesto por un choque con Ibn Ḥafṣun, a raíz de los intentos del obispo de llegar a un acuerdo¹³³.

Por otro lado, sabemos que los matrimonios mixtos de los conquistadores con mujeres indígenas no tardaron en producirse. Un caso bien conocido de matrimonio mixto es el del hijo de Musà b. Nuṣayr, ‘Abd al-‘Aziz b. Musà, con Egilona, la viuda de Rodrigo, matrimonio que, según alguna versión de los hechos, habría llevado a ‘Abd al-‘Aziz a la muerte al ser acusado de apostasía, por haberse convertido al cristianismo (v. Capítulo 7. I). Tenemos noticias de otros importantes matrimonios mixtos de los que surgieron importantes linajes andalusíes, como los Banu Ḥayyay de Sevilla. El cronista que nos aporta una mayor información al respecto de este tipo de matrimonios es Ibn al-Quṭīyya, de quien ya hemos apuntado sus orígenes visigodos a raíz de uno de estos matrimonios mixtos. Recordemos que la antepasada del cronista sevillano, Sara la Goda, nieta de Witiza e hija de Almundo, se casó con un cliente omeya, a raíz de su visita a la corte damascena para exigir al califa Hisam b. ‘Abd al-Malik que se le devolvieran los territorios que había heredado de su padre en Sevilla y que le habían sido usurpados por parte de su tío Artobás. El califa no solo confirmó sus posesiones, sino que la casó con su cliente ‘Isà b. Muzahim, de cuyo matrimonio nació el cronista Ibn al-Quṭīyya. Sin embargo, la historia no queda ahí, sino que Sara aún se casaría una segunda vez, en esa ocasión con un miembro del ejército sirio llamado Ḥabib b. ‘Umayr b. Sa‘id al-Lajmi, ancestro de varios linajes importantes entre los que encontramos a los Banu Ḥayyay, parientes de Ibn al-Quṭīyya¹³⁴.

También Teodomiro, a quien veíamos pactando con los musulmanes el sometimiento del territorio bajo su poder, vio una buena oportunidad de afianzar parte de sus posesiones mediante el matrimonio de su hija con uno de los miembros del

territorios, como, por ejemplo, el recogido por al-Qalqasandi para la conquista de Egipto por ‘Umar b. al-‘Aṣ (QAL, 1918: 324) y los recogidos por al-Ṭabarī, al narrar las primeras conquistas musulmanas.

¹³² Fernández Conde, 2000: 72.

¹³³ MUQ V, 1981: 114 y Arce Sainz, 2001: 129. Este autor recuerda los beneficios que conllevaban para ambas partes (autoridad eclesiástica y gobernantes musulmanes) las situaciones de paz amparadas por pactos.

¹³⁴ Sobre estos matrimonios, Manzano Moreno, 2006a: 45; Barton, 2011: 1-5.

ejército sirio, ‘Abd al-Yabbar b. Nadir, en torno al año 123/741. Como dote de este matrimonio, Teodomiro entregó dos alquerías¹³⁵.

Aunque la firma de pactos de capitulación fue más intensa durante los primeros años de la presencia musulmana en la Península, las conquistas de ciertos territorios fronterizos se sucedieron durante el gobierno de los primeros emires y, con ello, el establecimiento de pactos de capitulación – siempre que los habitantes del territorio decidieran someterse pacíficamente (v. el caso contrario en la toma de Barcelona, en el año 197/812-813 (AP - nº 53)) -. Durante el gobierno del primer emir independiente de al-Andalus, ‘Abd al-Raḥman I, las fuentes recogen la entrega de un *aman* al cristiano Galindo Belascótenes (Ibn Balaskuṭ), en el año 164-165/781 (AP - nº 32). La firma de este pacto se produjo durante una incursión del emir para devastar toda la zona del Pirineo Central. A la vuelta, pasó por el territorio bajo poder de este Ibn Balaskuṭ, a quien hizo entrega del *aman* a cambio del pago del tributo (*ṣaliḥa-hu ‘alà yizya*) y le exigió la entrega de su hijo como rehén, a modo de garantía de su sometimiento. La entrega de rehenes en la firma de la capitulación de un territorio no parece haber sido habitual o al menos no se recoge en las fuentes, pero quizás el hecho de que este territorio se encontrara en una zona fronteriza llevó al emir andalusí a reforzar las garantías mediante la toma de rehenes¹³⁶.

Junto a la capitulación de nuevos territorios, durante los primeros años de gobierno musulmán en la Península, también se produjeron rupturas de los pactos ya establecidos, bien porque los *dimmies* consideraban que los beneficios alcanzados no eran suficientes o bien porque las condiciones estipuladas no se estaban cumpliendo. La rebelión de un individuo llamado ‘Udra (o ‘Urwa) b. al-Walid al-Dimmi¹³⁷ en Beja, durante el gobierno de Yusuf al-Fihri (AP - nº 13) parece reflejar este descontento. Las fuentes nos dicen que esta rebelión que comenzó en Beja, pronto se expandió hasta Sevilla, logrando atraer muchos seguidores. Los *Ajbar* aseguran que, durante la conquista, muchos cristianos se habían instalado en Beja tras huir de Sevilla cuando esta fue conquistada por Musà b. Nuṣayr. Poco después de la toma de la ciudad, los cristianos que quedaron en Sevilla se rebelaron contra los musulmanes, yendo en su apoyo cristianos de Niebla y también de Beja. Durante este levantamiento mataron a ochenta musulmanes y el resto tuvieron que huir de la ciudad. Finalmente

¹³⁵ Manzano Moreno, 2006a: 46.

¹³⁶ Abordaremos el estudio de la entrega de rehenes como garantía en los pactos de *aman* en el Capítulo 2. III. 2.

Musà mandó a su hijo hacia Sevilla para que la reconquistara¹³⁸. Estos acontecimientos nos muestran que Beja fue un foco de resistencia cristiana contra los musulmanes desde los primeros momentos de la conquista, lo que podría explicar que, en época de Yusuf al-Fihri, se hubieran podido sublevar contra el poder musulmán, de nuevo en connivencia con los cristianos de Sevilla y los territorios de los alrededores. El calificativo de “al-dimmi” que acompaña al nombre de este rebelde indica, en cualquier caso, que en algún momento estos cristianos llegaron a firmar con los musulmanes un *aman* que les permitía permanecer en territorio islámico, conservando su religión. Las fuentes en este sentido no nos aportan muchos datos, sin embargo, T. Ibrahim ha estudiado un precinto de plomo en el que aparece la inscripción “En el nombre de/Dios/precinto/de la gente de Beja” (*bismi/Allah/jatm/ahl Baya*), lo que confirmaría que en esta ciudad efectivamente se había establecido un pacto de capitulación¹³⁹.

En cualquier caso, las fuentes se muestran parcas a la hora de exponer las causas de la rebelión de este individuo contra Yusuf al-Fihri. Quizás simplemente fue un intento más de estos cristianos de hacer frente a los conquistadores musulmanes, al modo del levantamiento que protagonizaron en época de Musà b. Nuşayr, pero quizás también podría ser el resultado de la insatisfacción de este grupo porque no se estuvieran respetando las cláusulas acordadas en su pacto de sumisión o porque quisieran exigir mayores beneficios. Lo que sí que sabemos es que el rebelde acabó muriendo a manos del propio Yusuf.

Para finalizar este capítulo, cabe recordar el caso de otras comunidades cristianas que sufrieron las consecuencias de la ruptura del pacto de la *dimma*. Durante la revuelta de ‘Umar b. Ḥafşun, se le unieron un gran número de cristianos no solo a modo individual sino comunidades enteras tal y como reflejan numerosos pasajes de la obra de Ibn Ḥayyan¹⁴⁰. Estas comunidades cristianas – la mayor parte en la zona de Málaga - estaban habitadas por *dimmies* y, por tanto, al rebelarse, violaban las condiciones del acuerdo que les garantizaba protección. Este hecho pudo justificar legalmente la crueldad con la que fueron tratados. En el Capítulo 3, abordaremos con más detenimiento el trato que sufrieron los cristianos que apoyaron al rebelde muladí.

¹³⁷ Al-Maqqari lo llama ‘Urwa b. al-Walid, siguiendo a Ibn Ḥayyan (NT, 1968: III, 26).

¹³⁸ AM, 1984: 29-30//16 y 18.

¹³⁹ Ibrahim, 2011: 156-157.

¹⁴⁰ V. las referencias a las fuentes que han abordado esta rebelión, en especial el caso de Ibn Ḥayyan, en el AP - nº 80, 92, 98 y 197.

Capítulo 2

El *aman* del rebelde

I. Doctrina sobre la lucha contra el rebelde musulmán: el caso andalusí

Para analizar el funcionamiento del *aman* otorgado a los rebeldes, en primer lugar, será imprescindible precisar cuáles son las situaciones y los individuos a los que se les concede este tipo de salvoconducto. Hasta ahora, hemos prestado atención a la lucha contra los infieles y a las distintas fórmulas que el derecho islámico contempla para lograr una situación de no agresión, siempre y cuando los infieles estén dispuestos a aceptar la superioridad islámica y mantenerse sometidos a su poder. Sin embargo, a lo largo de la historia del islam, los ataques contra la Comunidad de creyentes y sus gobernantes no solo han provenido de núcleos infieles, sino que, en muchas ocasiones, los conflictos fueron internos, siendo las causas de los mismos muy diversas. Por ello, los juristas de las distintas épocas han definido una serie de categorías para distinguir los distintos tipos de levantamientos contra el poder musulmán y han precisado los castigos que se han de aplicar en cada caso. Con ello, pretendían evitar, en la medida de lo posible, los excesos y los abusos por parte de los gobernantes. Los juristas, generalmente, han diferenciado tres tipos de individuos contra los que se debe combatir¹: los apóstatas (*ahl al-ridda/murtaddun*), los rebeldes (*ahl al-bagy/bugat*) y los bandidos/asaltadores de caminos (*muḥaribun/qutṭa‘ al-tariq*)². Sobre los castigos reservados para la apostasía volveremos más adelante, cuando analicemos los ejemplos que nos ofrecen las crónicas árabes sobre al-Andalus

¹ Para una distinción entre estas tres categorías, MAW, 1990: 113-128//2000: 60-71; Khadduri, 1955: 74-82; Kraemer, 1980.

² Estas dos últimas categorías se solapan en muchos casos ya que el trato que se ha de dar a ambos, como veremos, es el mismo. Al-Sabti ha dedicado una monografía al estudio de los *qutṭa‘ al-tariq* (2009). Para un estudio de caso sobre el bandidismo en Marruecos, Argelia y la zona noroeste de Pakistán, Hart (2006).

(v. Capítulo 7. I). En este apartado, nos centraremos en las diferencias en el trato que se debe dar a los rebeldes y a los bandidos.

La doctrina de la rebelión o *aḥkam al-bugat*³ surge de los intentos por parte de los juristas de justificar la actuación de ‘Ali b. Abi Ṭalib (24-40/599-661) con los disidentes frente a su gobierno. Si bien para la elaboración de los *aḥkam al-bugat* los precedentes históricos sobre el trato a los rebeldes fueron una de las fuentes fundamentales, los juristas también buscaron en las fuentes religiosas (Corán y Sunna) fundamentos para las leyes que estaban definiendo. Entre los precedentes históricos, el trato de ‘Ali a los rebeldes fue un modelo para la mayoría de los principios recogidos en esta doctrina⁴, así como la actuación de ‘Umar (II) b. ‘Abd al-‘Aziz (61-101/c. 682-720) durante su gobierno. Asimismo, el versículo coránico en el que Dios promueve la reconciliación entre los musulmanes (Corán, XLIV: 9-10⁵) aporta una de las ideas básicas de esta doctrina, esto es lograr la reconciliación de las partes contendientes y evitar el enfrentamiento o los castigos. Esta actitud conciliadora se verá recompensada, según el Corán, con el perdón de Dios el día del Juicio final.

Otra de las fuentes destacables para la formación de esta doctrina fue la sentencia coránica sobre “ordenar el bien y prohibir el mal” (*al-amr bi-l-ma‘ruf wa-l-nahy ‘an al-munkar*)⁶. Todo musulmán que observe algún pecado o injusticia deberá tratar de evitarlo. Los juristas han utilizado este precepto de muy diversas formas, de modo que, mientras para unos supone la base para permitir a los gobernantes atacar a los rebeldes con el fin de garantizar el orden, para otros, este mismo precepto justifica el que los musulmanes se rebelen contra un gobernante injusto⁷. La base de la

³ El estudio más reciente sobre la doctrina de la rebelión según el derecho islámico es el de Kh. Abou El Fadl (2001).

⁴ Abou El Fadl, 1990: 151-152. En este sentido, por ejemplo, el autor remite al caso del famoso teólogo al-As‘ari (m. 330/941) quien, al exponer su visión sobre la doctrina de la rebelión, comienza haciendo una distinción entre rebeldes ‘buenos’ y rebeldes ‘malos’, a través de ejemplos tomados de los primeros dos siglos de la historia del islam. Asimismo, llama la atención sobre el hecho de que muchas de las rebeliones acababan con el perdón de los rebeldes, a través de la entrega de un salvoconducto o amnistía (*aman*). Para ello, remite al caso de ‘Ali, de quien nos dice que luchaba contra los rebeldes hasta que estos le pedían perdón, en cuyo caso ‘Ali siempre se lo concedía (Abou El Fadl, 2001: 162, remitiendo a al-As‘ari, *Maqalat al-islamiyyin wa-ijtilaf al-muṣallin*, ed. M. Muhyi l-Din ‘Abd al-Ḥamid, Beirut, 1990: I, 136-165).

⁵ “Si dos grupos de creyentes combaten unos contra otros, ¡reconciliadles! Y, si uno de ellos oprime al otro, ¡combatid contra el opresor hasta reducirle a la obediencia de Dios! Y, cuando sea reducido, ¡reconciliadles de acuerdo con la justicia y sed equitativos! Dios ama a los que observan la equidad. Los creyentes son, en verdad, hermanos. ¡Reconciliad, pues, a vuestros hermanos y temed a Dios! Quizás así se os tenga piedad (la‘alla-kum turḥamuna)” (Cortés, 1999: 685-686).

⁶ Sobre este precepto, tenemos la obra fundamental de M. Cook, 2003. V. también el estudio de caso de M. Penelas, 2005 y el trabajo de M. García Arenal, 1992, sobre este precepto en la hagiografía magrebí.

⁷ Abou El Fadl, 1990: 153.

legitimación del poder en el islam según las distintos grupos religiosos – *sunníes*, *si'íes* y *jariyíes* – está íntimamente relacionada con las interpretaciones divergentes que se han hecho de este precepto, además de con algunos *hadítes* que siguen la misma línea, de modo que mientras los *sunníes* tradicionalmente han considerado preferible un gobernante malo a cualquier manifestación de rebelión, para los *jariyíes* el que un gobernante no cumpla con las exigencias de la Ley islámica es razón suficiente para rebelarse contra él y quitarle del poder, mientras que para los *si'íes*, lo más importante es la obediencia al *imam* en tanto que *jalifat Allah*, representante directo de Dios. En la práctica, los gobernantes *sunníes* podían ser censurados por los ulemas por actitudes puntuales que podían ser consideradas reprobables, pero rara vez llegaron a cuestionar la legitimidad del gobernante⁸.

Al-Šafi'i (m. 204/819-820) fue el creador de la primera exposición sistemática de la doctrina legal islámica sobre la rebelión, distinguiendo la categoría legal del rebelde de la del bandido y la del apóstata. La doctrina de la rebelión supuso la introducción de un límite moral y legal considerable al derecho del gobernante a recurrir a métodos violentos para combatir a sus oponentes y para castigar a los criminales – aunque naturalmente se trataba de un límite teórico más que práctico -.

En al-Andalus, la doctrina jurídica relativa a los *aḥkam al-bugat* no se introdujo hasta una época bastante tardía. En los siglos V-VI/XI-XII, comenzamos a encontrar los primeros desarrollos de la doctrina sobre la rebelión en este territorio, en autores como Ibn Ḥazm (m. 456/1064), Ibn 'Abd al-Barr (m. 463/1071) o Ibn Rusd al-Yadd (m. 520/1126). La última aportación andalusí a la elaboración de la doctrina de la rebelión vino de la mano de Averroes (m. 595/1198)⁹. Según D. Serrano, no fueron los hechos históricos que se estaban produciendo al-Andalus en esos siglos los que impulsaron la introducción de la doctrina sobre la rebelión, sino que se debió a que esta ya se había extendido ampliamente por el resto de las escuelas jurídicas, incluida la propia escuela malikí oriental, lo que impulsó a los juristas malikíes andalusíes a incorporar el discurso sobre la rebelión a su propia doctrina. Hasta ese momento, había predominado la necesidad de mantener el orden, sobre la de limitar el derecho de los gobernantes a recurrir a la violencia para lograrlo¹⁰.

⁸ Sobre la legitimación del poder en el islam, Fierro, 1994d, especialmente la primera parte dedicada al islam clásico (pp. 148-161).

⁹ Sobre el desarrollo de la doctrina sobre la rebelión en al-Andalus, Serrano, 2008.

¹⁰ Serrano, 2008: 259-260.

Se considera rebelión (*bagy*) todo acto de resistencia o levantamiento (*juruy*) contra un gobernante o sus representantes, justificado por una interpretación o punto de vista (*ta'wil*) determinado – que puede religioso o político, pero nunca por cuestiones privadas -, y que cuente con un grupo de seguidores (*sawka*) – en este sentido, algunas escuelas jurídicas consideran que para que un acto de insurrección sea considerado rebelión, el número de seguidores debe tener una extensión determinada, no así para los malikíes que creen que una persona individual puede ser considerado *bagi* -¹¹. Al tener una motivación ideológica, no será considerado un acto criminal, ni tampoco tendrá una pena legal fijada¹². Según al-Mawardi, el trato de los rebeldes difiere en seis aspectos del reservado para los infieles y los apóstatas. Al contrario que estos últimos, el rebelde no puede ser matado, ni torturado ni encarcelado, tan solo disuadido de su conducta. En caso de retirada, los rebeldes no pueden ser perseguidos. Solo se les puede combatir cara a cara. Sin embargo, a los infieles y a los apóstatas se les ha de combatir en cualquier situación. Tampoco se podrá matar a sus heridos¹³, ni a sus cautivos, a diferencia de los de los infieles y los apóstatas. Aún es más, en el caso de los rebeldes, si se considerara que no hay miedo de que el prisionero continúe la lucha, habrá de ser liberado – aunque si se cree lo contrario, se permitirá mantenerlo en prisión -. Las posesiones del rebelde no pueden ser tomadas como botín de guerra, ni sus mujeres e hijos hechos prisioneros. Un *hadit* del Profeta sustenta esta regla. Se dice que Muḥammad dijo que “*Está prohibido coger todo lo que está en territorio musulmán (dar al-islam), pero lo que está en territorio infiel (dar al-sirk) está disponible*”¹⁴. El trato de los infieles y los apóstatas también se diferencia del de los rebeldes en que, en la lucha contra estos últimos, no se puede utilizar la ayuda de infieles con los que se ha establecido algún pacto, ni de *dimmies (bi-musrik mu'ahid wa-la dimmi)*. No se puede pactar una tregua con el rebelde, ni garantizarle la paz a través de la entrega de dinero – como vimos que sí que se podía hacer con los infieles -. Y, por último, los rebeldes no podrán ser atacados con armas pesadas como catapultas, ni se le podrá quemar sus viviendas o

¹¹ Abou El Fadl, 1990: 155-160.

¹² Kraemer, 1980: 35.

¹³ Al-Mawardi, en este sentido, remite a la Batalla del Camello (año 36/656), cuando 'Ali ordenó que se anunciara a los rebeldes que ningún huido sería perseguido, ni ningún herido, matado (MAW, 1990: 121//2000: 65).

¹⁴ MAW, 1990: 123//2000: 66.

arrasar sus bosques para debilitarlos, ya que todo ello está en territorio musulmán, lo que protege a sus habitantes, incluso si son rebeldes¹⁵.

Si el rebelde no inicia ningún tipo de acción violenta contra el gobernante o contra el resto de los musulmanes o sus posesiones, el *imam* no podrá combatirlo, si bien le debe exigir que abandone su disensión y vuelva la obediencia. Sin embargo, si el rebelde rechaza abandonar su postura, el gobernante puede iniciar el ataque aunque habrá de cesar tan pronto como el rebelde deje de ofrecer resistencia armada.

Por último, el cuerpo de un rebelde no puede ser crucificado ni su cabeza separada del cuerpo y enviada al gobernante, ni sus miembros amputados. El cadáver del rebelde ha de ser lavado y enterrado debidamente. Esto se debe a que, a pesar de su rebelión, estos insurgentes siguen siendo considerados musulmanes (en la doctrina *sunní*, no así en la *si'í*)¹⁶.

Muy distinto será el caso del bandido (*muḥarib*). Si veíamos que la rebelión era considerada una sublevación con base ideológica (*ta'wíl*), todo aquel acto de insumisión carente de tal justificación será tratado como bandidaje (*muḥaraba/qaṭ' al-tariq*)¹⁷. Normalmente, estos criminales actúan en grupo, aunque también a individuos que se rebelan por su cuenta se les considera *muḥaribun*¹⁸. Ambos delitos están clasificados como *ḥudud Allah*, los cuales incluyen todos los crímenes contra los derechos de Dios y para los cuales existen unas penas fijadas, que impondrá el gobernante¹⁹. El castigo para este tipo de secesión se basa en la conocida como “Aleya de la *ḥiraba*” la cual, si bien en un principio se considera que hace referencia a los no musulmanes²⁰, generalmente se ha aplicado también para los musulmanes:

¹⁵ Como señalaremos más adelante, en la práctica, los rebeldes son tratados como *muḥaribun*, no solo en los castigos aplicados, sino también en la forma en que son combatidos. El último punto referido a los medios utilizados para debilitar al enemigo es un aspecto diferenciador muy claro, pues en el caso andalusí, por ejemplo, las fuentes relatan en muchos casos cómo los ejércitos musulmanes arrasaban los campos de los rebeldes o utilizaban todo tipo de armas para combatirlos, con el fin de debilitar sus defensas y forzar su sumisión.

¹⁶ M. Fierro revisa brevemente este aspecto en su artículo sobre la decapitación en la Península ibérica (Fierro, 2008g: 158).

¹⁷ Malik considera el asesinato con agravante de alevosía (*gila*) equivalente a la *ḥiraba*, de modo que el acusado tendrá que ser juzgado y acusado por la autoridad (*sulṭan*) y castigado a morir decapitado o crucificado, como si fuera un *muḥarib* (Arcas Campoy, 2005: 394, siguiendo el *Muntajab al-aḥkam* de Ibn Abi Zamanin, quien recoge esta opinión de Malik b. Anas).

¹⁸ Kraemer, 1980: 63.

¹⁹ Kraemer, 1980: 35.

²⁰ Existe división de opiniones sobre el momento en que este versículo coránico le fue revelado al Profeta (Kraemer, 1980: 60-62).

Capítulo 2 – El *aman* del rebelde

“Retribución de quienes hacen la guerra a Dios y a Su Enviado (alladina yuḥaribuna Allah wa-rasula-hu) y se dan a corromper en la tierra: serán muertos sin piedad, o crucificados, o amputados de manos y pies opuestos, o desterrados del país. Sufrirán ignominia en la vida de acá y terrible castigo en la otra.

Quedan exceptuados quienes se arrepienten antes de caer en vuestras manos (alladina tabu min qabli an taqdiru ‘alay-him). Sabed, en efecto, que Dios es indulgente, misericordioso (gafur raḥim)” (Corán, V: 33-34²¹).

Los juristas han interpretado este versículo coránico de diferentes maneras, de modo que, mientras unos consideran que el gobernante o su enviado para combatir a los insurrectos habrá de elegir entre uno de estos castigos, otros vinculan los distintos castigos con la gravedad del daño hecho por el rebelde. Es el caso de Malik b. Anas, por ejemplo, quien considera que los cabecillas del levantamiento habrán de ser ejecutados y nunca perdonados; los que llevan a cabo la insurrección serán mutilados de una mano y un pie opuestos; y los que no han tomado parte ni en el planeamiento ni en la lucha solamente recibirán algún castigo o serán encarcelados.

Para el caso de los asaltadores de caminos (*quṭṭa’ al-ṭariq*), el castigo será el mismo que para los bandidos. En ambos casos, no obstante y como exige el Corán (V: 34), siempre se habrá de ofrecer la oportunidad de arrepentirse (*istitaba*) antes de ser combatidos. Los juristas también han interpretado esta parte del versículo coránico de diferentes maneras. Para algunos solamente es válido cuando se refiere a rebeldes infieles que acepten convertirse al islam, ya que el arrepentimiento no exime a un musulmán de las penas *ḥadd*. Otros consideran que se refiere al caso de los bandidos musulmanes que aceptan el perdón del gobernante, antes de ser capturados (*ida tabu bi-aman l-iman qabla l-qudra ‘alay-him*²²), ya que los casos de arrepentimiento sin que medie una amnistía del gobernante no afectan a la aplicación de castigos. Una tercera defiende que se refiere a los musulmanes que se arrepienten estando en territorio enemigo y vuelven antes de su captura. Según la cuarta interpretación de esta frase, se considera que la pena se condona en el caso de los bandidos que están en territorio musulmán, en una posición dominante (*fi mana’a*) y deciden arrepentirse, no siendo válido cuando no estén en esa situación. La quinta tendencia cree que hace referencia a quienes se arrepienten antes de ser sometidos. En este caso, si no están en una situación de protección, se le perdonan todas las penas *ḥadd*, pero no las que

²¹ Cortés, 1999: 142-143.

²² MAW, 1990: 125.

afecten a los derechos de los hombres (*tuda 'u 'an-hu yami' hudud Allah subḥanu-hu wa-la tusqatu 'an-hu huquq l-adamiyyin*²³). Por último, hay una sexta interpretación de esta frase, según la cual este versículo hace referencia a todo el que se arrepienta antes de ser capturado, al que se le perdonarán todas las penas, excepto las de sangre²⁴.

En cualquier caso, al rebelde que acepte someterse al poder del gobernante, se le hará entrega de un *aman*. Más adelante, profundizaremos sobre las características de este documento, así como de su negociación y concesión.

En lo que respecta a la aplicación de las penas, al-Mawardi dice que los bandidos habrán de ser llevados ante el gobernante, a no ser que este haya dado permiso a su enviado para combatir a los rebeldes y para aplicarles tanto las penas *ḥadd*, como lo que exigen las leyes (*huquq*). En este caso, no obstante, el general habrá de ser una persona sabia y justa (*min ahl l-'ilm wa-l-'adala*). Antes de proceder a la aplicación de cualquier tipo de pena, deberá asegurarse de que efectivamente se ha producido esta rebelión, bien logrando la confesión del bandido, sin forzarle, o bien enfrentándose a él, si el crimen es claro y el acusado no quiere reconocerlo. Será entonces cuando se decida la pena que se ha de imponer.

Asimismo, dice que el *imam* podrá decidir el trato que dará a estos insurrectos, ya sea tratándolos al mismo nivel que a los rebeldes, ya sea siendo más benevolente con ellos, dependiendo del tipo de conducta que hayan tenido²⁵. En el caso de que el bandido haya cometido asesinato y robo, generalmente se establece la pena de muerte para él mediante crucifixión. Según Malik, la crucifixión ha de realizarse con el condenado aún vivo y matarlo alanceado. Después, se le dejará durante tres días antes de ser descolgado. Este jurista considera que la pena de muerte no puede ser perdonada, incluso si quien perdona al condenado es el encargado de vengar la sangre (*wali l-dam*), cuyo perdón no se tiene en cuenta.

Cuando el acusado ha asesinado, pero no robado, se le ha de condenar a muerte, pero no mediante crucifixión, y tendrá derecho al lavado ritual del cadáver y a las oraciones. Sin embargo, si ha sido al contrario, es decir, que ha robado, pero no ha

²³ MAW, 1990: 126.

²⁴ MAW, 1990: 125-126//2000: 68-69. Parece que bajo todas estas interpretaciones del fragmento coránico sobre el perdón al que se arrepiente, subyace la idea - también coránica - de que el arrepentimiento que se produce cuando se está al borde de la muerte no es válido, pues refleja más el miedo a los castigos de Dios el día del Juicio, que un verdadero arrepentimiento por el mal causado. Volveremos sobre este tema en el Capítulo 6 al hablar de la doctrina islámica sobre el perdón.

²⁵ MAW, 1990: 126//2000: 69.

asesinado, solo se le amputarán una mano y un pie opuestos. Si el acusado no ha matado ni robado y solo ha causado heridas, se le castigará según lo que la Ley del Talión (*qiṣaṣ*) contemple para cada herida. En este caso, hay dos formas de interpretar las Leyes del Talión: que son obligatorias y, por tanto, no se pueden perdonar sus castigos (al igual que en la pena de muerte); o bien, que dependerá de la víctima si quiere perdonarlo o no. En caso de que el daño realizado no esté contemplado en la Ley del Talión, la víctima podrá pedir compensación (*diyya l-mayruḥ*), o se cancelará, en el caso de que la víctima haya perdonado el daño.

Cuando el acusado solo ha causado terror, pero no ha asesinado, ni robado, ni herido a nadie, se le aplicarán un castigo discrecional (*ta'zīr*) y se le reprenderá. Se le podrá arrestar, pues el arresto es uno de los castigos discrecionales, pero no se le podrá ni amputar ninguna parte de su cuerpo, ni matarlo²⁶.

Si bien hemos visto que los rebeldes y los bandidos pertenecen a categorías diferenciadas por los juristas, en la práctica y especialmente durante los primeros siglos del islam cuando la doctrina de la rebelión aún no estaba del todo desarrollada, la tendencia habitual fue tratar a todos los rebeldes como si fueran *muhāribun*²⁷. Kraemer ya advirtió sobre este hecho, señalando que, en ocasiones, la secesión se castigaba como un delito de apostasía al considerarla como una ofensa contra el poder, a pesar de ser un crimen religioso²⁸. En el caso andalusí, también observamos esta identificación de los rebeldes con los *muhāribun*, así como se producen acusaciones de apostasía en casos de insurrección.

La propia concepción del califato de los gobernantes omeyas – y posteriormente también de los ‘abbasíes²⁹ – justifica el modo en que estos castigaron los levantamientos contra su poder. Como vimos en la introducción, los califas omeyas se consideraran representantes directos de Dios (*julafa' Allah* “delegados de Dios”) – es

²⁶ MAW, 1990: 126-127//2000: 69-70. Sobre castigos discrecionales, Peters, 2005: 65-68.

²⁷ Abou El Fadl, 2001: 131.

²⁸ Kraemer, 1980: 36. Fierro volvió sobre esta idea en su trabajo sobre la heterodoxia en al-Andalus (1987a). Asimismo, para ver los modos en que las acusaciones de herejía y de rebelión se solapan en algunos casos, Fierro, 1994b.

²⁹ Crone y Hinds, 2003: 24-42 para los omeyas, y 80-96 para los ‘abbasíes, quienes siguieron la misma línea que los omeyas. Los autores destacan la importancia de una carta de al-Walid II en la que señala que la tarea de los califas era controlar la puesta en marcha y el cumplimiento de “la *sunna*, el *ḥukm*, los *ḥudud*, los *fara'id* y los *ḥuquq* de Dios” y mantener el islam. La mayor parte de la carta está dedicada a la **suprema importancia de la obediencia a los califas de Dios: quien los obedezca, prosperará, y quien no los obedezca, será castigado en este mundo y en el próximo** (Crone y Hinds, 2003: 27 – La negrita es mía).

decir, siguiendo un modelo próximo al *si'ismo* – lo que supone una reclamación no solo de la autoridad política, sino también de la religiosa. Este hecho les llevó a considerar que todo aquel que combatiera contra su poder estaba combatiendo directamente contra Dios y su Profeta y, por tanto, merecería todos los castigos que la aleya de la *hiraba* observa para este supuesto. En la práctica, sobre todo a partir del fracaso de la *miḥna*³⁰, prevalecieron las exigencias por parte de los ulemas de ser considerados ellos mismos como los únicos intérpretes válidos de la revelación y ostentadores de la autoridad religiosa. Los ulemas sunníes aseguraron que el término “califa” había sufrido un cambio durante los primeros años del islam - concretamente entre el año 11/632 (muerte de Muḥammad e inicio del califato de Abu Bakr) y el 23/644 (asesinato de ‘Umar e inicio del califato de ‘Utman) -, ya que originalmente significaba *jalīfat rasul Allah* “delegado del Profeta de Dios”, en vez de *jalīfat Allah* “delegado de Dios”³¹, título que no era aceptado por la mayoría de los ulemas porque no dejaba espacio para ellos³². No obstante, desde el s. I/VII hasta el XIV/XX, los musulmanes de las más diversas tendencias políticas, religiosas, geográficas y étnicas han hecho uso del título de califa con el sentido de "delegado de Dios" (*jalīfat Allah*), por lo que es lógico pensar que este sea el significado de este título³³.

Como se ha apuntado en alguna ocasión, en las sociedades en las que la religión y la política están tan relacionadas, será considerado heterodoxo todo aquello que ponga en cuestión el orden establecido. De este modo, si los gobernantes omeyas se consideran los únicos sucesores legítimos de la autoridad divina, cuestionar su

³⁰ El término *miḥna* significa “prueba”, pero más concretamente este término denominó el procedimiento adoptado por el califa al-Ma'mun y por sus sucesores, con el objetivo de imponer la concepción de que el Corán había sido creado. Tras varios años de persecuciones y castigos contra los ulemas que se negaban a aceptar esta idea, el califa al-Mutawakkil puso fin a la *miḥna* a través de un edicto que promulgó en el año 234/849, prohibiendo cualquier discusión sobre la naturaleza del Corán (Sobre este término, su evolución histórica y sus implicación teológicas, M. Hinds, “Miḥna”, *EI*, vol. VII, pp. 2-6).

³¹ Hay varios relatos atribuidos a los califas Abu Bakr, ‘Umar I y ‘Umar II, según los cuales estos habrían rechazado utilizar el título de *jalīfat Allah*, prefiriendo el de *jalīfat rasul Allah* porque se consideraban solamente sucesores del Profeta. Habría sido ‘Umar I quien, cansado de recibir el título de *jalīfat jalīfat rasul Allah*, estableció el título abreviado de *jalīfat Allah*. Estas historias, según muestran Crone y Hinds, son relatos apócrifos que solo intentan servir de apoyo para las reclamaciones hechas por los ulemas (Crone y Hinds, 2003: 22-23).

³² Crone y Hinds, 2003: 19-22. Los autores aseguran que dado que había califas antes de que hubiera ulemas, uno puede pensar que fueron los ulemas más que los califas quienes cambiaron el título original o, mejor dicho, quienes reclamaron un significado diferente para él con el fin de hacerse sitio ellos mismos (“Given that there were caliphs before there were scholars, one is thus inclined to suspect that it was the scholars rather than the caliphs who changed the original title, or in other words that the scholars claimed a different meaning for it in order to accommodate themselves” (p. 22)

³³ Crone y Hinds, 2003: 19.

autoridad podría ser considerado una crítica o un rechazo al orden impuesto por Dios y, por tanto, un tipo de tendencia herética.

Yendo más allá, Abou El Fadl sugiere que, dadas las semejanzas existentes entre los castigos recogidos en la aleya de la *hiraba* y los que, según las fuentes históricas, habitualmente pusieron en práctica los gobernantes omeyas, esta aleya realmente podría haber sido un invento de los propios omeyas para justificar el modo en que estos actuaron contra sus adversarios políticos. El autor remite a la mención que al-Ḥayyay, gobernador omeya, hizo de este verso al defender sus despiadadas políticas contra los rebeldes³⁴.

II. El *aman* del rebelde: características generales, aspectos formales y de contenido

Hasta ahora, hemos visto ejemplos de entrega de documentos de protección o *aman* a individuos o comunidades de no musulmanes, sin embargo, tenemos constancia de que este tipo de documento también se otorgaba o era demandado por musulmanes cuando se producía un episodio de insurrección o rebeldía contra el poder. Por tanto, el tipo de salvoconducto que hemos denominado “*aman* del rebelde” se materializaba en un documento, mediante el cual un rebelde musulmán se comprometían a cumplir una serie de normas, a cambio de la protección que el gobernante, también musulmán, le garantizaba tanto de su vida y la de sus familiares y allegados, como de sus propiedades. Este tipo de documentos, en ocasiones, era solicitado por un individuo o un colectivo, como muestra de su arrepentimiento y de su deseo de volver a la obediencia. Otras veces, el *aman* era ofrecido por el gobernante o un representante de este, dando la oportunidad al rebelde de arrepentirse de su insumisión. En este caso, si el rebelde rechazaba firmar este pacto de protección, sería combatido hasta que se sometiera o hasta ser derrotado definitivamente – siempre y cuando el gobernante dispusiera de los medios necesarios para hacerlo -.

Este tipo de *aman* - como ya advertíamos en la introducción a este trabajo - es de especial interés para el estudio del perdón, ya que buena parte de los relatos que analizaremos están relacionados con episodios de sometimiento al gobierno musulmán de ciertos rebeldes y con las condiciones negociadas en este tipo de pactos.

³⁴ Abou El Fadl, 2001: 53.

Por otro lado, no abundan los trabajos dedicados a examinar y explicar el funcionamiento y las características de estos pactos, los participantes en los mismos y las causas y las consecuencias de estas negociaciones. Hasta el momento, a diferencia de lo que ocurre con los otros tipos de salvoconductos, el *aman* del rebelde tan solo se ha mencionado ocasionalmente en trabajos dedicados al estudio de los distintos tipos de rebelión o en trabajos sobre cancillería musulmana, pero nunca se le ha dedicado un análisis en profundidad, a pesar de que las fuentes históricas están sembradas de referencias a la existencia de este tipo de pactos³⁵. Trataremos de suplir estas carencias a través de nuestro estudio.

Según al-Qalqasandi, todos los musulmanes disfrutaban de la protección, tanto de su vida como de sus posesiones, por el simple hecho de ser creyentes. Sin embargo, los gobernantes de distintas épocas han acostumbrado a redactar cartas de protección para casos concretos de individuos o grupos que se salían de la obediencia y se levantaban contra el poder musulmán. De hecho, nos dice que estos documentos de *aman* pasaron a ser los más habituales en las oficinas de cancillería (*şara dalika huwa aglaba ma yuktabu min dawawin al-insa'*)³⁶. En este sentido, existen abundantes ejemplos de él recogidos en las fuentes cronísticas. Sabemos, por ejemplo, que los omeyas y los 'abbasíes hicieron uso en muchas ocasiones de este tipo de pacto, como queda reflejado en las múltiples menciones que al-Ṭabari hace a la entrega de cartas de *aman* en su crónica³⁷. Asimismo, las fuentes jurídicas recogen muchos ejemplos de concesiones de *aman* referidos a los primeros siglos del islam. Abou El Fadl dice que difícilmente podemos considerar esta profusión de menciones a la concesión de *aman* como un reflejo de la realidad socio-política de los primeros siglos del islam, sino que esta imagen se ha transmitido de unos juristas a otros al convertirse en un precedente jurídico con suficiente autoridad legal. De este modo, ¿tenían o no lugar las concesiones de este tipo de salvoconductos? Definitivamente, sí, pero seguramente no de la manera en que los juristas e incluso los cronistas intentaban transmitir.

Si hacemos caso al relato que las crónicas nos ofrecen de los acontecimientos históricos, las probabilidades de que alguna de las partes incumpliera las cláusulas de este tipo de pactos eran muy altas. Vemos así cómo a pesar de que el *aman*, al igual

³⁵ Han sido pocos los estudios dedicados a documentos concretos de este tipo. V. por ejemplo, Chalmeta (1975), para el *aman* de la sumisión de Zaragoza, Marsham y Robinson (2007), para un documento de *aman* 'abbasí o, recientemente, Marsham, 2012.

³⁶ QAL, 1918: 329.

³⁷ Mottahedeh, 2001 y Abou El Fadl, 2001 recogen en sus respectivos trabajos diversas referencias a episodios de este tipo, según la crónica de al-Ṭabari.

que cualquier otro pacto, era un juramento ante Dios, de todos los tipos de pactos o juramentos existentes, este era el que más frecuentemente se rompía, bien por el rebelde o bien por el gobernante, esgrimiendo razones de seguridad del territorio de modo que los gobernantes se permitían todo tipo de medios para vencer al rebelde, cayendo incluso en el perjurio³⁸.

En cuanto a los aspectos formales de este tipo de documentos, una vez más nos encontramos ante el mismo problema que vimos en los casos anteriores, es decir, la falta de originales – para la época que estamos estudiando - que nos permitan sacar algo más que conclusiones generales y nunca definitivas sobre las características de estos salvoconductos. Los tratados de cancillería trataron de definir tales características. En este sentido, al-Qalqasandi, en su apartado dedicado al “*kitab al-amanat li-ahl islam*” [XIII, 329-351], distingue dos tipos de cartas de *aman* según si empiezan con “Esto es un documento de *aman*” (*hada kitab aman*) o con “se ordena” (*rusima*), siendo esta última fórmula muy poco común en este tipo de documentos³⁹. Dentro de la primera categoría de documentos, al-Qalqasandi distingue entre los que están escritos por califas [XIII, 331-336], que pueden empezar por “Este...” (*hada*) o por una *juṭba* que comience con la *ḥamdala* (*al-ḥamdu li-llah*) – en los casos que se conservan para al-Andalus no tenemos ningún ejemplo de este último tipo -; o los que están escritos por reyes [XIII, 336-339], dentro de los cuales distingue entre los que surgen como respuesta a una petición de *aman* y en los que no existe tal petición. El autor nos ofrece ejemplos de documentos de *aman* de diferentes épocas, según las distintas categorías descritas. Cabe destacar el apartado que este autor dedica a describir los aspectos formales y materiales que han de presentar los documentos: tamaño de la hoja, encabezamiento (*turra*), firma de autenticación (*‘alama*), fecha, etc. [XIII, 342-350]⁴⁰.

En los pocos ejemplos de documentos de *aman* que nos han llegado en las fuentes referidas al período omeya andalusí podemos observar que estos presentan claras

³⁸ Mottahedeh, 2001: 64-65. El autor nos ofrece diversos ejemplos de *aman* dados por el califa abbasí al-Manṣur, los cuales habían sido todos ellos incumplidos.

³⁹ QAL, 1918: 330 y 339.

⁴⁰ Las similitudes estructurales y formales que presentan los documentos de *aman* de los primeros siglos del islam con otros documentos legales como los acuerdos de sucesión, llevó a Marsham a sugerir que los primeros sirvieron de modelo a los segundos a la hora de fijar las características que habían de presentar estos documentos, si bien, apunta el autor, no cabe duda de que las cartas de *aman* suelen ser más breves y menos elaboradas (Marsham, 2007: 243).

semejanzas con los recogidos por al-Qalqasandi, si bien, una vez más, la falta de documentos originales no nos permite discernir si estamos ante elaboraciones de cartas de *aman* según unos patrones establecidos o si se trata de copias de documentos que existieron realmente y que fueron o bien reproducidos por los cronistas por haberlos tenido delante o bien copiados según les fueron transmitidos por individuos que aseguran haber visto tales documentos.

A continuación vamos a analizar los múltiples episodios de perdón relacionados con la entrega del *aman* a rebeldes que hemos obtenido de las fuentes históricas sobre este período, analizando por un lado las características generales del proceso de firma del *aman* y, por otro, el uso más o menos recurrente de este tipo de pactos según las motivaciones de cada rebelión.

III. Características generales del proceso de concesión de un *aman*

La concesión de un *aman*, por regla general, implicaba la participación de un individuo o grupo de individuos que actuaban como intermediarios entre el gobernante y el o los rebeldes. Estos enviados eran los encargados de negociar las condiciones del pacto, el cual sería ratificado mediante la puesta por escrito de todas las cláusulas en un documento de *aman*. En ocasiones, durante el curso de estas negociaciones, los gobernantes hacían entrega de regalos y ‘prendas de honor’ de diverso tipo. Una vez resuelta la concesión del *aman*, en ocasiones, se solicitaba la entrega de rehenes como garantía del cumplimiento de lo acordado. Por último, se exigirá, aunque no siempre se especifique directamente, la reactivación del pago de los tributos, cuando estos se habían dejado de abonar.

Mediante estos pactos, los gobernantes mostraban – o así lo reflejan las fuentes - su compromiso de garantizar el bienestar de aquellos individuos que se mantuvieran bajo su obediencia y respetaran la Ley islámica. Sin embargo, como vamos a comprobar a través de diversos ejemplos analizados aquí, el *aman*, al igual que otros tipos de “perdón”, ha sido utilizado constantemente por los distintos gobernantes como parte de sus estrategias para garantizar el orden en sus territorios y asegurar el sometimiento de los individuos bajo su poder, reforzando esta relación mediante la entrega de regalos y prebendas. Anteriormente, hemos hecho un repaso del tratamiento a los rebeldes y bandidos según se contempla en el derecho islámico y lo hemos puesto en relación con la concepción omeya del califato, continuada con

algunas modificaciones posteriormente en época ‘abbasí⁴¹. El hecho de que los gobernantes omeyas se considerasen delegados directos de Dios implicaba que cualquier ataque contra el poder de los califas fuera considerado en último término como un ataque a la autoridad divina y como un acto de herejía. Esta idea es de suma importancia si prestamos atención al trato dado a los musulmanes que se levantan contra el poder y lo ponemos en relación con el trato dado a los infieles, según hemos visto en los dos apartados anteriores. La entrega del *aman* a los rebeldes no es solo una forma de atraerlos al gobernante, garantizándoles una serie de beneficios y perdonándoles los castigos contemplados por la Ley, sino que equivale a una renovación del juramento de sometimiento por parte los rebeldes al gobernante, un compromiso de su futura permanencia en la obediencia y, en último término, una renovación también del pacto con Dios, el cual han roto en el momento en que iniciaran su insurrección. Romper el pacto es romper el compromiso adquirido con Dios y con la Comunidad de creyentes a la que pertenecen. Nótese que si la rebelión (*bagy*) tiene una motivación ideológica, no se considera un acto criminal. Los sunnís en este sentido no creen que los rebeldes dejen de ser musulmanes por levantarse contra la autoridad, aunque haya que combatirlos. Sin embargo, en la práctica, los gobernantes tendieron a considerar a los rebeldes como *muḥaribun*, es decir, insurrectos sin motivación ideológica, y como apóstatas, de modo que se les debía combatir e intentar que se arrepintieran y volvieran a la religión. Romper el pacto de *aman* sitúa pues a los rebeldes al mismo nivel que los infieles, de ahí que el establecimiento de un pacto con los infieles tenga tantos puntos en común con los pactos de *aman* con rebeldes musulmanes.

En un estudio del *aman* del califa ‘abbasí al-Manṣur a su tío ‘Abd Allah b. ‘Ali, Marsham y Robinson llamaban la atención sobre las peculiaridades que presenta este texto, ya que las consecuencias más duras, en el caso de incumplimiento del pacto, afectan al califa, en vez de a su tío ‘Abd Allah b. ‘Ali. El cumplimiento de los pactos es exigible para ambas partes, de modo que la ruptura de los mismos suponía ponía en juego la salvación del individuo, pero especialmente si el que lo rompe es el

⁴¹ V. *supra*. apartado I (pp. 100-101).

gobernante. En el caso de este *aman* en concreto, es conocido el destino que tuvo ‘Abd Allah b. ‘Ali, quien murió asesinado en la cárcel⁴².

Al ser un pacto con Dios, su violación suponía una ruptura con la divinidad y con el islam. Según aparece expuesto en el texto del *aman*, si no se cumple con lo establecido, el califa pasaría a ser considerado un infiel y perdería sus propiedades, sus mujeres, se romperían los lazos de lealtad y obediencia que mantenía con sus súbditos. La identificación del califa con un infiel, en caso de incumplimiento del *aman*, es manifiesta cuando en el documento se advierte de que si ‘Abd Allah rompe el pacto, “*rompe con Dios, Sus mensajeros, Sus ángeles y Sus Escrituras (...) Cesará de creer en lo que les fue revelado a Ibrahîm, Isma‘il, ‘Isà y Musà (...) y dirá lo que los judíos dicen – “Uzayr es el hijo de Dios” – o lo que los cristianos dicen – “El Mesías es el hijo de Dios” – insistiendo en ello y confesándolo abiertamente*”, perdiendo así todo medio de salvación pues, “*Dios lo juzgará por ello*” (cláusula nº 12)⁴³.

El hecho de que finalmente ‘Abd Allah b. ‘Ali muriera en la cárcel en la que estaba encerrado suponía la ruptura del compromiso de protección que había firmado el califa, de modo que esto explicaría, por ejemplo, la ausencia de este *aman* en las fuentes pro-‘abbasíes, que veían en él un texto demasiado comprometido para la imagen del califa: “*with ‘Abd Allah's death the aman thus became a very embarrassing text, for the caliph had opened himself to the charge of having perjured himself before God, and to having betrayed the very oaths, as we shall see, upon which he made his rule contingent*”⁴⁴.

La importancia del cumplimiento de los pactos puede estar detrás de las variantes que encontramos en la narración que las fuentes hacen del siguiente episodio que tuvo lugar durante el gobierno del emir ‘Abd al-Raḥman I. Nos referimos al levantamiento de Abu l-Ṣabbāḥ b. Yaḥyà al-Yaḥṣubi, en Sevilla, en el año 149/766-767 (AP - nº 20). Este jefe yemení había entrado en la Península con ‘Abd al-Raḥman I y lo había apoyado para que se hiciera con el poder. Sin embargo, llegado el momento, se rebeló contra él. Si bien las fuentes son parcas en los detalles sobre las causas de este

⁴² El asesinato de ‘Abd Allah b. ‘Ali se hizo pasar por un accidente. Se dice que murió al derrumbarse las paredes del edificio en el que estaba encarcelado, pero esto sucedió por orden del califa o bien contando con su aprobación (Marsham y Robinson, 2007: 250).

⁴³ Marsham y Robinson, 2007: 248-9, 255-6, 268-71, 279.

⁴⁴ Marsham y Robinson, 2007: 250 y 258.

levantamiento, tenemos que tener en cuenta que en ese mismo año, en las ciudades de Beja y Niebla – muy cercanas a Sevilla -, otros yemeníes *yaḥṣubíes* se habían sublevado contra el poder, en nombre de los califas ‘abbasíes, habiendo sido todos ellos combatidos duramente por el emir (AP - nº 19 y 19.1). El apoyo de los yemeníes a los ‘abbasíes no es inusual, pues en oriente también las tribus yemeníes de Jurasán, hostiles a los omeyas, acogieron la propaganda ‘abbasí⁴⁵. En al-Andalus, este tipo de apoyos se repetirán en varias ocasiones, lo que nos lleva a plantearnos la posibilidad de que la rebelión de Abu l-Ṣabbah tuviera alguna relación con estos levantamientos pro-‘abbasíes. Si bien se atribuye esta rebelión al enfado de Abu l-Ṣabbah tras haber sido destituido de su cargo como gobernador de Sevilla, algunos cronistas recogen un episodio que nos pone sobre la pista de las sospechas que ya tenía el emir sobre la fidelidad de este personaje. Tras haber participado en el combate que enfrentó a Yusuf al-Fihri con el emir ‘Abd al-Raḥman, acabando con la muerte de Yusuf, Abu l-Ṣabbah habría reunido a varios yemeníes del ejército para animarles a acabar con el propio ‘Abd al-Raḥman y lograr así que el gobierno de al-Andalus fuera *qaḥṭaní* hasta el fin de los tiempos. Sin embargo, el yemení Ta‘laba b. ‘Ubayd al-Ŷudami, uno de los personajes más importantes de la división de Palestina y quien se había mostrado fiel al emir omeya, le confesó a este las intenciones de Abu l-Ṣabbah⁴⁶. Por ello, como precaución, el rebelde había sido destituido de su puesto en Sevilla cuando comenzaron a producirse varias rebeliones continuadas de los *yaḥṣubíes* de esta zona.

Abu l-Ṣabbah, enfadado por su destitución, envió cartas a distintas personas buscando apoyo para su levantamiento. Su plan no le salió bien, pues varias de estas personas remitieron sus cartas a ‘Abd al-Raḥman I, advirtiéndole de lo que quería hacer el yemení, por lo que el emir mandó a uno de sus hombres que le trajese a Abu l-Ṣabbah a palacio, a través de una estratagema (*ḥila*). La identidad del enviado y el modo en que consiguió traer a Abu l-Ṣabbah varía según el relato. El *Fath* dice que se trataba de ‘Abd Allah b. Jalid, importante jefe de los clientes omeyas, mientras que

⁴⁵ Fierro, 1987a: 21 y Sharon, 1983: 84-85 y 103-140.

⁴⁶ FA, 2002: 77//1994: 88-89. En los *Ajbar* se dice que la causa de que los yemeníes, encabezados por Abu l-Ṣabbah, pensaran en levantarse contra el emir fue la supuesta parcialidad de este hacia los *muḍaríes*. Dice el relato que tras vencer a Yusuf, ‘Abd al-Raḥman I impidió a sus soldados que saquearan todas sus pertenencias y que robaran a su familia, sino que, por el contrario, mandó que les vistieran y les restituyó como pudo. Por eso, entre los yemeníes se empezó a decir que el emir era parcial y se incitó a la rebelión contra él. En ese momento, Ta‘laba b. ‘Ubayd al-Ŷudami, al oír sus intenciones, advirtió al emir de lo que querían hacer, ganándose así grandes favores de parte de este (AM, 1984: 87//90-91). Esta acusación de parcialidad a ‘Abd al-Raḥman I solo aparece en AM, mientras que en otras fuentes como IQ, FA o BM se planteaba la rebelión como el resultado del mencionado deseo de Abu l-Ṣabbah de subir al poder a los yemeníes.

Ibn ‘Idari apunta hacia el *mawla* de ‘Abd al-Raḥman I, Tammam b. ‘Alqama, que fue otro de los que ayudó al emir a alcanzar el poder. Ambas fuentes coinciden en que se trajo al rebelde sin haber firmado ningún tipo de pacto (*alà gayr ‘ahd*⁴⁷), pero yendo acompañado de cuatrocientos de sus hombres. Por su parte, los *Ajbar* recogen las dos opciones: que fuese ‘Abd Allah b. Jalid y que lo trajo habiendo firmado un pacto (*bi-‘ahdi-hi*), o que fue Tammam b. ‘Alqama, sin pacto y que el rebelde viniera solo convenciéndolo con buenas palabras (*istaqdama-hu ‘alà l-lutf bi-hi min gayr ‘ahd*)⁴⁸. El que se hubiera o no firmado este pacto es muy importante por las razones que hemos apuntado más arriba, sobre todo si tenemos en cuenta el futuro que le esperaba a Abu l-Şabbah. Una vez en palacio, según nos cuentan los *Ajbar* en su primera versión, habría sido el emir quien mató al rebelde. Mientras que, según la segunda versión de los hechos – y la seguida también por *Fath* y por Ibn ‘Idari –, al llegar ante el emir, el rebelde increpó a ‘Abd al-Raḥman I de tal modo que este se lanzó hacia él y con la ayuda de sus esclavos que le dieron un puñal, mató al rebelde, provocando que ‘Abd Allah b. Jalid, quien había dado el *aman* a Abu l-Şabbah, renunciara enfadado a su posición y se negara a volver a Córdoba y a tratar con ‘Abd al-Raḥman I, negándose a aceptar ningún puesto hasta su muerte. El emir mandó que envolvieran el cadáver de Abu l-Şabbah y limpiaran la sangre derramada⁴⁹ y mandó que vinieran sus consejeros, a quienes dijo que tenía al rebelde encarcelado y que quería saber su opinión sobre qué hacer con él. Solo uno de ellos, ‘Abd al-Malik b. ‘Umar al-Marwani⁵⁰, estaba a favor de que lo matara. Entonces, ‘Abd al-Raḥman I les dijo que ya lo había matado⁵¹ y mandó que les fuera mostrada la cabeza a los compañeros del rebelde, diciéndoles: “*¡Abu l-Şabbah ha muerto! Quien quiera unirse a sus compañeros, que lo haga con protección (amni‘a) y seguridad, pero el que*

⁴⁷ FA, 2002: 86//1994: 101 y BM, 1967: II, 53.

⁴⁸ AM, 1984: 98//105-106.

⁴⁹ En los *Ajbar*, se dice que quienes mataron a Abu l-Şabbah fueron los esclavos del emir, porque el rebelde estuvo a punto de matarlo. Asimismo, se deja claro que no fue directamente el emir quien mata, limpia las manchas y esconde el cadáver de Abu l-Şabbah (AM, 1984:99//106).

⁵⁰ Sobre los intereses de ‘Abd al-Malik de quitarse de en medio a Abu l-Şabbah para hacerse con el gobierno de Sevilla, Manzano Moreno nos dice que el Qurasí había sido también gobernador de Sevilla antes que Abu l-Şabbah, habiéndole sucedido este en el puesto, por lo que podemos suponer que le interesase la muerte del yemení para poder hacerse de nuevo con el control sobre este territorio (Manzano Moreno, 1993: 346). En cualquier caso, no perdamos de vista que quien se muestra a favor de la ejecución de este importante líder yemení es un marwaní, lo que podría reflejar el interés que los miembros de este linaje tenían en acaparar todo el poder sobre al-Andalus.

⁵¹ AM, 1984: 98-99//105-106.

quiera unirse a nuestro campamento y recibir soldada, lo hará a salvo”. En ese momento se dispersaron⁵².

En este caso, podemos ver claramente lo importante que es respetar los pactos, ya que de haber matado el emir a Abu l-Şabbah habiendo establecido un pacto de paz con él, estaría cometiendo un grave pecado. Por esta razón, las fuentes parecen insistir tanto en que el rebelde fue llevado a Córdoba, sin salvoconducto y solo convencido con buenas palabras. Ahora bien, esa insistencia de las fuentes nos hacen sospechar de que efectivamente se hubiera acordado un *aman* con el rebelde antes de ser llevado a Córdoba o incluso que este *aman*, prometiéndole ciertos beneficios y regalos, fuera parte de la estrategia para conseguir traer al rebelde hasta la capital y así poder acabar con él⁵³. No olvidemos que ‘Abd Allah b. Jalid era uno de los *kuttab* de ‘Abd al-Rahman I, siendo estos funcionarios los encargados de redactar este tipo de documentos de *aman*, lo que podría estar detrás de la elección de este para ir a negociar el acuerdo con Abu l-Şabbah⁵⁴. Estas sospechas sobre el incumplimiento del pacto parecen confirmarse por la noticia de la renuncia del visir ‘Abd Allah b. Jalid, que solo los *Ajbar* recogen. Es posible que los cronistas hayan elaborado pues una versión alternativa de los hechos en la que el enviado no era el importante jefe omeya, ‘Abd Allah b. Jalid, sino Tammam b. ‘Alqama, y la condición en la que el rebelde llegó a la capital no era la de protegido con un *aman*, sino convencido simplemente con buenas palabras. Así se despejaban todas las dudas sobre la posible ruptura de un pacto no solo por el emir, sino también por el cliente omeya, pues si se hubiera llevado a cabo este asesinato de forma premeditada, utilizando para ello un pacto sería una grave falta⁵⁵.

⁵² FA, 2002: 85//1994: 102.

⁵³ Un ejemplo del uso del *aman* como una estrategia para atraerse a la persona rebelde y lanzar después contra él una emboscada, lo tenemos en el caso de la revuelta de Abu Muslim, sofocada por el califa ‘abbasí al-Manşur (TAB, 1995: XXVIII, 18-44//2005, IV, 1547-1554.). Este engaño parece que fue tan conocido en su momento que, cuando al-Manşur ofreció un *aman* al ‘alawí Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya, quien se había rebelado en el Ḥiyaz en el año 145/762, este respondió al califa diciéndole: “¿Cuál de tus pactos de *aman* me estás ofreciendo? ¿El de Ibn Hubayra o el de tu tío ‘Abd Allah b. ‘Ali [el estudiado por Marsham y Robinson (2007)] o el de Abu Muslim?”. siendo todos ellos pactos que no habían sido respetados por el califa o por su hermano (Mottahedeh, 2001: 65, siguiendo TAB, 1995: XXVIII, 167-169//2005, IV, 1582). Cabe mencionar un aspecto muy interesante del texto del *aman* ofrecido por Abu Ya‘far a Muḥammad al-Nafs al-Zakiyya. Tras la *basmala*, recoge el versículo coránico de la *hiraba*, para a continuación hablar del perdón y la protección que le ofrece, a pesar de que se le incluye entre los destinatarios de ese versículo.

⁵⁴ Soravia, 1994: 167.

⁵⁵ Recordemos el versículo coránico que advertía sobre las consecuencias del uso de los pactos para engañar a los otros.

Otro caso similar al que acabamos de ver fue el del rebelde idrisí Ḥasan b. Qannun (AP - nº 158). Ḥasan, que ya se había sometido anteriormente al poder omeya en época de al-Ḥakam II, al morir este, huyó al norte de África, acompañado de sus parientes y, desde allí, se fue a Egipto para refugiarse junto al califa faṭimí al-‘Aziz. Almanzor, viendo la posible amenaza que suponía el que el idrisí tratara de recuperar el poder sobre los territorios que anteriormente había controlado, envió contra el rebelde un importante ejército, al mando de su primo ‘Amr b. ‘Abd Allah, llamado ‘Asqalaya, a su hijo ‘Abd Allah y al gobernador de Zaragoza, ‘Abd al-Raḥman al-Tuyibi. Ḥasan vio imposible su victoria por lo que decidió volver a capitular (*lam yayid malya^{an} illa l-istislam li-l-aman*⁵⁶). ‘Asqalaya le concedió el *aman* y lo envió a Córdoba para que Almanzor ratificara su acuerdo. Sin embargo, cuando llegó allí, Almanzor no quiso ratificarlo, pues consideró que el *aman* era única y exclusivamente de su general (*lam yamḍi Ibn Abi ‘Amir amana-hu (...) li-anna aman qa’idi-hi amanu-hu*⁵⁷), así que envió a sus hombres contra Ḥasan b. Qannun y lo mataron.

Algunas fuentes dicen que Almanzor no ratificó este acuerdo por la cantidad de veces que el otro había violado el *aman* y sus muestras de corrupción (*fa-lam yumḍi Muḥammad b. Abi ‘Amir aman ‘Amr wa-ra’ à anna-hu la dimma la-hu ma’a katrat nakti-hi wa-sa’yi-hi bi-fasad*)⁵⁸. ‘Asqalaya se enfadó mucho con su primo, al igual que hizo ‘Abd Allah b. Jalid con el emir ‘Abd al-Raḥman I. Pero en este caso, el desenlace fue más desafortunado pues las quejas de ‘Asqalaya llegaron oídos de Almanzor, quien lo destituyó y lo ejecutó.

En este caso, a diferencia del anterior, en vez de ver una reelaboración por parte de las fuentes para intentar mostrar que el rebelde carecía de protección cuando llegó a Córdoba, las fuentes justifican a Almanzor a través de la mala conducta mostrada por el rebelde, de modo que su desconfianza y rechazo a ratificar el acuerdo establecido por su primo estaría justificado. En el caso de ‘Abd al-Raḥman I, además, al tratarse de un omeya, la crónica califal trataría de justificar su actuación en su empeño de mostrar a los omeyas como gobernantes perfectos, de ahí la necesidad de elaborar una versión alternativa de los mismos para no mostrar al gobernante actuando de una manera ilegal, mientras que en el caso de Almanzor esto no era tan necesario.

⁵⁶ BM, 1967: II, 281.

⁵⁷ BM, 1967: II, 281.

⁵⁸ MB, 2008: 121 y JAL, 1999: III, 219.

La situación de desprotección que hemos visto en el caso de Abu l-Şabbah o de Ḥasan b. Qannun es la misma que tenían a veces los miembros de las embajadas que se enviaban para negociar las condiciones de un *aman*. Anteriormente, mencionamos lo que ocurría cuando estos mensajeros eran infieles, pero cuando se trata de musulmanes que se han rebelado contra el poder, también se exigirá contar con una carta de protección para poder presentarse ante el gobernante sin miedo a que sus vidas corran peligro.

Las fuentes consultadas nos ofrecen algunas referencias de interés a casos de mensajeros que llegan ante el gobernante sin *aman* (*la aman// duna aman*) y que sufren por ello algún daño o son encarcelados. Eso es lo que les ocurrió a los miembros de la embajada formada por diez notables (*‘aşara min wuÿuh ahli-ha*), que fue enviada a pedir el *aman* al emir ‘Abd al-Raḥman II por los rebeldes beréberes de Mérida, cuando se levantaron contra el poder omeya en el año 214/829 (AP - nº 59). Los rebeldes, atacados en esta ocasión por el propio emir, no podían soportar más la presión que las tropas cordobesas estaban ejerciendo contra ellos, por lo que decidieron solicitar el *aman* al emir, a través de esta embajada de notables. Sin embargo, al no contar con ningún tipo de permiso, ni *aman* (*min gayr idn wa-la-aman*), cuando el emir los tuvo cerca los mandó aherrojar y los hizo prisioneros, continuando con el ataque a la ciudad hasta que los rebeldes se sometieron e hicieron entrega de rehenes. No sabemos si la razón de este aprisionamiento de los mensajeros tuvo algo que ver con las condiciones que llevaron al emir para su sometimiento o directamente si su carencia de *aman* – si es que consideramos cierta esta noticia – fue la excusa perfecta para debilitar a los rebeldes mediante el encarcelamiento de varios de sus hombres más influyentes. En cualquier caso, carecemos de información sobre la naturaleza exacta de esta embajada⁵⁹, pero, por la naturaleza tribal de los beréberes, posiblemente se tratara de una especie de consejo de notables que representaba a los grupos tribales presentes en Mérida en ese momento⁶⁰. En su trabajo sobre los

⁵⁹ H. de Felipe, en su estudio sobre los beréberes andalusíes, no nos aporta en este sentido ninguna información sobre esta embajada y su posible composición (De Felipe, 1997: 85-86 y 312, donde se habla de las rebeliones de esta época).

⁶⁰ Encontramos un consejo de notables similar en el grupo de notables beréberes (*ÿama‘at^{an} min kubbar al-barabira*) que envió ‘Abd al-Raḥman I para negociar con los beréberes que se habían unido a los rebeldes Ḥaywa b. Mulamis y ‘Abd al-Gaffar b. Ḥumayd, en Sevilla. El emir intentó atraerse a su bando a los beréberes, a través de la intercesión de los notables de sus propias tribus que estaban en el bando del omeya, así como prometiendo la obtención de beneficios (*iḥsan*). La estrategia de ‘Abd al-

beréberes del Magreb, A. Segura i Mas explica que en la organización social de los beréberes, la familia es la unidad social básica, agrupada bajo la autoridad de un anciano. El segundo nivel lo forma el campamento, que resulta de la agrupación de varias familias. Varios campamentos forman una “*jem’aat*” y varias *jem’aats* forman una tribu que era gobernada por la asamblea de notables, es decir, de los jefes de familia⁶¹.

Posiblemente, esta referencia a la carencia de *aman* podría esconder algún tipo de conflicto entre dos culturas políticas diferentes como eran la de los beréberes y la de los omeyas. No obstante, lo que sí que queda claro es que la fuente recuerda la carencia de salvoconducto de estos hombres al mencionar que el emir ordenó su encarcelamiento, mostrando así cuán importante era la tenencia de este tipo de cartas de seguridad a la hora de iniciar cualquier negociación de paz – o cómo la ausencia de dicho documento podía servir de pretexto para eliminar a un posible enemigo -.

En la misma línea tenemos el relato de la rebelión, en el año 303/916, de Mas‘ud b. ‘Ali, cuando este sustituyó a su hermano en el gobierno de Pechina (AP - nº 109). Este individuo fue denunciado ante el emir por los habitantes de la ciudad, quienes aseguraron estar sufriendo injusticias por parte de su gobernante. ‘Abd al-Raḥman III advirtió a Mas‘ud sobre las consecuencias de su actitud, pero decidió ofrecerle un *aman*, a cambio de que se comportara justamente⁶². Mas‘ud, sin embargo, no solo rechazó el *aman*, sino que se reunió junto a otros cuantos aliados y se rebeló contra el poder omeya. Posiblemente, el rebelde era consciente de que ‘Abd al-Raḥman III, recién subido al trono, aún era muy débil y supuso que no tendría suficiente fuerza para acabar con él. Los Banu Ṭariq y otras gentes de la fortaleza de Marchena finalmente lo cogieron sin *aman* y no dudaron en encadenarlo y meterlo preso. La gente de Pechina eligió a otro gobernador, nombrando a ‘Abd al-Raḥman b. Muṭarrif b. ‘Abd al-Raḥman b. Aṣḥab al-Ṭa‘i, hombre excelente que había hecho la peregrinación varias veces, recibiendo la aceptación del emir.

Parece que la puntualización de la fuente sobre la falta de *aman* de Mas‘ud en el momento en que es apresado por los Banu Ṭariq es una forma de reflejar la situación

Raḥman dio su fruto, pues los beréberes desertaron en plena batalla, facilitando la victoria del emir (AP – nº 23). Sobre el beneficio como medio para crear vínculos de lealtad, Mottahedeh, 2001: 72-78.

⁶¹ Segura i Mas, 1994: 86-87. Para más información sobre la estructura social de las comunidades beréberes, Berque, 1955 y 1974, Gellner, 1986 o Hart, 1997.

⁶² Si bien la fuente no dice nada sobre cuál fue exactamente este comportamiento incorrecto y perjudicial para sus súbditos, el hecho de que estos se pusieran en contacto directamente con el emir para presentarle sus quejas sobre Ma‘sud b. ‘Ali nos hace suponer que se trate de excesos en el cobro de impuestos o en la aplicación de castigos.

de desprotección del rebelde en ese momento y las negativas consecuencias que tuvo su rechazo a aceptar el perdón del emir y su insistencia en continuar con su rebelión.

Un último ejemplo de los riesgos de presentarse ante el gobernante sin protección será el caso de los hermanos de Muḥammad b. Hasim al-Tuyibí, rebelde en la ciudad de Zaragoza en época de ‘Abd al-Raḥman III (AP - nº 125). Poner fin a esta rebelión no fue fácil y forzó al califa a dirigir diferentes campañas contra esta ciudad y las fortalezas de los alrededores de Zaragoza, donde se habían refugiado varios de los aliados del tuyibí. Finalmente, en el año 325/937, el califa decidió instalar un campamento en las afueras de Zaragoza, donde permanecería hasta lograr el sometimiento definitivo de Muhammad b. Hasim. Cuando los tuyibíes no pudieron soportar más el asedio al que los tenía sometidos el califa, decidieron escribirle para pedirle un salvoconducto para uno de sus hombres (*talabu l-aman li-aḥad Bani Hašim*⁶³), hermano de Muḥammad b. Hašim, que se presentaría ante él para hablarle en nombre de su hermano y concluir la paz (*‘aqd ṣulḥ*⁶⁴), a cambio de que confirmara al rebelde en su situación una vez que hubiera renovado su juramento de fidelidad. Cuando llegó al campamento de ‘Abd al-Raḥman III, fue conducido al pabellón califal para hablar con al-Našir, quien no solo aceptó firmar el tratado de paz, sino que encandiló al mensajero (*wa-mala’a ‘ayna-hu*⁶⁵) con regalos y honores y le pidió que también fueran ante él sus hermanos mayores y los hombres de Zaragoza para concluir el tratado. Cuando todos vieron llegar al hermano pequeño con tantos valiosos regalos, se apresuraron a dirigirse hacia donde estaba el califa para obtener ellos también tales beneficios, pero sin cuidarse de pedir protección antes (*qad dahalu ‘an ajd aman aw-qabḍ rahīna*⁶⁶). Se presentaron ante al-Našir Yaḥyà y ‘Abd al-Raḥman, hermanos uterinos de Muḥammad, y Hudayl, así como el paladín de la comunidad, Ma’n b. Muḥammad, y otros campeones de Zaragoza (*min dawī l-šawka*

⁶³ MUQ V, 1979: 403.

⁶⁴ MUQ V, 1979: 403.

⁶⁵ MUQ V, 1979: 412. F. de la Granja dedicó un artículo a la expresión “*mala’a ‘ayna-hu*”, “llenar el ojo”, con el sentido de satisfacer, encandilar (De la Granja, 1976).

⁶⁶ MUQ V, 1979: 403. Cuando se dice que no tomaron “*rahīna*” parece que no se está refiriendo directamente a la entrega de un rehén como garantía, sino que tiene el sentido con el que aparece este término en el Corán, significando “*personal accountability or responsibility for one’s actions*” (J. Jansen, “Hostages”, *EQ*, vol. II, 454). Se referiría pues esta frase a que los hermanos de Muḥammad b. Hasim no habían solicitado un *aman* ni tomado ningún tipo de precaución. De no ser este el uso que tiene aquí el término *rahīna*, estaríamos ante el primer caso en el que se menciona la entrega de un rehén como garantía antes de empezar las negociaciones y no como cumplimiento del acuerdo alcanzado, lo cual es muy habitual como veremos más adelante en el apartado III. 2.

min ahl Saraqusta). Cuando llegaron cerca del campamento califal, al-Naṣir mandó que todos fueran hechos prisioneros, aherrojados y encarcelados en su pabellón.

El hecho de que la fuente matice que en el primer caso se entregó un *aman* para que el mensajero pudiera presentarse ante el califa y negociar la rendición y, en el segundo, se indique que los rebeldes se presentaron sin tal salvoconducto busca marcar el respeto al procedimiento que debían mostrar los rebeldes, ya que, en último término, esta negociación es presentada como una muestra de benevolencia del gobernante quien será quien tenga la última palabra sobre el desenlace de los hechos.

Según la narración de estos hechos por parte de Ibn Ḥayyan, durante el tiempo que aún duró el asedio después del encarcelamiento de estos hombres, se celebró la Pascua Grande y el califa soltó a los hermanos de Muḥammad que tenía presos para que celebrasen la fiesta con él en su campamento. Este tipo de actos, unidos a la entrega de regalos que vimos antes, no dejan de ser estrategias del califa para poner a los enemigos de su parte y favorecer así el que el rebelde se entregue más rápidamente al verse solo, además de que, al recibir un trato tan favorable, una vez lograda la paz, todos estos hombres estarán más dispuestos a prestar obediencia al califa en el futuro.

No siempre la asistencia ante el emir sin *aman* suponía un castigo para quienes se atrevían a ello, pues, como advertíamos anteriormente, finalmente era el propio gobernante quien decidía arbitrariamente cómo proceder contra quienes carecieran de salvoconducto. Las fuentes, en este sentido, nos aportan algún ejemplo en el que, si bien se indica que el mensajero se dirigió al gobernante sin *aman*, esto no supuso ningún peligro para su integridad. Este es el caso, por ejemplo, del enviado por las gentes del *yund* de Damasco, de la cora de Elvira, quienes fueron los primeros que se sometieron al emir durante la famosa “Batalla de Monteleón” (año 300/913) (AP - nº 107. 1). Nos dice la *Crónica anónima* que estos individuos se dirigieron a Córdoba, ante la Puerta de al-Sudda, para rendirse, pero que lo hicieron sin haber pedido *aman* ni haber estipulado condiciones de capitulación (*duna aman ṭalabu-hu wa-la 'ahd i'taqadu-hu*⁶⁷). El interlocutor de este grupo, su cadí 'Abd Allah b. Muḥammad b. 'Abd al-Jaliq al-Gassani, fue nombrado por al-Naṣir cadí de la cora⁶⁸, una vez que hubo otorgado el *aman* a todo este grupo.

⁶⁷ CA, 1950: 34.

⁶⁸ Sobre este cadí, que fue el primer cadí nombrado por 'Abd al-Raḥman III, Marín, 2008: 177. En este artículo, Marín nos advierte de que en otros lugares de al-Andalus, como en Jaén, se tendía a nombrar

Asimismo, durante el levantamiento de Sulayman y ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman contra su hermano Hisam I, en el año 172/788 (AP - nº 36), en la versión de los hechos narrada por Ibn ‘Idari, se nos dice que, una vez que ‘Abd Allah se hubo sometido, se presentó ante el emir sin haber firmado ningún pacto ni protección (*bi-la ‘ahd wa-la aman*), pero que aún así, Hisam I lo acogió sin hacerle ningún daño y lo instaló en casa de su hijo al-Ḥakam. Esta versión de los hechos resulta llamativa cuando, generalmente, se suele aceptar que ‘Abd Allah, si bien se sometió y se le perdonó la vida, fue exiliado al norte de África, donde permaneció hasta la muerte del emir. De hecho, sabemos que cuando subió al trono al-Ḥakam I, ‘Abd Allah volvió de su exilio para levantarse contra él, reivindicando una vez más su derecho al trono por delante de su sobrino al-Ḥakam, al ser hijo del emir ‘Abd al-Raḥman I (AP - nº 43)⁶⁹.

En ambos casos, la supuesta clemencia mostrada por los gobernantes ante estos individuos que se presentan ante él sin protección, parece tener relación con el origen de cada uno de ellos y el interés que reportaba al emir mantenerlos con vida. En el primer caso, vemos que el interlocutor es un Gassaní, de los cuales nos dice Ibn Ḥazm que ejercieron una influencia decisiva sobre el *yund* de Damasco establecido en Elvira. También nos dice que fue precisamente este nombramiento de ‘Abd Allah b. Muḥammad b. ‘Abd al-Jaliq al-Gassani lo que llevó a los habitantes de esta ciudad a entrar en la obediencia⁷⁰, así que posiblemente los acontecimientos tuvieron lugar al revés de como los narra Ibn Ḥayyan, es decir, que el emir nombrara a al-Gassani cadí y entonces, los miembros del *yund* de Damasco, pobladores de Elvira, aceptaran entrar en la obediencia. Recordemos, por último, que este sometimiento se produce durante la “Batalla de Monteleón” que el emir dirigió contra la zona occidental de la actual Andalucía, pues se habían mostrado favorables al rebelde Ibn Ḥafṣun, por lo que entenderemos aún mejor que a ‘Abd al-Raḥman III no le interesara que el importante *yund* de Damasco apoyara al rebelde malagueño.

como cadí a un personaje que no fuera de allí para evitar la dependencia de este de los poderes locales, lo que asegura que era una práctica bastante común en otros lugares. Sin embargo, en este caso vemos como se nombra como cadí a un individuo local, que había sido cadí del *yund* de Damasco. En época de Muḥammad, se había nombrado a un cadí árabe no local, pero después hay evidencias de que los linajes árabes locales habían conseguido imponer de nuevo a los suyos para este cargo (Marín, 2008: 176).

⁶⁹ En el Capítulo 4, dedicado a tratar el caso concreto de los familiares, profundizaremos un poco más sobre las razones de esta rebelión y el modo en que Hisam I, en primer lugar, y al-Ḥakam I, posteriormente, reprimieron a estos familiares levantiscos.

⁷⁰ Terés, 1957: 341-342.

En cuanto a ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman, recordemos que tanto él como Sulayman eran hijos de ‘Abd al-Raḥman I como el emir Hisam, por lo que podían exigir su legítimo derecho al trono. Esta rebelión, iniciada por el hermano mayor, Sulayman, y secundada por su hermano ‘Abd Allah, pretendía quitar el poder a Hisam, pues Sulayman entendía que él tenía más derecho que su hermano a subir al trono. El hecho de que la participación de ‘Abd Allah en esta rebelión fuera secundaria, siendo el principal incitador el mayor de los hijos de ‘Abd al-Raḥman I puede ser ya una de las razones que explicara el que Hisam se mostrara más benevolente con ‘Abd Allah que con Sulayman y le permitiera quedarse a su lado. Sin embargo, precisamente Ibn ‘Idari recoge un relato sobre la subida al trono de Hisam que podría llevarnos a pensar que Hisam tuviera ciertas obligaciones de agradecimiento con su hermano ‘Abd Allah. Ibn ‘Idari cuenta que cuando ‘Abd al-Raḥman I tuvo que elegir quién de sus dos hijos mayores – Sulayman y Hisam – sería su sucesor, tuvo serias dudas. Finalmente, pidió a su hijo ‘Abd Allah que colocara en el trono al que llegara primero a Córdoba tras su muerte, pues Hisam se encontraba en Mérida y Sulayman en Toledo -. Al llegar a Córdoba, Hisam pensó que su hermano no le permitiría ostentar el poder, sin embargo ‘Abd Allah recibió de buena gana a Hisam, lo reconoció como nuevo gobernante y le hizo entrega del sello de su padre, aceptando así las órdenes de ‘Abd al-Raḥman⁷¹.

Para acabar este apartado, vamos a recordar un relato vinculado con uno de los episodios más conflictivos del período omeya andalusí, la revuelta del arrabal de Secunda, en Córdoba, en época de al-Ḥakam I. Este relato trata de reflejar el miedo de los musulmanes al castigo divino por no respetar los pactos establecidos, recogido, por otro lado, en una fuente caracterizada por cierto regusto moralizante, como es el *Ta’rij iftitah al-Andalus* del cordobés Ibn al-Quṭiyya. En general, este cronista tiende a presentar en su obra una visión dicotómica de los musulmanes – incluidos los gobernantes -, distinguiendo entre los buenos creyentes, que cumplen con sus obligaciones, son piadosos y respetan a los demás musulmanes, y los malos creyentes, aquellos que transgreden las normas de la religión y que solo buscan su interés por encima del de la Comunidad musulmana. Así, la actitud de Dios será muy distinta respecto a cada uno de ellos, premiando a los virtuosos no solo en esta vida, sino

⁷¹ BM, 1904: II, 98.

también en la otra, al tiempo que los malos musulmanes serán castigados, sufriendo grandes derrotas en esta vida y condenándose al sufrimiento eterno en el infierno.

El relato al que nos referimos (AP - nº 51.1.1) trata de reflejar el respeto a la Ley divina de los funcionarios del palacio cordobés. Dice Ibn al-Qūṭīyya que durante la revuelta, se habían hecho prisioneros a varios piadosos (*ṣulaha'*) personajes protegidos por el *aman* (*ḥama-hum al-aman//al-muṣaliḥun*) y que estaban encerrados en la prisión de al-Duwayra, en Córdoba. El emir mandó llamar al entonces encargado de la Bab al-Sudda, Ḥudayr Abu Musà, conocido como “al-Madbuḥ” (“el degollado”), esclavo militar y cliente (*mawlà*) de al-Ḥakam tras haber sido manumitido por su padre Hisam, y ancestro de la importante familia de los Banu Ḥudayr⁷². Cuando Ḥudayr estuvo ante al-Ḥakam, este le dijo: "*Allà, al anochecer, saca esos malos jeques y que les corten la cabeza, y luego que les crucifiquen*". Ḥudayr, consciente de que esta orden suponía la violación del pacto de protección otorgado a los prisioneros, contestó: "*¡Por Dios, Señor mío!, no quiero para ti ni para mí el que estemos el día de mañana en uno de los rincones del infierno ladrándonos uno al otro; entonces ni tú me podrás valer a mí, ni yo a ti*"⁷³. Aunque el emir trató de convencer a Ḥudayr de que cumpliera con su orden, este último se negó, por lo que el emir hizo comparecer ante él al otro portero, Ibn Nadir, el cual aceptó la orden y llevó a cabo el castigo de los prisioneros. El carácter moralizante de este relato se intensifica cuando el cronista dice que, desde entonces, los hijos y descendientes de Ḥudayr no cesaron de prosperar y elevarse, mientras los Banu l-Nadir fueron envileciéndose hasta el punto de que su casa se extinguió.

Si bien a través de este relato queda clara la idea de que se han de respetar los pactos establecidos y la recompensa que Dios tiene reservada para aquellos que así lo hagan, no deja de ser llamativo el hecho de que un cronista pro-omeya como era Ibn al-Qūṭīyya incluya un relato en el que la figura del emir queda en tan mal lugar y, más aún, que lo haga en un apartado dedicado a las acciones honrosas del emir – se supone aquí que lo honroso por parte de al-Ḥakam fue no castigar a Ḥudayr por haberle desobedecido, porque lo tenía en muy alta estima -. Ibn Ḥayyan, cuando recoge en su

⁷² Ibn al-Qūṭīyya lo llama Yudayr, pero Ibn Ḥayyan, al tomar esta noticia, dice que se trata de Ḥudayr Abu Muṣà al-Madbuḥ (MUQ II/1, 2001: 69//2003: 158). Sobre esta familia, Molina, 1989: 38-39 y Fierro, 1990a: 48, nº 25. Ibn Ḥayyan dice que era un esclavo manumitido que provenía del quinto del botín hecho por las tropas de Hisam I en una campaña contra Narbona, y que al-Ḥakam había heredado de su parte. Ḥudayr formaba parte de uno de los ciento treinta esclavos que formaban una guardia especial en el palacio cordobés (MUQ II/1, 2001: 64//2003: 152).

⁷³ Traducción Ribera – IQ, 1926: 44-45.

Muqtabis esta noticia, a partir de la crónica de Ibn al-Quṭiyya, va incluso más allá, y añade a las palabras del portero una acusación hacia el emir de una actitud que podría considerarse como una blasfemia al tratar de dar más importancia a sus órdenes que a la Ley divina. Dice Ibn Ḥayyan que, cuando el emir trató de convencer a Ḥudayr de que ejecutara su orden, este le contestó: “Puesto que me pones entre tú y tu Creador, no voy a elegir estar contigo contra Él. Lanza contra mí tu sentencia pero, pardiez, no voy a obedecerte en matar a esta gente”⁷⁴.

Conocer la identidad de los ajusticiados y la razón por la que al-Ḥakam decidió ejecutarlos puede ayudar a entender por qué el emir pudo tomar una decisión como esta y puede permitirnos entender también por qué los cronistas no dieron mayor importancia a recoger en sus obras una historia – real o no – como la que acabamos de ver. Estos piadosos prisioneros formaban parte del grupo que se había reunido anteriormente para conspirar contra el emir para sustituirlo por un pariente suyo – según unas versiones, el tío de su padre, Muḥammad b. al-Qasim al-Qurasi al-Marwani, y según otras, su primo al-Sammas -, siendo delatados por el mismo pariente. Cuando fueron descubiertos, muchos intentaron huir, pero otros cuantos (los prisioneros de al-Duwayra) fueron atrapados, estando entre ellos Abu Zakariya’ Yahyà b. Muḍar al-Qaysi⁷⁵, Abu Ka’b b. ‘Abd al-Barr⁷⁶ y el eunuco (*jadim*), Masrur (AP - nº 51.1).

Según esta versión de los hechos, los primeros que habrían violado el pacto de obediencia con el emir fueron los prisioneros, habiendo intentado quitarle del poder, por lo que quedaría justificado el que al-Ḥakam los castigue duramente⁷⁷. Es más, si prestamos atención al castigo que el emir pide a Ḥudayr que aplique a los prisioneros, este no es una crucifixión sin más – castigo que vimos estaba reservado para los insurgentes -, sino que le dice que previamente sean decapitados. Este castigo está reservado en la Ley islámica para los apóstatas, lo que nos lleva a pensar si al-Ḥakam, mediante este castigo ejemplar, buscaba mostrar que los rebeldes, al cuestionar su autoridad, estaban actuando como apóstatas – pecado, por otro lado, considerado imperdonable por el islam -. El hecho de que los condenados fueran personas del círculo más cercano del emir reforzaría esta imagen ejemplarizante de su ejecución,

⁷⁴ Traducción de Makki y Corriente - MUQ II/1, 2001: 69.

⁷⁵ Sobre este personaje, Marín, 1988: 100, nº 1572.

⁷⁶ Las fuentes también citan a su hermano ‘Isà b. ‘Abd al-Barr como implicado en esta revuelta.

⁷⁷ Desde esta perspectiva, el castigo del emir ya no podría ser considerado arbitrario y fuera de la Ley islámica como lo calificaba De la Puente (2004: 125-126).

hasta el punto de que “sirvió a los cordobeses por algún tiempo, absteniéndose de murmurar, aunque en sus corazones ardía la brasa del rencor”⁷⁸. Más adelante, volveremos sobre este episodio (v. Capítulo 3. I) y veremos con más profundidad las causas y las implicaciones de esta rebelión.

1. Negociación del *aman*: intercambio de mensajeros (*rusul*) y hombres de confianza

El envío de embajadas con el objetivo de negociar un acuerdo de paz en situaciones de conflicto no es una práctica específica del mundo arabo-musulmán, ni de la época medieval. La antropología ha demostrado cómo, en las sociedades antiguas a la hora de sellar un acuerdo, era habitual la puesta en marcha de algún tipo de acto ritual simbólico (unión de la sangre, comida colectiva, ritos conjuntos, intercambio de mujeres, juramento sobre algún símbolo religioso...), pero también la participación de alguna persona, generalmente externa al grupo, que actuara como intermediario⁷⁹. En el caso que nos ocupa, la participación de uno o varios individuos que actúan como intermediarios en la negociación de la paz será un elemento presente en casi todas las ocasiones en las que o bien directamente, o tras un período de lucha armada, se decide negociar las condiciones de paz.

En un contexto cristiano donde existe una institución como es la Iglesia, representante de la autoridad religiosa e intermediaria entre los creyentes y la divinidad, es esperable encontrar la presencia de los religiosos ejerciendo como principales embajadores de la paz entre territorios en conflicto. E. Pascua Echegaray, en este sentido, en su obra sobre la formación de los reinos en la Europa medieval, afirma que “*En nombre de la fuente máxima de autoridad, Dios, pero también de la publica utilitas, el Pontificado reclamaba funciones políticas como ratificar tratados y sucesiones al trono, intervenir en negociaciones de paz, prohibir intercambios comerciales y contactos con determinados reinos, sancionar conquistas y desautorizar a gobernantes*”⁸⁰. Esto explicaría la presencia de obispos u otras autoridades religiosas en las embajadas cristianas de los ejemplos que hemos visto hasta el momento, como en las que intercambiaron el emperador alemán, Otón I, y el omeya ‘Abd al-Raḥman III. En la narración de esta embajada contenida en la vida del

⁷⁸ Traducción Corriente y Makki - MUQ II/1, 2001: 72.

⁷⁹ Poirier, 1962: 95.

⁸⁰ Pascua Echegaray, 1996: 55.

obispo Juan de Gorze, se nos dice que, cuando la embajada enviada por el califa cordobés llegó a tierras alemanas, permaneció allí tres años, tiempo durante el cual “*murió el obispo a cuyas órdenes venían*”⁸¹. Asimismo, cuando la consiguiente embajada alemana llegó a Córdoba para responder a las misivas del califa ‘Abd al-Raḥman, vemos de nuevo a Ḥasday b. Saprūṭ ejerciendo como intermediario con los mensajeros, junto a otro obispo llamado Juan, al que ya hemos mencionado anteriormente⁸² al recordar su diálogo con los mensajeros alemanes, encabezados por el obispo Juan de Gorze.

En el estudio de las relaciones diplomáticas en un contexto islámico – ya sea entre gobernantes musulmanes o entre estos y poderes de otros credos -, veremos que estas embajadas estarán formadas por individuos de diferentes categorías sociales, políticas o étnicas, pero generalmente elegidos conforme a unos criterios específicos, no solo de carácter práctico (conocimiento de la lengua, por ejemplo), sino también de confianza y obediencia. Cuando hemos revisado el caso de embajadas enviadas a territorio cristiano para negociar un acuerdo de paz, como ocurrió con Ramiro II (AP - nº 128), vimos que la composición de estas embajadas mostraba un esfuerzo por garantizar la comunicación mediante el uso de individuos con conocimientos de la lengua del interlocutor, como era el caso del judío Ḥasday b. Saprūṭ, quien fue a Yilliqiya de parte del gobierno cordobés, o del también judío Baruj y el mozárabe Musà b. Rakayis, conocedores casi con total seguridad de la lengua árabe, quienes se presentaron ante los musulmanes enviados por el rey cristiano para exponer sus intenciones de alcanzar la paz.

Otro de los criterios más habituales en la elección de los componentes de estas embajadas era el que contaran con la confianza del gobernante que los enviaba, para garantizar así su cumplimiento de las obligaciones de obediencia y sumisión al propio gobernante. Este fue el caso del caíd Aḥmad b. Ya‘là b. Wahb, hombre de gran confianza de ‘Abd al-Raḥman III, que había ido antes que Ibn Saprūṭ a territorio infiel para negociar las condiciones del pacto. Los Banu Ya‘là eran un linaje beréber, zanata de la rama de los Magrawa, que se convirtió en una de las familias más importantes del personal político de los omeyas⁸³. Este general de al-Naṣir fue nombrado gobernador de Toledo, en el año 343/954, en sustitución de Muḥammad b. ‘Abd Allah

⁸¹ Paz y Meliá, 1931: 126.

⁸² V. *supra* Capítulo 1. I, n. 61.

⁸³ Meouak, 1999: 191-194.

b. Ḥudayr⁸⁴, del importante linaje de los Banu Ḥudayr, lo que pone en evidencia hasta qué punto gozaba del favor del califa⁸⁵. De este modo, más allá de las necesidades prácticas, como era solventar las barreras lingüísticas mediante el uso de intérpretes, la presencia en estas embajadas de individuos de gran confianza y con una posición importante en el entorno político y social del gobernante garantizaba el que en el curso de las negociaciones se alcanzaran las condiciones esperadas o al menos las más deseables, según la capacidad de exigencia en cada momento.

La embajada que se dirigió a Yilliqiya para negociar con Ramiro II permaneció durante cuarenta y siete días en territorio cristiano, tras los cuales volvió a Córdoba para informar a ‘Abd al-Raḥman III de las condiciones que exigían los cristianos. El califa cordobés no estuvo de acuerdo con algunas de las excepciones que hacían los cristianos a las condiciones expresadas por él y mandó de vuelta a Yilliqiya a Aḥmad b. Ya‘là para comprobar que se procedía correctamente en el pacto (*li-musahadat dalika wa-itaq saddi-hi*⁸⁶). Fue entonces cuando se unió al séquito el judío Ibn Saprut. No parece probable que esta incorporación respondiera única y exclusivamente a cuestiones lingüísticas. No cabe duda de que la activa participación de Ibn Saprut en viajes diplomáticos de este tipo se vio favorecida por su conocimiento del romance, pero las fuentes nos dicen también que durante los siete meses que permaneció en la corte de Ramiro II, logró ganarse la confianza de este, gracias a sus habilidades diplomáticas, hasta el punto de que, como ya indicamos anteriormente, consiguió incluir en las condiciones del pacto la liberación de Muḥammad b. Hasim⁸⁷. No obstante, la unión a esta embajada de varios obispos llegados desde territorio andalusí parece que fue el impulso final para alcanzar un acuerdo favorable para ambas partes⁸⁸.

⁸⁴ Sobre este personaje, Meouak, 1999: 125.

⁸⁵ BM, 1904: II, 363//1967: II, 219.

⁸⁶ MUQ V, 1979: 458.

⁸⁷ En otra ocasión, fueron sus conocimientos de medicina los que le llevaron a actuar como embajador en una negociación de paz. El judío fue enviado como embajador a los reinos cristianos, más concretamente a Pamplona, donde era regente Toda, la cual había acogido con ella a su nieto Sancho I, al ser destronado como rey leonés. Esta pensó que podía aprovechar un intercambio de embajadas con el califa cordobés para negociar la paz con los musulmanes, a la vez que el médico judío intentaba acabar con la obesidad que aquejaba a su nieto. Así, cuando Ibn Saprut estuvo en Pamplona, recomendó un régimen a Sancho I que logró remediar su problema de gordura (Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 299).

⁸⁸ Más adelante, cuando en el año 330/941 Ramiro II rompió el acuerdo de paz firmado con al-Naṣir y se lanzó contra los musulmanes, sería precisamente Aḥmad b. Ya‘là b. Wahb quien infligió una fuerte derrota a los cristianos, cayendo cien de los hombres de Ramiro y siendo derrotados otros cuantos. Sus dos hijos ‘Ubayd Allah y Ya‘là ejercieron un importante papel en la administración omeya, el primero

Hasta aquí hemos visto principalmente ejemplos de intercambios de embajadas con gobernantes infieles, pero en este apartado dedicado al *aman* del rebelde, nos interesa especialmente el caso de los embajadores encargados de negociar las condiciones de un *aman* con los rebeldes musulmanes. Pascua Echegaray apuntaba que, en un contexto cristiano, los obispos ejercían como intermediarios en las negociaciones de paz entre reinos por ser, en principio, elementos neutros. Estos religiosos actúan como intermediarios entre la divinidad y los creyentes, lo que les garantizaba una confianza y un respeto en la sociedad, siendo también los encargados de controlar el cumplimiento de las leyes de la iglesia. Todo esto los convierte en candidatos aptos para ejercer como intermediarios también en las negociaciones encaminadas a establecer un pacto de paz, pues cuentan con el respeto y la confianza de ambos bandos implicados.

La religión islámica contempla que quien posee un rango especial ante el gobernante (*yah*) – como era el caso de los alfaquíes -, está obligado a actuar como intermediario ante él por el resto de la gente. Existe un *ḥadīth* que vincula la posesión del *yah* con la obligación de interceder por aquellos que carecen de este rango y que el escritor egipcio del s. IX/XIII, al-Ibsihi incluyó en su obra *al-Mustatraf* al hablar sobre la intercesión en el islam y aquellos que están capacitados para ejercer tal función. El *ḥadīth* dice que “*el Profeta dijo que Dios Todopoderoso preguntará al creyente sobre su yah así como le preguntará sobre sus actos. Porque Él le dirá ‘Yo te di yah, ¿lo usaste para ayudar a los que estaban oprimidos? ¿o lo usaste para entorpecer a un opresor?’*”⁸⁹.

Los diccionarios biográficos definen a los individuos del círculo del soberano como ostentadores de *yah*, concepto definido por los lexicógrafos como “rango, posición ante el poder”, y que en la práctica conllevaba muchos más aspectos como demostró recientemente M. Marín en un artículo sobre el *yah* en las biografías de ulemas andalusíes. La autora demuestra en este trabajo que el concepto de *yah* además de implicar esa noción de rango y posición cercana al poder, también contiene el significado de posesión de riquezas y nobleza genealógica, así como pone de

como gobernador de Toledo y visir, en época de ‘Abd al-Raḥman III, y el segundo como caíd y poeta (sobre estos dos, Meouak, 1999: 192 y 194).

⁸⁹ Marmon, 1998: 132, siguiendo *al-Mustatraf*, I: 126.

manifiesto la existencia de un sistema de distribución y circulación de favores materiales y simbólicos entre los poseedores de *yah* y las personas de su entorno⁹⁰.

De este modo, respecto a la participación de estos individuos en las negociaciones de acuerdos de *aman*, debemos tener en cuenta que estos pactos no eran solo mecanismos para garantizar el orden y el final de los enfrentamientos violentos dentro del territorio, sino también una expresión del perdón del gobernante hacia aquellos individuos que se rebelaron contra su poder. En este sentido, según el planteamiento islámico de la intercesión, la función de los enviados será actuar como intermediarios para lograr un acuerdo que evite mayor derramamiento de sangre y en último término, el perdón del gobernante a los individuos que se levanten contra su poder.

En un contexto islámico, los ulemas contaban con este rango suficiente para ejercer como intercesores entre el gobernante y sus súbditos. M. Fierro y M. Marín recogen en sendos artículos dedicados a este colectivo, diversas referencias a la participación de ulemas en la negociación de acuerdos de paz⁹¹. En su día H. Monés puso de manifiesto el especial papel que estos hombres de religión tenían en la estructura del poder político y social andalusí, aspecto sobre el que llamamos la atención en la introducción de este trabajo⁹². Algunos alfaquíes contaban con una relación muy estrecha con los gobernantes y, si bien en muchos casos ejercían como censores de la conducta de estos, en otras ocasiones actuaban en estrecha relación con ellos. Así, mediante el apoyo de los alfaquíes a las decisiones de los gobernantes, ayudaban a la legitimación de los mismos y de sus actuaciones ante el pueblo. Así, cuando se producía una situación de rebelión de algún individuo o territorio contra el gobernante, donde la mayor parte de las veces el desencadenante era un comportamiento del soberano considerado injusto - excesos fiscales, por ejemplo -, la presencia en las negociaciones de un hombre conocedor de la Ley islámica garantizaba, al menos aparentemente, la justicia del proceso. Por esta razón, la implicación de los alfaquíes en las tareas de negociación con los rebeldes tenía un doble efecto: como miembros del entorno de confianza del gobernante, sabían cuáles eran los intereses del gobierno central; como individuos respetados por los creyentes

⁹⁰ Marín, 2011: 129, 131-132. Sobre esto volveremos más adelante al tratar el perdón de las élites del gobernante, en el Capítulo 5.

⁹¹ Fierro, 2011c y Marín, 2011.

⁹² Monés, 1964: 47 e Introducción a este trabajo.

musulmanes, incluidos los rebeldes, se confiará en su respeto a la Ley islámica en las condiciones negociadas.

Los ejemplos que nos ofrecen las fuentes sobre la participación de alfaquíes en la negociación del *aman* son abundantes. Véase por ejemplo la presencia de los alfaquíes Yaḥyà b. Yaḥyà e Ibn Abi ‘Amir al-Ma‘afiri⁹³ en la negociación de paz con ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya. Este se había rebelado junto a su hermano Sulayman contra su sobrino, el emir al-Ḥakam I (AP - nº 43)⁹⁴. Mientras Sulayman, tras varios enfrentamientos, fue finalmente capturado y ejecutado por el gobernador beréber de Mérida, Aṣbag b. ‘Abd Allah b. Wansus, ‘Abd Allah, quien había estado en Aquisgrán buscando apoyo entre los carolingios para enfrentarse al emir, se había instalado en Valencia, después de haber sido expulsado de Huesca por Bahlul b. Marzuq, en el año 184/800⁹⁵. Enterado de la muerte de su hermano, vio que sus opciones de triunfo eran muy reducidas, por lo que decidió comenzar a negociar con su sobrino las condiciones de un acuerdo de paz. Fue entonces cuando los dos alfaquíes se dirigieron a Valencia para entregar a ‘Abd Allah la carta de al-Ḥakam I con las exigencias para su perdón. Las condiciones acordadas tras estas negociaciones, que duraron nada menos que tres años, fueron que ‘Abd Allah permanecería sin moverse de Valencia, fiel a la obediencia al emir, a cambio de recibir una renta mensual de mil dinares para su mantenimiento y otros tantos anuales como gratificación. Cuando ‘Abd al-Raḥman I encargó a ‘Abd Allah proclamar a aquel de sus hermanos que llegara antes a Córdoba tras su muerte, este debió de ver cerca la posibilidad de hacerse con el poder, por lo que es posible que esperara tener la posibilidad de gobernar al menos sobre una parte del territorio andalusí. Esto pudo estar entre las exigencias para su rendición, logrando así establecerse en ese territorio del oriente de al-Andalus, donde acabaría ejerciendo una soberanía casi independiente, durante más de veinte años, pasando a ser conocido como ‘Abd Allah “al-Balansi”⁹⁶. Cabe preguntarse hasta qué punto el hecho de que de estas

⁹³ Abu ‘Amir Muḥammad b. al-Walid b. Yazid b. ‘Abd al-Malik, alfaquí y bisabuelo de Almanzor.

⁹⁴ Anteriormente también se rebelaron contra su hermano Hisam I (AP - nº 36).

⁹⁵ En un primer momento, ‘Abd Allah y Sulayman buscaron apoyo en este jefe zaragozano para enfrentarse con al-Ḥakam I, pero finalmente hubo desavenencias entre ellos y la alianza no se produjo. Asimismo, también intentaron alcanzar un acuerdo con otros dos rebeldes de la Marca Superior, ‘Abd al-Malik y ‘Abd al-Karim b. ‘Abd al-Waḥid b. Mugit, pero tampoco acabó fraguando esta alianza. Posiblemente, estos jefes locales que buscaban hacerse con una mayor autonomía en los territorios que estaban bajo su poder, rechazaron aliarse con un miembro de la familia reinante pues consideraban que de alzarse este con el poder su situación se mantendría igual.

⁹⁶ Ibn Ḥazm dice que el territorio bajo poder de ‘Abd Allah al-Balansi se extendía por Valencia, Tortosa, Tudmir, Barcelona y Huesca (Terés, 1957: 70). La muerte de Bahlul b. Marzuq en el año

negociaciones surgiera una situación tan atípica en esta época como era la concesión de una semisoberanía sobre un territorio de al-Andalus a un individuo distinto al gobernante cordobés – aunque miembro de la misma familia –, podría justificar especialmente la presencia de alfaquíes en las negociaciones, actuando como legitimadores de esta decisión, la cual era arriesgada y comprometida en un momento como aquel en el que en las zonas fronterizas se estaban produciendo constantes levantamientos encabezados por jefes locales que buscaban establecer un poder independiente sobre esos territorios - véase el caso de los hermanos ‘Abd al-Karim y ‘Abd al-Malik b. ‘Abd al-Wahid b. Mugit en Toledo (Apartado II, nº 45) o el de Bahlul b. Marzuq en Zaragoza (Apartado II, nº 47) -. La mayor parte del pensamiento político musulmán considera que el poder debería solo delegarse, pero no compartirse. El gobernante delegará en otros individuos algunas de las funciones de su gobierno, aunque en último término él tenga la última palabra en la toma de decisiones. Pero el gobierno tiene que ser absoluto si desea sobrevivir⁹⁷. De este modo, esta decisión de proclamar un reino cuasi independiente en la zona levantina era de una legalidad discutible, pues no se trataba de un gobierno como el que ejercían los valíes que el emir tenía por todas las provincias andalusíes, sino que ‘Abd Allah al-Balansi ejercía su gobierno en el territorio valenciano como si de un emir independiente se tratara. La presencia de alfaquíes en la negociación daría a esta decisión un halo de legalidad que pocos o nadie se atreverían a discutir o cuestionar.

También encontramos la participación de alfaquíes en la negociación del *aman* con el yemení Abu l-Sammaj Muḥammad b. Ibrahim, durante el gobierno del sucesor de al-Ḥakam I, su hijo ‘Abd al-Raḥman II (AP - nº 58). Al poco tiempo de subir al trono el nuevo emir, comenzó en la zona de Tudmir un enfrentamiento entre los

186/802, de manos de uno de sus antiguos aliados, Jalaf b. Rasid cuando estaba siendo atacado por el gobernador omeya de Toledo, ‘Amrus, pudo favorecer la inclusión de Huesca en las negociaciones. Las fuentes nos dicen que tras la muerte de Bahlul, ‘Amrus dejó al mando de Huesca a su primo Sabrit al-Wasqi, sin embargo, cuando más adelante, en el año 202/818, se produjo la revuelta del arrabal de Córdoba, este Sabrit estaba encarcelado, supuestamente desde la muerte de su primo ‘Amrus, pues se temía su traición (AP - nº 51.3.2). Según Manzano Moreno, ‘Amrus murió en el año 813-814 (Manzano Moreno, 1991: 279). Desconocemos el momento en que Sabrit fue destituido de su cargo como gobernador de Huesca, pero esto pudo tener lugar cuando, tras las negociaciones para el sometimiento de ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman, esta ciudad fue incluida entre los territorios que pasaron a estar bajo su control.

⁹⁷ Crone, 2004: 276. V. también pp. 273-278. En la narración de la rebelión de los Banu Ḥayyay en Sevilla (AP - nº 107.2), quienes trataron de hacerse con un poder independiente en la zona, encontramos unas palabras de ‘Abd al-Raḥman III a Muḥammad b. Ibrahim b. Ḥayyay que reflejan muy bien el deseo de los omeyas de no compartir el poder sobre el territorio andalusí. Cuando Muḥammad se encerró en Carmona, enfurecido por no habersele concedido el gobierno de Sevilla, a pesar de haber participado en su asalto, dicen las fuentes que el emir le habría dicho que no era posible la existencia de otros estados dentro del estado (Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 268).

árabes yemeníes, agrupados en torno a Abu l-Sammaj Muḥammad b. Ibrahim, y los árabes muḍaríes. En un principio, los enfrentamientos no pasaron de choques locales sin mayor trascendencia, de modo que el emir no envió ninguna tropa a reprimir estas luchas. Sin embargo, cuando Yaḥyà b. ‘Abd Allah b. Jalid fue enviado a Tudmir con el nombramiento como gobernador de la zona y fue rechazado por sus habitantes, el emir decidió enviar una tropa contra los insurrectos, produciéndose el enfrentamiento de la Almozara (*al-Muṣara*), cerca de Lorca⁹⁸, en el año 207/823, cayendo muertos miles de hombres del bando muḍarí. Hasta ese momento, el yemení Abu l-Sammaj se había mostrado fiel a los omeyas e incluso se había unido a las tropas leales en su enfrentamiento contra los árabes del norte. Sin embargo, cuando en el año 210/825 ‘Ubayd Allah b. ‘Abd Allah se dirigía a una aceifa contra Álava, comprobó que Abu l-Sammaj se mostraba poco claro en cuanto a su lealtad a los omeyas, así que le fueron tomados rehenes. Poco después se confirmó su rebelión, de modo que el emir se vio obligado a enviarle a uno de sus alfaquíes, Muḥammad b. Jalid, para que lo calmara y confirmara su obediencia, dándole el *aman* (*fa-istaṣlaḥa-hu wa-tabbata-hu ‘alà al-ṭa‘a wa-‘aqada al-aman*⁹⁹) y tomando de nuevo más rehenes.

El último ejemplo que vamos a ver de envío de alfaquíes para negociar el sometimiento de una rebelión se produjo en época de ‘Abd al-Raḥman III, durante una de tantas rebeliones que tuvieron lugar en Toledo durante todo el período omeya. Este episodio tuvo lugar en el año 318/930 (AP - nº 124) y es especialmente importante para nuestro estudio por lo excepcional de las condiciones que los rebeldes alcanzaron en esta ocasión y por la útil información que nos ofrecen estos datos sobre la naturaleza de los habitantes de esta ciudad y de sus exigencias al poder omeya. Sobre este último aspecto volveremos un poco más adelante cuando hablemos de los beneficios económicos negociados en los acuerdos de *aman*, centrándonos ahora en la información referida a la composición de las embajadas enviadas a Toledo para encontrarse con los rebeldes. Dice Ibn Ḥayyan que, tras su proclamación como califa, ‘Abd al-Raḥman III se propuso someter la ciudad de Toledo, la cual se había mostrado insumisa durante el gobierno de sus predecesores, al-Mundir y ‘Abd Allah. Esta acción fue una declaración de intenciones de la actitud que el primer califa omeya quería mostrar ante sus súbditos. Había comenzado un nuevo período en al-

⁹⁸ Según Gaspar Remiro, se trata de un lugar al oeste de Lorca (1905: 66, n. 1). No debemos confundir este lugar con otro en los alrededores de Córdoba, donde se desarrolló un enfrentamiento entre ‘Abd al-Raḥman I y Yusuf al-Fihri.

⁹⁹ MUQ II/1, 2001: 420.

Andalus que se iba a ver marcado por la unidad del territorio y de los andalusíes, fuera cual fuera su origen étnico o religioso¹⁰⁰. Hasta ahora, cuando Toledo se había levantado contra el poder, había sido atacada continuamente, tomándosele rehenes con el objetivo de mantener su sumisión, cosa que no solo no se había alcanzado, sino que esta ciudad se había convertido en algún momento en un territorio casi independiente, como otros de las zonas fronterizas en esta época. Ante las muestras de insumisión de la antigua capital visigoda, ‘Abd al-Raḥman III adoptó una actitud muy distinta, enviando a la ciudad a un grupo de sus hombres de mayor confianza, entre los que iban varias personas de su servicio (*ahl al-jidma*), como el beréber ‘Ubayd Allah b. ‘Abd Allah b. ‘Abd Allah al-Zayyali, y los alfaquíes de Córdoba conocidos por su religiosidad, por ser de confianza, por su corrección y su fidelidad (*al-mashurīn bi-l-diyana wa-l-tiqa wa-l-taṣḥīḥ wa-l-amana*¹⁰¹), entre los que destacaban Muḥammad b. ‘Abd Allah b. Ayman y Muḥammad b. Ibrahim b. ‘Isà. Ambos aparecen recogidos en el mencionado estudio de M. Marín sobre el concepto *yah*. Respecto a Muḥammad b. Ibrahim b. ‘Isà, Marín nos dice que este rango caracterizó al padre del alfaquí, Ibrahim b. ‘Isà, de quien Ibn Baskuwal decía en un relato que lo engañaron “su situación y su gloria” (*bi-ḥali-hi wa-yahi-hi*) al creerse que podía obligar a un vecino a venderle su casa cuando el otro no quería¹⁰². Continúa diciendo Marín que si bien las menciones a este rango desaparecen en las biografías de muchos de los descendientes de Ibrahim b. ‘Isà, también esta característica habría definido a su hijo Muḥammad b. ‘Isà, lo que le llevó a formar parte de esta delegación de notables que se dirigió a Toledo para negociar la paz. Esta misma característica habría permitido a Muḥammad b. ‘Abd al-Malik b. Ayman, hombre con “extenso *yah* y excelente respeto” (*basīṭ al-yah ‘arīḍ al-ḥurma*), ocupar varios cargos en la administración jurídico-religiosa de Córdoba y participar en envíos diplomáticos como este al que nos estamos refiriendo en esta ocasión¹⁰³. Los términos que definen al grupo de alfaquíes que fueron enviados a Toledo podrían servir como muestra de las características esperables de los mensajeros que se enviaban a estas misiones diplomáticas altamente importantes para el devenir del territorio y cuyo éxito

¹⁰⁰ Fierro, 2011a: 210-229, especialmente 214-215: “Las crónicas omeyas buscan proyectar una imagen de Abderramán III que lo muestra dispuesto favorablemente a que los puestos de la Administración civil y militar estuviesen abiertos a personas de orígenes humildes”.

¹⁰¹ MUQ V, 1979: 280.

¹⁰² Marín, 2011: 154, remitiendo al *Kitab al-Mustagīṭin bi-llah* de Ibn Baskuwal (1991: 74-75//80-81).

¹⁰³ Marín, 2011: 148.

dependía en muchos casos del buen hacer de los enviados y de sus capacidades diplomáticas.

Así pues esta delegación enviada desde Córdoba por el califa llegó a Toledo con el encargo de avisar a sus habitantes de que podían evitar el ataque si aceptaban someterse “*puesto que él [el califa] prefería el arrepentimiento y quedaba contento de perdonar en su deseo de ir por las buenas*”¹⁰⁴. Cuando este grupo de hombres llegó a Toledo y expusieron el mensaje del califa a sus habitantes, estos se negaron a rendirse, por lo que, a pesar de estas supuestas buenas intenciones del califa, al-Naṣir finalmente se lanzó al ataque contra los toledanos¹⁰⁵.

Esta misma actitud conciliadora fue la que mostró ‘Abd al-Raḥman III con otro de los territorios más conflictivos durante todo el período omeya, como fueron las coras occidentales de al-Andalus, donde estaban asentados principalmente beréberes que se habían rebelado casi ininterrumpidamente contra el poder y hacia donde se dirigió el califa en el año 317/929 (AP - nº 122). Aunque las fuentes no especifican en esta ocasión la composición de la embajada enviada por el califa, sí que nos dicen, al igual que en el caso de Toledo, que al-Naṣir les instó a animar a los gobernantes rebeldes de la zona a que abandonasen su rebelión y que volvieran a la obediencia, yendo a Córdoba ante la Puerta de al-Sudda a manifestar su intención, por ser allí “*donde se ataban los vínculos de afecto*” (al-liḥaq bi-bab suddati-hi al-naḥima li-ḥabl al-ulfa¹⁰⁶), y que serían tratados con todos los honores y ampliamente remunerados. Pero que si no aceptaban la proposición, las tropas cordobesas se lanzarían contra ellos hasta ser vencidos. Las fuentes nos dicen que los rebeldes exigieron unas condiciones demasiado elevadas, por lo que finalmente al-Naṣir envió a sus hombres contra ellos.

¹⁰⁴ Traducción de Corriente y Viguera, MUQ V; 1981: 212//1979: 280. La insistencia en las fuentes sobre la importancia del perdón y la preferencia de este por parte del gobernante durante la época de ‘Abd al-Raḥman III es bastante llamativa, si la comparamos con sus predecesores donde estas alusiones explícitas no están tan presentes. Cuando revisemos las manifestaciones retóricas del perdón – orales o escritas –, atribuidas a de los gobernantes omeyas andalusíes, volveremos sobre esta mención y la analizaremos con más detenimiento (Capítulo 9. II).

¹⁰⁵ Esta no es la única ocasión en la que se recurre al envío de alfaquies a la ciudad de Toledo. También Sulayman al-Musta’in envió a un grupo de alfaquies y visires a esta ciudad para que los advirtieran de que si no se sometían tendrían que atacarles, aunque estos siguieron sin dar muestras de obediencia (AP - nº 186).

¹⁰⁶ MUQ V, 1979: 246. En la traducción del *Muqtabis*, se dice que el califa llamó a los rebeldes a venir a su palacio, para establecer allí una alianza, pero como vemos el texto especifica que donde se acostumbraba a sellar este tipo de pactos era concretamente en la Puerta de al-Sudda. Sobre la ambivalencia de este lugar como símbolo de castigo y perdón para los gobernantes omeyas, v. Capítulo 8. I.

Las similitudes entre el procedimiento del califa en estos dos casos tan especiales, así como la actitud de rechazo de los rebeldes en ambos casos, nos lleva a preguntarnos hasta qué punto estas embajadas previas para advertir a los rebeldes del deseo que tenía el califa de perdonarlos fueron reales o si estamos ante una representación de las fuentes de esta nueva fase que caracterizó al gobierno de al-Naṣir, en la que se mostró más receptivo a negociar y a tratar de un modo más igualitario a los individuos de los distintos grupos étnicos. No podemos perder de vista que ‘Abd al-Raḥman III se acaba de proclamar califa, por lo que se encuentra en una situación lo suficientemente estable como para negociar con los rebeldes y atraérselos ofreciéndoles favores y beneficios. Pero, al mismo tiempo, a nivel historiográfico, el valor del perdón político una vez instaurado el califato es mayor, por lo que podemos pensar que los cronistas representaron de este modo al omeya para incidir en la clemencia que caracterizó a los soberanos andalusíes, los cuales se mostraron dispuestos a negociar con los rebeldes, aunque estos se mostraran reticentes.

Volviendo a la composición de las embajadas, aunque la presencia de alfaquíes en las mismas parece que era relativamente habitual, hemos de tener en cuenta que en la mayor parte de los casos no se especifica la composición de estas embajadas sino que el relato menciona brevemente que se concedió el *aman*, tras un intercambio de enviados o de misivas para negociar las condiciones del pacto de *aman*. Asimismo, en los casos en los que sí que se menciona la identidad del enviado a negociar, no siempre se trata de alfaquíes, aunque sí que eran otros individuos que pertenecían al entorno del gobernante o bien tenían algún tipo de vínculo con los rebeldes, como podía ser la misma pertenencia étnica. En ciertas ocasiones, la existencia de estos vínculos podría facilitar la fluidez de las negociaciones, así como el éxito de las mismas.

Un ejemplo claro de embajada formada por elementos pertenecientes al círculo más cercano del gobernante lo tenemos en el caso de las negociaciones entre Yusuf al-Fihri y el futuro emir de Córdoba, ‘Abd al-Raḥman b. Mua‘wiya, antes de su entrada en la Península (AP - nº 15). Anteriormente, ‘Abd al-Raḥman había enviado a sus hombres a parlamentar con Yusuf al-Fihri para saber cuál era la situación en al-Andalus en ese momento y cuáles eran los apoyos con los que podría contar para establecer su poder en este territorio. En esa embajada iba el cliente de ‘Abd al-

Raḥman, Badr, quien se puso en contacto con los clientes omeyas que formaban parte del *yund* de al-Andalus y que habían llegado a la Península antes que él. Así obtuvo el apoyo de los clientes omeyas del *yund* de Damasco, Abu ‘Utman ‘Ubayd Allah b. ‘Utman y ‘Abd Allah b. Jalid¹⁰⁷, así como del jefe de los clientes del *yund* de Qinnasrin, Yusuf b. Bujt. Todos ellos se pusieron en contacto con al-Şumayl para ver sus intenciones respecto al marwaní que estaba en el norte de África. En un principio, al-Şumayl prometió apoyar a ‘Abd al-Raḥman y facilitarle su entrada a la Península, pero después cambió de idea, al ver las consecuencias que la instalación de un individuo de un linaje tan poderoso como el omeya podría tener en al-Andalus, en menoscabo del poder que los árabes habían alcanzado en la Península hasta ese momento.

Pues bien, más adelante, al-Şumayl volvió a cambiar de opinión y envió de nuevo una delegación a negociar con el marwaní, proponiéndole ayudarle siempre y cuando renunciara a ostentar el trono. La recepción de estos mensajeros merece ser tratada con detenimiento por la información que nos ofrece sobre la composición de este tipo de embajadas y sobre el trato que habían de recibir sus integrantes. No olvidemos que la pertenencia a una embajada de tipo diplomático otorgaba a los individuos involucrados inmunidad, aunque el intercambio se produjera en el curso de un enfrentamiento armado. En la embajada que recibió ‘Abd al-Raḥman de parte de Yusuf y de al-Şumayl iban ‘Ubayd b. ‘Ali al-Kilabi, Jalid b. Zayd e ‘Isà b. ‘Abd al-Raḥman al-Umawi, pagador del ejército de Yusuf. Estos llevaban una carta de parte de Yusuf y al-Şumayl en la que se le ofreció a ‘Abd al-Raḥman I la mano de la hija de Yusuf¹⁰⁸ y el mando sobre el territorio donde estaba el *yund* de Damasco o en el del Jordán, o entre ambos, a cambio de que ‘Abd al-Raḥman renunciase a tener el trono de al-Andalus: “*Si has venido buscando bienes y grandes propiedades, puedo proporcionártelo mucho más fácilmente que aquellos a quien te has dirigido. Os protegeré a ti y a tu descendencia y te aposentaré junto a mí en el lugar que te plazca*”¹⁰⁹. El ofrecimiento de Yusuf no era poca cosa, consciente quizás del poder y la influencia del omeya en la Península, especialmente entre algunos importantes

¹⁰⁷ Estos dos fueron después *kuttab* de ‘Abd al-Raḥman I, cuando este subió al poder (Soravia, 1994: 167).

¹⁰⁸ Para el papel que tenían las mujeres en el sello de alianzas, Marín, 2000: 539-565, para el caso andalusí y Pascua Echegaray, 1996: 81 y ss, para el cristiano.

¹⁰⁹ Traducción de Chalmeta, 1975: 42.

BM, 1967: II, 45-46. En su ofrecimiento, Yusuf alude al reconocimiento que debe a los omeyas, por los beneficios que estos habían otorgado a su antepasado ‘Uqba b. Nafi’.

miembros del *yund*. La concesión de territorios que vemos aquí no será algo excepcional, como veremos más adelante en otros ejemplos, si bien en esa ocasión parece que esta concesión incluía cierta autonomía, en lo que Chalmeta consideró como una especie de vasallaje¹¹⁰.

La composición de esta embajada es muy interesante, pues por un lado tenemos a ‘Ubayd b. ‘Alī, un individuo de la misma tribu que al-Ṣumayl, los Banu Kilab, y uno de los jefes más importantes de los yemeníes de al-Andalus. Es de suponer que fuera uno de los hombres de mayor confianza de al-Ṣumayl. Por otro lado, tenemos a ‘Isà b. ‘Abd al-Raḥman, cliente omeya y pagador del ejército. Por último, los acompañaba Jalid b. Zayd, cliente y secretario de Yusuf en aquel momento y que también lo sería después de ‘Abd al-Raḥman I. La presencia en esta embajada de un *katib* como Jalid, de amplia trayectoria y experto conocedor de las normas de cancillería, facilitaría la redacción de las misivas que se intercambiaron durante la negociación, así como la escritura del documento final de *aman*, en el caso de que lograran llegar a un acuerdo.

Precisamente el fracaso de esta embajada es explicado por las fuentes con una historia relacionada con la redacción de esas cartas¹¹¹. ‘Ubayd y Jalid llegaron ante ‘Abd al-Raḥman, mientras que ‘Isà se había quedado con todos los regalos en un lugar apartado, esperando a conocer el desenlace de la negociación antes de hacer entrega de los mismos a ‘Abd al-Raḥman. Los enviados entregaron al omeya la carta que había sido redactada por Jalid b. Zayd en la que se exponían las condiciones del acuerdo. Tras leerla, ‘Abd al-Raḥman pidió a Abu ‘Utman que respondiera a la misiva, pero Jalid se vio tocado en su orgullo por la simple sugerencia de que el otro, hábil guerrero, pero no muy versado en la escritura, pudiera escribir una carta de la calidad de la suya, diciéndole que mucho habría de sudar para poder escribir una carta que estuviera a su nivel. Este hecho provocó el enfado de Abu ‘Utman, quien mandó que Jalid fuera hecho prisionero. ‘Ubayd Allah le advirtió de que le debía un respeto por su condición de mensajero (*huwa rasul wa-la sabil ilay-hi*), sin embargo, Abu ‘Utman le contestó que el mensajero era él, ‘Ubayd Allah, y que el otro tenía que pagar por su ataque (*anta al-rasul wa-hada muta ‘ddi*¹¹²). Cuando Yusuf se enteró de este hecho, rechazó la idea de alcanzar un pacto con ‘Abd al-Raḥman y se lanzó al

¹¹⁰ Chalmeta, 1975: 42.

¹¹¹ AM, 1984: 79-81//80-82.

¹¹² AM, 1984: 80//81.

ataque en una batalla que tuvo lugar en la *al-Muṣara* de Córdoba y que, como sabemos, supuso el inicio del gobierno de ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya.

B. Soravia define este enfrentamiento entre Jalid b. Zayd y Abu ‘Utman como “*un récit aux allures de dispute entre épée et calame*” entre dos secretarios, donde el primero de ellos, de mayor edad y experiencia, reivindicaba su posición¹¹³. Sin embargo, no hemos de pasar por alto el hecho de que Jalid fuera de origen no árabe, frente al origen árabe de Abu ‘Utman, de modo que el hecho de que el primero cuestionara la capacidad del otro y lo ridiculizara ante los demás, fue considerado por Abu ‘Utman como una profunda afrenta que no podía tolerar. Esto queda manifiesto en el modo en que Abu ‘Utman califica humillantemente a Jalid, al que llama “hijo de mala mujer, renegado” (*ibn al-jabita al-‘ily*¹¹⁴), haciendo hincapié en el carácter de “musulmán nuevo” de este individuo de origen indígena¹¹⁵. Si la tensión entre los miembros de los distintos grupos étnicos andalusíes se mantuvo durante muchos años, no cabe duda de que en estos primeros momentos de la presencia musulmana en la Península el rechazo de los musulmanes de origen árabe hacia los conversos debía ser mucho más pronunciado.

Hombre de gran confianza del emir Muḥammad I era el chambelán Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz, quien fue enviado a negociar con el tenaz rebelde muladí, ‘Umar b. Ḥafṣun, durante su primer levantamiento, en el año 267/880-881 (AP - nº 80). El hecho de que Hasim tuviera ciertos lazos familiares con Málaga¹¹⁶, zona de origen de Ibn Ḥafṣun, pudo influir en que se produjera un acuerdo entre ambos para que el rebelde se sometiera al poder. Así, tras varios intentos por parte de las tropas cordobesas de frenar este levantamiento que ya duraba demasiado – tres años, de los casi cincuenta que finalmente duró esta rebelión, alternando períodos de tregua y paz -, el emir envió a su visir Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz en algará hacia Bobastro. Tras una negociación, Hasim firmó un acuerdo de *aman* con Ibn Ḥafṣun – el primero de varios que acabaría aceptando -, por lo que el rebelde bajó de su fortaleza de Bobastro y se fue con el chambelán a Córdoba, donde el emir lo acogió con todos los honores y le dio hospedaje. Ibn al-Quṭiyya nos da a entender que entre Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz e Ibn

¹¹³ Soravia, 1994: 168.

¹¹⁴ AM, 1984: 81.

¹¹⁵ Lapiedra Gutiérrez, 2000: 61.

¹¹⁶ Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz pertenece al linaje de los Banu Jalid, importante familia de la zona de El Frontín (*al-Funtin*), Loja, entre Málaga y Granada, cerca de la zona donde tuvo lugar la rebelión de Ibn Ḥafṣun. Sobre los Banu Jalid, Jiménez Puertas, 2009.

Ḥafṣun pudo existir una relación más allá de la que se estableció mediante la firma de este pacto de protección, pues el cronista narra un episodio en el que es precisamente Ḥaṣim quien incitó a Ibn Ḥafṣun a volverse a Bobastro y rebelarse de nuevo¹¹⁷. Esto habría tenido lugar tras un altercado que se produjo entre Muḥammad b. Walid b. Ganim, *ṣaḥib al-madīna* de Córdoba, e Ibn Ḥafṣun. Cuando el muladí llegó a la capital comenzó a servir en la guardia cordobesa, participando en algunas campañas junto a las tropas omeyas. Al año de estar en Córdoba, tuvo lugar este enfrentamiento que nos es narrado con detalle por el cronista Ibn al-Quṭiyya. Dice que en aquella época, Muḥammad b. Walid y Ḥaṣim b. ‘Abd al-‘Aziz tenían tan mala relación que Muḥammad b. Walid comenzó a oponerse a Ḥaṣim en todo, viéndose afectada también la gente de su círculo íntimo y sus protegidos (*fī jawāṣṣi-hi wa-ṣana’i i-hi*), entre los que estaba el propio Ibn Ḥafṣun tras haber recibido un *aman* por parte del chambelán. Por esta razón, cuando ‘Umar b. Ḥafṣun llegó a la capital cordobesa después de su sometimiento, pronto comenzaría a sentir en su persona la tensión existente entre estos dos hombres, de modo que Ibn Walid obligó al muladí a “*andar rodando de alojamiento en alojamiento, y hasta mandó a los sileros (o guardadores del trigo) que le diesen trigo del peor*”¹¹⁸. Ibn Ḥafṣun se dirigió al zalmedina para quejarse de la calidad del trigo que le había sido suministrado, pero el otro lo rechazó diciéndole que quién era él para hacerle semejantes exigencias. El muladí fue entonces a ver a Ḥaṣim para contarle lo sucedido y este le dijo que les demostrara a los hombres como Ibn Walid quién era él y le animó a demostrárselo él mismo (*yahala-ka al-qawm ‘arrif-hum bi-nafsi-ka*¹¹⁹). Entonces, Ibn Ḥafṣun abandonó Córdoba y reanudó su rebelión en Bobastro, la cual demostró ser algo más que un levantamiento puntual contra los omeyas, sino más bien un intento firme de establecerse como gobernante¹²⁰ ..

Ḥaṣim b. ‘Abd al-‘Aziz tenía una obligación de protección para con el rebelde malagueño, por lo que no parece extraño el que este último se dirigiera al chambelán para expresarle sus quejas sobre el trato que estaba recibiendo por parte del zalmedina Ibn Walid. Sin embargo, el que Ḥaṣim lo animara a rebelarse de nuevo para demostrar

¹¹⁷ IQ, 1926: 77-78//92-93.

¹¹⁸ Traducción J. Ribera - IQ, 1926: 78.

¹¹⁹ IQ, 1926: 93.

¹²⁰ Han planteado esta visión de la rebelión de Ibn Ḥafṣun V. Martínez Enamorado (2008) y M. Fierro en un artículo titulado “Ibn Hafṣún, ¿el hombre que pudo reinar?”, que aparecerá próximamente en un monográfico sobre esta revuelta, de cuya coordinación soy responsable y que es fruto de un curso de verano celebrado en la Universidad de Málaga en el verano del año 2010.

su valía, nos lleva a preguntarnos cuál era realmente la relación existente entre estos dos hombres, más allá de las obligaciones adquiridas por ambos en el pacto del *aman*. ¿Reflejan estas palabras un apoyo, aunque sea velado, de Hasim a la rebelión de Ibn Ḥafṣun? Como veremos en el siguiente apartado sobre el perdón a las élites del gobernante, el caso de Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz ejemplifica la caída de ciertos personajes de enorme poder e influencia en la corte omeya, hecho en el cual pudo haber tenido algo que ver, entre otras cosas, este supuesto apoyo otorgado al rebelde ḥafṣuní.

Por otro lado, no podemos obviar un hecho que es el claro paralelismo existente entre el relato de Ibn al-Quṭīyya sobre el enfrentamiento entre Ibn Ḥafṣun e Ibn Walid y su posterior marcha de Córdoba, con la narración de la huida de la capital de otro rebelde muy importante como fue el muladí ‘Abd al-Raḥman b. Marwan al-Yilliqi. También este tras su sometimiento, fue llevado a Córdoba e incorporado al ejército omeya (AP - nº 74). Sin embargo, cuando llevaba allí un tiempo, se marchó de la capital por un enfrentamiento, curiosamente, con el chambelán Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz y volvió a rebelarse en Mérida (AP - nº 78). Existen varias versiones sobre lo que supuestamente habría ocurrido entre ambos. Según Ibn Ḥayyan, Ibn al-Ŷilliqi pidió para él y sus compañeros un pan mejor que el que le ofrecían, que era muy negro y Hašim se habría negado diciéndole que no se lo merecía¹²¹. Por su parte, Ibn ‘Idari en una breve mención al episodio en lo que parece formar parte de la misma historia, se limita a decir que, durante la estancia de Ibn Marwan en Córdoba, el visir Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz, estando un día ante los demás visires, dijo de Ibn al-Ŷilliqi: “*¡El perro es mejor que tú! (al-kalb jayr min-ka)*” y ordenó que le dieran un golpe en la cabeza, de tal manera que Ibn al-Ŷilliqi, humillado por este hecho, huyó de la ciudad¹²². Estas anécdotas contienen una información sociológica muy importante, pues están poniendo de manifiesto una tensión social existente entre los nuevos y los viejos musulmanes, en la que estos últimos no aceptan de buen grado el ascenso social de los primeros, quienes a su vez presentan un grado de islamización aún demasiado débil, potenciando así las tensiones. Sobre estas cuestiones ya llamó la atención en su día M. Fierro en su artículo sobre Ibn Ḥafṣun, en el que concluía que había que caracterizar a Ibn Ḥafṣun como un rebelde muladí que se movió en un

¹²¹ MUQ II/2, 1973: 374-375; Molina, 2008: 526-527. L. Molina dedica este trabajo a analizar el enfrentamiento que se produjo entre Hasim e Ibn al-Yilliqi.

¹²² BM, 1904: II, 167-168//1967: II, 102.

contexto en el que “los procesos de arabización e islamización están empezando a dislocar el sistema anterior de predominio árabe, en el que los emires omeyas siguen una política titubeante respecto a tratar por igual a musulmanes “viejos” y “nuevos”, y en el que el enfrentamiento entre facciones árabes ha debilitado el poder de los emires omeyas”¹²³. Estamos siendo testigos de un enfrentamiento entre los distintos elementos presentes en la corte cordobesa en ese momento, donde los individuos de origen árabe intentan dejar clara su superioridad sobre los elementos no árabes que también quieren formar parte de la elite cordobesa¹²⁴. Así, Hašim realmente a través de aquella frase contra Ibn al-Yilliqi estaría dejando claro al recién llegado a la capital que, a pesar de que el emir le ha incorporado a su círculo más cercano, sigue estando por debajo de él. Poco más tarde, cuando Ibn Ḥafṣun llegó a Córdoba, gracias a un *aman* que le llevó el propio Hasim, y tuvo el enfrentamiento que hemos visto con Ibn Walid, Hasim se puso de su parte. En este caso, quizás podrían estar funcionando alianzas de tipo local entre el visir y el muladí, ya que, como hemos apuntado, Hašim tenía ciertos lazos con Málaga, zona de origen de Ibn Ḥafṣun. Otro aspecto que pudo influir en el diferente trato a ambos individuos por parte de Hasim fue la enemistad que el chambelán tenía con Ibn Walid. El entorno de la corte tenía un funcionamiento “faccional”, especialmente entre las elites omeyas, donde cada individuo poseía unos vínculos de lealtad y obligación con otros miembros de la corte. Estos lazos se formaban, cambiaban o se rompían según el momento, creándose redes de protección de unos individuos frente otros lo que influía, en último término, en el reparto de las prebendas del gobernante. La incorporación de nuevos individuos a la corte suponía una amenaza para el estatus de lo que ya estaban en ella y quizás, en este caso, Hasim pudo ver en Ibn Ḥafṣun un aliado interesante para hacer frente a sus enemigos en la corte como era Ibn Walid, cosa que, por las razones que fuera, no vio en Ibn al-Yilliqi.

Por lo que respecta al enfrentamiento por el pan, este parece un recurso literario utilizado por los cronistas para dar dramatismo al relato, más allá de una escena que realmente se produjo o que al menos se produjera de este modo, si bien nos ayuda a captar esas tensiones que se estaban produciendo en la capital cordobesa por el ascenso social y político de estos “nuevos musulmanes”. La calidad del pan actúa como marcador simbólico del estatus social de los individuos, de modo que a los

¹²³ Fierro, 1995b: 255-256.

¹²⁴ Fierro, 2008h: 39-42.

musulmanes de segunda se les entrega el trigo de peor calidad o el pan más oscuro. En su estudio sobre la alimentación en al-Andalus, A. García Baena dice que hasta Ibn Rusd (m. 595/1198), existía el concepto de que el pan blanco era el más nutritivo y sus principales consumidores eran las clases acomodadas. Sin embargo, poco a poco, esta creencia fue dando paso a la idea de que los panes oscuros (integrales) son más sanos y digestivos¹²⁵. Según Abu Bakr ‘Abd al-‘Aziz al-Arbuli, sabio del reino nazarí de Granada, “*El mejor de los panes es el fermentado (jubz mujtamar) (...). El pan ácimo (jubz faṭīr) es pesado, produce obstrucciones en las vísceras y cálculos en los riñones. Es un poco más frío que el pan fermentado, por la ausencia de levadores en él. A veces lo come la gente que hace trabajos pesados y duros, y no les daña, pero tampoco se digiere en sus estómagos. No es recomendable para la gente de vida descansada que no realiza trabajos fuertes, y si alguno se arriesga a comerlo, debe hacerlo con mostaza o beber después ojimiel de miel y semillas*”¹²⁶.

La relación entre Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz y ‘Umar b. Ḥafṣun, como hemos visto, permanece difusa, de modo que no nos queda claro si existieron vínculos previos que pudieron facilitar el sometimiento del rebelde. Sin embargo, tenemos otro ejemplo en el que la relación de amistad entre Ibn Ḥafṣun y uno de los enviados para negociar con él aparece directamente expresada en las crónicas. Es el caso del jefe de policía y chambelán, Badr b. Aḥmad¹²⁷, quien, en el año 303/916, participó junto al médico Yaḥyà b Ishaq como intermediarios en el intercambio de misivas que se produjo entre Ibn Ḥafṣun y el emir ‘Abd al-Raḥman III, para establecer el que sería su último pacto de *aman* (AP - nº 107. 3). Dice Ibn Ḥayyan que Badr b. Aḥmad era amigo de fiar de ‘Umar (*wa-kana ṣadiqat^{an} li-‘Umar b. Ḥafṣun mawtuq^{an} ‘inda-hu*¹²⁸) y que por ello intercedió por él ante el emir, intentando convencerle de la sinceridad de la sumisión de Ibn Ḥafṣun. Finalmente, este acuerdo se produjo y ‘Umar volvió una vez más a Córdoba, para integrarse en la elite omeya, participando a partir de entonces en varias campañas junto a las tropas cordobesas. Parece que esta sumisión fue sincera si damos crédito a una noticia que dice que ‘Umar b. Ḥafṣun participó incluso en una campaña contra su propio hijo al año siguiente de someterse (AP - nº 107.4).

¹²⁵ García Baena 2008: 71-73.

¹²⁶ Traducción A. Díaz García, 1978-1979/VI-VII: 16-17. En esta misma línea, Waines, 1992, sobre la prohibición del *darmak*.

¹²⁷ Sobre este personaje, Meouak, 1999: 159-160.

¹²⁸ MUQ V, 1979: 113.

Lo que aquí nos interesa señalar es esta supuesta relación de amistad que unía al cliente omeya y al rebelde Ibn Ḥafṣun. Se trata de una relación sorprendente, pues sabemos que Badr b. Aḥmad había pasado toda su vida en la corte omeya, tras ser recogido siendo niño por el emir ‘Abd Allah después de haber sido abandonado cerca de una mezquita de los suburbios de Córdoba¹²⁹. Por su parte, Ibn Ḥafṣun, en época del emir ‘Abd Allah, ya hacía aproximadamente diez años que había iniciado su rebelión, por lo que, de ser cierto este vínculo, tuvo que producirse estando ya Badr b. Aḥmad en la corte omeya. Como hemos visto antes, ‘Umar, tras su primer *aman*, estuvo en torno a un año en Córdoba, por lo que pudo ser entonces cuando se fraguó esta amistad. El origen étnico de Badr es incierto, pero como dice M. Meouak, “*il reste difficile de proposer, voire imaginer, une origine étnico-géographique ‘arabo-orientale’ pour ce bayt (la iniciada por el propio Badr b. Aḥmad)*”¹³⁰, por lo que quizás el origen no árabe de ambos individuos en un entorno donde este aspecto funcionaba como un elemento diferenciador e incluso marginador como hemos visto que era la corte cordobesa, pudo ayudar para que se crearan lazos de amistad entre ambos.

En la carta que envió Ibn Ḥafṣun al emir para solicitarle el *aman*, el rebelde - según Ibn Ḥayyan - habría recordado a ‘Abd al-Raḥman III la obligación que tenía con él por acoger a su padre Muḥammad cuando este huía de su padre, el emir ‘Abd Allah. Esta afirmación nos da pistas sobre un conflicto familiar que, por otro lado, ha sido casi silenciado por las fuentes y que enfrentó al emir ‘Abd Allah con sus hijos y sobre el papel que jugó Muḥammad b. ‘Abd Allah en él¹³¹. ‘Abd al-Raḥman III se pudo ver presionado ante la amenaza de que trascendiera esta noticia sobre las poco aceptables alianzas que el supuesto heredero de ‘Abd Allah, su primogénito Muḥammad, estaba estableciendo con uno de los rebeldes más detestados por los omeyas. De modo que, si unimos esta supuesta obligación de al-Naṣir con Ibn Ḥafṣun por haber acogido a su padre con la amistad que unía al rebelde con Badr b. Aḥmad, y añadimos la presencia del médico personal del emir, Yaḥyà b. Iṣḥaq, quien era descendiente de cristiano, como intermediario en la negociación del *aman* de Ibn Ḥafṣun, tenemos una serie de evidencias que ponen de manifiesto los contactos tan personales del rebelde con el entorno más íntimo del emir. Desde luego, la presencia

¹²⁹ NA, 1974: 120//1981: 96 y Meouak, 1999: 158.

¹³⁰ Meouak, 1999: 158.

¹³¹ En los Capítulos 3. II y 4. I volveremos sobre este punto al ahondar sobre la rebelión de Ibn Ḥafṣun y sobre la relación del emir ‘Abd Allah con sus hijos.

de un médico no era muy habitual en las embajadas de este tipo¹³², aunque en este caso se trata de una persona muy influyente en la corte de ‘Abd al-Raḥman III, lo que lo convertía en un buen candidato para actuar como intermediario en una negociación tan delicada como esta. Además, sabemos que Yaḥyà b. Isḥaq no solo fue médico, sino que también fue visir y gobernador, incluso caíd de Badajoz. Todo ello pudo influir en que lo volváramos a ver como enviado para negociar con otros rebeldes, como en el caso de Sulayman b. ‘Umar b. Ḥafṣun (AP - nº 107.4) o con el ya mencionado Mas‘ud b. ‘Ali (AP - nº 109). En el primer caso, fue acompañado del caíd Muḥammad b. Qasim b. Ṭumlus y juntos llevaron al hijo de Ibn Ḥafṣun una carta del emir con las condiciones que este ponía al rebelde. Sulayman aceptó este *aman* y se fue a Córdoba, donde fue acogido por el emir e integrado en las filas emirales.

En cuanto a su participación en la embajada enviada para dialogar con Mas‘ud b. ‘Ali en Pechina (año 303/916), en aquella ocasión el médico fue acompañado por otro de los hombres de la corte del emir, Muḥammad b. ‘Isà al-Āyayani. Como ya vimos anteriormente, en aquella ocasión, la tarea de ambos era lograr que el entonces gobernador de Pechina se portara mejor con los habitantes de la ciudad, pues estos se habían quejado al emir por el mal trato que este les daba. Sin embargo, cuando los embajadores llegaron a Pechina y se dirigieron a Mas‘ud, este no solo no les hizo caso, sino que al poco tiempo se rebeló contra el gobierno omeya.

Respecto a la presencia poco común de individuos con determinados cargos como hemos visto en el caso del médico del emir – en cuyo caso su origen cristiano también tuvo gran importancia para participar en esa embajada -, podemos mencionar la presencia del jefe de policía Qasim b. Walid al-Kalbi en la embajada enviada para convencer a Muḥammad b. Ibrahim b. Ḥayyay para que dejara su rebeldía, después de que este se hubiera encerrado en Carmona, enfadado por no haber sido nombrado gobernador de Sevilla por parte del emir (AP - nº 107.2). En este caso, la filiación étnica del jefe de policía, árabe de los Banu Kalb, nos hace pensar que quizás esto tuviera que ver en que fuera él el elegido para convencer al rebelde, siendo, al igual que los Banu Ḥayyay (lajmíes), árabes del sur y habiendo en Sevilla también miembros de los Banu Kalb¹³³. Su cargo como jefe de policía, si bien implicaba que pertenecía al círculo de confianza del gobernante y, por tanto, lo capacitaba para

¹³² Ya vimos anteriormente el caso de Ḥasday b. Saprūṭ, quien en una ocasión fue solicitado por sus conocimientos médicos, si bien su presencia en estas embajadas se debía principalmente a otras virtudes con las que contaba – idiomas, capacidades diplomáticas... -.

¹³³ Terés, 1957: 366.

participar en este tipo de contactos diplomáticos, como hemos visto hasta ahora, pudo no ser en este caso una razón importante para su elección.

La elección de los enviados como embajadores no solo tendrá que ver con la búsqueda de una afinidad personal, sino también posiblemente en la comprensión de los mecanismos de negociación propios del otro, como puede ocurrir en el caso de los beréberes donde la organización tribal tiene tanto peso. Ya hemos mencionado el modo en que se estructura el poder en un ámbito tribal, donde en vez de estar centralizado en una persona, es común la existencia de asambleas de notables, donde quedan representadas las distintas facciones tribales del grupo y donde las decisiones se toman en conjunto. Vimos un reflejo de ello en el grupo de diez notables beréberes¹³⁴ que se presentaron ante el emir ‘Abd al-Raḥman II en representación de los rebeldes emeritenses que se levantaron contra el poder omeya en el año 211/836, bajo las órdenes de Marwan b. Yunus al-Yilliḡi (AP - nº 59), o en esta misma rebelión cuando, poco más tarde, decidieron someterse tras un asedio insoportable por parte de los hombres del emir. Ibn Ḥayyan nos dice que los beréberes enviaron a un hombre llamado Ibn Mundir, que les hacía de alfaquí y que además conocía al *ḥayib* Musà b. Muḥammad b. Ḥudayr, y que este llegó a Córdoba acompañado de otras cuatro personas¹³⁵. No perdamos de vista la participación una vez más de un alfaquí en las negociaciones de un *aman* y la recurrencia a personas de alta influencia ante el gobernante para ganarse el favor de este, como ocurre en este caso con el chambelán Musà b. Muḥammad, a quien se dirigió Ibn Mundir con la intención de que intercediera por ellos ante el emir.

Parece que este aspecto organizativo tribal de los beréberes podría haber llevado al gobierno cordobés a adaptar, al menos en alguna ocasión, la organización de sus propias embajadas, de modo que acudieran en ellas grupos representativos similares a las asambleas de notables beréberes, para poder reunirse con estos y negociar las condiciones del sometimiento. Esto explicaría un ejemplo que encontramos en las fuentes en relación con la negociación entre Hisam II y Sulayman al-Musta‘in, quien como sabemos encontró un amplio apoyo entre los beréberes que habitaban en Córdoba en aquella época y que se habían levantado contra el gobierno al no reprimir los continuos ataques que sufrían de parte por los cordobeses. Este hecho provocó los

¹³⁴ Sobre la presencia de beréberes en Mérida, De Felipe, 1997: 311-314.

¹³⁵ Fierro, 2011c: 149.

enfrentamientos que se produjeron en la capital durante varios años, conocidos como la *fitna barbariyya*.

Cuando Hisam II asumió por segunda vez el califato de Córdoba, en un principio mantuvo el enfrentamiento con los beréberes, pues existía una facción entre los cordobeses muy reacia a llegar a ningún tipo de acuerdo de paz con ellos. Los ataques a Córdoba y a sus alrededores por parte de estos últimos, bajo el mando de Sulayman al-Musta'in, se sucedieron durante varios años. La situación en la capital cada vez era más comprometida, pues la gente de las zonas rurales buscaba refugio en la ciudad y la superpoblación, unida a los ataques y a un grave incendio que se produjo en el zona, habían desembocado en una situación de extrema necesidad y falta de alimentos. En alguna ocasión, los beréberes enviaban mensajeros a la capital ofreciendo alcanzar un acuerdo con los cordobeses si estos se sometían, pero los cordobeses se negaban a aceptar firmar la paz con ellos. Las cosas fueron empeorando cada vez más, hasta que un día Ibn Munawin, visir de la capital, se personó ante el califa Hisam II, junto a un grupo de jefes de los esclavos y del ejército, y le dijeron que habían llegado a sus límites y que era imposible para ellos combatir durante más tiempo a los beréberes (AP - nº 189).

De este modo, en el año 402/1012, los cordobeses decidieron enviar una carta a Sulayman al-Musta'in y a los beréberes para frenar el enfrentamiento, pero con la condición de que el poder quedara en manos de Hisam II. Las fuentes nos dicen que los cordobeses mandaron a un grupo de jeques de la ciudad (*asyaj al-balad*) para que entregaran a Sulayman la carta de Hisam, así como la carta de los visires cordobeses para el consejo de los visires beréberes (*wa-dafa 'u ilay-hi kitab Hisam wa-kitab^{an} min al-wuzara' ilà yama'at wuzara' l-barbar*¹³⁶). Sabemos que este esfuerzo de llegar a un acuerdo no dio su fruto en esta ocasión, pues los cordobeses se negaban a aceptar que el trono pasara de Hisam II a Sulayman. Sin embargo, la presencia aquí de este consejo de visires de los beréberes parece remitir a lo que parece ser esta asamblea de notables de la que hablábamos antes y de las cuales H. de Felipe decía no haber encontrado referencias para el caso andalusi¹³⁷, si bien el ejemplo que ella recoge en su obra del grupo de los Banu Tayit que se presentaron ante Hasim b. 'Abd al-'Aziz durante su asedio a Ibn Marwan al-Yilliqi puede ser un ejemplo de este tipo de

¹³⁶ BM, 1967: III, 109.

¹³⁷ De Felipe, 1997: 81-82.

consejos beréberes¹³⁸. Hemos de suponer que en este consejo de visires beréberes estaban representadas las distintas facciones tribales beréberes. El hecho de que los cordobeses enviaran a negociar, por un lado, a un grupo de jeques para que dialogaran con Sulayman y por otro a un grupo de visires para que fueran ante este consejo de visires beréber pone de manifiesto un intento de adaptación de los interlocutores para la negociación, tratando de evitar que se produjeran conflictos provocados por la diferente concepción del poder y de la autoridad.

2. Envío de rebeldes sometidos a Córdoba y toma de rehenes

La firma de un acuerdo de *aman* no solo conlleva el cese de hostilidades entre los bandos enfrentados, sino que implica la aceptación de una serie de condiciones, generalmente negociadas entre ambas partes, como hemos visto en el apartado anterior. Estas condiciones o exigencias eran muy variadas e incluían la concesión de beneficios económicos y sociales o la cesión de territorios. Sin embargo, según el alcance de las rebeliones o las características y fundamentos de las mismas, tales concesiones o beneficios estarían supeditadas a la garantía firme del cumplimiento de las exigencias: obediencia, pago puntual de tributos o la participación en las campañas militares cuando se fuera requerido para ello. Un modo de garantizar el cumplimiento del acuerdo era la toma de rehenes, los cuales en ocasiones habían de ser cambiados por otros al cabo de un período determinado de tiempo – generalmente un año -. Antes de pasar a analizar varios ejemplos extraídos de las fuentes sobre la toma de rehenes y el trato que estos recibían, hemos de llamar la atención sobre una práctica muy habitual, resultado del sometimiento y posterior entrega del *aman* a ciertos rebeldes, según la cual estos, tras volver a la obediencia, eran llevados a Córdoba, capital omeya de al-Andalus, donde eran recibidos con todos los honores y se les hacía entrega de propiedades, regalos e incluso dinero para que vivieran con todas las comodidades. A partir de entonces, los anteriormente rebeldes pasaban a formar parte del ejército cordobés y participaban en las campañas militares contra los territorios insurrectos o contra el enemigo infiel. Los rebeldes arrepentidos llevaban consigo a sus familiares y gente de su entorno, por lo que entendemos que su permanencia en Córdoba no pretendía ser temporal o al menos breve. Generalmente quienes son enviados a Córdoba son rebeldes no árabes – muladíes o beréberes – o árabes

¹³⁸ De Felipe, 1997: 229. Analizaremos este caso un poco más adelante (v. *infra*. p. 179 y ss.).

pertenecientes a determinadas familias instaladas en zonas de la Frontera que se mostraron especialmente rebeldes durante todo el período omeya andalusí y que mostraron una firme intención de establecer gobiernos independientes en esa zona, como fue el caso, por ejemplo, de los Banu Tuyib en Zaragoza o los Banu Ḥayyay en Sevilla. Otras veces los rebeldes árabes que son enviados a Córdoba se habían rebelado apoyando la causa de rebeldes muladíes, como mostraremos en varios ejemplos vinculados con la revuelta de Ibn Ḥafṣun en Málaga.

Los ejemplos de rebeldes enviados a Córdoba son bastante numerosos. En ocasiones, este envío aparece narrado de una manera neutra, sin mayores detalles, como en el caso del beréber Sulayman b. ‘Abdus (AP - nº 75) o el de Yaḥyà b. ‘Ubayd Allah b. Yaḥyà “al-Yaziri” (AP - nº 79), de quienes tan solo se nos dice que tras recibir el ataque de las tropas cordobesas, decidieron someterse y fueron enviados a Córdoba.

En otros casos, sin embargo, se nos dan más datos, como que la familia del rebelde se incluía en el pacto y que por tanto se trasladaría a Córdoba con él, junto al resto de sus posesiones. Este es el caso del árabe ‘Abd al-Raḥman b. Waḍḍaḥ¹³⁹, uno de los rebeldes que aún se mantenían insumisos en la zona Tudmir y Valencia en el año 312/924, fecha en la que ‘Abd al-Raḥman III se dirigió a tierras cristianas en la campaña de Pamplona, (AP - nº 117). ‘Abd al-Raḥman b. Waḍḍaḥ se había rebelado en Lorca, pero tras un asedio no demasiado largo, se rindió bajo *aman* y fue enviado junto a su familia a Córdoba (*fa-istanzala-hu bi-l-aman wa-ašjaša-hu ilà Qurṭuba bi-‘iyali-hi*¹⁴⁰).

En la versión de estos hechos transmitida por Mas‘ud y recogida por Ibn Ḥayyan en su *Muqtabis*, se cuenta que este hombre era muy corpulento y tenía una barba muy larga y frondosa, de modo que, cuando entró en Córdoba, acompañado también por un enorme perro, la gente se quedó tan impresionada que los poetas compusieron versos satíricos al respecto, como los siguientes: “*A Córdoba ha venido Ibn Waḍḍaḥ,/ con el perro por delante, mas el perro no importa;/ vino arrastrando por el suelo la barba:/ a veces se le veía, a veces lo ocultaba;/ su producto diario bastaría,/ sin mengua, a setenta caras;/ su carga de lana y pelo, tejida,/ con su abundancia podría vestir a los*

¹³⁹ El nombre completo de este rebelde era ‘Abd al-Raḥman b. ‘Abd Allah b. Muḥammad b. Ḥusayn b. Waḍḍaḥ b. Yaḥyà b. Waḍḍaḥ (MUQ V, 1979: 190, n. 7).

¹⁴⁰ MUQ V, 1979: 190.

pobres”¹⁴¹. Más allá de la información anecdótica que nos ofrecen estos versos, lo que se pone de manifiesto aquí es que la entrada en Córdoba de estos rebeldes sometidos tenía lugar en una especie de desfile al que acudía la gente para presenciar la vuelta de las tropas a la capital, igual que ocurría en otras ocasiones en las que los soldados llegaban cargando las cabezas de los enemigos o a los prisioneros de guerra. Todo ello forma parte de las estrategias de consolidación de la imagen de poder por parte del gobernante y, en este caso en el que los que llegan con las tropas son los rebeldes sometidos y agasajados por el emir, la imagen de benevolencia y magnanimidad del soberano para con aquellos que optan por reintegrarse en la Comunidad. Todo el mundo era testigo pues de la clemencia que se había mostrado hacia los rebeldes y de su acogida en las mejores de las condiciones.

También se instaló en Córdoba con su familia ‘Abd al-Raḥman b. ‘Abd Allah, líder de la rebelión beréber de Badajoz, en el año 317/929 (AP - nº 122). Este hombre, después de ver que muchos de sus compañeros habían sido ejecutados durante un enfrentamiento con el ejército omeya, decidió enviar a algunos de sus hombres a pedir el *aman* al califa ‘Abd al-Raḥman III (*wa-arsala yaṭlubu l-aman*¹⁴²//*ista’manu al-Naṣir wa-’adu bi-ṣafḥi-hi*¹⁴³), otorgándosele a él y a toda su familia y sus hombres, haciéndoles residir en Córdoba y tratándolos con todos los honores. Durante esta misma campaña que dirigió el califa a las coras occidentales para someter todo ese territorio, también se rindió otro cabecilla de la rebelión en la zona, exactamente de Beja, como fue ‘Abd al-Raḥman b. Sa’id b. Malik¹⁴⁴. El rebelde ya había sido invitado a someterse, pero ante su negativa, al-Naṣir lanzó una ofensiva contra él y lo combatió, cercando a los habitantes de la ciudad y cortándoles el aprovisionamiento. La situación llegó hasta un extremo tal que ‘Abd al-Raḥman b. Sa’id se vio obligado a pedir el *aman*, ofreciendo su lealtad (*ḍara’a fi l-aman wa-da’a ilà l-ṭa’a*¹⁴⁵// *fa-ista’manu wa-ladu bi-’afw l-Naṣir*¹⁴⁶). El califa aceptó e incluyó en el *aman* a sus hermanos y demás familiares y a sus hombres. Todos ellos se dirigieron al campamento califal para expresar su intención de sometimiento y, tras esto, fueron

¹⁴¹ Traducción de Corriente y Viguera - MUQ V, 1981: 152.

¹⁴² MUQ V, 1979: 271.

¹⁴³ BM, 1967: II, 202.

¹⁴⁴ Si bien no sabemos exactamente cuál es el origen de este personaje, sabemos que era gobernador de la cora de Beja, en el año 317/929, pues aparece como tal en la relación recogida por Ibn Ḥayyan de los gobernadores de las coras obedientes al poder central en ese año (MUQ V, 1981: 192-193). Beja fue un territorio con una importante población de origen muladí.

¹⁴⁵ MUQ V, 1979: 248.

¹⁴⁶ CA, 1950: 81.

llevados a Córdoba donde entraron a formar parte del ejército (*šaru fi 'idad hašamihi*¹⁴⁷).

Esta incorporación de los rebeldes sometidos al ejército incluía la asignación de una paga (*rizq*), lo cual supondría un incentivo para muchos individuos, especialmente en los casos de no árabes, que mediante su sometimiento veían mejorada su situación social y económica. En este sentido, la inscripción de estos rebeldes en el *dīwan* del ejército suponía un paso más en este reconocimiento, de lo cual tenemos diversos casos en al-Andalus. De hecho, esta inclusión será parte de las exigencias de ciertos rebeldes no árabes como condición para su sometimiento¹⁴⁸. Un ejemplo de ello lo tenemos en la rebelión en Mérida del beréber de los Banu Wara'yul¹⁴⁹ 'Abd Allah b. 'Isà b. Quṭi, primo de Zu'al b. Ya'is¹⁵⁰ (AP - nº 120). Tras enfrentarse con el general Aḥmad b. Muḥammad b. Ilyas, el rebelde pidió la benevolencia al emir (*talaba riḍà l-jalīfa*¹⁵¹) lo que solicitó a través del chambelán Musà b. Muḥammad b. Ḥudayr¹⁵². El rebelde ofreció hacer entrega de la fortaleza e irse a Córdoba, a cambio de que se le entregara el *aman*, se le inscribiera en el registro del ejército y se le dieran abundantes medios (*'alà an yu'akkada amanu-hu wa-yašira fi l-dīwan wa-yutawassa'a la-hu fi l-rizq*¹⁵³). Al-Našir aceptó e Ibn 'Isà se fue a Córdoba.

Volveremos sobre esta rebelión más adelante cuando veamos las concesiones relacionadas con la exención tributaria (v. apartado 3.2 de este capítulo), pues, aunque 'Abd Allah b. 'Isà se sometiera en este momento y se fuera a Córdoba, la rebelión continuó en Mérida, aunque encabezada por un personaje que no era de los Nafza, sino de los Mašmuda, llamado Mas'ud b. Tayit, de los Banu Tayit¹⁵⁴ y las condiciones de su sometimiento merecen especial atención.

¹⁴⁷ MUQ V, 1979: 248.

¹⁴⁸ Volveremos sobre esto más adelante, en el apartado III. 3.3. de este mismo capítulo.

¹⁴⁹ Sobre esta tribu, De Felipe, 1997: 238-242. Este linaje pertenece a la tribu de los Nafza y estaban asentados en al-Andalus desde antes del emirato de 'Abd Allah.

¹⁵⁰ Este se había rebelado junto a Ibn al-Qiṭṭ, cuyo movimiento pretendía derrocar al emir 'Abd Allah (AP - nº 100). Zu'al b. Ya'is siguió a Ibn al-Qiṭṭ durante un tiempo, al igual que los jefes de otras tribus beréberes, pero después lo abandonaron por miedo a perder la influencia (*riyasa*) que tenían sobre sus propias tribus.

¹⁵¹ MUQ V, 1976: 239.

¹⁵² Sobre este personaje, perteneciente a la importante familia de los Banu Ḥudayr que ya hemos mencionado anteriormente, Meouak, 1999: 121-122.

¹⁵³ MUQ V, 1979: 239.

¹⁵⁴ Sobre los Banu Tayit, De Felipe, 1997: 228-230. La presencia de esta familia en Mérida se remonta a época del emir Muḥammad I, cuando Muḥammad b. Tayit, epónimo de este linaje, se presentó ante Hasim b. 'Abd 'Aziz durante el curso de una aceifa que este había dirigido contra 'Abd al-Raḥman b. Marwan al-Yilliqi, en e año 262/875. Muḥammad b. Tayit, emir de un grupo de beréberes Baranis,

Otro caso en el que se especifica la entrega de beneficios económicos a los rebeldes llevados a Córdoba, lo tenemos, por ejemplo, en la sumisión de ciertas fortalezas de los alrededores de Toledo. Este hecho se produjo durante el duro asedio que dirigió el califa al-Naṣir a la antigua capital visigoda, en el año 318/930 (AP - nº 124). Ibn Ḥayyan nos cuenta que ‘Abd al-Raḥman III mandó construir una ciudad llamada *Madinat al-Fath*, cerca de Toledo, a la cual surtió de todo lo necesario para aguantar durante el largo asedio, la protegió con muchas tropas y puso al mando a su visir Sa‘id b. al-Mundir. Desde este emplazamiento continuaron el asalto a Toledo y también fue allí donde recibieron a los señores de las fortalezas del territorio toledano, tales como Canales o Alfamén, quienes llegaron al campamento construido por el califa, para expresar sus deseos de someterse y entrar de nuevo en la obediencia. El califa los recibió con regalos y fueron enviados a Córdoba, donde se les inscribió en el *diwan* del ejército y se les hizo entrega de amplias retribuciones para corresponderlos por su sometimiento y por sus nuevas intenciones (*wa-amara (...) ilḥaqa-huma fi l-diwan wa-l-tawassu’ ‘alay-hima mukafa’at^{an} li-nuzu‘i-hima wa-qaṣdi-hima*¹⁵⁵). En este caso, no solo se menciona la entrega de unos beneficios económicos por entrar a formar parte del ejército, sino que se indica que mediante esa amplia cantidad de dinero se buscaba también agradecer de algún modo el cambio de actitud de los rebeldes y permitirles comenzar su nueva etapa de obediencia, instalados en Córdoba con todos los lujos posibles.

El tiempo de estancia de los rebeldes en la capital después de su sumisión dependerá del caso, aunque por regla general no se suele especificar ningún límite temporal y en casi la mayoría de los casos, no se especifica que el individuo en cuestión volviera a su lugar de origen, entendiéndose pues que permanecían en la capital de por vida, al servicio del gobierno omeya. No obstante, en algún caso puntual, sí que se indica que se permitió el retorno del rebelde reformado a su ciudad de origen e incluso se le entregó el gobierno de la misma, con la condición de que permaneciera dentro de los límites de la obediencia. Este fue el caso del muladí ‘Amrus b. Yusuf, en Zaragoza, quien fue enviado a Córdoba y agasajado con ricos regalos, tanto para él como para sus hijos y sus hombres, entrando a formar parte del

procedentes de Laydaniya y Coria, presentó a Hasim su deseo de someterse y este último los instaló en Mérida, donde ocuparon los dominios que anteriormente habían pertenecido a los muladíes (De Felipe, 1997: 229).

¹⁵⁵ MUQ V, 1979: 283.

círculo más íntimo del emir al-Ḥakam I. Más adelante, cuando este último estuvo seguro de la obediencia de ‘Amrus, le dejó volver a la Marca Superior como gobernante (AP - nº 50). También fue temporal la estancia en Córdoba de Muḥammad b. Hasim al-Tuyibi, cuya rendición es una de las pocas de las cuales conservamos el supuesto documento de *aman*, gracias a su inserción en el relato cronístico (AP - nº 125). El asedio a la ciudad de Zaragoza duró ocho meses durante los cuales poco a poco, aliados del rebelde – incluidos sus propios hermanos – fueron sometidos. También durante este tiempo se dirigieron ataques a las ciudades de los alrededores, donde otros tuyibíes se habían rebelado apoyando el levantamiento de Muḥammad b. Hasim en Zaragoza. Uno de ellos fue el gobernador de Calatayud, Muṭarrif b. Mundir, quien contaba con la ayuda de los cristianos de Álava y de al-Qila’. El califa le exigió que se sometiera y cortara su alianza con los cristianos, pero el rebelde le contestó diciéndole: “¿Cómo voy a cortar mi [mano] diestra con la siniestra?”. Tal muestra de desobediencia provocó un gran enfado en el califa, y Muṭarrif acabó siendo derrotado y ejecutado por los hombres de al-Naṣir.

Su hermano Ḥakam b. Mundir acabó pidiendo el *aman* a al-Naṣir y se rindió (*fa-ibtadara (...) al-du’a’ ilà al-aman wa-nuzul*¹⁵⁶). El califa consideró apropiado concedérselo y viendo que los rebeldes estaban bien surtidos y protegidos en la alcazaba de Calatayud, creyó preferible incluir en este *aman* a otros rebeldes y a sus familias, así como a cincuenta jinetes de entre los condes y principales de Álava (*jamsin faris^{an} min qawamis Alaba wa-wu’yuh fursani-him*¹⁵⁷), para sacarlos de la ciudad y llevarlos a Córdoba “donde no eran de temer sus fechorías”¹⁵⁸.

Ya entonces Muḥammad b. Hasim se había quedado casi desprovisto de aliados y encontró en el sometimiento la única salida para salvar su vida. En la carta de *aman*¹⁵⁹ que firmaron ambos y que incluía a los hermanos, hijos, parientes y todos los compañeros y hombres del rebelde, se exigía a Muḥammad que abandonara la ciudad, junto a sus familiares más cercanos e hijos, y se dirigieran a Tudela u otro lugar de la Marca, pudiendo gobernar el lugar que él eligiera. Tras un período de tiempo fijado,

¹⁵⁶ MUQ V, 1979: 398.

¹⁵⁷ MUQ V, 1979: 398. Vemos que el califa incluye en el *aman* (*‘alà ta’mīn*) a cincuenta caballeros alaveses los cuales, como hemos visto, eran cristianos y que también fueron llevados a Córdoba. Quizás viera en ellos cualidades como guerreros y decidió que entraran a formar parte de su propio ejército, aunque no deja de ser llamativo que se incluya en el *aman* a un grupo de infieles que habían apoyado una rebelión en su contra.

¹⁵⁸ Traducción de Corriente y Viguera (MUQ V, 1981: 297).

¹⁵⁹ Hemos recogido este texto al final de este capítulo, junto a su traducción, en el TEXTO Nº 5 y analizaremos el documento y, en general, la sumisión de Zaragoza en el Capítulo 3. III

Muḥammad debería viajar a Córdoba, con salvoconducto para la ida, estancia y regreso, donde viviría durante treinta días para demostrar su sinceridad y ya entonces, si cumplía lo pactado, el califa le entregaría la ciudad de Zaragoza y ejercería como gobernador y caíd en ella¹⁶⁰.

Ahora bien, era habitual que el viaje a Córdoba no tuviera fecha de vuelta y que los rebeldes sometidos permanecieran allí largo tiempo. Cabe preguntarse qué se buscaba con esta atracción e incorporación de antiguos rebeldes al entorno cortesano cordobés y qué clase de relación establecerían estos individuos con los miembros de la elite cordobesa. Ya hemos mencionado el caso de dos importantes rebeldes que fueron llevados a Córdoba tras su sometimiento y que residieron allí durante un tiempo. Ellos son los muladíes ‘Umar b. Ḥafṣun e Ibn al-Yilliqi y ambos sufrieron un episodio de rechazo y tensión con los miembros de las antiguas elites omeyas que no estaban dispuestos a compartir los privilegios con los recién llegados.

Ibn al-Yilliqi acudió a Córdoba junto a otros hombres tras una petición por parte del gobierno omeya de que fueran a la capital los mejores caballeros emeritenses y sus familias, saliendo así ‘Abd al-Raḥman b. Marwan al-Yilliqi, junto con Ibn Šakir, Makḥul y otros.

En cuanto a Ibn Ḥafṣun, tuvo una segunda oportunidad para irse a vivir a Córdoba durante el gobierno de al-Mundir. Sin embargo, cambió de opinión en el último momento, cuando parecía que su traslado a la capital era inminente (AP - nº 92). El rebelde, viendo que sus aliados más importantes habían sido derrotados, se vio en la obligación de someterse. Pero en esa ocasión, las condiciones las puso él y se mostró bastante exigente, pues pidió al emir que fuera tratado como uno de los principales del *yūnd* y que se le permitiera habitar en Córdoba con su familia y sus hijos, además de que sus dos hijos entraran a formar parte de su clientela (*šahara* [Ibn Ḥafṣun] *al-naṣiḥa yūhda l-istiṭa’a ‘alà an yakuna ‘inda l-amir min jaṣṣat yūndi-hi wa-yaskuna Qurṭuba bi-ahli-hi wa-wuldi-hi wa-an yulḥaqa abna’u-hu fi l-mawali*¹⁶¹). El verbo *alḥaqa* significa aquí “enrolar”, como aparece también en el caso de los Banu ‘Aṣim al-Taqaḥfi, al hablar de Ḥusayn b. Ibrahim b. ‘Abd Allah b. ‘Aṣim, de quien se dice

¹⁶⁰ La incorporación de Muḥammad b. Hasim al círculo de confianza del califa a partir de su sometimiento fue tal que, cuando Muḥammad fue hecho prisionero en el año 327/939 durante la Batalla de Simancas (AP - nº 127), su liberación entró en las posteriores negociaciones de la paz con Ramiro II, como vimos en el apartado anterior.

¹⁶¹ BM, 1967: II, 117.

que “estaba enrolado en los *mawali*” (*wa-huwa mulḥaq fi l-mawali*)¹⁶². Ibn Ḥafṣun solicitaba que sus hijos fueran inscritos con los clientes omeyas y que disfrutaran de los privilegios sociales y económicos que ello conllevaba¹⁶³. En este caso, no se trataría de una clientela en el sentido técnico del término, sino que era una especie de “clientela política” que se establecía entre los gobernantes omeyas y la gente que estaba a su servicio.

El emir aceptó las condiciones exigidas por el rebelde, viendo quizás en esta concesión el final de una rebelión que duraba ya siete años. Hizo escribir para Ibn Ḥafṣun un acta de amnistía (*‘aqd al-aman*). Entregó a los hijos del muladí preciosos vestidos (*arfa‘a al-tiyab*¹⁶⁴) y otros regalos. Asimismo, el emir envió a Ibn Ḥafṣun a varios de sus hombres con mulos para que transportaran sus equipajes y los regalos prometidos. Sin embargo, el rebelde aprovechó esta situación para asaltar el convoy del emir y hacerse con los mulos y los regalos, traicionando así sus promesas de sumisión.

Algunos de los hijos de ‘Umar también fueron llevados a la capital, tras haber participado activamente en la rebelión (AP - nº 107.4). El caso de Sulayman b. ‘Umar ya lo hemos mencionado anteriormente al hablar sobre la composición de la embajada que se presentó ante él para llevarle las condiciones que le imponía el emir. Sulayman se marchó a Córdoba con todas sus propiedades y entró a formar parte del ejército del emir, aunque sabemos que más adelante volverá a la rebelión tras el asesinato de su hermano Ya‘far por los habitantes de Bobastro, después de que aquel se hubiera sometido al emir. Aunque trató de fingir ante ‘Abd al-Raḥman III que aún permanecía en la obediencia, Sulayman no pudo ocultar que realmente pretendía volver a atizar las llamas de la rebelión en la fortaleza malagueña, pero finalmente, tras varios ataques del emir, cayó muerto y fue elevado en un madero en la Bab al-Sudda de Córdoba.

Por su parte, su hermano ‘Abd al-Raḥman b. ‘Umar debió ver en la oportunidad que le ofreció el emir de rendirse y dirigirse a la capital una ocasión perfecta para llevar una vida más tranquila. La relación con su hermano Ya‘far se había disuelto, en lo que parece un enfrentamiento por ostentar el liderazgo de la rebelión ḥafṣuní. ‘Abd

¹⁶² V. la definición que da Dozy a este término (*Supplément*: II, 528). V. asimismo Fierro, 1986: 71.

¹⁶³ Baste con observar el lugar que los clientes omeyas ocupaban en las ceremonias de la corte, justo al lado de los quraysíes, en un lugar muy cercano al gobernante (Barceló, 1995: 159). Sobre la situación privilegiada y de poder de los clientes omeyas, Fierro, 2005b: 218; 2008h: 37-38.

¹⁶⁴ BM, 1967: II, 118.

al-Raḥman se había visto obligado a encerrarse en la fortaleza de Ojén (Torrox), donde recibía los constantes ataques de su hermano Ya'far. En esa situación, parece que la salida más apropiada que encontró fue pedir ayuda al emir 'Abd al-Raḥman y someterse. El hijo de Ibn Ḥafṣun escribió al emir y le solicitó el *aman* para sí y los suyos (*ṭalaba al-aman 'alà nafsi-hi wa-man ma'a-hu*¹⁶⁵), a cambio de la entrega del castillo a un gobernador del emir. 'Abd al-Raḥman se marchó a Córdoba donde vivió a partir de entonces, con una vida bastante desahogada gracias a la ayuda del emir y a su dedicación a la caligrafía y a la copia de manuscritos¹⁶⁶. Corría el año 307/919.

Por último, también Ḥafṣ b. 'Umar b. Ḥafṣun se trasladó a Córdoba después de su sometimiento, siendo este el último de los hijos de Ibn Ḥafṣun que se mantuvo en la lucha. Este se había hecho con el liderazgo en la fortaleza de Bobastro después de que su hermano Sulayman fuera asesinado. 'Abd al-Raḥman III envió contra Ḥafṣ a sus hombres para que lo combatieran y aguantó durante un tiempo, hasta que no pudo soportar más los ataques y escribió al emir para pedirle que le concediera un *aman* y lo perdonara (*kataba ilà l-jalifa al-Naṣir li-dīn Allah yas'alu-hu ta'mīna-hu wa-l-ṣafḥ 'an-hu*¹⁶⁷), a cambio del abandono de la plaza. El emir aceptó y mandó a los visires Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥudayr y a Sa'id b. al-Mundir al-Quraṣī para entregarle el *aman* y recibir a su familia y a los demás cristianos. Evacuaron la ciudad y los dos visires tomaron posesión de ella e izaron el pendón del emir en la muralla

En la carta que el emir envió a sus gobernadores tras la toma definitiva de la fortaleza de Bobastro, al-Naṣir explica la entrega de este *aman* a los rebeldes ḥafṣuníes. Insiste en que los rebeldes “*quisieron engañarnos ofreciendo sumisión para librarse de nuestro empeño, con la obediencia y la reintegración en la comunidad, sin otra intención que tener un respiro y aflojar el dogal, pero no escuchamos tales peticiones suyas, ni aceptamos tal proceder*”. Sin embargo, dice que no les permitieron permanecer en la fortaleza, pues sabían de la insinceridad de sus palabras, y que solamente les entregaron el *aman* tras sacarlos a todos de la ciudad y “*dispersarlos por doquier, cada cual a su querencia, entrando en ciudades leales y*

¹⁶⁵ CA, 1950: 62.

¹⁶⁶ Llama la atención el hecho de que 'Abd al-Raḥman b. 'Umar b. Ḥafṣun trabajase en Córdoba como copista, ocupación que nada tiene que ver con lo que suele aparecer en las fuentes en relación con otros rebeldes que, tras su sumisión, se instalan en la capital y, en su mayoría, entraban a formar parte del ejército emiral. Un hecho que desconocemos y que podría ayudarnos a saber en qué situación vivió 'Abd al-Raḥman b. 'Umar en Córdoba es si esta dedicación al oficio de copista constituía su medio de vida o lo hacía como mero entretenimiento o diversión.

¹⁶⁷ MUQ V, 1979: 212-213.

haciéndose súbditos ordinarios”¹⁶⁸. Este proceder no es habitual, pues generalmente, como estamos viendo aquí, los rebeldes sometidos eran llevados a Córdoba y se les instalaba allí. Sin embargo, quizás el emir sospechaba que si instalaba a todos los rebeldes ḥafṣuníes juntos en Córdoba, se daba la posibilidad de que continuaran con sus planes y volvieran a rebelarse, por lo que, en este caso especial, prefirió dispersarlos para que no tuvieran tan fácil volver entrar en contacto entre ellos y reanudar su rebelión. Por su parte, a los cabecillas de la rebelión los mantuvo en Córdoba, pues teniendo a los instigadores de la rebelión controlados y reducidos a la obediencia, sería más probable que la rebelión se disolviera totalmente. De este modo, Ḥafṣ y su familia fueron llevados a Córdoba y el emir le entregó grandes concesiones y le dio la más alta posición entre sus mercenarios y su tropa (*wa-ṣayyara-hu fī a’lā manāzil ḥašami-hi wa-ḡundi-hi*¹⁶⁹).

Además de a sus hijos, algunos otros aliados de Ibn Ḥafṣun también había sido llevados a Córdoba en esta misma época, como fue el caso de Muḥammad b. Ibrahim b. Ḥayyay, aliado sevillano de Ibn Ḥafṣun. No obstante, cuando Muḥammad se rebeló en esta ocasión, ya lo hizo al margen de la rebelión muladí y lo que buscaba con su levantamiento en Carmona era reivindicar su derecho a ser nombrado gobernador de Sevilla, después de haber mostrado su obediencia al participar en la derrota de su primo Aḥmad b. Salama (AP - nº 107.2). Cuando Muḥammad b. Ibrahim se convenció de que la mejor alternativa era la sumisión, envió a Córdoba a dos de sus hombres, Ḥabīb b. ‘Amrus b. Sawada y a Muḥammad b. Wuhayb¹⁷⁰, para que expresaran al emir la única condición para su sometimiento que era que diera permiso a Ḥabīb b. ‘Amrus b. Sawada para permanecer en Carmona para ayudar a sus familiares en la recogida de las cosechas y en el viaje a Córdoba. ‘Abd al-Raḥman III no debió de ver nada malo en esta exigencia pues aceptó y, finalmente, en *ramaḍan* del 301/marzo del 914, entró en Córdoba acompañado de varios de sus hombres. El emir no solo aceptó su sumisión, sino que también lo designó para el visirato, además de que participó en varias expediciones con las tropas cordobesas.

Sin embargo, parece que las intenciones de Muḥammad b. Ibrahim al pedir que permitieran a Ḥabīb b. ‘Amrus b. Sawada que se quedara en Carmona no tenían nada

¹⁶⁸ Traducción de Corriente y Viguera - MUQ V, 1981: 176//1979: 230.

¹⁶⁹ MUQ V, 1979: 213.

¹⁷⁰ Este es hijo de ‘Abd al-Waḥhab b. Aḥmad b. Muḡit, conocido como “Wuhayb” y que fue general del emir Muḥammad I. Asimismo fue nombrado gobernador de Zaragoza, cargo en el que le sucedió su hijo Muḥammad b. Wuhayb (AP - nº 76).

que ver con la recogida de la cosecha, sino que pretendían reanudar la rebelión. De hecho, Ḥabib b. ‘Amrus lo consiguió en el año 301/914, poco después de que Muḥammad b. Ibrahim se hubiera marchado a Córdoba (AP - nº 108). Cuando el emir iba en dirección a Bobastro, en la campaña en la que finalmente consiguió la sumisión de Ibn Ḥafṣun, supo que Ḥabib b. ‘Amrus se había rebelado y lo asedió durante veinte días, tras los cuales, el rebelde acabó pidiendo el perdón y un plazo para poder irse él con su familia y sus bienes a Córdoba (*ḥattà ad’ana wa-ista’mana*¹⁷¹//*tumma ista’mana fa-ummina wa-sa’ala an yumhala li-intiqal ahli-hi wa-taqali-hi ilà Qurṭuba*¹⁷²). Al-Naṣir le concedió el *aman* y se dirigieron todos a Córdoba. Parece no haber dudas sobre la participación o al menos connivencia de Muḥammad b. Ibrahim en la rebelión de su aliado Ḥabib b. ‘Amrus, pues el emir lo depuso de su cargo como visir y mandó que fuera encarcelado en cuanto tuvo noticias de este levantamiento. Muḥammad b. Ibrahim permaneció en la cárcel hasta su muerte en el año 905/917.

Este mismo año, Ḥabib b. ‘Amrus dio muestras a la insinceridad de su obediencia cuando se marchó de Córdoba a Carmona y reinició su rebelión, rompiendo así su pacto de sumisión (*qad intaqada (...) al-’ahd*¹⁷³). Esta vez, ‘Abd al-Raḥman no quiso darle más oportunidades y lo encarceló, junto a sus dos hijos, siendo ejecutados todos ellos ese mismo año (AP - nº 110)¹⁷⁴.

El envío de rebeldes a Córdoba que aparece atestiguado durante todo el período omeya implica, por tanto, una estrategia de control y de atracción de los rebeldes a la persona del gobernante. El acuerdo de *aman* no dejaba de ser un pacto en el que se mezclaban las condiciones impuestas desde arriba – obediencia, pago de tributos, etc. - con ciertas concesiones – entrega de propiedades, regalos, exenciones fiscales - que encierran estrategias de control. Asimismo y no menos importante, el envío de los rebeldes a la capital cordobesa garantizaba que estos rebeldes y sus familias absorbieran la cultura oficial. De ese modo, se lograría que estos antiguos insurgentes se incorporaran a la cultura del poder y que sus lazos con la familia reinante se fortalecieran.

¹⁷¹ CA, 1950: 42.

¹⁷² BM, 1967: II, 165.

¹⁷³ CA, 1950: 55.

¹⁷⁴ Fueron ejecutados a la vez que Musà b. Ziyad al-Yudami al-Saduni, cadí en época de ‘Abd Allah, quien había sido encarcelado entonces por mostrarse disconforme con el nombramiento de ‘Abd al-Raḥman III como sucesor de su abuelo (AP - nº 110).

Se observa una estrategia similar en el caso de los rehenes, pues estos, como veremos después, no solo no eran instalados en prisiones y bajo duras condiciones de reclusión, sino que muchos vivían entre lujos en un lugar llamado *Dar al-raha'in*, donde se les sometía a un proceso de arabización, con los mismos objetivos que acabamos de señalar para el caso de los rebeldes llevados a la capital. Ahora bien, esto no ocurría siempre o al menos no solía ocurrir a partir de los primeros intentos de negociación de la paz. La mayor parte de las veces, antes de la sumisión final del rebelde y de su partida a Córdoba, se había producido algún intento de acuerdo en el que los únicos que eran llevados a la capital eran los rehenes que se exigían a los rebeldes como garantía en el cumplimiento de su pacto – lo que Pascua Echegaray denomina “garante de tratado”¹⁷⁵-. De hecho, como veremos a continuación en los ejemplos de toma de rehenes que nos ofrecen las fuentes, muchos de los rebeldes que acabamos de ver yendo a Córdoba con su familia y pertenencias, anteriormente habían entregado a varios de sus hombres o a familiares cercanos, como hijos o sobrinos, en calidad de rehenes.

Toma de rehenes

El estudio de la toma de rehenes en el mundo arabo musulmán no ha recibido demasiada atención. M. Fierro llamó la atención sobre ello en un trabajo dedicado a la transferencia cultural derivada de la toma de rehenes o de la captura de prisioneros¹⁷⁶. La toma de rehenes carece de una justificación coránica, siendo así un procedimiento de dudosa legalidad para la Ley islámica¹⁷⁷. Sin embargo, las crónicas nos proporcionan múltiples menciones a esta práctica vinculada a las negociaciones de los acuerdos de *aman* que estamos estudiando. C. de la Puente, en un artículo dedicado a las cárceles en al-Andalus, advertía de que gran parte de los prisioneros que se retienen en Córdoba son rehenes capturados durante las revueltas, en general, familiares de los rebeldes más significativos¹⁷⁸. Efectivamente, si bien contamos con numerosas menciones de prisioneros capturados durante los enfrentamientos, la toma de rehenes fue también una práctica muy habitual y la información que nos dan las fuentes sobre su naturaleza, uso y trato una vez llevados a la capital evidencia

¹⁷⁵ Pascua Echegaray, 1996: 66. Esta autora dedica un apartado de su obra a la entrega de rehenes y la conducción por el reino (1996: 65-76).

¹⁷⁶ Fierro, 2012b: 4.

¹⁷⁷ Jansen, “Hostages”, *EQ*, vol. II, p. 454.

¹⁷⁸ De la Puente, 2004: 107.

objetivos por parte del poder más ambiciosos que la simple tenencia de una garantía del cumplimiento de un acuerdo.

La información que tenemos sobre las condiciones en que son instalados estos individuos en la capital pone de manifiesto que la mayor parte de las veces no tenía nada que ver con la situación propia de los prisioneros, privados de libertad o en malas condiciones, sino que estos rehenes eran llevados a un lugar denominado *Dar al-raha'in*, es decir, “la casa de los rehenes”. Ahora bien, ¿qué es exactamente este lugar? El *dar al-raha'in* era una edificación destinada a hospedar a algunas personas que vivían en Córdoba como rehenes políticos y estaba situado inmediatamente (*musaqiba*) a la Puerta del Puente (*Bab al-Qanṭara*)¹⁷⁹. Este lugar se utilizaba para “retener” a los rehenes temporales, es decir, a aquellos que se tomaban como prenda de obediencia. En este sentido, debemos distinguir entre las condiciones de retención de los rehenes y las de los prisioneros, pues en el primer caso no estaban encarcelados, sino que vivían en una situación similar en ciertos aspectos a la de los rebeldes arrepentidos, que como sabemos eran alojados en palacio o en almunias pertenecientes a familias nobles, gozando de un nivel de vida acomodado¹⁸⁰.

Tenemos constancia de que, al menos en ciertas ocasiones, los rehenes instalados en el *dar al-raha'in* recibían clases de poesía árabe, lo que refleja un intento de arabización – que podría conllevar una posterior islamización – de los rehenes, sobre todo de aquellos provenientes de zonas fronterizas. J. P. Monferrer Sala ha apuntado que el proceso de arabización impulsado por el estado omeya estaba íntimamente ligado a un proceso de islamización que vendría a continuación, una vez conseguido el primero. Todo esto conllevaría la aculturación lingüística de estos individuos indígenas, proceso no obstante que solo es válido entre las clases sociales “más acomodadas”, mientras que en el ámbito rural se mantuvo el uso de la lengua romance hasta el s. XIII. Asimismo, Monferrer Sala afirma que la aculturación de estos grupos sociales altos permitiría a estos conservar los privilegios sociales y económicos de que gozaban en sus lugares de origen y la posibilidad de proyectarse sobre la compleja realidad social existente¹⁸¹.

¹⁷⁹ De la Puente, 2004: 108 y García Gómez, 1965: 363-364.

¹⁸⁰ De la Puente, 2004: 108. García Gómez, en este sentido, afirma que los “huéspedes de marca” a veces eran alojados en almunias desmanteladas o medio abandonadas que con un arreglo momentáneo, servían de hogar para estos individuos (García Gómez, 1965: 335).

¹⁸¹ Monferrer Sala, “Entre luces y sombras: los ‘cristianos arabizados andalusíes’”, en el monográfico sobre Ibn Ḥafṣun que aparecerá publicado próximamente.

Un reflejo de la arabización de los rehenes en el *dar al-raha'in* lo tenemos en un relato recogido por Ibn al-Quṭiyya, en el que relata como en una ocasión Umayya b. 'Isà b. Suhayd, zalmedina de la ciudad de Córdoba en época de Muḥammad I¹⁸², pasó un día junto a una casa cercana a la puerta de Alcántara donde había ciertos rehenes, entre los que estaban los hijos de Musà b. Musà, uno de los Banu Qasi (AP - n° 83). Estos individuos habían sido llevados como rehenes en el año 269/883, cuando Muḥammad b. Lubb, de la misma familia de los rehenes, los tomó como prisioneros y se los entregó al emir Muḥammad como muestra de su sometimiento (AP - n° 76)¹⁸³. Según nos cuenta el cronista cordobés, los rehenes estaban recitando versos del poeta preislámico 'Antara cuando pasó por allí Umayya. Este, sorprendido por el tipo de versos que les estaban enseñando a los rehenes, pidió que le trajeran al maestro al cual recriminó por su actitud: *“Si no fuera que te disculpo por ignorancia, ten la seguridad que te castigaría (law la anni a' diru-ka bi-l-ÿahl la-addabtu-ka¹⁸⁴): tú vas a buscar a esos diablos hijos de diablos, que tantos sinsabores causan a (los hijos de) los Califas, para enseñarles versos, que no hacen más que enardecer y aumentar su afición a ser bravos guerreros”*. Después, le ordenó que, a partir de entonces, no les enseñara más versos de carácter guerrero, sino solo aquellos referentes al vino o a temas divertidos, como los de al-Ḥasan b. Hanī.

Es necesario ir más allá de la explicación que nos da Ibn al-Quṭiyya sobre las razones para evitar enseñar a los rehenes poesía de ese tipo. M. Fierro, en su estudio sobre los rehenes, recordaba que 'Antara fue considerado un ejemplo de cómo en la época pre-islámica, una persona mestiza como él – su padre era un árabe de la tribu de 'Abs y su madre una esclava negra - podía llegar a adquirir el estatus de un árabe de pura raza. Así la autora proponía que posiblemente el problema que encontró Umayya en que se les enseñaran los versos de 'Antara no tenía solo que ver con su temática guerrera, sino también con la exposición al modelo de alguien que adquirió el mismo estatus que los árabes gracias al reconocimiento adquirido por su participación en ciertas campañas guerreras¹⁸⁵. No olvidemos que quien lleva a cabo esta advertencia

¹⁸² Umayya se alternaba con al-Walid b. Ganim en este puesto. Sobre Umayya b. 'Isà b. Suhayd, Vallvé, 1981: 293-300 y Meouak, 1999: 133, n° 3.

¹⁸³ Las fuentes nos dicen que Muḥammad b. Lubb hizo prisioneros a su tío Isma'il b. Musà y a los hijos de este, Isma'il y Lubb.

¹⁸⁴ IQ, 1926: 94.

¹⁸⁵ Fierro, 2012b: 3.

fue un individuo perteneciente a una de las familias andalusíes más influyentes y con mayor poder dentro del entorno cortesano omeya, como eran los Banu Suhayd¹⁸⁶.

Sabemos que los hijos de Musà b. Musà ya habían estado anteriormente en Córdoba como rehenes y aún así se volvieron a rebelar contra el gobierno cordobés. En el año 235/850, cuando Musà b. Musà se rebeló por segunda vez contra el poder central, el emir ‘Abd al-Raḥman II decidió tomarle rehenes y renovar su *bay‘a*, para confirmar su compromiso (*al-tawattuq*) de sometimiento (AP - nº 62). Fue entonces cuando Musà b. Musà entregó a su hijo Isma‘il como rehén. Jalid b. Yaḥyà, Muḥammad b. al-Walid y Muṭarrif b. Nuṣayr, hombres de confianza del emir, recibieron al rehén y le exigieron también a él garantías, mientras que a su padre lo dejaron como gobernador de Tudela. Nada más llegar Isma‘il como rehén a Córdoba y a pesar de que el emir le había hecho entrega de varias propiedades (*qaṭa‘i*) para su uso y disfrute, se escapó queriendo volver a la disidencia, pero el emir mandó a sus hombres que lo siguieran y al poco tiempo se lo volvieron a llevar. Sorprendentemente, al llegar a la capital, ‘Abd al-Raḥman II lo perdonó (*‘afa ‘an-hu*) y le entregó de nuevo las propiedades que le había dado anteriormente, lo que refleja que no podía prescindir de él.

Esta no será la única vez en que Isma‘il b. Musà consigue el favor de los omeyas, pues a pesar de que huyó de Córdoba en varias ocasiones y volvió a ser devuelto allí posteriormente, en una ocasión el emir Muḥammad I llegó incluso a liberarlo cuando fue hecho prisionero en Monzón, por ‘Abd Allah b. Jalaf b. Rasid (AP - nº 76). Esta actuación con Isma‘il resulta aún más llamativa si la comparamos con el caso de su hermano Muṭarrif b. Musà quien poco después fue hecho prisionero junto a sus hijos y el resto de su familia, durante un enfrentamiento con ‘Amrus b. ‘Umar y fueron entregados al emir. Este los encerró en la prisión de Huesca llamada Algáscara (*al-‘Askar*), donde permanecieron hasta que Muḥammad I supo que los hermanos del rebelde iban a liberar a Muṭarrif, por lo que este fue llevado a Córdoba junto a sus familiares y fueron crucificados. Resulta llamativo el que a Isma‘il se le perdone y se le libere sin ningún tipo de exigencia – al menos las fuentes no la mencionan -, mientras que su hermano y los familiares de este fueron crucificados ante la primera noticia de que podían ser liberados. De hecho las fuentes, al narrar la huida de Córdoba de Isma‘il, nos dicen que renunció “*al modo de vida opulento que llevaba*

¹⁸⁶ Sobre esta familia, Meouak, 1999: 129-139.

(*gađara al-ma‘isa*), a las extensas y excelentes asignaciones (*al-qaṭa‘i‘ al-munifa*) y a las abundantes bendiciones (*al-ṣilat al-yazila*)”¹⁸⁷. Hemos de preguntarnos si durante la primera estancia de Isma‘il en la corte este pudo haber establecido cierta relación de confianza con el emir hasta el punto de que este le dispensó semejantes honores, de modo que cuando fue llevado como prisionero, Muḥammad I rechazara mantenerlo retenido en la cárcel cordobesa. Aunque de ser así, sigue resultando extraño que el emir no le tenga en cuenta la traición de su huída y del rechazo de sus beneficios, a cambio de proseguir su rebelión contra él. Carecemos de suficiente información que nos permita entender estas diferencias en el trato a estos rebeldes.

Las alusiones a la entrega de rehenes tras la concesión de un *aman* son muy abundantes. En el caso de los rebeldes de la frontera, esta práctica fue muy habitual, motivado seguramente por la inestabilidad de la zona y por las continuas violaciones de los acuerdos de paz firmados allí. Así, por ejemplo, en época de ‘Abd al-Raḥman I, se rebelaron en Zaragoza dos jefes yemeníes llamados Sulayman b. Yaqzan al-A‘rabi y Ḥusayn b. ‘Ubada al-Anṣari, en el año 165/781-782 (AP - nº 29). Durante un tiempo, al-A‘rabi estuvo fuera de la ciudad, pues fue a pedir ayuda a Carlomagno¹⁸⁸. Sin embargo, cuando volvió a Zaragoza, encontró la muerte a manos de su antiguo aliado, Ḥusayn, quien al ver que otros rebeldes de la zona habían tenido que rendirse, acabó él también regresando a la obediencia (*talaba Ḥusayn al-ṣulḥ*¹⁸⁹//*badara ilà al-inqiyad wa-l-taḥkim*¹⁹⁰). ‘Abd al-Raḥman I aceptó su rendición (*tagammada zallata-hu*¹⁹¹) y le tomó rehenes. Los *Ajbar* nos dicen que Ḥusayn entregó a su hijo Sa‘id como rehén, pero que este huyó al poco tiempo y volvió junto a su padre¹⁹². De hecho años más tarde, en el año 172/788-789, este Sa‘id b. Ḥusayn también se rebeló contra Hisam I (AP - nº 37).

Manzano Moreno ve en la rebelión de los dos jefes yemeníes unas motivaciones similares a las de ‘Amir b. ‘Adi al-‘Abdari y Ḥubab b. Rawaḥa b. ‘Abd Allah al-Zuhri al-Kilabi, rebeldes también en Zaragoza, en época de Yusuf al-Fihri (AP - nº 14). Estos dos jefes quraysíes se rebelaron contra Yusuf con la intención de implantar la autoridad ‘abbasí en al-Andalus. Para ello, se unieron a yemeníes y beréberes de los territorios cercanos a Zaragoza. En su momento, ya señalamos en la historia del islam

¹⁸⁷ Lorenzo Jiménez, 2010: 205.

¹⁸⁸ Sénac, 2002: 52-56.

¹⁸⁹ AM, 1984: 114.

¹⁹⁰ FA, 1994: 106.

¹⁹¹ FA, 1994: 106.

¹⁹² AM, 1984: 104/114; Viguera, 1981: 62.

ha sido habitual que los yemeníes dieran su apoyo a rebeliones ‘abbasíes. En cuanto a los beréberes, a quienes también vemos apoyando a al-A‘rabi y a al-‘Ubaydí años después, así como al hijo de este último Sa‘id b. Ḥusayn, tampoco ha de extrañarnos su presencia en este conflicto si tenemos en cuenta, como apuntó en su día P. Guichard y reafirmó después Manzano Moreno, que se ha atestiguado la presencia de muchos elementos norteafricanos de la zona oriental de al-Andalus, pertenecientes todos ellos a la tribu de Baranis – que son quienes apoyan estas rebeliones – que pretendían descender de Sa‘d b. Ubada, Compañero del Profeta del que descende el propio Ḥusayn b. ‘Ubada. De esta manera, podemos suponer que se están estableciendo en esta zona unos vínculos de *wala*’ entre ciertas familias yemeníes, como la de Ḥusayn b. ‘Ubada, y estos beréberes¹⁹³.

La rebelión de al-A‘rabi y de al-‘Ubaydi estaría motivada, por tanto, al igual que la de los jefes quraysíes en época de Yusuf, por motivaciones anti-omeyas, similares a las que habían mostrado otros miembros de su linaje en oriente. No olvidemos que Sa‘d b. ‘Ubada estuvo a punto de ser nombrado califa tras la muerte del Profeta y sus descendientes, posteriormente, tomaron partido por ‘Ali, yerno del Profeta, y sus familiares, entre los que se contaban los ‘abbasíes¹⁹⁴.

Otro caso bastante representativo de la toma de rehenes en la zona de las Marcas fue el de la ciudad de Toledo, la cual aparece en las fuentes entregando rehenes en múltiples ocasiones. La primera mención aparece en época de ‘Abd al-Raḥman I, cuando se rebelaron en esta ciudad un primo de Yusuf al-Fihri llamado Hisam b. ‘Urwa al-Fihri, junto a Ḥaywa b. al-Walid al-Tuyibi y Hisam b. Ḥamza al-‘Umari (AP - nº 18). Hisam b. ‘Urwa se había proclamado gobernador de Toledo por su cuenta. No será el único miembro de esta importante familia que se rebele en esa ciudad, mostrando así la preeminencia que habían alcanzado los fihríes durante este siglo II/VIII¹⁹⁵, llevando a cabo varios intentos de hacerse con el poder en al-Andalus y el norte de África. Recordemos en este sentido el gobierno de ‘Abd al-Malik b. Qaṭan o la activa participación de ‘Abd al-Raḥman b. Ḥabib - quien acabaría siendo valí de Ifriqiya - en los conflictos de los primeros años de la presencia musulmana en al-Andalus. Lo vimos, por ejemplo, luchando en la Batalla de Aqua Portora, en el año

¹⁹³ Guichard, 1969: 110 y 135-136 y Manzano Moreno, 1991: 216.

¹⁹⁴ Manzano Moreno, 1991: 215.

¹⁹⁵ Guichard, 1995a: 352 y ss y 535 y ss.

124/742, a raíz del asesinato de Ibn Qaṭan por parte de los hombres de Baly (AP - nº 8). Posteriormente, subió al poder Yusuf al-Fihri y, como decimos, varios de sus familiares se rebelaron contra los omeyas durante los primeros años de su gobierno¹⁹⁶.

De este modo, Hisam b. ‘Urwa y sus aliados desafiaron a la autoridad omeya durante un tiempo, pero no pudieron soportar los ataques de las tropas cordobesas y tuvieron que someterse. En un primer momento, el rebelde solicitó la paz y entregó como rehén a su hijo (*da ‘a ilà al-ṣulḥ wa-a ‘tâ walada-hu rahinat*^{an197}), abandonando así el emir el cerco sobre la ciudad. Pero poco después, Hisam rompió el pacto y se volvió a rebelar. Como se negaba a someterse de nuevo, a pesar de los ataques de ‘Abd al-Raḥman, este quiso forzar su sometimiento asesinando a su hijo y mandándole su cabeza al interior de la ciudad de Toledo con una catapulta. Buscaba así forzar al rebelde a rendirse y frenar su levantamiento a través del impacto psicológico que suponía la visión de la cabeza de su hijo¹⁹⁸. Pero el efecto de esta estrategia fue el contrario, pues Hisam y sus aliados no solo no se sometieron, sino que continuaron con su rebelión durante varios meses. Finalmente, lo que no habían conseguido las tropas cordobesas mediante sus sucesivos ataques lo lograron los habitantes de Toledo. Hartos de soportar la rebelión, entregaron los rebeldes al emir, quien los llevó a Córdoba y los mandó crucificar.

El final del hijo de Hisam pone en evidencia la función de los rehenes en este tipo de pactos, que es la de servir como garantía del cumplimiento del mismo. Si el rebelde rompe el acuerdo, la vida de los rehenes que se entregaron como prenda se verá expuesta a la decisión del gobernante y las amenazas sobre su vida podrán ser utilizadas para disuadir a los rebeldes, aunque no siempre tenga la eficacia deseada como hemos visto en esta ocasión.

Otros rehenes toledanos que sufrieron la ruptura del pacto de los habitantes de esta ciudad fueron los que se tomaron en el año 196/811-812 (AP - nº 52). Los toledanos

¹⁹⁶ Además de esta rebelión encabezada por Hisam b. ‘Urwa, más adelante, cuando aún era emir ‘Abd al-Raḥman I, también se rebeló el hijo de Yusuf al-Fihri, llamado Abu I-Aswad Muḥammad b. Yusuf en Toledo, aunque murió durante uno de los ataques de las tropas cordobesas (AP - nº 35).

¹⁹⁷ AM, 1984: 101.

¹⁹⁸ Rodríguez García mencionó la frecuencia con la que aparecen en los relatos cronísticos episodios de lanzamiento de cabezas decapitadas de prisioneros al interior de la ciudad donde se encontraba el enemigo buscando el impacto psicológico de este, si bien puntualiza que suele tratarse de cabezas seccionadas a individuos ya muertos, aunque en el ejemplo que nos ocupa parece que el hijo de Hišam estaba vivo (Rodríguez García, 2008: 363-364). Podemos sumar al ejemplo que acabamos de ver el que nos cuentan las fuentes referente a Almanzor, de quien se nos dice que cuando dirigió una campaña contra Barcelona, instaló los almajaneques para que arrojaran cabezas de cristianos en vez de piedras, llegando a lanzar todos los días mil cabezas hasta que conquistó la ciudad (DB, 1983: II, 199/I, 188).

habían firmado un *aman* con al-Ḥakam I tras la famosa “Jornada del Foso” (AP - nº 46). La nueva rebelión toledana obligó al emir a ir él mismo en persona contra la ciudad, lanzando durante aquella campaña fuertes ataques contra los rebeldes. Más adelante, mandó a su propio hijo ‘Utman b. al-Ḥakam y fue entonces cuando los toledanos decidieron volver a negociar una tregua con los omeyas, así que enviaron sus propuestas de sumisión al chambelán ‘Abd al-Karim b. ‘Abd al-Waḥid b. Mugit – quien poco tiempo antes también se había rebelado contra el emir, pero que tras someterse se había convertido en uno de sus hombres de confianza (AP - nº 45) - y este les concedió el *aman* (*da’in ilà l-ṭa’a fa-ammana-hum*¹⁹⁹), a cambio de que le entregaran rehenes. Estos fueron Muḥammad y Musà b. Sama’a y un hermano uterino de ambos. El chambelán dejó como gobernador a su hermano Aḥmad b. ‘Abd al-Waḥid, a quien parece que los toledanos aceptaron, volviendo a la obediencia, pero sin asegurarla mediante la firmeza de un pacto (*wa-aḏharu l-inaba ilà al-ṭa’a min gayr ṣiḥḥat ‘aqd*²⁰⁰), confiando en su tranquilidad a partir de entonces. Sin embargo, esta tregua les dio tiempo para recobrar fuerzas, pues tan solo dos años después, en el 198/813, los toledanos se sublevaron de nuevo, atacando a su gobernador Aḥmad b. ‘Abd al-Waḥid, quien salvó la vida gracias a que logró escaparse de la ciudad. El emir en persona se dirigió contra los rebeldes, pero antes, como castigo por la insinceridad de sus promesas de sumisión y tratando de ejercer cierta presión contra ellos, mandó matar a los rehenes que habían estado en Córdoba desde la anterior rendición toledana.

En el año 199/814, el emir consiguió derrotar de nuevo a los rebeldes de esta ciudad. Parece que también esta vez se tomaron rehenes, pues, cuando tan solo cuatro años después los toledanos volvieron a ponerse en acción, el emir envió contra ellos a su chambelán ‘Abd al-Karim b. ‘Abd al-Waḥid, llevándose con él a los rehenes Ibn Maḏa’, Ibn Ḥamdun y a otros. En esta ocasión, la rebelión toledana había dado un giro más preocupante, pues durante la revuelta del arrabal de Córdoba, que a punto estuvo de costarle el gobierno a al-Ḥakam I, muchos de los rebeldes cordobeses habían encontrado refugio en Toledo, junto a Muhayir b. al-Qatil, jefe de la sedición toledana (AP - nº 51.3). El chambelán intentó negociar con los toledanos la expulsión de la ciudad de los cordobeses que se habían refugiado con ellos. Los toledanos entregaron a dos de estos refugiados que fueron ejecutados y ‘Abd al-Karim entró en

¹⁹⁹ MUQ II/1, 2003: 135.

²⁰⁰ MUQ II/1, 2003: 135.

Toledo, tratando benévolamente a la población (*laṭafa-hum*²⁰¹), y confirmó en el gobierno a Muḥayir b. ‘Utba.

La siguiente mención a rehenes toledanos la encontramos en la rebelión del año 238/852-853 (AP - nº 73). Unos años antes, Toledo había enviado a Córdoba varios rehenes, después de su última rendición en el año 223/837 (AP - nº 60). Esos rehenes, llamados Ibn Bašir e Ibn Muṭarrif, lograron escapar en esta ocasión de la capital y se instalaron en la campiña toledana y, desde allí, indujeron a los toledanos a la rebelión. Durante este nuevo levantamiento de Toledo, sus habitantes se dirigieron contra la autoridad omeya en la ciudad, encarnada por Sa‘id b. ‘Abd al-Raḥman, uno de los hijos del recién fallecido ‘Abd al-Raḥman II. Con él iba Ḥarit b. Bazi’, gobernador de la ciudad en ese momento. Tras el ataque de los toledanos, Sa‘id acabó libre, pero Ḥarit permaneció retenido en Toledo. Según la versión de los hechos ofrecida por Ibn ‘Idari, los toledanos se rebelaron y encarcelaron al gobernador, con la condición de no soltarlo hasta que el resto de los rehenes que estaban en Córdoba fueran también liberados.

Es la primera vez que encontramos un chantaje de este tipo entre los rebeldes. La captura precisamente de un individuo como al-Ḥarit b. Bazi’, hijo de Bazi’, cliente de ‘Abd al-Raḥman I, no parece casual. Los toledanos debían de saber perfectamente la importancia que para el gobernante tenía el bienestar de su cliente, así como las obligaciones que tenía para con él por esos vínculos de clientela. Muḥammad I no podía permitir que un cliente de la familia, como era al-Ḥarit b. Bazi’, sufriera ningún daño, especialmente si tenemos en cuenta que esto podría provocar la ruptura del apoyo del resto de los clientes ante el incumplimiento por parte del emir de sus obligaciones como patrono.

Toledo es una de las zonas que se mantuvieron sublevadas durante casi todo el período omeya, por lo que para los gobernantes de las distintas épocas su sometimiento fue uno de sus principales objetivos. Las negociaciones de los gobernantes con los toledanos son constantes, alternándose continuamente en los relatos de estos siglos las concesiones de *aman* con los castigos ejemplares. Un análisis de la naturaleza de los individuos que son enviados por los gobernantes para sofocar los diferentes levantamientos que se producen en esta ciudad o a quienes

²⁰¹ MUQ II/1, 2003: 180.

ponen como gobernador nos permite hacernos una idea de la preocupación existente respecto a este territorio. Vemos por ejemplo, en este último caso, el envío de un hermano del emir Muḥammad I y de un *mawlà* de los omeyas. Al año siguiente, el emir envió a otro de sus hermanos, llamado al-Ḥakam, y otro año después, se dirigiría él en persona contra esta ciudad, no siendo aquella la primera ni la última vez que tenía que ir él mismo a supervisar el ataque y sometimiento de Toledo.

Hasta el año 245/859-860, se sucedieron las insurgencias de los toledanos, a los que se les infligieron numerosas derrotas. La última mención a la entrega de rehenes por parte de los habitantes en Toledo la encontramos en la narración de otra campaña. Cuando el emir Muḥammad I se dirigía contra los rebeldes de la Marca Superior, en el año 259/872-873, al pasar por Toledo, paró para tomar rehenes y acordar un nuevo *aman*. Asimismo, les ajustó el pago que debían hacer cada año y le impuso un nuevo gobernador. El cargo lo habían ostentado durante un tiempo dos hombres: Ṭarḥisa b. Masuna/Masiwiya, hijo del cabecilla de la rebelión toledana muerto unos años antes²⁰², junto a Muṭarrif b. ‘Abd al-Raḥman b. Ḥabib, quien puede estar relacionado con el Ibn Muṭarrif que anteriormente aparecía como rehén en Córdoba y que huyó para reactivar la rebelión toledana²⁰³. No sería extraño que se tratara de un hijo suyo, teniendo en cuenta lo habitual que fue esta tendencia en la selección de los individuos entregados como rehenes. Por su nombre podríamos pensar en una posible relación con el fihri ‘Abd al-Raḥman b. Ḥabib, valí de Ifriqiya en época de ‘Abd al-Raḥman I, aunque no puede ser su hijo habida cuenta de que los separa más de un siglo. Sin embargo, la onomástica de este individuo es puramente árabe y teniendo en cuenta la presencia de fihries en esta ciudad durante los primeros años del gobierno omeya, cabe la posibilidad de que todavía encontráramos en esta época miembros de esa familia colaborando en la rebelión contra los omeyas de Córdoba.

La elección de estos dos hombres para ejercer un gobierno conjunto vino de la mano del chambelán de Muḥammad I, Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz, de manera que cada uno de ellos debían ejercer su poder en áreas separadas, pero teniendo que tomar conjuntamente las decisiones sobre el gobierno de la ciudad. Con esta estrategia el chambelán pretendía provocar conflicto entre los partidarios de uno y otro candidato,

²⁰² Sobre este personaje del que tenemos muy poca información excepto que parece un indígena de la zona de Toledo, Manzano Moreno, 1991: 295-296.

²⁰³ Según Lévi-Provençal y Porres Martín-Cleto - siguiendo al anterior -, quien fue nombrado gobernador de Toledo en este momento fue el hijo de Muḥammad, el príncipe Muṭarrif lo que parece ser una equivocación, si atendemos a la información que nos proporciona el nombre de este personaje (Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 193 y Porres Martín-Cleto, 1985: 35).

de modo que la dirección de la rebelión toledana se viese tocada y se disolviera el foco de conflicto. Efectivamente, esta estrategia tuvo éxito y, poco después, se produjo un enfrentamiento entre ambos en el que ganaron los partidarios de Ṭarbisa. Años más tarde, un hijo de este, llamado Lubb b. Ṭarbisa, ejerció también como gobernador de Toledo.

Otra de las rebeliones que provocó la continua toma de rehenes por parte de la autoridad omeya fue la del rebelde muladí Ibn Ḥafṣun. Obviamente, esta rebelión que duró cincuenta años y que estuvo a punto de acabar con el gobierno omeya en varias ocasiones, exigió a los gobernantes poner en marcha todo tipo de estrategias de negociación, incluida la toma de rehenes. Quizás, en esta rebelión tan duradera, la toma de rehenes como garantía del cumplimiento de los pactos se hizo aún más necesaria que en otras, aunque veremos cómo también en este caso la entrega de rehenes y la amenaza sobre sus vidas tampoco impidió a los rebeldes levantarse una vez tras otra contra el poder central.

Ya hemos señalado en la primera sección de este apartado que las primeras negociaciones con el rebelde malagueño, en época de Muḥammad I y de al-Mundir, conllevaron el envío de Ibn Ḥafṣun a Córdoba y su incorporación a las filas cordobesas (AP - nº 80 y 92). En la primera ocasión, el emir Muḥammad I recurrió a la toma de rehenes a Ibn Ḥafṣun cuando concluyó con él una tregua. Eran los primeros coletazos de esta rebelión que, por aquel entonces, no se sabía que iba a durar tanto tiempo, por lo que el emir se conformó con enviar a la zona a su visir Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz para que localizara a todos los que habían participado en la rebelión y tomara rehenes a la gente de Takurunna, como garantía de obediencia (*‘alà i ‘ṭa’ al-ṭa’a*²⁰⁴). Sin embargo, en la segunda ocasión, vimos que Ibn Ḥafṣun aprovechó las negociaciones con el emir al-Mundir para asaltar el convoy en el que se le llevaban todos los regalos de honor que le enviaba el emir, incumpliendo la promesa de sometimiento que había hecho. Curiosamente, justo después de la muerte de al-Mundir durante la campaña contra Bobastro, su hermano y sucesor, el emir ‘Abd Allah volvió a entrar en negociaciones con Ibn Ḥafṣun, pues había prometido al rebelde el gobierno de Rayya (AP - nº 98). Las fuentes nos dicen que el emir envió a Bobastro al general Ibrahim b. Jamir con el nombramiento. El muladí lo aceptó y

²⁰⁴ BM, 1967: II, 104.

entregó como garantía a su hijo Ḥafṣ como rehén, además de a algunos de sus hombres. Cabe suponer que ‘Abd Allah, quien debía de conocer la traición de Ibn Ḥafṣun a su palabra en la última negociación, considerase que, aunque continuara intentando alcanzar el fin de la violencia con este rebelde, a partir de entonces sería necesaria alguna garantía más antes de hacer concesiones. Sin embargo, tampoco la entrega de rehenes garantizó el respeto de Ibn Ḥafṣun a la autoridad omeya, pues poco después se volvió a rebelar. No obstante, la vida de Ḥafṣ no corrió ningún peligro, pues años más tarde seguía vivo y libre, ya que participó activamente en la rebelión de su padre (AP - nº 107.4). Por el contrario, no todos los rehenes fueron liberados, pues un tiempo después el sobrino de Ibn Ḥafṣun seguía retenido en Córdoba.

La situación con este rebelde se mantuvo así durante un tiempo, rompiendo sus promesas de sometimiento cada vez que desde Córdoba trataban de llegar a un acuerdo con él. Además, cada vez contaba con mayor número de aliados, no solo dentro del territorio andalusí, sino también fuera ya que fue en esa época, en el año 277/890, cuando Ibn Ḥafṣun entró en negociaciones con el gobernador aglabí de Ifriqiya, Ibrahim II, con el fin de que el califa de Bagdad le nombrase gobernador de al-Andalus²⁰⁵.

El emir ‘Abd Allah, harto de tantas idas y venidas de Ibn Ḥafṣun, decide lanzarse contra Poley, donde se había fortificado el rebelde, para acabar definitivamente con su levantamiento. En el año 278/891, se dirige en persona contra Ibn Ḥafṣun. El ejército omeya, a pesar de ser inferior en número, vence a los rebeldes, causándoles muchas bajas. Ibn Ḥafṣun, viéndose acorralado o quizás tratando de engañar una vez más al gobierno cordobés, pide la paz al emir y este se la concede a cambio de la entrega como rehén de uno de sus hijos. El rebelde intentó engañar a ‘Abd Allah y le mandó a un falso rehén, que en realidad era el hijo de su tesorero al que había criado con él (*wa-inna-hu ibn jazin la-hu tabanna-hu*²⁰⁶). Cuando en Córdoba se dieron cuenta de la treta y le pidieron que entregara a su verdadero hijo, el muladí se había decidido ya a continuar en la rebeldía.

Estos continuados engaños por parte del rebelde evidencian el poder con el que contaba en ese momento. El gobierno no conseguía imponerle la presión necesaria para que se viera realmente amenazado, mientras que, por el contrario, Ibn Ḥafṣun

²⁰⁵ Martínez Enamorado, 2008, especialmente pp. 600-601.

²⁰⁶ MUQ III, 1937: 108. Aunque sabemos que en el islam no existe la noción de adopción, sí que se contempla un fenómeno similar, denominado *tabannin*, que establece unos lazos de parentesco similares a los de padre e hijo entre individuos que no son de la misma familia.

contaba con capacidad de maniobra suficiente como para permitir arriesgarse y engañar al emir. Es de suponer que si hubiese sentido algún tipo de miedo a las consecuencias de un engaño de este tipo, el rebelde habría evitado tales acciones y se habría acogido a una de tantas oportunidades de negociación que le estaba ofreciendo el emir. Sin embargo, sus pretensiones iban más allá de la obtención de ciertos beneficios sociales o económicos. La actuación de Ibn Ḥafṣun, sus continuos ataques y estrategias contra el gobierno central y la extensión y naturaleza de sus alianzas ponen de manifiesto, como ya hemos mencionado, intenciones de poder mucho más ambiciosas.

En el año 285/898, el rebelde anuncia su conversión al cristianismo, pasando a llamarse a partir de entonces Samuel²⁰⁷. Este cambio en su fe le hizo perder muchos aliados, por lo que intentó conseguir otros: se puso en contacto con los Banu Qasi de Aragón y, en el año 287/900, ofreció una alianza a Ibrahim b. Ḥayyay, rey de Sevilla²⁰⁸. El emir, viendo que este último se unía al rebelde abandonando la obediencia y negándose a pagar la contribución, buscó una nueva tregua con Ibn Ḥafṣun, la cual no duró demasiado, pues, en el año 291/902, volvemos a ser testigos de nuevos enfrentamientos de Ibn Ḥafṣun e Ibn Ḥayyay contra las tropas del emir ‘Abd Allah, durante los cuales el rebelde sufrió una nueva derrota.

La alianza con Ibrahim b. Ḥayyay merece que nos detengamos un momento, tanto por las implicaciones que tiene por uso estratégico del perdón, como por la información que nos da sobre el trato a los rehenes.

Los Banu Ḥayyay habían protagonizado junto a los Banu Jaldun un conflicto en Sevilla contra los muladíes (AP - nº 96). Después de muchos enfrentamientos, el emir había instalado en la ciudad a Umayya b. ‘Abd al-Gafir, hombre al que tenía un enorme aprecio, como gobernador, pero este sufrió los ataques de los árabes Banu Jaldun y Banu Ḥayyay, viéndose obligado a fortificarse en un trozo de la ciudad de Sevilla, que amuralló, dejando dentro el palacio y la mezquita. Los rebeldes intentaron detener esta construcción, exigiéndole que dejara fuera la mezquita pues era de todos, pero Umayya se negó a hacerles caso, diciendo que esos eran los deseos

²⁰⁷ Sobre las implicaciones de la conversión de Ibn Ḥafṣun, Chalmeta, 1985 y Fierro, 1987a: 121-122.

²⁰⁸ Simonet, seguido después por Lévi-Provençal, han indicado que Ibn Ḥafṣun entró en contacto en este momento con el rey cristiano Alfonso III (Simonet, 1983: III, 569 y Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 238), y aún recientemente R. Marín Guzmán ha recogido esta idea, sin embargo, y como él mismo señala, es imposible apoyar detalles específicos acerca de su relación con los reinos cristianos del norte de España o de la clase de ayuda, militar o económica, que pudo haber recibido (Marín Guzmán, 2006: 358).

del emir y que ellos debían acatarlos. Esto provocó un enfrentamiento armado entre los sevillanos y las tropas omeyas que estaban con Umayya, cayendo derrotados los primeros. El gobernador tomó rehenes de todas las familias árabes sevillanas, como garantía de su obediencia (*fa-lam yaqbal dalika [al-ṭa'a] min-hum illa 'alà raha'in min wuḡuhi-him*²⁰⁹). Sin embargo, poco tiempo después los rebeldes volvieron a atacarlo. Un día que el gobernador estaba solo en el palacio, los Banu Jaldun y los Banu Ḥaḡḡaḡ se lanzaron contra él y lo acorralaron en la azotea. Umayya mandó que fueran traídos los rehenes sevillanos que les había tomado anteriormente a los rebeldes y les amenazó con decapitarlos a todos si no frenaban su rebelión. Los árabes, temiendo por la vida de sus parientes, dijeron al gobernador que ellos solo querían poder gobernar la ciudad de manera independiente del emir de Córdoba, tal como habían hecho ya otras provincias que se habían independizado y que le garantizaban que no le harían nada ni a él ni a sus parientes si abandonaban Sevilla²¹⁰. Umayya se vio obligado a aceptar las condiciones de los árabes y les entregó a los rehenes, pero cuando estos llegaron a sus casas, los rebeldes volvieron a reanudar sus agresiones.

El conflicto sevillano aún se alargó durante un tiempo hasta que surgieron tensiones entre los propios árabes, de modo que Ibrahim b. Ḥaḡḡay, líder de los Banu Ḥaḡḡay, asesinó a Kurayb b. Jaldun, cabecilla de los Banu Jaldun, y se puso en contacto con el emir, expresando su intención de someterse si le daba el gobierno de Sevilla y liberaba a su hijo, que permanecía en Córdoba desde la anterior toma de rehenes a los sevillanos que había llevado a cabo Umayya²¹¹. El emir aceptó el nombramiento, pero se negó a liberar al rehén, posiblemente sospechando aún de la sinceridad de Ibrahim después de tanto tiempo combatiendo a los omeyas. Ahora bien, esta falta de confianza fue la excusa perfecta para Ibrahim b. Ḥaḡḡay para volver a rebelarse y, en esta ocasión, optó por aliarse con un muladí como era Ibn Ḥafṣun.

²⁰⁹ MUQ III, 1937: 77.

²¹⁰ Esta afirmación pone de manifiesto la situación de desgobierno existente en esa época en al-Andalus, donde muchas de sus provincias se están intentando independizar del poder central, dejando de pagar sus tributos y poniendo en una situación muy complicada al gobierno omeya. La debilidad del poder central se ve claramente en la capacidad de exigencia que tienen los rebeldes, quienes, en vez de verse en la necesidad de solicitar la protección del emir, se ofrecen a garantizar la protección del gobernador omeya a cambio de que les deje gobernar a ellos la ciudad.

²¹¹ Parece que los rehenes más importantes habían sido llevados a Córdoba, mientras que otros permanecieron en Sevilla, como acabamos de ver en el relato del asalto de los árabes al palacio de Umayya.

Volvamos ahora a la derrota sufrida por las tropas de Ibn Ḥafṣun y de su aliado Ibrahim b. Ḥayyay, contra los hombres del emir ‘Abd Allah. El emir debió de considerar este fracaso de los rebeldes una oportunidad perfecta para dañarles donde más les dolía, forzando a través de la presión psicológica el cese definitivo de la violencia y su vuelta a la obediencia. Su insumisión sería castigada y si no habían querido aceptar las oportunidades de negociación que les había ofrecido, sus familiares, retenidos en Córdoba, sufrirían las consecuencias. Así ‘Abd Allah ordenó que llevaran ante él al sobrino de Ibn Ḥafṣun y al hijo de Ibrahim b. Ḥayyay, ‘Abd al-Raḥman b. Ibrahim b. Ḥayyay. El sobrino de Ibn Ḥafṣun fue decapitado primero, pero, cuando iba a hacer lo propio con el hijo de Ibn Ḥayyay, Badr al-Ṣaqlabi, el eunuco del emir, le advirtió de que si dejaba con vida a este rehén, se ganaría el favor del sevillano, quien a su vez abandonaría su alianza con Ibn Ḥafṣun. Según Ibn Ḥayyan, Badr convenció al emir de que perdonara a ‘Abd Allah b. Ibrahim b. Ḥayyay, advirtiéndole de que el rebelde pertenecía a una gran familia árabe, al contrario que Ibn Ḥafṣun que era un muladí, por lo que la vuelta a la obediencia del primero aún podía tener lugar mientras que la del otro era imposible (*Ibn Ḥayyay ‘arabi turyà fay’atu-hu wa-Ibn Ḥafṣun muwalladi la tuf’a’u ga’ilatu-hu*²¹²). De este modo, además, el emir evitaría entrar en conflicto con los miembros de Banu Ḥayyay. Todo ello animó a ‘Abd Allah a poner en marcha esta estrategia de atracción del rebelde Ibrahim b. Ḥayyay, logrando con ello su objetivo: perdonó la vida al segundo rehén y se lo entregó a su padre (*wa-isqaṭ al-tatrib ‘an-hu wa-iṭlaq waladi-hi ilay-hi*²¹³), acompañando su perdón de presentes de honor (*jala’a ‘alay-hi*²¹⁴) y del nombramiento como gobernador de Sevilla de ‘Abd al-Raḥman b. Ibrahim b. Ḥayyay. Asimismo, nombró a su hermano, Muḥammad b. Ibrahim b. Ḥayyay, gobernador de Carmona, logrando con todo ello que Ibn Ḥayyay rompiera su alianza militar con Ibn Ḥafṣun – aunque continuó teniendo alguna relación con él – y volviera a la obediencia del emir, enviándole puntualmente los tributos.

Tras esto, en el año 288/901, Ibn Ḥafṣun, que había visto reducida su lista de aliados, escribió al emir solicitando la paz, para lo cual entregó rehenes una vez más (*qudira ṣulḥu-hu wa-qubidat raha’inu-hu*²¹⁵), pero todavía lo volveremos a ver

²¹² MUQ III, 1937: 130. Una vez más vemos las distinciones sociales entre árabes y los miembros de otros grupos étnicos.

²¹³ MUQ III, 1937: 130.

²¹⁴ MUQ III, 1937: 131.

²¹⁵ MUQ III, 1937: 133.

dirigiendo sus ataques contra los omeyas, llegando incluso a amenazar Córdoba. Sin embargo, al final del gobierno de ‘Abd Allah, su falta de apoyos se hizo evidente tras los logros de una serie de campañas de las tropas omeyas contra el rebelde, dirigidas generalmente por el príncipe Aban, junto al general Ibn Abi ‘Abda. Estas campañas se debieron a una nueva ruptura del acuerdo por parte de Ibn Ḥafṣun, en el año 289/902. Su ataque en esta ocasión se dirigió contra la campiña cordobesa y el emir envió contra él una tropa para retenerlo. De nuevo los rehenes de Ibn Ḥafṣun sufrieron las consecuencias de su falta de palabra, pues tres de los cuatro rehenes que ‘Abd Allah tenía retenidos en Córdoba fueron ejecutados. Murieron así Jalaf “al-Jazin” (“el tesorero”)²¹⁶, al-Qaštali e Ibn Faraġa. Sin embargo, liberó a Sa‘id b. Walid b. Mastana.

El último *aman* que firmó Ibn Ḥafṣun antes de su muerte fue con ‘Abd al-Raḥman III. Las condiciones en la toma de rehenes variarían y se harán de nuevo más exigentes (AP - nº 107.3). El emir redactó un documento de *aman* para el rebelde en el que se comprometía a garantizar a Ibn Ḥafṣun su protección²¹⁷, pero a cambio, le exigía un rehén que habría de ser sustituido cada cierto tiempo, de modo que, en primer lugar, entregó a su aliado cristiano, ‘Abd Allah b. Aṣḡab b. Nabil. Después, cuando llegó el momento de cambiarlo, el emir le pidió que entregara a su nieto. Este era hijo de Ÿa‘far b. ‘Umar con una hija de ‘Ubayd Allah b. al-Šaliya, aliado muladí de Ibn Ḥafṣun, señor de Somontín que anteriormente se había sometido al emir, haciendo entrega de todos sus castillos (AP - nº 107.1).

Aunque Ÿa‘far no estuvo de acuerdo con entregar a su hijo, finalmente Ibn Ḥafṣun no pudo evitarlo y el rehén permaneció allí cuatro meses. Es llamativo el plazo que se acuerda en esta ocasión para la sustitución de los rehenes. Cuando en otras ocasiones se nos ha hablado de la sustitución de unos rehenes por otros, el período solía ser de un año entre la entrega de los primeros y su sustitución por los siguientes, pero, en este caso, vemos que el plazo es mucho menor. Posiblemente esto responda también a las estrategias que puso en marcha esta vez el gobierno cordobés para tratar de asegurar el cese definitivo de la insumisión de Ibn Ḥafṣun. Por otro lado, la negativa de Ya‘far b. ‘Umar b. Ḥafṣun a enviar a un familiar tan cercano como su hijo puede

²¹⁶ Puede que este sea el padre del aquel falso rehén que entregó Ibn Ḥafṣun a ‘Abd Allah, haciéndolo pasar por su verdadero hijo.

²¹⁷ MUQ V, 1979: 113. Ibn Ḥayyan recoge lo que se supone que es un extracto de la carta de *aman* que ‘Abd al-Raḥman III entregó a Ibn Ḥafṣun. Incluimos el texto de esta carta al final de este capítulo junto al resto de muestras de cartas de *aman* que han recogido las fuentes sobre este período –TEXTO nº 4.

ser señal de la intención de este de continuar la rebelión, como sabemos que ocurrió, tratando así de evitar que su hijo sufriera las consecuencias de una actuación inevitable.

El siguiente rehén que debía sustituir a los anteriores era un hermano de Ibn Ḥafṣun, pero el emir al final lo dispensó por confiar en la sinceridad de ‘Umar. Este gesto es muy significativo respecto al cambio de actitud del rebelde y de su reintegración en la Comunidad y en el círculo de confianza de los omeyas. A partir de entonces, Ibn Ḥafṣun permaneció en la obediencia, acatando todas las órdenes que le daba al-Naṣir, llegando incluso a participar en un ataque contra su hijo Sulayman b. ‘Umar (AP - nº 107.4).

Los hijos de Ibn Ḥafṣun también acabaron negociando varios acuerdos de *aman* con ‘Abd al-Raḥman III. Ya hemos visto que permanecieron en la rebelión durante unos cuantos años después del sometimiento de su padre. Pero llegó un momento en que las redes de alianzas con las que había contado esta rebelión en épocas anteriores ya habían perdido densidad, e incluso se produjeron algunas tensiones entre los propios descendientes del muladí por la sucesión del liderazgo de la rebelión. Todo ello provocó que poco a poco todos ellos se fueran rindiendo hasta el fin de este levantamiento. En el caso de Ya‘far b. ‘Umar, fingió acatar las condiciones de sumisión pactadas por su padre, aceptando la entrega de su hijo como rehén, aunque con cierto recelo. Así, permaneció en la obediencia durante un tiempo, pero a principios del año 307/920, el emir se dirigió con su ejército contra algunas fortalezas de los alrededores de Bobastro que seguían apoyando la rebelión ḥafṣuní, sometiéndolas, hasta alcanzar finalmente la fortaleza, sede de su líder, Ÿa‘far b. ‘Umar. Badr b. Aḥmad se dirigió contra la fortaleza y la rodeó. Los soldados de Ÿa‘far salieron contra ellos, pero tras combatir un tiempo, volvieron a encerrarse, por lo que Badr comenzó el asedio, impidiendo la entrada de alimentos hacia la fortaleza. Cuando la presión se hizo insostenible para los moradores de la fortaleza, Ÿa‘far envió unos mensajeros al emir para ofrecerle su sumisión (*hattà an (...) yas’ala al-iqala wa-yajṭuba al-ṣulḥ*²¹⁸), acatando la entrega de rehenes. Siguiendo el relato de Ibn Ḥayyan, parece que Ya‘far trató de engañar al emir en la entrega de estos rehenes. El relato dice que Ya‘far entregó rehenes “*allati kana qad tashaḥḥaba fi i’tiyami-ha laday-hi*”²¹⁹. Corriente y Makki traducen esta expresión como “*en cuya selección [la*

²¹⁸ MUQ V, 1979: 154.

²¹⁹ MUQ V, 1979: 154.

de los rehenes] *había cometido abusos*". Sin embargo, más que hablar de abusos, quizás habría que hablar de picardía, pues el término *tasahḥaba* significa 'actuar con familiaridad, con descaro'. Esto nos lleva a pensar que a lo que se refiere aquí Ibn Ḥayyan es a que Ya'far se había tomado demasiadas confianzas a la hora de entregar los rehenes que le exigía el emir, enviando quizás a gente de menor categoría o importancia de lo exigido por 'Abd al-Raḥman en el *aman*²²⁰. El emir, viendo esta actitud del hijo de Ibn Ḥafṣun, le exigió que entregara los rehenes que debía y Ya'far envió finalmente a sus sobrinos acogidos al *aman* (*musta'min*), otros rehenes que los sustituyeran y los rehenes de la gente de Belda. Se le exigió además la liberación de ciertos prisioneros musulmanes que tenía.

Hasta ahora hemos sido testigos de una presencia recurrente de hijos o familiares muy cercanos a los rebeldes entre lo rehenes exigidos como garantía de sumisión. Obviamente esto no se debe a una selección arbitraria, sino que responde a unas intenciones concretas de los gobernantes a la hora de tomar rehenes. Esta práctica tampoco es exclusiva de un contexto arabo musulmán, sino que coincide con lo que encontramos en otros contextos espacio-temporales, como la Roma antigua o el imperio británico. M. Fierro llamó la atención sobre este hecho en su día, señalando que "*many political hostages were offspring of the elite, even princes or princesses who were generally treated according to their rank and put to a subtle long-term use where they would be given an elitist education or possibly even a religious conversion. This would eventually influence them culturally and open the way for an amicable political line if they ascended to power after release*"²²¹. Este objetivo que ya hemos apuntado más arriba no es baladí, pues consiguiendo integrar a la descendencia de los rebeldes en el círculo cortesano de la elite cordobesa se conseguía diezmar las opciones de continuación de ciertas rebeliones, al menos dentro de la línea de los precursores, evitando que se pudieran establecer linajes de poder contrarios a los omeyas en determinados territorios, como ocurrió en el caso de Ibn Ḥafṣun, donde los hijos del rebelde continuaron la rebelión durante mucho tiempo²²².

²²⁰ Agradecemos a Luis Molina su ayuda en la interpretación de este fragmento y su sugerencia en cuanto a la posible relación de esta forma de actuar de Ya'far con la que ya vimos anteriormente en su padre, cuando trató de engañar al emir al entregar como rehén a un niño que tenía acogido en su casa, en vez de a su verdadero hijo (AP - nº 98).

²²¹ Fierro, 2012b: 5.

²²² Pascua Echegaray señala que en el caso de los reinos cristianos europeos la exigencia de los hijos primogénitos o del sobrino, o bien de ciertos nobles importantes o de sus herederos provocaba la

Los ejemplos que nos ofrecen las crónicas de entrega de hijos o familiares cercanos como rehenes son bastante abundantes y los encontramos repartidos por todo el período omeya. ‘Abd al-Raḥman I tomó como rehenes a dos hijos de Yusuf, llamados Abu Zayd y Abu l-Aswad, cuando firmó el *aman* con este y con al-Ṣumayl, prometiendo soltarles cuando las cosas se hubiesen tranquilizado (AP - nº 16). En las condiciones de este *aman*²²³ también se incluyó la liberación de Jalid b. Zayd, quien estaba prisionero desde antes de que ‘Abd al-Raḥman I subiera al trono, después del episodio que narramos en el anterior apartado sobre la embajada enviada por Yusuf y al-Ṣumayl para negociar con ‘Abd al-Raḥman. A cambio, Yusuf liberaría a Abu ‘Utman, al que habían aprisionado durante uno de los ataques a Córdoba de los rebeldes.

Yusuf rompió el pacto, por lo que ‘Abd al-Raḥman se dirigió contra él para atacarlo. Durante el enfrentamiento, Yusuf logró huir, pero unos individuos que habían sido compañeros suyos, entre los que alguna versión cita a un tal ‘Abd Allah b. ‘Umar al-Anṣari²²⁴, lo mataron en el año 142/759-760, y enviaron su cabeza al emir. Este, al conocer la muerte de su enemigo, mandó sacar a los dos hijos de Yusuf de la prisión y fueron ejecutados. En realidad, el emir solo mandó matar al mayor de los hermanos, Abu Zayd, dejando en libertad a Abu l-Aswad porque consideraba que era demasiado pequeño. Años más tarde, sin embargo, este se rebeló también contra el emir omeya (AP - nº 35). Las cabezas de los ajusticiados fueron clavadas en unas picas, junto a la de su padre, y paseadas así por Córdoba. Por su parte, al-Ṣumayl también encontró la muerte, estrangulado en prisión.

Otro rebelde que también había sido llevado a Córdoba en un primer momento y que se volvió a rebelar fue Ibn al-Yilliḳi (AP - nº 78). En esa segunda ocasión, cuando los rebeldes decidieron someterse y pedir el *aman* tras haberles dejado sin posibilidades de defensa, el emir no obligó al rebelde a volver con él a Córdoba, sino que le mandó que se fuera del castillo en el que estaba fortificado y le permitió

pérdida por parte de la monarquía de las posesiones internas o fronterizas, ya que el envío de los rehenes incluía la marcha con ellos de todas sus posesiones y recursos naturales y humanos. Si bien en los ejemplos que hemos visto para el caso andalusí la ruptura del acuerdo suponía en la mayor parte de los casos la muerte de rehén, en los reinos europeos los rehenes, en caso de ruptura del tratado, se ponían al servicio del otro rey y pagaban determinadas cantidades de dinero y, en caso de que se negara, permanecerían en cautividad (Pascua Echegaray, 1997: 66-67).

²²³ Recogemos el texto de este *aman* al final de este capítulo, en el TEXTO Nº 3, según la versión del mismo recogida en la *Iḥāta* de Ibn al-Jaṭib.

²²⁴ Esta es la versión de los *Ajbar*, aunque Manzano Moreno dice que, según Ibn al-Abbar, el autor de este asesinato fue Dawud b. Maymun b. Sa‘d, un beréber *mawla* de al-Walid (Manzano Moreno, 1991: 271).

asentarse en la entonces aldea Badajoz. Asimismo, le exigió como garantía la entrega como rehén de su hijo Muḥammad, su nieto y otros treinta rehenes. Como ya mencionamos más arriba, la toma de rehenes no fue suficiente, pues unos meses más tarde, cuando Ibn al-Yilliqi consiguió fortificar Badajoz, se volvió a rebelar.

También se le tomó rehenes a Muḥammad b. Hasim en Zaragoza (AP - nº 125). En su caso, se le exigió como garantía la entrega de su hijo mayor, de su hermano Hudayl, del hijo de Ma'n b. Muḥammad, de uno de los dos hijos de Qasim y del hijo de su secretario, Ibn al-'Aṣi. Vemos aquí como la entrega de rehenes incumbe no solo a Muḥammad b. Hašim, sino también a sus principales aliados, intentando de esta manera obligarles a permanecer en la obediencia, si no querían que sus familiares sufrieran algún daño. En este caso, los rehenes podrían ser sustituidos al cabo de seis meses por otros iguales a ellos, especialmente sus hermanos, hasta que el califa comprobara que la sumisión de los rebeldes era sincera. Esta vez, vemos también un plazo de sustitución de rehenes más reducido, quizás por tratarse de nuevo de un territorio especialmente conflictivo como era Zaragoza.

Además de a familiares, en algunos episodios recogidos en las crónicas se especifica que las personas entregadas como rehenes eran los notables o principales del territorio rebelde. Así aparece señalado, por ejemplo, en el caso del *aman* entregado a la ciudad de Écija, en el año 278/891, la cual se había rebelado apoyando el levantamiento de Ibn Ḥafṣun (AP - nº 98.2). El emir 'Abd Allah mandó a su ejército para que asediara la ciudad, dejándola en tal extremo de necesidad que sus habitantes solicitaron el *aman* (*sa'alu al-aman*²²⁵). El emir se lo concedió, sobre todo después de haber visto a las mujeres y a los niños de la ciudad implorando a gritos su piedad²²⁶. Les concedió una amnistía general (*baṣaṭa la-hum al-aman*²²⁷) y les tomó rehenes de las principales familias (*min wuḥi-him*²²⁸).

Para finalizar, cabe mencionar un caso realmente excepcional, el del sometimiento del beréber Aṣbag b. 'Abd Allah b. Wansus, en Mérida en el año 190/805 (AP - nº 48). Cuando el rebelde se rindió, el emir al-Ḥakam I le entregó el *aman* y le exigió unos rehenes como garantía. Lo excepcional de este caso es que quienes fueron

²²⁵ MUQ III, 1937: 97.

²²⁶ Ya mencionamos este episodio en el Capítulo 1 y vimos las similitudes con el relato de la conquista de Mérida y la presencia en ellos de tópicos historiográficos que los asemejan con la toma de Ḥayr.

²²⁷ MUQ III, 1937: 97.

²²⁸ MUQ III, 1937: 97.

entregadas como rehenes fueron dos mujeres, siendo una de ellas la nuera del rebelde, Raḥmun bint Ḥayyun, esposa de su hijo Muḥammad. Esta entrega de mujeres es algo insólito y es el único ejemplo que encontramos en todo el período estudiado²²⁹. No parece descaminado relacionar esta entrega con el papel de las mujeres en las sociedades tribales beréberes, cuestión muy debatida sobre la que existe una abundante bibliografía²³⁰. Además, en el caso concreto de los Banu Wansus, se trata de una familia a la cual pertenecieron gran número de mujeres notables, como advierte H. de Felipe en su estudio. La autora nos dice que, según Ibn al-Abbar, hubo entre los Banu Wansus mujeres muy virtuosas que sobresalieron por su ascetismo y su piedad, entre las que se encontraba la esposa de Aṣḥab b. Wansus, Kalbiyya, y sus dos hijas, Amat al-Raḥman y Amat al-Raḥim²³¹. Quizás alguna de estas mujeres entregadas como rehenes también fueran mujeres respetables dentro de la tribu, además de que una de ellas también poseía vínculos familiares con el líder de la rebelión.

Por otro lado, no podemos pasar por alto el papel protagonista que una mujer de esta tribu tuvo en el éxito de la llegada de ‘Abd al-Raḥman I a la Península. Nos referimos a Tkfat al-Barbariyya, esposa del jefe beréber Wansus Abu Qurra²³². Este hombre acogió a ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya durante su huida por el norte de África. El gobernador de Ifriqiya, ‘Abd al-Raḥman b. Ḥabib al-Fihri, había ordenado buscarlo y el omeya tuvo que abandonar a los que lo habían acogido en primer lugar, los Banu Mugit, clientes de su abuelo ‘Abd al-Malik b. Marwan, quienes lo habían recibido con gran hospitalidad. Llegó pues ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya junto a Wansus con quien se alojó durante un breve período de tiempo, pues pronto ‘Abd al-Raḥman b. Ḥabib sospechó sobre la presencia del omeya en casa del beréber y fue a buscarlo. Sin embargo, ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya pudo salvarse gracias a que Tkfat al-Barbariyya lo escondió debajo de sus faldas.

Como ya advirtió Fierro en su momento, no podemos exagerar la influencia de esta actuación de Tkfat en el futuro del establecimiento del poder omeya andalusí. Sin embargo, sí que podemos considerar que este episodio sirvió para establecer unos vínculos de agradecimiento y obligación del omeya con los miembros de esta tribu, de

²²⁹ No así sobre la captura de mujeres como prisioneras, situación esta más común. Cf. por ejemplo, CA, 1950: 111//46 (nº 9).

²³⁰ Guichard, 1995a: 53-240; Marín, 1992a:182-191 y 2000 (en este último estudio monográfico se puede encontrar abundante bibliografía general o sobre aspectos más específicos relativos a la mujer).

²³¹ De Felipe, 1997: 233.

²³² M. Fierro ha dedicado un artículo a este episodio (2001a).

modo que, cuando se hizo con el poder de al-Andalus, extendió su protección a todos los miembros de la familia²³³. No obstante, la posterior ruptura del pacto de fidelidad de los Banu Wansus con los omeyas a raíz de su rebelión obligaría a al-Ḥakam I a tomar medidas contra estos individuos. La entrega de mujeres como rehenes podría reflejar la importancia que las mujeres beréberes tienen en el establecimiento de vínculos de obligación entre individuos, como refleja el relato estudiado por Fierro que recoge prácticas aún existentes hoy en día entre las comunidades beréberes de Marruecos, descritas por E. Westermarck²³⁴.

Además de este ejemplo excepcional de mujeres rehenes, recordemos que las mujeres pertenecientes a la familia de los rebeldes sometidos también eran enviadas a Córdoba como parte de sus posesiones. En ambos casos, las mujeres no permanecían encarceladas, sino instaladas en la capital con los mismos lujos que el gobernante garantizaba a los rebeldes acogidos a su *aman*. Solamente las mujeres capturadas como prisioneras durante los enfrentamientos permanecían encarceladas. C. de la Puente, en su estudio sobre las cárceles andalusíes, señala que, aunque tenemos constancia de que había mujeres que eran hechas prisioneras, las crónicas históricas no recogen información sobre mujeres en prisión y apunta como causa a las características intrínsecas de las crónicas, las cuales prestan escasa atención al sexo femenino²³⁵.

3. Concesión de beneficios sociales y económicos: otro modo de control, otra estrategia de perdón

“Y cuando vuestro señor anunció: ‘Si sois agradecidos (in sakartum), os daré más. Pero, si sois desagradecidos (in kafartum)...ciertamente, Mi castigo será severo’”
Corán, XIV: 7

Uno de los mecanismos de control y atracción de determinados sectores de la sociedad o de ciertos territorios fue la entrega de concesiones de tipo económico, ya fueran terrenos, sueldos o exenciones fiscales. Los gobernante mediante buscaban

²³³ Fierro, 2001a: 347-348.

²³⁴ Fierro, 2001a: 347, remitiendo a E. Westermarck, *Ritual and belief in Morocco*, Londres, 1926, vol. I, pp. 490 y 520.

²³⁵ De la Puente, 2004: 108. Sobre las mujeres en las crónicas, Marín, 2000. Para el trato de mujeres prisioneras no musulmanas, Vidal Castro, 2008: 505-506.

suscitar así un sentimiento de gratitud hacia su persona (*sukr al-ni'ma*), similar al que todos los creyentes han de tener hacia la divinidad, en agradecimiento por los beneficios (*ni'am*) que les han sido concedidos a través de la creación. R. Mottahedeh ha analizado ambos conceptos y explica que la ingratitud es comparada con un acto de infidelidad y apartamiento de Dios, de ahí que el antónimo de *sukr al-ni'ma* sea *kufr al-ni'ma*. El agradecimiento que es exigido por Dios a los creyentes encuentra su paralelo en el caso de los gobernantes quienes cuidan por el bienestar de sus súbditos y esperan de ellos un agradecimiento traducido en lealtad, fidelidad y obediencia²³⁶.

A lo largo de las siguientes páginas vamos a revisar diferentes tipos de beneficios que los gobernantes andalusíes otorgaron a sus súbditos con el fin de garantizar su fidelidad y también como agradecimiento a su cambio de actitud, cuando, tras un período de rebelión, aceptaban volver a la obediencia. En primer lugar, veremos en qué consistieron las concesiones territoriales que se les hicieron especialmente a los miembros del *yund*, con el fin de pagarles por sus servicios militares, así como los títulos de propiedad sobre determinados territorios y la evolución que ambos aspectos sufrieron durante el período estudiado.

En segundo lugar, vamos a analizar las exenciones fiscales, en relación especialmente con Toledo y Mérida como focos de rebelión donde el factor tributario ejerció un importante papel en las reivindicaciones de los rebeldes.

3.1. Concesiones territoriales (*qaṭī'a*, *iqṭa'*) y entrega de títulos de propiedad

El estudio de las concesiones territoriales en al-Andalus lo llevó a cabo en su momento P. Chalmeta y fue concretado posteriormente por Manzano Moreno en sus estudios específicos del *yund*. No es nuestro objetivo volver a explicar lo que en su día se analizó con suficiente detenimiento, sino utilizar tales estudios como base para sacar conclusiones sobre el uso que, en determinados momentos, se hizo de estas concesiones para sofocar rebeliones o recuperar el control sobre un determinado lugar.

Chalmeta definió el término *iqṭa'* como tierras “*concedidas a particulares para su vivificación y puesta en cultivo, o bien a soldados en compensación de servicios*

²³⁶ Mottahedeh, 2001: 72-78.

*militares. No está sujeta al jaray (dado que se otorga a musulmanes), que constituye una señal de sujeción, sino que devengará nada más el diezmo, ‘usr’*²³⁷.

Durante los períodos de conquista, tanto en el oriente como en el occidente musulmán, se produjeron dos modos de poseer y gestionar los terrenos.

Algunas tierras permanecieron en manos de sus antiguos poseedores, de modo que estos podían cultivarlas y quedarse con lo que obtuvieran de ellas, pero a cambio tenían que pagar un impuesto, el *jaray*, aparte de otro impuesto por capitación, por no ser musulmanes, la *yizya*²³⁸. Otras tierras, en el momento de la conquista, pasaron directamente a manos de los musulmanes, bien porque eran territorios que nunca habían pertenecido a nadie – por ejemplo, zonas desérticas –, bien porque sus poseedores los habían abandonado en el momento de la conquista. En este caso, las tierras pasaban a ser posesión del estado y eran arrendadas para ser trabajadas. De este modo, se hacía una especie de concesión de estos terrenos a individuos o a grupos particulares para que se las arrendaran a los no musulmanes y que las trabajaran. Estas tierras eran llamadas *qaṭi’a* o *iqṭa’*. En este caso, las tierras no tenían que pagar el *jaray*, sino solamente el diezmo (*usr*). Este tipo de práctica es herencia de una práctica muy común en el bajo imperio romano-bizantino, la “concesión empiteótica”. Se entregaba la tierra a particulares para que estos la pusieran en valor, con derechos de disposición casi libres y reducciones fiscales importantes. En las regiones fronterizas, se entregaba pequeñas propiedades de tierra a campesinos-soldados a cambio del servicio militar (*limitanei*, en Roma; *akritai* en Bizancio)²³⁹.

Los *yundíes* sirios, a raíz del conflicto territorial con los baladíes árabes que se habían establecido en el territorio andalusí durante la conquista, fueron instalados en diferentes circunscripciones tras la intervención del gobernador Abu l-Jaṭṭar al-Kalbi (año 125/743)²⁴⁰. Según Ibn al-Jaṭīb, a estos sirios se les hizo entrega como concesiones territoriales de un tercio de los bienes de los cristianos (*wa-aqṭa’a-hum tult amwal ahl l-dimma//wa-yu’ila la-hum tult amwal ahl l-dimma min al-‘ayam tu‘mat*^{an241}). Los sirios se instalaron en estos territorios y se hicieron cargo de la extracción de impuestos de modo que la concesión en este caso no es del territorio en sí, pues el propietario sigue siendo el estado musulmán, sino de los impuestos

²³⁷ Chalmers, 1975: 5. Otra bibliografía sobre el *iqṭa’* es Cahen, “Iḳṭa’”, *EI*, vol. III, p. 1088 y 1953; Ben Abdallah, 1986; Rabi’, 1972: 26-72.

²³⁸ Ya explicamos esto en el Capítulo 1. III. al hablar del pacto de la *dimma*.

²³⁹ Cahen, 1953: 26.

²⁴⁰ Manzano Moreno, 1993: 330.

²⁴¹ IG, 1973: I, 102-103.

extraídos de ese territorio. Antes hemos dicho que los beneficiarios de estas concesiones tenían que pagar el diezmo, pero los *yundíes* estaban exentos de este pago a diferencia del resto de la población. Ya se ha advertido en otras ocasiones, siguiendo una información recogida por Ibn al-Jaṭib y tomada a su vez de al-Razi, que los miembros del *yund* tan solo tenían que pagar un impuesto fijo (*al-muḡaṭa‘a*) que extraían de los impuestos percibidos sobre los bienes de los cristianos que les habían sido concedidos (*la yalzamu-hum ilà al-muḡaṭa‘a ‘alà amwal l-rum allati kanat bi-ayday-him*²⁴²). Este tipo de impuesto tiene sus precedentes en lo que ocurrió en la época ‘abbasí en oriente²⁴³. La *muḡaṭa‘a* fue definida por Cahen como “*une terre de kharāj à mettre en valeur, moyennant une redevance fixe en espèces à percevoir par année lunaire et calculée sur la base d’une estimation (‘abra) moyenne revue seulement à très longs intervalles*”²⁴⁴.

En cuanto a los baladíes y a los beréberes que habían entrado primero, lograron que las concesiones que en un principio eran temporales, pasaran a ser posesiones de derecho, sujetas al pago del diezmo. Una de las diferencias fundamentales entre la situación de los *yundíes* y de los baladíes a partir de entonces fue que mientras los primeros debían pagar una cantidad fija, los segundos tenían que pagar un impuesto variable como era el diezmo de los productos de sus tierras²⁴⁵.

Las concesiones territoriales formaron parte de las cláusulas negociadas en los acuerdos de paz. La retirada de tales concesiones fue motivo del levantamiento de algunos individuos por lo que su restitución estuvo a veces entre las condiciones necesarias para restablecer la paz. Antes del establecimiento del emirato independiente de ‘Abd al-Raḡman I, Yusuf al-Fihri tuvo que hacer frente a la rebelión en Rayya de Yaḡyà b. Hurayt, quien se rebeló porque se le había retirado la concesión de este distrito (AP - nº 11). En aquella ocasión, la victoria cayó del lado de Yusuf y de al-Şumayl, en la Batalla de Secunda en el año 130/747. Yaḡyà b. Hurayt y Abu l-Jaṭṭar – quien se había sumado al combate, tras una derrota anterior contra Yusuf - fueron hechos prisioneros y ejecutados.

Las fuentes atribuyen esta actitud a la preferencia mostrada por Yusuf hacía los gaysíes, en detrimento de los kalbíes, pero cabe pensar que detrás de todo ello existe una lucha por el control sobre determinados territorios. Yaḡyà b. Hurayt había sido

²⁴² Chalmeta, 1975: 39-40 y Manzano Moreno, 1993: 332, siguiendo IG, 1973: 104.

²⁴³ Cahen, 1953: 29-31.

²⁴⁴ Cahen, 1953: 29.

²⁴⁵ Chalmeta, 1975: 41.

uno de los candidatos para el gobierno sobre al-Andalus, pero al no ser nombrado, se le había entregado como compensación el mando sobre Rayya, por lo que al recibir repentinamente la noticia de su destitución, se rebeló.

A su llegada a al-Andalus, ‘Abd al-Raḥman I comenzó una política de atracción basada en buena medida en la entrega de bienes y concesiones de todo tipo. A su primo ‘Abd al-Malik b. ‘Umar - cuya relación con ‘Abd al-Raḥman I veremos con más detenimiento en el Capítulo 4. I -, como agradecimiento por su lucha contra los yemeníes en Sevilla, le prometió, además del matrimonio de su hija con el príncipe Hisam, concesiones territoriales para él y para sus hijos (*wa-aqṭa ‘tu-ka wa-īya-hum kada*), así como su nombramiento como visires²⁴⁶.

A partir de entonces, las menciones a concesiones de distinto tipo y a nombramientos (*tasyīl*) sobre ciertos lugares son constantes y Chalmeta dio cuenta de ello en su artículo, por lo que no parece necesario repetir aquí todos los datos que él en su momento recogió y analizó. Valga nombrar, por ejemplo, las concesiones que al-Ḥakam I hizo a su tío ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman y a sus hijos tras su levantamiento para quitarle el poder – también volveremos sobre este caso en el Capítulo 4. I -; las *iqṭa‘at* “de merced” que ‘Abd al-Raḥman II otorgó al músico Ziryab o una concesión que Muḥammad I hizo al rebelde beréber ‘Abd al-Raḥman b. Marwan al-Yilliqi, garantizándole absoluta autonomía del gobierno central, a cambio de que reconociera su autoridad²⁴⁷.

Con la llegada del gobierno de ‘Abd Allah, la situación de al-Andalus era la de un territorio donde coexistían numerosos líderes locales que gobernaban de manera prácticamente autónoma del poder cordobés, si bien seguían reconociendo su autoridad, pues lo necesitaban para legitimar su poder sobre esos territorios. El control de los omeyas sobre buena parte del territorio era casi inexistente y las luchas contra estos territorios pasaron a ser constantes, con el objetivo de recuperar el control y reactivar el pago de los tributos a los que estaban obligados los rebeldes.

El gobierno, tratando de recuperar la situación anterior, accede a entregar títulos de propiedad (*siyill*, del griego *σπίλλιον*) y registró como concesiones esos territorios²⁴⁸. La expresión utilizada en las fuentes para ello es *sayyala li-fulan ‘alà ma fi yadi-hi*. Con la subida al trono de ‘Abd al-Raḥman III y la recuperación del

²⁴⁶ NT, 1968: III, 59.

²⁴⁷ Chalmeta, 1975: 49-51.

²⁴⁸ Chalmeta recoge diversas referencias a la concesión de títulos de este tipo durante el gobierno de ‘Abd Allah (Chalmeta, 1975: 54-55).

control de buena parte de los territorios, las renovaciones de los títulos de propiedad fueron cada vez menos habituales y se dejaron de entregar este tipo de concesiones que Chalmeta denominó “de legitimación *a posteriori*”²⁴⁹. En un primer momento, sí que se renovaron las concesiones anteriores, pero según pasó el tiempo, las exigencias para la renovación eran cada vez mayores y poco a poco se empezaron a denegar. Los antiguos rebeldes se vieron obligados a pedir títulos a cambio del pago puntualmente de sus tributos. Poco a poco, se fueron eliminando las *iqṭa‘at* y fueron nombrados gobernadores, pero ya bajo el control del poder central. Chalmeta dice que la diferencia fundamental entre la situación anterior y la nueva es que los jefes locales antes eran casi independientes y su poder podía durar incluso de por vida, sin embargo, con la nueva situación dependerán de la voluntad del gobernante para conservar su puesto, siendo muy habituales en esa época las continuas destituciones y nombramientos de los gobernadores. En este sentido, en el Capítulo 3. III, vamos a ver el caso de la ciudad de Zaragoza, donde el rebelde fue nombrado gobernador, pero consiguió el compromiso de ‘Abd al-Raḥman III de que no sería destituido de su cargo.

Durante los últimos años del califato, también aumentaron las concesiones de este tipo a familiares o a las elites del gobernante como pago o prebenda. Esta situación, muy habitual con ‘Abd al-Raḥman III, se mantuvo invariable durante el gobierno de su hijo al-Ḥakam II y todavía era muy común en época de Ibn Abi ‘Amir. Este, al igual que hizo en su momento ‘Abd al-Raḥman III en Madinat al-Zahra’, también entregó a la elite – ministros, secretarios, etc. - propiedades para que se instalaran en los alrededores de Madinat al-Zahira²⁵⁰.

3.2. Exenciones fiscales

En las negociaciones de los pactos de *aman*, otra de las condiciones requeridas por los rebeldes, en algunos casos, son las peticiones relacionadas con los impuestos. Sabemos que la presión fiscal o la negativa a pagar los impuestos requeridos por el gobierno central fueron los desencadenantes de buena parte de las rebeliones que se sucedieron en territorio andalusí durante esta época. Ya hemos hecho mención a los

²⁴⁹ Chalmeta, 1975: 53.

²⁵⁰ Chalmeta, 1975: 59. RM, 1963: 167-169//1938: 81 y BM, 1904: II, 464//1967: II, 279.

problemas que conllevaban para el Tesoro público estas revueltas, ya que los insurrectos dejaban de enviar sus tributos.

Toledo y Mérida son los dos focos de conflictos donde la problemática fiscal se hace más evidente. Las poblaciones de estas ciudades fueron las que se mostraron más reacias a pagar los impuestos y cuyas exigencias al respecto parecen sugerir que estaban obligados a pagar ciertas tasas que no consideraban justas o que no querían abonar. En época de al-Ḥakam I, tenemos constancia de una carta de Ludovico Pío en la que animaba a los emeritenses a rebelarse contra los omeyas y se ofrecía para acogerlos – suponemos que solo a los cristianos – ante los problemas que estaban teniendo por la dureza de los tributos impuestos por el gobierno musulmán. En la carta de este emperador, se decía que el emir omeya había impuesto sobre los habitantes de Mérida un impuesto (*censum*) que ellos no debían pagar.

Mérida se mantuvo en rebelión de manera intermitente durante todo el período omeya y los Banu Marwan al-Yilliqi²⁵¹ fueron los principales protagonistas de estas sublevaciones. El origen de esta familia es incierto, si bien se ha considerado que se trata de una familia muladí proveniente de los territorios cristianos del norte. Marwan b. Yunus al-Yilliqi se convirtió en el líder de la rebelión de esta ciudad durante el gobierno de al-Ḥakam I, en el año 201/816 (AP - nº 48.1). Posteriormente, Marwan b. Yunus se acabó sometiendo al poder cordobés y fue nombrado por ‘Abd al-Rahman II gobernador de Mérida, cargo que ejercía cuando alcanzó la muerte en el año 211/826, de mano de los rebeldes beréberes de la ciudad (AP - nº 58). En esta ocasión, las fuentes no especifican si existieron exigencias económicas en las reivindicaciones de los emeritenses, sin embargo, durante el emirato de Muḥammad I, encontramos una clara evidencia de la resistencia de los emeritenses a pagar determinados tributos.

El líder de este levantamiento fue el hijo de Marwan b. Yunus, ‘Abd al-Raḥman b. Marwan al-Yilliqi (AP - nº 78). Según Ibn al-Quṭaybiyya, Ibn al-Yilliqi se había convertido por aquel entonces en el “jefe de los renegados de occidente” (*ra’is al-muwalladīn fī l-garb*). En el año 261/874-875, tras el paso de Ibn al-Yilliqi por Córdoba para formar parte del ejército emiral, el muladí volvió a Mérida y se instaló en la fortaleza de Alange donde inició una rebelión, contando con ayuda cristiana de parte de Alfonso III. El emir, acompañado de su visir Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz, se dirigió a la zona y comenzaron a asediar la fortaleza hasta que el rebelde se vio

²⁵¹ Codera, 1904: 7 y Ación Almansa, 2009: 28-29.

obligado a pedir el *aman*. Muḥammad I le obligó a salir del castillo permitiéndole establecerse en la entonces aldea de Badajoz. Ibn al-Quṭīyya, en este sentido, asegura que Ibn al-Yillīqī se dirigió al emir Muḥammad y le pidió como condición para su sometimiento que le permitiera tener el poder sobre un territorio llamado *al-Bašarnal*, cerca de Badajoz, donde mantendría la oración en nombre del emir, pero en el que estaría exento del pago de las contribuciones (*yibaya*)²⁵². El emir aceptó, pero le exigió como garantía la entrega como rehén de su hijo Muḥammad, su nieto y otros treinta rehenes.

Quizás las exigencias fiscales más llamativas la encontramos posteriormente, en época de ‘Abd al-Raḥman III. En el año 316/929, justo antes de que el omeya se proclamara califa, la ciudad de Mérida fue conquistada mediante capitulación (*ṣullḥ*) (AP - nº 120). El que aquí se hable de conquista muestra que esta ciudad había alcanzado una total autonomía del gobierno central y se la consideraba fuera del territorio musulmán. Ya hemos hablado de este episodio al analizar el envío de los rebeldes a Córdoba y la composición de la embajadas para negociar el *aman*²⁵³. En este caso, nos vamos a centrar en el contenido del *aman* firmado entre el rebelde y el emir. Como sabemos, se rindió en primer lugar el beréber ‘Abd Allah b. ‘Isà b. Quṭī, jefe de los Nafza instalados en Mérida. Una vez que este se fue a Córdoba, la rebelión continuó con un nuevo jefe, Mas‘ud b. Tayīt, quien también acabó por pedir el *aman* ante la presión ejercida por las tropas emirales. Ibn Ḥayyan nos cuenta que el beréber Ibn al-Mundir hizo varias visitas a Córdoba para negociar las condiciones del pacto y finalmente comunicó al emir, de parte de los emeritenses, que le agradecían el favor que les hacía confirmándoles sus posesiones, eximiéndoles de los tributos que afectaban a otros e incluyendo a su señor entre los caballeros del rol (*yatašakkarun ma kana min iḥsani-hi fi-him wa-bi-iqrari-hi la-hum ‘alà ma fi aydi-him wa-tahriri-him min al-waḏa’if al-maḥmula ‘alà gayri-him wa-ilḥaḳi-hi bi-fursani-him fi dīwani-hi*²⁵⁴).

A parte de la mención al agradecimiento por los favores otorgados, es evidente que las condiciones de este sometimiento fueron bastante exigentes. Por un lado, el jefe de los rebeldes fue enviado a Córdoba e inscrito en el *dīwan* andalusí y, por otro y quizás más importante para los emeritenses, se les concedió la exención de unos

²⁵² IQ, 1926: 75//89-90.

²⁵³ V. *supra*. Capítulo 2. III. 2.

²⁵⁴ MUQ V, 1979: 240.

tributos (*wazʿaʿif*) que, según afirman, “afectaban a otros” (*al-maḥmula ʿalà gayri-him*). ¿Quiénes son estos otros? ¿El resto de los musulmanes de la zona o los beréberes? Manzano Moreno lo interpretó como referido a los impuestos que se pagaban también en otras zonas de al-Andalus²⁵⁵, por lo que quizás se refiera a los tributos que pagaban los toledanos y de los que también se les exime en su sometimiento al año siguiente, como veremos a continuación.

No podemos concretar si estos importantes logros se debieron a la habilidad e insistencia de Ibn al-Mundir, a la amistad que este tenía con el chambelán de ‘Abd al-Raḥman III, Musà b. Muḥammad b. Ḥudayr, o a una estrategia del emir para lograr la calma definitiva de este territorio en los momentos previos a la proclamación del califato, iniciando así una política de sometimiento de las zonas rebeldes de la Frontera, que se manifestará durante los primeros años del califato en la pacificación de las coras occidentales y el sometimiento de Toledo y Zaragoza. El emir parece que se había dado cuenta de que si no ponía en marcha una política de negociación dura, con concesiones, pero con exigencias innegociables (sometimiento absoluto de los gobernadores, envío puntual de los tributos...), no iba a conseguir la unidad del territorio y el apoyo de sus súbditos necesario para sustentar y legitimar un proyecto tan ambicioso como era su proclamación como califa. Nótese que después de este sometimiento, el antiguo líder de los rebeldes se marchó a Córdoba donde entró a formar parte del ejército y, en Mérida, se nombró como gobernador a un leal de ‘Abd al-Raḥman III, ‘Abd al-Malik b. al-‘Aṣi, quien también fue gobernador de Málaga y de Tudmir²⁵⁶. Este se instaló en la alcazaba de Mérida con una potente tropa formada por mil adalides y otros tantos tangerinos, quinientos arqueros y quinientos soldados regulares. Esto demuestra que el emir todavía no confiaba plenamente en el sometimiento de esta ciudad y estaban preparados para cualquier muestra de insurrección. Además, esta tropa fue la encargada de llevar a cabo el sometimiento de las coras occidentales, justo después de que ‘Abd al-Raḥman III decidiese autoproclamarse califa (AP - nº 122).

Otro de los sometimientos donde las exenciones fiscales jugaron un importante papel fue Toledo. La antigua capital visigoda había dado muestras de insumisión durante todo el período omeya y al-Naṣir marcó este lugar como el siguiente objetivo después de pacificar toda la zona del occidente andalusí y dejar allí a sus

²⁵⁵ Manzano Moreno, 1991: 350.

²⁵⁶ MUQ V, 1981: 162 y 321.

gobernadores leales, vigilando la zona. La recuperación del control sobre Toledo y Zaragoza, núcleos duros de la Frontera Media y Superior, era fundamental para consolidar su nuevo proyecto de gobierno. Así, en el año 318/930, al-Naṣir inició los primeros movimientos contra Toledo (AP - nº 124). Ya vimos en el apartado III. 2 de este capítulo que al-Naṣir envió a Toledo a iniciar las negociaciones a gente de su círculo de confianza, pero que, ante el rechazo de los toledanos a someterse por las buenas, comenzó un intenso asedio contra la ciudad. Tras dos años de ataques y cortes en el aprovisionamiento de la ciudad, así como el sometimiento de algunas de las fortalezas leales a los toledanos, se produjo la rendición definitiva de la ciudad. Ibn Ḥayyan nos ofrece un relato especialmente llamativo, tomado de al-Razi quien, a su vez, lo escuchó de un anciano de la ciudad que vivió aquellos acontecimientos. Según este hombre, durante el asedio por hambre a la ciudad, los más pobres empezaron a perecer por la falta de recursos, por lo que el jefe del ejército califal, al-Zubayr b. al-Salim, les ofreció que aquellos pobres, huérfanos, viudas y víctimas del hambre que quisieran podían salir pues se les otorgaría un salvoconducto que los protegería y que les incluiría tanto a ellos, como a sus mujeres, hijos y enseres. Muchos se acogieron a este salvoconducto, animando al resto a hacer lo mismo una vez que vieron los beneficios obtenidos. Poco a poco, fueron saliendo todos de la ciudad, hasta los más rebeldes, y se dirigieron a un campamento que al-Naṣir había mandado construir junto a Toledo, llamado *madīnat al-faṭḥ*, muy bien aprovisionado con alimentos y demás comodidades, donde la gente satisfacía sus necesidades después de un asedio larguísimo. Cuando finalmente salieron los últimos rebeldes, el califa les otorgó un *aman* en los términos que quisieron los toledanos. Estos pidieron que se les perdonara el pago de tributos (*waza'if*), colectas (*nawa'ib*), alcabalas (*qabalat*) e impuestos de alojamiento (*ma'arrat al-inzal fi l-dur*) y que solo se les cobrara el *zakaṭ* impuesto por la tradición (*al-sunnat al-ma'luma*). Asimismo, exigieron que no se destituyera a su jefe de la oración ni se nombrara a nadie sino por acuerdo suyo y no por obligación del califa. Al-Naṣir cumplió lo pactado, “*extendiendo a todos su perdón y oponiendo a su maldad su indulgencia*” (*ta'ammadna ḡami^{an} bi-'afwi-hi wa-talaqqà isa'ata-na bi-ṣafḥi-hi²⁵⁷*).

Manzano Moreno llamó en su día la atención sobre el papel que, a razón de este relato, parece haber jugado el problema de las contribuciones fiscales en la rebelión

²⁵⁷ MUQ V, 1981: 242//1979: 322. Está en primera persona del plural porque el relato lo cuenta el anciano hablando de él y del resto de los participantes en la revuelta.

toledana²⁵⁸. En este sentido, la mención a la exoneración del pago de los *waz'a'iq* puede resultar especialmente llamativa, como ya apuntó este autor, quien nos recordaba que, si bien este término puede designar a los tributos en sentido general, en ciertas regiones como Jurasan, este término se equipara con el *jaray* y la *yizya*, es decir, con los impuestos de los *dimmies*²⁵⁹. En un territorio como el que aquí nos ocupa, estos últimos impuestos debían de ser pagados por la importante población mozárabe que había en Toledo, sin embargo hemos de tener en cuenta que las rebeliones toledanas contaron con una importante participación del elemento muladí, de hecho cuando puntualmente aparece el nombre de un líder al frente de los rebeldes toledanos, suelen ser muladíes, es decir, musulmanes, quienes no tendrían que pagar impuestos de este tipo²⁶⁰.

El texto también nos dice que otro de los impuestos que fue eliminado fue el de las *qabalat*, el cual, según nos explica también Manzano Moreno, se trata de un impuesto que gravaba las transacciones comerciales, así como un impuesto que se exigía por ejercer ciertas profesiones. En este sentido, el autor menciona una carta de Ibn Ḥazm (384-456/994-1064), que el polígrafo cordobés escribió en respuesta a una consulta que le habían hecho a cerca de cuál ha de ser el comportamiento de los musulmanes, cuando son conscientes de la mala conducta de sus gobernantes. En esta carta, Ibn Ḥazm menciona el citado impuesto, el cual considera como una de las cargas que no recoge la Ley islámica, pero que lo aplicaban los tiranos que gobernaban al-Andalus en ese momento, es decir, los reyes de Taifas, a quienes Ibn Ḥazm consideraba unos usurpadores del poder legítimo de los omeyas y unos malos musulmanes que vulneraban la Ley islámica²⁶¹.

²⁵⁸ Manzano Moreno, 1991: 307-310.

²⁵⁹ Barceló, 1984-1985: 47-48.

²⁶⁰ La continuación del pago del *jaray* tras la conversión como ya hemos indicado es un tema discutido. Hay juristas que consideran que el pago del *jaray* es una especie de alquiler (*uyra*) de la tierra, por lo que habrá de mantenerse incluso cuando se produzca la conversión, si bien, recordemos lo que García Sanjuán dijo para al-Andalus, donde según el autor, a partir del s. VIII, la forma de sumisión del territorio sería indiferente, prevaleciendo la confesión. Sobre las diferentes tendencias en cuanto al estatuto de las tierras, García Sanjuán, 2008a: 83-86 y 105.

²⁶¹ Manzano Moreno, 1991: 308, citando a Asín Palacios, 1934: 1-56 y en especial pág. 42. Encontramos en este texto una información de enorme interés en cuanto al reparto de los impuestos, según la cual los reyes de Taifas impondrían sobre los musulmanes una especie de impuesto de capitación, similar al que se aplica sobre los no musulmanes, de modo que, el dinero obtenido, el tirano “lo entrega a los más allegados de su ejército, en quienes se apoya para robustecer su propio poder, conseguir la buena marcha de su reino, someter a sus enemigos y emprender incursiones o algaras contra los súbditos de los tiranos que se salgan de su obediencia o de aquellos otros a quienes se le exija que se sometan” (Asín Palacios, 1934: 40). También dice Ibn Ḥazm que este tributo de capitación que denuncia para su época, no existía en épocas anteriores, donde tan solo se imponían tributos sobre

Si damos crédito a la información que nos proporciona el relato sobre los toledanos, se confirmaría que en época de ‘Abd al-Raḥman III también se exigían tributos extra canónicos a los muladíes de esta ciudad. De hecho, volviendo a la narración de las condiciones exigidas por los toledanos en su *aman*, en el texto se nos dice que estos sí que aceptaron el pago del *zakat*, impuesto reservado, como sabemos, para los musulmanes.

Los toledanos, durante todo el período omeya, se habían mostrado rebeldes al poder central y habían rechazado someterse a su autoridad, prefiriendo su población, como dice Ibn Ḥayyan, autogobernarse y prescindir de califas²⁶². En este sentido, parecen haberse resistido al pago de tributos de modo que estas exigencias de exoneración fiscal podrían ir en esta línea. Cabe preguntarse si estas rebeliones se debieron a los excesos tributarios a los que estaban siendo sometidos los toledanos, que ya para entonces se habían convertido al islam, al cobrarles unos impuestos que no consideraban apropiados para su condición, tratándolos así como “musulmanes de segunda”. En este momento en que la recuperación económica de las arcas del estado ya era una evidencia, tras los duros momentos sufridos años atrás, en especial en época de ‘Abd Allah, el califa pudo plantearse dejar de cobrar estos impuestos a los toledanos.

Negarse a pagar el *zakat* puede ser considerado una forma de apostasía encubierta²⁶³, de modo que los toledanos exigen dejar de pagar otros impuestos, pero aceptan seguir pagando el *zakat*, lo que evidencia claramente que quienes lo exigen son musulmanes y aceptan pagar las tasas exigidas por la Ley islámica, pero se niegan a pagar otras tasas impuestas por el gobierno central. En este sentido, estamos en desacuerdo con lo que apunta Manzano Moreno sobre lo llamativo de la imposición de este impuesto a los toledanos, considerando que este impuesto se aplicaba a toda la población y que incluía por tanto a cristianos. En este sentido, el autor menciona lo sucedido también en Toledo durante el gobierno de Muḥammad I, en el año 259/873 (AP - nº 77), cuando el emir acordó con los toledanos que únicamente tenían que

la tierra, que eran parecidos a los que en su momento el califa ‘Umar había impuesto sobre los territorios conquistados (Asín Palacios, 1934: 42).

²⁶² MUQ V, 1981: 239.

²⁶³ Kraemer, 1980: 36-37.

pagar el diezmo (*'usr*)²⁶⁴. Sin embargo, parece más apropiado plantearse que estas condiciones fueron solamente exigidas por y para los muladíes toledanos²⁶⁵.

Ahora bien, en el caso de que supongamos que los rebeldes no son musulmanes muladíes, sino cristianos mozárabes, podemos poner este caso en relación con una consulta recogida en la *'Utbīyya*, hecha por Yaḥyà b. Yaḥyà a Ibn al-Qasim sobre el caso de unos *dimmīes* que se habían rebelado, llevando a cabo robos durante su levantamiento (*muḥaraba*), pero posteriormente habían alcanzado un acuerdo de paz, según el cual volvían a su situación anterior, pero sin el pago de la *yizya*. Ibn al-Qasim considera que no se les debe hacer devolver lo que habían robado y que se ha de respetar el pacto establecido. Dice Fernández Félix que esta consulta nos puede llevar a pensar que en esa época, en determinadas zonas, este hecho se estuviera repitiendo con frecuencia²⁶⁶. Sin embargo, en este caso no se especifica que los *dimmīes* además de librarse del pago de la *yizya*, comenzaran a pagar los tributos de los musulmanes, que quizás eran menos duros, o si directamente se libraron del pago de impuestos, supuesto este último bastante improbable.

3.3. Inscripción en el rol del ejército (*dīwan al-yund*) y asignación de un salario (*rizq*)

3.3.1. Definición y características del *dīwan al-yund*

El término *dīwan*²⁶⁷ hace referencia a cualquier tipo de registro. Aunque aquí nos centraremos en el *dīwan* de las tropas (*dīwan al-yund*), existen varios tipos de registros para administrar cuestiones diversas (*dīwan al-yund*, *dīwan al-jaray*, *dīwan al-tiraz*, *dīwan al-jatam*...). En esta ocasión, revisaremos los ejemplos de rebeldes inscritos en el registro del ejército y a los que se les asignaron salarios, dentro de las condiciones para su sometimiento.

El sistema del *dīwan* fue instituido por 'Umar I (r. 20-23/641-644), con el objetivo de repartir entre los árabes que habían participado en las conquistas los

²⁶⁴ Manzano Moreno, 1991: 308-309.

²⁶⁵ Ación también ha asegurado que en las rebeliones toledanas nunca aparecen los cristianos (2009: 31).

²⁶⁶ Fernández Félix, 2003: 490-491, remitiendo al *Kitab al-yihad, sama'* de Yaḥyà b. Yaḥyà: *Bayan*, III, 25-26

²⁶⁷ A. A. Duri, "Diwan (i. The caliphate)"; H. L. Gottschalk, "Diwan (ii. Egypt)"; G. S. Colin, "Diwan (iii. Muslim West)", *EI*, vol. II, pp. 323-332; Kennedy, 2001: *passim*. V. especialmente el Cap. 3 "The payment of the military in the early Islamic state" (pp. 59-95).

beneficios obtenidos de los impuestos que se extraían de las tierras conquistadas²⁶⁸. K. Morimoto, siguiendo a Abu Yusuf²⁶⁹, definió el *diwan* como “*both a system for the exaction of taxes and a system for the redistribution of the exactions in the form of stipends to the members of the Arab armies*”²⁷⁰.

En principio, todos los beneficios obtenidos de las conquistas – dinero, tierras, bienes muebles o personas -, una vez extraído el quinto legal, eran repartidos entre los soldados que habían participado en la conquista. Sin embargo, a partir del año 20/641, ‘Umar I prohibió el reparto de estas tierras y de sus habitantes entre las tropas y decidió comenzar a extraer impuestos de estos bienes para pagar así las soldadas, ya fuera en metálico (*‘aṭa’*) o en especias (*rizq*). Para ello, creó el *diwan* donde se registraría el nombre de todos aquellos árabes que tenían derecho a recibir estipendios. La inscripción en este *diwan* se basó en el principio de “jerarquía islámica” según la posición que se ocupara en el nuevo movimiento: los máximos exponentes fueron los *muhayirun*, es decir, los mecenos que siguieron al Profeta en un principio, y los *anṣar*, los medineses que ayudaron y acogieron a los *muhayirun*. Ambos grupos eran aptos para ostentar los puestos políticos más importantes y, en último término, también la riqueza, ya que a la hora de establecer este *diwan*, la pensión (*‘aṭa’*) se pagaba de acuerdo a la *sabiqa* o *qidam*, es decir, la precedencia en el servicio al islam. “*The antagonism between the new Islamic aristocracy and the older one, based on tribal power and wealth, was intense*” - asegura Sharon en su estudio sobre los ‘abbasíes²⁷¹.

El primer registro que se creó incluía a la gente de Medina, a las tropas que habían participado en la conquista y a los emigrados que se unieron a las guarniciones de las provincias, junto a sus familias. Con el tiempo, los clientes (*mawālī*) también fueron incluidos en este registro²⁷². Los individuos eran registrados por tribus. Junto al nombre de la persona, aparecía anotada la paga que le correspondía según los servicios prestados al islam por parte de su tribu y según su relación con el Profeta. Para el caso andalusí, tenemos una preciosa información en la crónica de Ibn Ḥayyan sobre el procedimiento en la inscripción en el *diwan* del ejército. Este dato está

²⁶⁸ Kennedy, 2001: 60.

²⁶⁹ Abu Yusuf, *Kitab al-jarāy*, El Cairo, 1352 H. /1933, pp. 23-27.

²⁷⁰ Morimoto, 1994: 353. Según Morimoto, si bien este sistema era un modo de regular el sistema fiscal, ejerció una enorme influencia en las instituciones políticas, militares, administrativas, económicas y legales de todo el imperio árabe.

²⁷¹ Sharon, 1983: 33-34.

²⁷² Kennedy, 2001: 76.

relacionado como la incorporación a este registro de varios rebeldes sometidos cuando la ciudad de Sevilla fue recuperada por ‘Abd al-Raḥman III gracias a la intervención de su chambelán Badr²⁷³. Fue precisamente este quien se encargó de inscribir en el *dīwan* a todos los caballeros de Sevilla, que hasta el momento habían apoyado la insurrección de su gobernador Aḥmad b. Muḥammad b. Maslama (AP - nº 107.2). Dice Ibn Ḥayyan que Badr anotó la descripción de cada uno de los individuos y las señas de sus cabalgaduras y los fue inscribiendo según su valía y riquezas (*fa-alḥaqa-hum fi l-dīwan bi-ḥasab maqadiri-him wa-gana’i-him*)²⁷⁴. Vemos pues que en el registro no solo se incluía el nombre de cada caballero, sino también una descripción física del mismo, seguramente como una forma de evitar fraudes a la hora de cobrar los sueldos, y del caballo con el que contaba cada hombre, quizás porque la valía de la cabalgadura también influyese en la remuneración económica, según la capacidad para combatir de cada soldado y de su caballo. La mención de la valía y la riqueza de cada caballero, como criterios para definir la inscripción en el *dīwan* demuestra que aún entonces persistía la clasificación de los inscritos en ese registro, según su estatus.

En un principio, estos registros se llevaban a cabo en la lengua de cada zona (i.e. persa en Iraq y Persia, griego en Siria y copto y griego en Egipto), pero el califa omeya ‘Abd al-Malik b. Marwan (r. 65-86/685-705) promovió la arabización de los *dawawin* del imperio y su adaptación al calendario lunar musulmán.

A la cabeza de estos registros estaba el *ṣaḥib al-yund wa-l-jaray* “jefe de los asuntos militares y fiscales”. En un principio, la mayor parte de los secretarios de estos registros eran *dimmiés*, aunque al final del período omeya muchos fueron apartados de estos puestos, si bien algunos continuaban trabajando en ellos.

Durante el período ‘abbasí, el sistema omeya del *dīwan* fue extendido y reelaborado, promoviendo una dirección central de estos registros a través de la oficina del visir. En las provincias había un *dīwan al-jaray, al-yund* y *al-rasa’il* de carácter local, con un funcionamiento similar al central, pero a menor escala. En el *dīwan al-jaray* central había una copia de cada uno de los *dawawin* locales, hasta el siglo III/IX, cuando se estableció en la capital un *dīwan* especial para cada provincia.

Bajo los faṭimíes, los registros son similares a los de época ‘abbasí. En el caso del *dīwan al-yund*, este fue denominado *dīwan al-yays wa-l-rawatib*, el cual se dividía en

²⁷³ MUQ V, 1981: 63-72.

²⁷⁴ MUQ V, 1981: 71.

dos secciones: *el diwan al-yays*, que se encargaba del reclutamiento y de la inspección de las tropas, y el *diwan al-rawatib*, que administraba las pagas.

K. Morimoto, en su estudio sobre el *diwan* egipcio, llamó la atención sobre la necesidad de estudiar no solo el *diwan* de Medina - que hasta entonces era en el que la mayor parte de los investigadores habían centrado de su atención²⁷⁵ -, sino también el de las zonas periféricas del imperio árabo-islámico, como las ciudades (*amṣar*) de los territorios del norte de África y al-Andalus.

En el caso egipcio, Morimoto apunta que si bien en un principio el *diwan* recoge los nombres de los soldados árabes que recibían asignaciones periódicamente, los no árabes que participaron en la conquista de Egipto también tuvieron su hueco en el *diwan* y recibieron su propia remuneración. ‘Umar I escribió una carta a sus gobernadores en la zona en la que decía lo siguiente: “*Aquellos no árabes (ḥamra’) que has liberado y que se han convertido en musulmanes pasando a ser considerados mawali tienen los mismos derechos y deberes que los soldados [árabes musulmanes]. Si quieren formar una tribu (qabila), permíteselo y págales el ‘aṭa’ y las cosas habituales (rizq) como en vuestro propio caso*”²⁷⁶.

La información con la que contamos sobre esta institución en al-Andalus es realmente escasa y muy dispersa, además de que carecemos de registros como los estudiados por Morimoto para el caso egipcio. G. S. Colin dedicó algunas líneas al *diwan* andalusí en la entrada de la *EI* dedicada a esta institución, pero la información que aporta para el período omeya es prácticamente inexistente²⁷⁷. Nos dice que durante el siglo IV/X, existieron tres *dawawin* básicos: el *diwan al-rasa’il wa-l-kitaba*, dedicado a la correspondencia oficial, el *diwan al-jaray wa-l-yibayat*, dedicado a la recolección de impuestos, y el *diwan al-yund* - también llamado *diwan al-yays*, *diwan al-‘asakir*, *diwan ahl al-tugur* -, encargado de registrar los datos financieros del ejército regular y gestionar la paga del ejército, así como las concesiones (*iqṭa‘at*).

A lo largo de todo el período omeya, el funcionamiento y la estructura interna del *diwan al-yund* se fueron modificando y somos testigos de la incorporación al mismo de individuos pertenecientes a grupos étnicos que en principio no tenían acceso a este

²⁷⁵ Excepcionalmente, también había sido estudiado el *diwan* iraquí, en los años sesenta, por parte de Ṣaliḥ Aḥmad al-‘Alī dentro de una obra titulada *Al-Tanzīmat al-iṭima‘iyya wa-l-iqtiṣadiyya fī l-Baṣra fī l-qarn al-awwal al-ḥiṣrī*, Beirut, 1969, pp. 146-165.

²⁷⁶ Morimoto, 1994: 355, n. 23, siguiendo a Abu ‘Ubayd en su *Kitab al-amwal*, El Cairo, 1353H./1934, p. 235, n° 570).

²⁷⁷ Colin, “*Dīwan* (iii. Muslim West)”, *EI*, vol. II, 331-332.

registro, como eran los no árabes que tampoco eran clientes de los omeyas. Durante el gobierno de al-Ḥakam II comenzó la llamada “berberización” de las tropas califales²⁷⁸, lo cual culminó posteriormente Almanzor, durante el primer califato de Hisam II, quien llevó a cabo una total reorganización de la estructura del *dīwan*. Después de la derrota de Ḥasan b. Qannun en el año 363/974 (AP - nº 144.3), al-Ḥakam II recibió con todos los honores al rebelde y a las tropas beréberes de las que vino acompañado. La fama de grandes guerreros que tenían estos soldados animó a al-Ḥakam II a incorporarlos a su propio ejército y les asignó unas pagas. Algo similar había hecho anteriormente con la llamada “escolta negra” (*‘abid*) que llegó a Córdoba junto a los hermanos Ya‘far y Yaḥyà b. ‘Ali al-Andalusi, tras su victoria sobre Ziri b. Manad, pero en estos casos fueron incorporados al *ḥasam*²⁷⁹. De este modo, al-Ḥakam II llegó a tener una caballería de setecientos beréberes a los que mantuvo su antigua organización y su equipamiento²⁸⁰.

Tras la proclamación de Hisam II y el acaparamiento del gobierno efectivo por parte de su chambelán Almanzor, este no solo continuó con el reclutamiento de soldados beréberes a los que puso a su servicio, sino que los incorporó al *dīwan al-yund* con el objetivo de frenar la influencia de los *yundíes* árabes y garantizarse el apoyo de estas tropas leales a su persona. De este modo, formó el grueso del ejército con beréberes zanata que trajo a la Península desde el norte de África y estipendiarios cristianos, dejando a los *yundíes* árabes repartidos en unidades de reclutamiento mixto por diferentes lugares de la Península, sin mostrar ningún tipo de consideración a sus orígenes tribales y al funcionamiento tradicional del *dīwan*. Ibn ‘Idari nos dice que Ibn Abi ‘Amir fue trayendo soldados beréberes hasta que superaron en número a los *yundíes* (*ḥattà šaru aktar aynad l-Andalus*), pasando a convertirse en sus hombres de confianza y a ser más ricos y de mayor rango que los *yundíes* (*wa-hum azhar l-yund ni ‘mat^{an} wa-a ‘la-hum manzilat^{an}281*).

Una situación extrema en la incorporación de individuos al *dīwan al-yund* se produjo durante el período de la *fitna*, con Muḥammad al-Mahdi, quien, cuando subió al poder por primera vez, ordenó que fueran inscritos en los anejos del registro del

²⁷⁸ Lévi-Provençal, *HEM*: V, pp. 46-47.

²⁷⁹ Con el término *ḥasam* se designó a las tropas mercenarias, en contraposición al *yund*, de modo que si este último estaba formado por soldados reclutados dentro de las fronteras de al-Andalus, el *ḥasam* estaba formado por soldados extranjeros, algunos europeos y otros llegados desde el otro lado del Estrecho, a los que se les daba una remuneración por luchar del lado de los omeyas. Al-Ḥakam I fue quien introdujo este tipo de tropas en al-Andalus (Lévi-Provençal, *HEM*: V, 42).

²⁸⁰ Lévi-Provençal, *HEM*: V, 46.

²⁸¹ BM, 1967: II, 279.

ejército todos los hombres y caballeros de la gente de Córdoba (*amara bi-itbat al-nas riyal^{am} wa-fursan^{am} fi malahiq diwan al-yund*²⁸²), sin consideración de su origen tribal, y que se les entregaran armas. En su día, Lévi-Provençal definió los “*malahiq al-yund*” como “*listas suplementarias de efectivos supernumerarios*” que podían añadirse al *diwan al-yund* en situaciones especiales²⁸³. Estos “anejos” del *diwan* parece ser el lugar donde se inscriben los grupos sociales cuyo acceso a este registro no está, en principio, permitido.

A continuación, vamos a revisar el uso que se hizo de la inscripción en este registro, en relación con las negociaciones de paz con los rebeldes, para tratar de dilucidar qué papel jugó la inscripción en el *diwan al-yund* de algunos rebeldes en el control de ciertos territorios habitados por no árabes y hasta qué punto tal inscripción se convirtió en uno de los triunfos alcanzados por los propios rebeldes dentro de sus reivindicaciones.

3.3.2. Inscripción en el *diwan al-yund* de los rebeldes andalusíes

Dentro de las concesiones otorgadas por el gobierno omeya a los rebeldes que se sublevaron contra su poder, hemos mencionado en alguna ocasión la inscripción de los rebeldes en el *diwan al-yund*. Esta inscripción conllevaba una serie de beneficios económicos, vinculados con la obtención de dinero mediante la asignación de un salario o estipendio (*rizq*) y otros bienes. En al-Andalus, encontramos menciones a la incorporación de ciertos rebeldes a las filas emirales durante todo el período.

Anteriormente, hemos repasado el caso de ciertos rebeldes que eran enviados a Córdoba tras su sometimiento pasando a formar parte del ejército. Ya hemos visto el caso de Aşbag b. ‘Abd Allah b. Wansus, en época de al-Ḥakam I, al que se integró en una situación elevada (*bi-arfa’ manzila*) en las filas del ejército cordobés (AP - nº 48), el del beréber ‘Abd Allah b. ‘Isà b. Quṭi, en Mérida, quien se sometió a ‘Abd al-Raḥman III a cambio de hacer entrega de la fortaleza e irse a Córdoba, a cambio de que se le entregara el *aman*, se le inscribiera en el ejército y se le dieran abundantes medios de vida (*‘alà an yu’akkada amanu-hu wa-yaşira fi l-diwan wa-yutawassa’a la-hu fi l-rizq*²⁸⁴) (AP - nº 120), o el caso de los señores de las fortalezas toledanas de

²⁸² BM, 1967: III, 62.

²⁸³ Lévi-Provençal, *HEM*: V, 39.

²⁸⁴ MUQ V, 1979: 239.

Canales y Alfamén, quienes fueron recibidos con regalos por el califa ‘Abd al-Raḥman III y fueron enviados a Córdoba e inscritos en el rol del ejército con amplias mercedes para corresponderlos por su sometimiento y por sus nuevas intenciones (*wa-amara (...) ilḥaqa-huma fi l-diwan wa-l-tawassu’ ‘alay-hima mukafa’at^{an} li-nuzu’i-hima wa-qaṣḍi-hima*²⁸⁵) (AP - n° 124).

En algunas ocasiones, la incorporación al ejército es fruto del ofrecimiento del gobierno omeya al rebelde. Un caso que no hemos mencionado y que se asemeja mucho al último que acabamos de recordar es el de la recompensa que al-Ḥakam I dio a los responsables de acabar con el rebelde Ṭumlus al-Nadawī, favorable a la facción yemení, en el año 193/808 (AP - n° 49). El emir, en respuesta a este acto de sometimiento, recompensó espléndidamente a los asesinos del rebelde y los incorporó en sus tropas con buena paga (*bi-rizq wasi’*), logrando así hacerse con el control de las zonas que estaban bajo el poder de Ṭumlus.

En otros casos fue el rebelde quien exigió, entre las diferentes condiciones para su sometimiento, su inscripción en el *diwan* del ejército cordobés. Un caso muy llamativo fue el del famoso rebelde muladí Ibn Ḥafṣun que ya hemos mencionado y al que vimos exigiendo al emir al-Mundir su incorporación en el ejército, como uno de los principales del *yund* (*min jaṣṣat yundi-hi*), así como la asimilación de sus hijos a los *mawali* de los omeyas (*wa-an yulḥaqa abna’u-hu fi l-mawali*²⁸⁶) (AP - n° 92).

La pertenencia al grupo de los *mawali* omeyas conllevaba una serie de beneficios económicos y de prestigio, de modo que formar parte de este grupo suponía beneficiarse de todos esos privilegios y honores. M. Fierro apuntó en su día que una de las causas de la conservación del documento de manumisión de Bazi’, antepasado del alfaquí Ibn Waḍḍaḥ, fue la posibilidad por parte de los miembros de esta familia de demostrar su pertenencia al grupo de los *mawali* omeyas y disfrutar de los beneficios que esto conllevaba²⁸⁷. En este sentido, la inscripción en el *diwan* de los *mawali* supondría tener acceso a todos esos beneficios, al igual que la inscripción en el *diwan al-yund* aseguraba la asignación de un salario. En los ejemplos que acabamos de mencionar, tanto en el de Ibn Ḥafṣun, como en el de los rebeldes beréberes emeritenses, estamos ante individuos pertenecientes a colectivos no árabes que mostraban un deseo de disfrutar de los mismos privilegios que disfrutaban individuos

²⁸⁵ MUQ V, 1979: 283.

²⁸⁶ BM, 1967: II, 117.

²⁸⁷ Fierro, 2001b: 209.

árabes y a los que ellos, considerados musulmanes de segunda, no habían tenido acceso.

Hasta tal punto la inclusión en el *diwan al-yund* suponía un elemento atractivo para los súbditos, que en las fuentes encontramos ejemplos del ofrecimiento de esta incorporación al ejército como incentivo para atraer aliados. Cuando durante el califato de al-Ḥakam II las tropas cordobesas se dirigieron al norte de África para someter a los jefes beréberes de esa zona, muchos de los aliados de Ḥasan b. Qannun se pasaron al bando omeya al ver los beneficios que podían alcanzar si se sometían al califa cordobés (AP - nº 144.3). La situación en la que se encontraba el rebelde Ibn Qannun cada vez era más complicada a causa de la presión que las tropas cordobesas estaban ejerciendo sobre sus territorios, de modo que las provisiones eran cada vez más escasas. Muchos de sus hombres, llegados a ese punto, abandonaron al beréber y se pasaron al bando enemigo. Cuenta Ibn ‘Idari que, en una de las cartas de Galib al califa, le contaba que el hijo de Ḥasan, llamado al-Manṣur, había abandonado a su padre y se habían acogido, junto a su hermana y la madre de esta, al *aman* omeya, por preferir someterse a soportar la terrible situación que vivían en el bando de Ḥasan. Asimismo, el carcelero del rebelde había decidido liberar a muchos de los beréberes que estaban como rehenes de Ḥasan, encarcelados en su fortaleza, presentándose con ellos ante Galib, quien los recibió y los incorporó en su ejército.

Posiblemente ‘Abd al-Malik al-Muẓaffar no hubiera encontrado candidatos para instalarse en las fortalezas de Mumaqṣar (Monmasagastre) y Madanis, en la zona de Barcelona, si no hubiese ofrecido a los que se quedaran allí el ser inscritos en el *diwan* del ejército por dos dinares al mes y la entrega de una tierra de labor (*miḥrat*) (AP - 173.1). Podemos pensar, por otro lado, que quizás no se tratase solo de una forma de incentivar a los hombres para permanecer en la zona, sino también una forma de agradecerles la labor que habían hecho.

En esta línea, Ibn Ḥayyan nos narra un episodio que se produjo durante la campaña que ‘Abd al-Raḥman III dirigió durante los primeros años de su gobierno para someter a diversas fortalezas que estaban apoyando al rebelde Ibn Ḥafṣun en la zona occidental de Andalucía. Dice el cronista que, estando en las Alpujarras, uno de los rebeldes, aliado de Ibn Ḥafṣun, se dirigió a sus hombres cuando estos estaban combatiendo a los soldados del emir y les gritó, refiriéndose a ‘Abd al-Raḥman: “*Dadle, dadle al hijo de su madre en el rostro*”. Un acemilero, leal al emir, respondió: “*Pardiez que no ha de partir sin la cabeza de Ibn Ḥafṣun en su poder*”. ‘Abd al-

Raḥman al oír estas palabras pidió que se ascendiera al acemilero y se le inscribiera con los caballeros, dándosele un caballo y una generosa cantidad de dinero²⁸⁸.

En otras ocasiones, la incorporación de ciertos individuos al ejército cordobés parece responder a decisiones puramente estratégicas y prácticas. Las fuentes, en algunos casos, especifican que se incorporó al ejército cordobés a los individuos más capacitados para la guerra de entre los rebeldes sometidos. En este caso, no podemos pensar que tales virtudes tienen algo que ver con la pertenencia étnica, pues veremos que los individuos incorporados al registro del ejército eran tanto árabes, como beréberes, muladíes e incluso cristianos *dimmies*. El gobernante, por tanto, atrae a sus propias filas a los guerreros más capaces y menos problemáticos cuya obediencia tratará de garantizar mediante la concesión de beneficios económicos y regalos de diverso tipo, a pesar de que hasta el momento hubieran luchado en el bando enemigo.

Durante el emirato de ‘Abd al-Raḥman III, exactamente en el año 309/921, se dirigió una campaña contra la fortaleza de Torrox donde se había hecho fuerte un grupo de cristianos que anteriormente habían apoyado la rebelión ḥafṣuní. Estos se habían sometido cuando se rindió también uno de los hijos de Ibn Ḥafṣun, ‘Abd al-Raḥman, al que vimos marchándose a Córdoba para dedicarse al oficio de copista. Los habitantes de esta fortaleza rompieron el pacto y, por ello, ‘Abd al-Raḥman III se lanzó al ataque contra ellos (AP - nº 112). Tras someter a la fortaleza a un duro asedio, sus habitantes decidieron rendirse una vez más. Según una de las versiones de esta sumisión, recogida por Ibn Ḥayyan, los rebeldes enviaron un grupo de mensajeros ante el emir para pedirle el *aman* (*wa-arsalu rusula-hum fi iltimas al-aman ilà l-Naṣir li-Din Allah*²⁸⁹). Al-Naṣir envió a la ciudad a su cliente Aflaḥ para concedérselo y recibir su rendición. Tras su sometimiento, fueron inscritos en el *dīwan* del ejército cordobés los soldados rebeldes que se lo merecieron (*wa-ulḥiqa min riḡali-him fi dīwan l-ḡund man istaḥaqqqa al-ilḥaq*²⁹⁰).

Un caso similar fue el de los *dimmies* que vivían en la fortaleza de Monterrubio (AP - nº 115), en la cora de Elvira, y que habían roto su pacto de capitulación (*nabadu al-‘ahd*²⁹¹) y se habían rebelado contra el gobierno central, robando y matando a todo

²⁸⁸ Traducción de Corriente y Viguera – MUQ V, 1981: 59.

²⁸⁹ MUQ V, 1979: 172.

²⁹⁰ MUQ V, 1979: 173.

²⁹¹ MUQ, 1979: 179.

aquel que pasaba por los caminos de los alrededores de esta fortaleza²⁹². Al igual que había hecho en Torrox, el emir ‘Abd al-Raḥman III asedió a los habitantes de esta fortaleza durante muchos días, devastando sus terrenos y cortándoles el flujo de víveres, de modo que se vieron obligados a pedir el *aman* (*wa-da’u ilà l-ṭa’a*²⁹³). Como el emir se había marchado a la capital dejando en Monterrubio a su visir Sa’id b. al-Mundir al-Qurasi, los habitantes de la fortaleza negociaron su sometimiento con este. El visir se puso en contacto con el emir para comunicarle las intenciones de los habitantes de Monterrubio y al-Naṣir les otorgó el *aman* con las condiciones estipuladas. Posiblemente entre estas condiciones estuviera la inclusión de los soldados más aptos de la ciudad en las filas del ejército cordobés, pues una vez firmado el *aman*, las fuentes nos dicen que incorporó al ejército a los que consideró oportuno y destruyó la fortaleza, igual que había hecho en Torrox.

También se seleccionó a los soldados más capacitados entre los habitantes de la fortaleza de Esteban (AP - nº 118), otra de las que aún permanecía en rebeldía en la cora de Elvira, durante el gobierno de ‘Abd al-Raḥman III. Después de que el emir destruyese parte de las fortalezas y obligara a rendirse a sus habitantes - cosa que todos aceptaron pues pudieron apreciar la ventaja de una recta conducta (*wa-istabana al-nas bi-hi faḍl l-istiḡama ‘alà l-ṭariqa*²⁹⁴) -, cuando volvió a esta zona un tiempo después, comprobó que la sumisión de sus habitantes no era sincera y mandó a dos de sus caídas, ‘Isà b. Aḥmad y Durri, al frente las tropas omeyas, para combatir la fortaleza. Así, lograron que los rebeldes se sometieran entrando al servicio del emir quienes se lo merecieron (*fa-alḥaqa min-hum fi ḥabl l-sulṭan man istaḥaqqā l-ilḥaq*²⁹⁵).

Vemos pues que a pesar de que las fuentes muestran la incorporación de individuos rebeldes al ejército cordobés como un gesto de generosidad y agradecimiento por parte del soberano, por su vuelta a la obediencia, parece evidente que este acto responde en buena medida a cuestiones prácticas: los mejores soldados son retirados de las filas enemigas y atraídos a las propias, reduciendo así la futura capacidad ofensiva de los enemigos, en el caso de que volviesen a rebelarse contra el poder.

²⁹² En este caso, parece que se está presentando a estos cristianos como asaltadores de caminos, más que como rebeldes contra el gobierno central.

²⁹³ MUQ V, 1979: 180.

²⁹⁴ MUQ V, 1979: 200.

²⁹⁵ MUQ V, 1979: 202.

La actitud mostrada por ‘Abd al-Raḥman III en estos últimos ejemplos nos recuerda a otros episodios en los que, de igual modo, se selecciona a algunos de los rebeldes a los que se les salva la vida, frente a otros que son ejecutados. Las fuentes denominan esta acción como *tamyīz* “distinción”, “separación”, también traducido por Y. Benhima como “purga”, en su estudio sobre el *tamyīz* y el *i’tirāf* en época almohade, aunque, según este autor, este término tampoco fue utilizado sistemáticamente por los almohades para calificar sus purgas²⁹⁶. En las fuentes analizadas por Benhima se utiliza este término para definir determinadas matanzas que llevaban a cabo los almohades contra sus enemigos, en las cuales algunos individuos eran “distinguidos” y salvados de la muerte. La base de esta “distinción” estaba en separar los adeptos más fieles de los otros considerados hipócritas y poco creyentes. En el caso almohade analizado por Benhima, el líder almohade Ibn Tumart se basa en el siguiente pasaje coránico para justificar una de las masacres que había llevado a cabo contra sus enemigos: “*para que Dios distinga (li-yamiza Allah) al malo del bueno, coloque a los malos unos encima de otros, los amontone a todos y los eche a la gehena*”²⁹⁷.

El recurso a este versículo coránico sirve a Ibn Tumart para justificar la matanza llevada a cabo dentro de sus propias filas, con objeto de asegurarse una lealtad absoluta entre los restantes. Sin embargo, el recurso a este versículo coránico referido al castigo que Dios tiene reservado para los infieles sitúa a Ibn Tumart en una posición omnímoda, equiparándose a la divinidad a la hora de castigar a sus enemigos.

Ahora bien, el término *tamyīz* se ha utilizado también para denominar - al igual que su sinónimo, *‘ard*, y que su otra forma *i’tirāf* - la revista periódica de los efectivos militares²⁹⁸. Este procedimiento consistía en pasar revista de los hombres inscritos en el *diwan* del ejército, durante una reunión que tenía lugar en una plaza de armas (*maydan*) y mediante la cual se confirmaba la presencia de todos los soldados inscritos en la nómina, así como el estado de su armamento y equipo.

En el período omeya andalusí, encontramos diversas menciones al recurso al *tamyīz* por parte de los gobernantes cordobeses, prácticamente siempre relacionado

²⁹⁶ Benhima, 2009: 140.

²⁹⁷ Cortés, 1999: 232,

²⁹⁸ Lévi-Provençal, *HEM*: V, 50, remitiendo a algunos ejemplos de al-Maqqari.

con el sometimiento de un territorio rebelde y la actuación de los gobernantes con los sometidos. Es evidente que en esta actitud, como veremos a continuación, existe una parte de castigo ejemplar en la línea de las purgas realizadas por Ibn Tumart. Sin embargo, también parece producirse una selección interesada de efectivos para incorporarlos después a las tropas.

La primera mención al uso del *tamyiz* que hemos localizado en las fuentes estudiadas pertenece al gobierno de ‘Abd al-Raḥman III, durante su sometimiento de los rebeldes ḥafṣuníes. Anteriormente, hicimos referencia al sometimiento de Ḥafṣ b. ‘Umar, último de los hijos de Ibn Ḥafṣun en someterse (AP - nº 107.4). En su caso, vimos que al igual que otros muchos rebeldes, accedió a someterse a cambio de que se le permitiera instalarse en Córdoba con su familia, además de la entrega de grandes concesiones y la incorporación a las tropas cordobesas en una alta posición.

En la carta que ‘Abd al-Raḥman III dirigió a las provincias informando del sometimiento definitivo de la fortaleza de Bobastro, asegura que no había permitido a los rebeldes permanecer en la fortaleza, pues sabía de la insinceridad de sus palabras y que solamente les había entregado el *aman* una vez que todos ellos fueron sacados de la ciudad y, según traducción de Corriente y Viguera, “*dispersados por doquier, cada cual a su querencia (qaṣada kull waḥid ilà manza’i-hi), entrando en ciudades leales y haciéndose súbditos ordinarios*”²⁹⁹. Ahora bien, en la versión de esta carta recogida por al-Razi no se dice que los rebeldes fueran enviados a diferentes ciudades sino que se le ordenó al visir Ibn Ḥudayr “*sacar a sus oficiales [los de los rebeldes ḥafṣuníes], que eran muchos y a los que se acogían haciéndolos discriminar y alejar de ellos*” (wa-amarna al-wazir Ibn Ḥudayr bi-ijray l-‘urafa’ ‘an-hum alladina kanu awaw ilay-him wa-aktaru ‘adada-hum wa-ḥadadna la-hum tamyiza-hum wa-ub‘ada-hum ‘an-hum)³⁰⁰. Vemos aquí la aparición del término *tamyiz* lo que nos lleva a pensar que no solamente se procedió a separar a los ḥafṣuníes mediante su dispersión por el territorio andalusí, con el fin seguramente de dificultar que se volvieran a unir y reiniciar la rebelión, sino que se hizo una selección entre los rebeldes, distinguiendo a los más válidos. En este sentido, proponemos una traducción alternativa al fragmento de la carta mencionado, el cual interpretamos de este modo: “*Ordenamos al visir Ibn Ḥudayr sacar a los oficiales que se habían refugiado con ellos (con el resto de los rebeldes) y que eran muchos, distinguiéndolos [del resto] y alejándolos de ellos*”. El

²⁹⁹ Traducción de Corriente y Viguera - MUQ V, 1981: 176//1979: 230.

³⁰⁰ Traducción de Corriente y Viguera - MUQ V, 1981: 180//1979: 235. La negrita es mía.

hecho de que los “distinguidos” sean los oficiales de los ḥafṣuníes y al no aparecer ninguna mención a que este grupo sufriera ningún castigo, nos lleva a pensar que ‘Abd al-Raḥman III trató de integrar a estos oficiales en las tropas leales una vez que se hubiese comprobado la sinceridad de su sometimiento.

Un caso de *tamyẓ* en el que se ve más claramente que el objetivo final de esta distinción es, en parte, salvar del castigo a ciertos individuos que pueden ser útiles para el gobierno central, lo tenemos en el sometimiento de la fortaleza de Calatayud, donde se había rebelado su señor, Muṭarrif b. Mundir al-Tuyibi, llamado “Ibn Suwayrib” (AP - nº 125). Ya mencionamos esta revuelta al hablar de la toma de rehenes y del envío de rebeldes sometidos a Córdoba³⁰¹. Como vimos, tras la ejecución de Muṭarrif y un intenso asedio, la situación llegó a tal punto que el hermano del rebelde, Ḥakam b. Mundir, se rindió. Tras enviar a Córdoba a al-Ḥakam y a sus principales aliados, obligó al resto de la gente que había tomado parte en esta rebelión a rendirse sin condiciones, de modo que fueron bajando a todos de la alcazaba donde estaban refugiados y llevándolos al pabellón del califa. El número de personas reunidas fue muy alto. Al-Naṣir salió acompañado de sus hijos y sus visires principales ante los rebeldes y ordenó que fueran separados del grupo congregado allí (*muyyiza min-hum*³⁰²) a los tuyíbíes y a los caballeros infieles amnistiados. Mandó proclamar los nombres de todos ellos y les perdonó la vida, mientras que el resto de los rebeldes fueron ejecutados allí mismo, desnarigando a los infieles (*ẓada ‘a ma ‘aṭis al-kafirín*)³⁰³.

La dramatización de este episodio por parte del cronista cordobés busca sin duda reflejar un castigo ejemplar llevado a cabo por parte del soberano. Asimismo, la arbitrariedad de este tipo de purgas en las que, de un grupo amplio de gente, se selecciona a unos cuantos por razones a veces difíciles de definir, muestra la omnipotencia del gobernante sobre sus súbditos. No solo tiene capacidad para castigar a aquellos que cometen un delito o cuestionan su gobierno, como en este caso, sino que su poder es tal que puede perdonar a aquellos que él considere oportuno. Podemos imaginar la tensión de esta escena en la cual los rebeldes hechos prisioneros,

³⁰¹ V. *supra*. apartado III.2.

³⁰² MUQ V, 1979: 398.

³⁰³ La mutilación de partes del cuerpo al enemigo es común en muchas tradiciones, aunque en el caso de la tradición islámica es llamativa si tenemos en cuenta que las mutilaciones están prohibidas en el islam, a excepción de en los casos señalados por la *ṣari‘a*. En los relatos sobre la conquista del norte de África, se nos cuenta como ‘Uqba b. Nafi’ mutiló a varios de los reyes de las zonas que iba conquistando, a pesar de haber firmado con ellos un tratado de paz (IAḤ, 1966: 29 o Bakri, 1965: 33-35). Volveremos sobre esto en el Capítulo 10. IV.

desprotegidos una vez que han sido sacados de la alcazaba en la que estaban refugiados y con su principal líder muerto, esperaban ante el pabellón califal la decisión del gobernante, quien se presenta ante ellos con todas sus galas y acompañado de sus hombres de confianza. Comienza entonces la purga de los enemigos, perdonando a unos y matando a otros. Los condenados iban cayendo decapitados, al tiempo que a los rebeldes infieles se les cortaba la nariz, castigo muy llamativo si tenemos en cuenta que las mutilaciones están prohibidas en el islam a excepción de en los casos señalados por la *šarī'a*.

Entre los rebeldes que fueron perdonados, tenemos por un lado a los individuos pertenecientes a los Banu Tuyib y, por otro, a los caballeros alaveses que habían sido amnistiados. En el caso de estos últimos, ya hemos mencionado que parece evidente que habían sido seleccionados entre los aliados cristianos de los tuyibíes por sus capacidades guerreras y que fueron llevados a Córdoba para incorporarlos al ejército leal. De mismo modo ocurre con los rebeldes tuyibíes, pero en este caso además, se suma el que, como hemos visto, toda esta zona en torno a la ciudad de Zaragoza que el califa está intentando controlar y pacificar estaba controlada por este linaje. Al perdonar a los jefes tuyibíes de las distintas fortalezas de los alrededores de Zaragoza, se estaba allanando el camino para alcanzar el sometimiento de Muḥammad b. Hasim en aquella ciudad. De hecho, en la narración de los hechos referidos al sometimiento de la Marca Superior, este no es el único caso en el que 'Abd al-Raḥman III se muestra aparentemente compasivo con los jefes tuyibíes de este territorio, como veremos en el Capítulo 3. III.

Hemos visto, por lo tanto, que detrás de algunos de los casos en los que se produce esta distinción dentro de un grupo de enemigos tenemos una selección de efectivos para las propias tropas. En otros ejemplos de esta práctica que nos aportan las fuentes sobre este período no parece que se produzca tal selección, sino que se trata simplemente de castigos arbitrarios con los que se busca aterrorizar al enemigo y demostrar la superioridad del poder cordobés frente a los rebeldes. Es por ello por lo que hemos dejado el análisis de estos ejemplos para el último capítulo de nuestro estudio, en el que hablaremos sobre los castigos llevados a cabo por los omeyas.

IV. ¿Evidencias ‘materiales’? Ejemplos de cartas de *aman* incluidos en fuentes cronísticas sobre al-Andalus

Como ya hemos advertido en varias ocasiones, para el caso andalusí carecemos de un número considerable de ejemplos de documentos de *aman* referidos a la época estudiada y los pocos que tenemos no se corresponden con documentos originales, sino que son transcripciones, en fuentes posteriores, de documentos que supuestamente existieron. Además de la escasez, se une el que cada uno de ellos se corresponde con un tipo de *aman* distinto lo que conlleva la falta de elementos comparativos. El *aman* concedido por ‘Abd al-Raḥman I a las gentes de Qaštala, recogido en el TEXTO N° 1, es un tratado de paz, por el cual Qaštala se convierte en *dar al-aman*, pero no pasan a ser *dimmies* porque están fuera de territorio islámico; el TEXTO N° 2, referente a la famosa capitulación de Tudmir, es un pacto por el cual la gente de Tudmir pasa a convertirse en *ahl al-dimma*. Y los TEXTOS N° 3, 4 y 5 son pactos de *aman* entregados a rebeldes musulmanes.

Antes de lamentar la carencia de un número importante de documentos, lo cual evidentemente nos dificulta conocer mucho mejor la naturaleza de este tipo de negociaciones, quizás debamos preguntarnos por qué no hubo un interés manifiesto por recopilar, proteger y guardar este tipo de documentación.

M. Chamberlain, en la introducción a su estudio *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350* (1994), señala que es importante tener en mente a la hora de estudiar las fuentes relativas al mundo arabo-musulmán que no podemos aplicarles la misma concepción que tenemos sobre los mecanismos sociales, políticos y culturales que gobernaban las sociedades medievales europeas, entre otras, donde sí que se han conservado ingentes cantidades de colecciones de documentos. En este sentido, debemos recordar que la concepción de estas últimas fue totalmente distinta a lo que vemos en el caso arabo-musulmán, de manera que “*Collections of documents therefore survived [in high medieval Europe] in great numbers not by accident, but because elite groups exerted themselves to preserve them*”³⁰⁴.

La carencia de documentos de archivo que encontramos en casi todo el período andalusí³⁰⁵ cambia en época nazarí, para la cual sí que se ha conservado material

³⁰⁴ Chamberlain, 1994: 14.

³⁰⁵ Manzano Moreno, 2006b, especialmente pp. xxiii-xxvii.

archivístico, debido sobre todo al interés que tuvieron los conquistadores cristianos en conservar esta información sobre los territorios conquistados. Tales documentos fueron editados y traducidos por Seco de Lucena a principios de los años sesenta (1961) y, posteriormente, C. Álvarez de Morales dirigió varios proyectos para estudiar su contenido más a fondo³⁰⁶. Lamentablemente, estos archivos no recogen ningún documento relativo al establecimiento de pactos o treguas con el norte cristiano, ni con los enemigos norteafricanos, ni tampoco documentos de *aman* relativos a rebeliones internas andalusíes.

Otra de las razones que se han aducido para explicar la falta de documentos árabes es la preeminencia de la oralidad sobre la escritura en la cultura arabo-islámica. La mayor importancia dada a la presencia de testigos o a los juramentos³⁰⁷ en la resolución de disputas o en el establecimiento de acuerdos sugiere que si bien los documentos escritos han existido, han jugado un papel secundario³⁰⁸. En el Capítulo 3 de este estudio, veremos dos ejemplos de juramentos relacionados con la firma de un *aman* donde se pone de manifiesto la importancia que en ese proceso tuvieron los juramentos ante Dios del cumplimiento de lo establecido en el pacto. El primer caso se refiere al pacto de ‘Umar b. Ḥafṣun con ‘Abd al-Raḥman III, cuyo texto se corresponde con el nº 4 de los ejemplos de *aman* recogidos en este apartado, y el segundo caso está vinculado con el sometimiento de Muḥammad b. Hasim en Zaragoza, donde se presenta al rebelde haciendo cincuenta juramentos delante del cadí de Córdoba, de alfaquíes y otros importantes personajes³⁰⁹.

TEXTO N° 1: *Aman* de Qastala³¹⁰

- Texto árabe [SD, 1985: VIII, 250]:

³⁰⁶ L. Seco de Lucena, *Documentos árabe-granadinos*, Madrid, 1961 y C. Álvarez de Morales a través de varios proyectos dedicados a investigar este repertorio de documentos arabo-granadinos. Cabe destacar asimismo la labor de A. Zomeño en el estudio de estos documentos, a través de proyectos como *Base de datos de documentos árabes de Granada* (CSIC-2007) o *Creación de base de datos para la gestión del patrimonio documental árabe en España (archivos de Granada)* (CSIC-2007). V. también contribuciones suyas, como “Del escritorio al tribunal. Estudio de los documentos notariales en la Granada nazarí”, en J. P. Monferrer Sala y M. Marcos Aldón (eds.), *Grapheion. Códices, manuscritos e imágenes. Estudios filológicos e históricos*, Universidad de Córdoba, Córdoba, vol. I, 2003, 23 p.

³⁰⁷ Sobre juramentos en los rituales de los gobiernos musulmanes, especialmente en el juramento de obediencia (*bay‘a*), Marsham, 2009: *passim*.

³⁰⁸ Manzano Moreno, 2006b: xix-xx.

³⁰⁹ V. *infra*. Capítulo 3. III.

³¹⁰ SD, 1985: 250; al-Dimyāṭī, *Masari‘ al-aswaq ilā maṣari‘ al-‘ussaḡ*, ed. I. M. ‘Alī, Beirut, 1410/1990, 2 vols., pp. 927-928.

بسم الله الرحمان الرحيم:

كتاب أمان ورحمة، وحقن دماء وعصمة، عقده الأمير الأكرم الملك المعظم عبد الرحمن بن معاوية، ذو الشرف الصميم، الخير العميم، للبطارقة والرهبان، ومن تبعهم من سائر البلدان، أهل قشتالة وأعمالها، ما داموا على الطاعة في أداء ما تحمّلوه، فأشهد على نفسه أن عهده لا يُنسخ ما أقاموا على تأدية عشرة آلاف أوقية من الذهب، وعشرة آلاف رطل من الفضة، وعشرة آلاف رأس من خيار الخيل، ومثلها من البغال، مع ذلك الف درع والفضة بيضة، ومن الرماح الدردار مثلها في كل عام، ومتى ثبت عليهم النكت بأسير يأسرونه، أو مسلم يغدرونه، انتكث ما عاهدوا عليه، وكتب لهم هذا الأمان بأيديهم إلى خمس سنين، أولها صفر عام اثنين وأربعين ومئة.

- Traducción Fierro [1995: 19]:

“En el nombre de Dios el Clemente el Misericordioso. Documento de amán, misericordia, cesación de hostilidades (¿retención de sangres?) y protección. Fue concedido por el muy ilustre emir y rey excelso ‘Abd al-Rahman b. Mu‘awiya, poseedor de auténtica nobleza y bondad universal, a los patricios y monjes y a los que les siguen del resto de los territorios, las gentes de Qastala y sus distritos, mientras permanezcan dentro de la obediencia cumpliendo con aquello a lo que se han comprometido. Por su parte, [el emir] garantiza que este pacto no será abrogado mientras ellos mantengan el pago anual de diez mil onzas de oro, diez mil riṭl de plata, diez mil cabezas de los mejores caballos y el mismo número de mulas, así como mil cotas de malla, mil yelmos y el mismo número de lanzas hechas de madera de fresno³¹¹. Si se probase contra ellos la ruptura del pacto por haber hecho prisionero o por haber maltratado a un musulmán, se dará por abrogado el pacto que se les concedió. [El emir] escribió este amán en su presencia³¹² para un período de cinco años empezando en ṣafar del año 142 (junio de 759)”.

- Versión de al-Razi, según Casiri (1770: II, 103-104), recogida en la *Iḥāṭa* de Ibn al-Jaṭīb del manuscrito n° 1668 del Escorial:

بسم الله الرحمان الرحيم:

كتاب أمان الملك المعظم عبد الرحمن، للبطارقة والرهبان والاعيان النصاري الأندلسيين أهل قشتالة ومن تبعهم من سائر البلدان كتاب أمان وسلام وشهد على نفسه ان عهده لا ينسخ ما أقاموا على تأدية عشرة آلاف أوقية من الذهب، وعشرة آلاف رطل من الفضة، وعشرة آلاف رأس من

³¹¹ Modificado del original donde se traducía *dardar* por “olmo”.

³¹² Este pasaje lo traduciría como “Fue escrito para ellos este documento en su presencia”.

- Traducción propia de la versión de Casiri:

“En el nombre de Dios Clemente y Misericordioso. Documento de aman del rey excelso ‘Abd al-Raḥman a los patricios, monjes, notables y cristianos andalusíes de la gente de Qastala a los que les siguen del resto de los territorios. Documento de aman y paz, garantizando [el emir] lo que se ha acordado a excepción de que se abroge porque no paguen diez mil onzas de oro, diez mil riṭl de plata, diez mil cabezas de los mejores caballos y el mismo número de mulas [¿cargadas?] con mil cotas de malla, mil yelmos y el mismo número de lanzas cada año durante cinco años. Escrito en la ciudad de Córdoba el 3 de ṣafar del año 142 (junio de 759).

TEXTO N° 2: Capitulación de Tudmir³¹³

- Texto árabe [D (B), 1997: 235, n° 675]:

Al-Ḍabbi recoge este texto en la biografía dedicada a Ḥabib b. Abi ‘Ubayda (m. 123 o 124/740 o 741) – descendiente de ‘Uqba b. Nafi‘ y uno de los que entraron con Musà b. Nuṣayr en al-Andalus -. Al-Ḍabbi dice que según ‘Abd al-Raḥman b. ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Ḥakam, quien lo toma de Abu Sa‘id b. Yunus, el nombre de este individuo aparece en el pacto de capitulación (*kitab al-ṣulḥ*) que se entregó a Teodomiro, para, a continuación, incluir una copia (*nusja*) del documento, según aparece a continuación:

بسم الله الرحمن الرحيم، كتاب من عبد العزيز بن موسى بن نصير لتدمير بن غبدوش انه نزل على الصلح، وأن له عهد الله وذمته وذمة نبيه صلى الله عليه وسلم ألايقتّم له ولا لأحد من أصحابه ولا يؤخر ولا ينزع عن ملكه، وأنهم لا يقتلون ولا يسبون ولا يفرق بينهم وبين أولادهم ولا نسائهم ولا يكرهوا على دينهم، ولا تحرق كنائسهم، ولا ينزع عن ملكه ما تعبد ونصح وأدى الذي اشترطنا عليه وأنه صالح على سبع مدائن: أوريوالة، وبلنثلة، ولقنت، وموله، وبقسره، وأية ولورقة. وأنه لا يؤدي لنا إبقاء ولا يؤوى لنا عدوا، ولا يخيف لنا أمنا، ولا يكتم خبر عدو علمه، وأن عليه وعلى أصحابه ديناراً كل سنة، وأربعة أمداد قمح وأربعة أمداد شعير، وأربعة أفساط طلاء وأربعة أفساط خل وقسطى عسل، وقسطى زيت، وعلى العبد نصف ذلك. شهد على ذلك

³¹³ UT, 1972: 58-60//1965: 4-5; D (B), 1997: 235, n° 675; RM, 1938: 78-79//22-23, n° 63.

- **Traducción Maestro González [RM, 1963: 132-133]:**

“En el nombre de Allah, Clemente, Misericordioso.

Escrito dirigido por ‘Abd al-‘Azīz b. Muṣā b- Nuṣayr a Tudmir b. ‘Abdus/Gabdus.

Este último obtiene la paz y recibe el compromiso, bajo la garantía de Allah y de su Profeta, de que no se cambiará nada en su situación, ni en la de los suyos; que no le será negado su derecho de soberanía (mulku-hu); que sus súbditos no serán asesinados, ni reducidos a cautiverio, ni separados de sus hijos y mujeres; que no serán molestados en la práctica de su religión; que sus iglesias no serán incendiadas, ni despojadas de los objetos de culto que allí se encuentran; y esto, tanto tiempo cuanto él satisfaga las cargas que nosotros le imponemos. La paz le es concedida por medio de la entrega de las siete ciudades siguientes: Orihuela, Baltana, Alicante, Mula, Villena, Lorca y Ello. Además, no podrá dar asilo a alguien que haya huido de nuestras tierras o que sea nuestro enemigo, no hará daño a quien se haya beneficiado con nuestro aman, ni mantendrá secretos los informes relativos al enemigo que lleguen a su conocimiento. Él y sus súbditos deberán pagar cada año un tributo personal compuesto por un dinar en especias, cuatro celemines de trigo y cuatro de cebada, cuatro medidas de mosto, cuatro de vinagre, dos de miel y dos de aceite. Esta tasa será reducida a la mitad para los esclavos. Escrito en rayab en el año 94 de la Hégira (abril de 713)”.

TEXTO N° 3: Aman a Yusuf al-Fihri (acéfalo)

Recogido en la *Iḥāṭa* de Ibn al-Jaṭīb³¹⁴. Este texto, citado ya por Chalmeta en su estudio sobre la sumisión de Zaragoza³¹⁵, ha sido vinculado al *aman* de Qastala por aquellos que apoyan la hipótesis de que ese documento realmente fue entregado a los cristianos de la Qastala granadina y no a los de Castilla. En este caso, aunque aparecen todos los elementos propios de este tipo de documentos, la redacción es indirecta y no mantiene el aspecto de documento legal que hemos visto en otros casos.

- **Texto árabe [IG, 1977: III, 469 (incluido en la biografía de ‘Abd al-Raḥman I)]:**

ولما انهزم الأمير يوسف بن عبد الرحمن الفهري، لحق بالبيرة فامتنع بحصن غرناطة، وحاصره الأمير عبد الرحمن بن معاوية، وأحاط به، فنزل على الصلح، وانعقد بينهما عقد، ورهنه يوسف ابنه أبا زيد وأبا الأسود، وشهد في الأمان وجوه العسكر، منهم أمية بن حمزة الفهري، وحبيب بن عبد الملك المرواني ومالك بن عبد الله القرشي ويحيى بن يحيى اليحصبي، ورزق بن النعمان الغساني، وجماد بن سلامة المدحجي، وعمر بن عبد

³¹⁴ IG, 1975: III, 469. Hay otra mención a este pacto en IG, 1977: IV, 339-340.

³¹⁵ Chalmeta, 1976a: 523-524.

- Traducción propia:

“Cuando fue derrotado el emir Yusuf b. ‘Abd al-Raḥman al-Fihri, se dirigió a Elvira y se fortificó en la fortaleza de Granada (ḥiṣn Garnāṭa). El emir ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya lo sitió y lo asedió, hasta que se rindió por capitulación y establecieron entre los dos un acuerdo (‘ahd). Yusuf entregó como rehenes a sus dos hijos Abu Zayd y Abu l-Aswad y actuaron como testigos del aman los notables del ejército, entre los que estaban Umayya b. Ḥamza al-Fihri, Ḥabīb b. ‘Abd al-Malik al-Marwani, Malik b. ‘Ubayd Allah al-Qurasi, Yahyà b. Yahyà al-Yaḥṣubi, Rizq b. Nu‘man al-Gassani, Yudar b. Salama al-Madhīyi, ‘Umar b. ‘Abd al-Ḥamid al-‘Abdari, Ta‘laba b. ‘Abd al-‘Ubayd al-Yudami, al-Ḥurays b. Ḥuwar al-Sulami, ‘Attab b. Alqama al-Lajmi, Ṭalut b. ‘Umar al-Yaḥṣubi, al-Yarraḥ b. Ḥabīb al-Asadi, Musà b. Jalid, al-Ḥuṣayn b. al-‘Uqayli, ‘Abd al-Raḥman b. Mun‘im al-Kalbi, y otros similares a ellos, un miércoles, a dos noches de Rabi‘ I del año 139. Se han transmitido los nombres de testigos porque eran de los que entraron en el país y es imprescindible su recuerdo. Estuvieron de acuerdo con esto, evitando su alargamiento, puesto que este asunto había durando largo tiempo, Dios lo sabe”

TEXTO N° 4: Aman a ‘Umar b. Ḥafṣun

- Texto árabe [MUQ V, 1979: 114]:

بالله الذي لا إله إلا هو الطالب الغالب، وجميع أيمان البيعة لازمتي من العهود المشددة والأيمان المؤكدة والمواثيق المغلظة، لا نقضت شيئاً مما جمعه هذا الكتاب [...] تبديله ولا نقصان شيء منه، ولا رضيت بذلك في سر ولا جهر، وأن كل ما فيه من الشروط والعهود والمواثيق لازمتي، والله شهيد علينا، وخططنا هذه الأحرف بيدنا، وأشهدنا الله، عز وجل، على أنفسنا، وكفى بالله شهيداً، ما وفي عمر بن حفصون بما نُصّ في هذا العهد وصحّ فيه، إن شاء الله، والله المستعان.

- Traducción Corriente y Viguera [MUQ V, 1981: 96]:

“Por Dios, que no hay otro, el que pide y triunfa, juro, obligado por todos los juramentos de mi jura, firmes pactos, fuertes juramentos y grandes garantías, que no faltaré a nada de lo que reúne este escrito (...) alterando ni menguando, ni lo permitiré en público ni en secreto, ya que me obligan cuantas condiciones y estipulaciones contiene, de lo que es Dios testigo: escribimos estas letras con nuestra mano, y ponemos a Dios por nuestro testigo, con el cual basta, en tanto en cuanto ‘Umar b. Ḥafṣun cumpla correctamente este pacto, si Dios quiere, pues a Él se pide ayuda”.

TEXTO N° 5: Sumisión de Zaragoza (*aman* a Muḥammad b. Hasim)

- Texto árabe [MUQ V, 1979: 404-407]:

الأمان لمحمد بن هاشم، وإخوته، وذويه، وجميع أصحابه ورجاله، ومَن اتَّصل به وبهم جميعاً، من أهل مدينة سرقسطة، مدّة يرضاها الناصر لدين الله، ويُمَلِّكه إيَّاهَا تَمَلِيكاً، يَدْخُلُ فِيهَا من يشاء من [أهله] في العدد الذي يُرضاه من رجاله وأحشامه.

ويكون أهل مدينة سرقسطة، ومن يُبقيه محمد بن هاشم بينهم من أهله وأتباعه، آمنين بأمان الله، محفوظين بعهد الله، مستمسكين بمثل أمان محمد بن هاشم، غير متعقبين في أنفسهم، ولا مأخوذِينَ بذنب سلف. وأن يجرح محمد بن هاشم عن سرقسطة بنفسه، ومن أحبَّ إخراجَه معه من خواصِّ عياله وولده، إلى مدينة تطيلة أو غيرها من مدن الثغر، وحصوله مسجلاً له على الموضع الذي يتخيره، موسّعاً عليهم فيما يتَّصل به، ويبقى يسرقسطة من أحبَّ منهم في دوره، ويختلف إليهم وكلاؤه.

وعلى المولى بسرقسطة بعده إحسان صبحتهم ومحافظة مدّة مغيبه عنهم، وعليه أن يباعد منزله عنهم، فيتخذ لنفسه داراً في أحد جوانب المدينة، لا يقربه شيء من دور محمد بن هاشم، مخافة ما يقع بين الحاشية، أو ينزل القصر القديم بعد خروج محمد بن هاشم عنه بجميع ما له فيه.

وعلى أن يسجّل الناصر لدين الله لأخيه، يحيى بن هاشم، على ما كان بيده من مدينة لاردة وأحوازها. فإذا انصرفت المدّة التي يضربها الناصر لدين الله لمحمد، توجه إلى الحضرة فوطى البساط بها، وأقام فيها ثلاثين يوماً أو نحوها، مظهراً لصدق طاعته، ماحياً لكل ما انتشر في أقطار الأرض من معصيته، وهو في توجهه إليه في طريقه ومدّة مقامه ومنصرفه، غير مقطوع به ولا معترض دون الانصراف، إذا انقضت المدّة التي وضعت له، ولا مدسوس عليه في ظاهر ولا باطن، ولا متغلب عليه فيمن يتوجه بهم من أصحابه، أو من يخلفهم لسدّ مواضعه.

وله على السلطان، إذا وفي بما عقد عليه من الشخوص إلى باب سدّته، أن يكتب له عهداً على مدينة سرقسطة، ويصرفه إليها عاملاً وقانداً، ويعزل عنها عامله وقانده، بعد أن يناله من كرامته، ويظهر عليه من آثار نعمته ما يعود معه إلى أحسن الأحوال، التي كان عليها قبل هفوته.

وتأريخ الكتاب المحرم سنة ستّة وعشرين وثلاث مائة.

وعلى أن يرهن عن نفسه وما عهد عليه من الوفاء بشروطه أنسّ ولده، وأخاه هذيلاً من بين إخوته، وأنسّ ولد معن بن محمد، صاحبه، وأحد ولدي قاسم، وولد كاتبه، ابن العاصي، ويكن جماعتهم لدى الناصر لدين الله بحال حفظ وتكرمة، وبسبيل أمان في المسير والمقام، يديهم، إن شاء، ستة أشهر بأكفانهم ونظرانهم من إخوانهم خاصة، إلى أن يظهر الأمير المؤمنين براءة محمد بن هاشم من ممالأة المشركين وتصحيحه طاعة أمير المؤمنين، فيأتي من إعفائه من ذلك ممّا يراه.

وعلى أن يقطع محمد بن هاشم [حبله] من المشركين في ظاهره وباطنه، من حدّ بلد برشلونة، إلى سرطانية إلى بنبلونة، إلى ألبّة، إلى القلاء، وإلى جليقية، ولا يكاتبهم ولا يداخلهم، ولينبذ إليهم نبذ أمير المؤمنين، ويدخل السرايا إلى بلدهم، ولا يصلحهم على طرف من أطراف الثغر، إلا عن إذن أمير المؤمنين وترداد كشورته.

وأن يورد جباية بلده بمحلّه، ولا يحتبسها عن أمدها، ولا ينقصها من عددها، بعد أن يسقط عنه جباية عام محرم، لما نال البسيط من معرة الجيش وامتناع التوزيع، ثم يوردها من بعد انصرام العام، كاملة مؤفّرة، بغير رسول يحركه ولا موكل يضغظه، حاشى الكتاب إليه، إن كان عاملاً أو إلى ابنه، إن رأى أمير المؤمنين استعماله.

وإذا يتقبّل حرّاً نازعاً ولا عبداً أبقاً لأمير المؤمنين، ولا أحد من رعيتّه، وأن يوثق من ظهر به من هذه الطبقة، ويصرفه إلى مكانه.

وإذا يتعقّب أحداً ممّن سجّل له عليه، أو يسجّل بعد ممّن حاربه مع أمير المؤمنين، وفارقه إليه أيام الطاعة له، أيام معصيته.

وأن يجدّد البيعة لأمير المؤمنين، ويلتزم شروطها، ويخلص الطاعة له، ويوفي حقوقها.

وأن يغزو مع أمير المؤمنين، ويعادي من عاداه، ويحارب من حاربه، ويسالم من سالمه من أهل الملك وغيرهم، ويقطع نصيبه من كلّ من أخرج يده عن طاعته، وإن كان ابنه أو أخاه، يلتزم كلّ ما ألزمه أمير المؤمنين من ظاهر القول وباطن الإرادة، لا يُنقص متأوّل البغية، ولا يحرف عن التصحيح بالعلّة، فقد التزم أمير المؤمنين في عقده مثل ما سأله محمد من ذلك، وأوجبه على نفسه له، مع دركه لهذه المنزلة من صدق الطاعة، أن يولّيه مدينة سرقسطة، وما وقع له في سجّله معها، ولاية مستمرة، ولا يعزل طول أيامه عنها، ثم لا يواخذة بذنب، ولا يعدّد عليه اقرار خطأ ولا عمد ولا يقبل فيه مقالة كاشح ولا طعن حاسد. ويصير ذلك له وصية فيمن بعده، يلزمهم الوقوف عندها، على سبيل الخلفاء في خالادات عهودهم، إن شاء الله".

[تسمية الشهود]

Traducción Corriente y Viguera [MUQ V, 1981: 303-305]:

“Amán a Muḥammad b. Hasim, sus hermanos, hijos, parientes, todos sus compañeros y hombres, así como todos los relacionados con ellos en Zaragoza [...] por el tiempo que parezca a al-Naṣir, dándosela en posesión, de manera que pueda meter en ella a quien quiera de sus hombres y mercenarios, en el número que quiera.

Los zaragozanos y los familiares y seguidores que quiera dejar Muḥammad b. Hasim estarán seguros con el aman de Dios, y a salvo por compromiso ante Dios, disfrutando del mismo aman que Muḥammad b. Hasim, no sujetos a persecución en sus personas ni a responsabilidad por culpa anterior.

Muḥammad b. Hasim saldrá de Zaragoza con sus familiares íntimos e hijos que quiera llevarse a Tudela u otra ciudad de la Marca, con designación para gobernar el lugar que escoja, todos ellos con facilidades para cuanto a esto toca, permaneciendo en Zaragoza quienes de ellos él quiera, y pudiéndolos visitar sus representantes.

Quien sea designado para sucederle en Zaragoza durante su ausencia los habrá de tratar y guardar bien, teniendo residencia apartada de ellos, tomando casa en algún punto de la ciudad que no

Capítulo 2 – El aman del rebelde

esté cerca de ninguna de las casas de Muḥammad b. Hasim, para evitar lo usual entre la servidumbre, o bien habitará el antiguo alcázar, tras salir de él Muḥammad b. Hasim con todas sus pertenencias.

Al-Naṣir deberá asimismo designar a su hermano, Yahyà b. Hasim, para el gobierno de la ciudad de Lérida y sus alfoques, que antes tenía.

Concluido el periodo que al-Naṣir fije a Muḥammad b. Hasim, este irá a la capital y entrará en la corte, donde permanecerá unos treinta días, manifestando la sinceridad de su sumisión y borrando cuantas huellas de su rebeldía se difundieron por la tierra, con salvoconducto para la ida, estancia y regreso, sin que se le intercepte ni impida partir al concluir el periodo fijado, ni se le veje con insidias patentes o latentes, ni se maltrate a los compañeros que con él vayan o que deje para sustituirle.

Si cumple lo pactado de acudir a palacio (bab al-sudda), el sultán deberá darle en capitulación la ciudad de Zaragoza, enviándole a ella como gobernador y caíd, tras destituir a quien detentare estas funciones, una vez que reciba señales manifiestas de su generosidad y gracia por las que vuelva a la óptima situación en que estaba antes de su error.

Documento fechado en muḥarram del año 326 (8 noviembre-7 diciembre 937).

Como rehenes por si propio y por el cumplimiento de las condiciones estipuladas dará a su hijo mayor, a su hermano Hudayl, al hijo mayor de su compañero, Ma'n b. Muḥammad, a uno de los dos hijos de Qasim y al hijo de su secretario, Ibn al-'Aṣi, todos los cuales quedarán con al-Naṣir, guardados y honrados, con aman en viajes y estancias, pudiendo, si quiere, turnarlos a los seis meses con sus iguales, especialmente hermanos, hasta que el califa le dispense de ello según su parecer cuando le sea patente su desentendimiento de toda connivencia con los infieles y su firme lealtad.

Muḥammad b. Hasim deberá cortar toda relación, oculta o manifiesta, con los infieles desde los confines de Barcelona, a Boltaña, a Pamplona, a Álava, a al-Qila' y hasta Yilliqiya, no escribiéndoles ni tratándolos, sino repudiándolos como el califa, mandando incursiones a su país y no reconciliándose con ellos en ningún punto de la frontera, salvo con permiso y reiterada consulta a califa.

Deberá pagar las parias (yibaya) de su región en su punto, sin retenerlas tras su vencimiento ni disminuir la cantidad, descontando las correspondientes a un mal año a causa del daño sufrido por él y el llano por la obra del ejército, y al no haber habido prorrato, mas, concluido el año las enviará íntegras, sin mensajero que lo incite ni agente que lo presione, salvo carta a él dirigida, si es el gobernador, o a su hijo, si el califa decide designarlo para ese cargo.

No acogerá a libre tráfuga ni esclavo cimarrón del califa ni ninguno de sus súbditos, sino que a quienes cogiera de los tales hará presos y remitirá a sus lugares.

No perseguirá a ninguno de los designados contra él o que vayan a serlo de cuantos le combatieron al lado del califa y le dejaron por este, siéndole obedientes cuando él estaba en rebeldía.

Renovará el juramento de fidelidad al califa y se atenderá a sus cláusulas, siéndole sinceramente leal y cumpliendo en derecho.

Saldrá en campaña con el califa, como enemigo de los de este, combatiendo a quien combata y haciendo la paz como él con reyes y otros, separando su destino de quienquiera se rebele, aunque sea hijo o hermano suyo, comprometiéndose a cuanto le obliga el califa expresa o implícitamente, sin interpretación restrictiva ni tergiversación por pretextos, ya que el califa se ha comprometido

Capítulo 2 – El aman del rebelde

igualmente, como le ha pedido Muḥammad, en cuanto se ha declarado obligado a que, cuando alcance este grado de sinceridad en la obediencia, lo nombrará gobernador de Zaragoza y zonas incluidas en su designación a título permanente, sin que pueda ser destituido en vida, ni hacérsele reproche por falta cometida por error o de propósito, ni se admita contra él infundio calumnioso ni acusación de envidioso.

Lo que dejará en legado a quien le suceda, exigiéndole cumplirlo, como hacen los califas en sus pactos perpetuos, si Dios quiere”

[Nómina de testigos]

Capítulo 3

Tres casos de especial interés

*Es preferible un sultán tiránico, por espacio de cuarenta años, a un pueblo amotinado, durante una
sola hora al día”*
al-Ṭurtusi, *Lámpara de príncipes*, I, 194.

A lo largo de los años que duró el gobierno de los omeyas, se produjeron tres rebeliones que pusieron en especial peligro a la dinastía. En estos casos, el perdón y los acuerdos de paz adquirieron una dimensión extraordinaria, poniendo de manifiesto la necesidad de los gobernantes de equilibrar la represión con la negociación si querían mantener no solo el poder, sino la legitimidad que tenían como líderes de la Comunidad.

Los dos primeros apartados estarán dedicados a repasar el desarrollo de la revuelta del arrabal de Secunda en Córdoba durante el gobierno de al-Ḥakam I y de la rebelión protagonizada por el muladí ‘Umar b. Ḥafṣun, con sede en la fortaleza de Bobastro. En el primer caso, la revuelta – en la que participaron individuos de gran influencia como los alfaquíes - amenazó al emir en su capital y ello explica en gran medida la ferocidad de la represión llevada a cabo. En el segundo caso, el apoyo externo de los faṭimíes dio una dimensión más amplia al desafío interno que representaban las pretensiones de gobierno de ‘Umar b. Ḥafṣun, quien puso en jaque a los gobernantes omeyas durante casi cincuenta años, especialmente durante el gobierno del emir ‘Abd Allah. El último apartado estará dedicado a la rebelión y posterior sumisión de Zaragoza, en un momento en que ‘Abd al-Raḥman III ya había proclamado el califato omeya andalusí y su capacidad para hacer frente a las rebeliones que se produjeron en su territorio superaba con creces a la de su abuelo. El uso estratégico de la clemencia para forzar el sometimiento de esta ciudad y de su principal rebelde, Muḥammad b.

Hasim al-Tuyibi, así como el contenido del documento de *aman* recogido en las crónicas árabes serán el centro de nuestro análisis.

I. La revuelta del arrabal de Secunda en Córdoba (año 202/818)

La revuelta del arrabal cordobés de Secunda fue un acontecimiento crucial en la historia de los omeyas cordobeses por sus implicaciones políticas y sociales¹. Después de la relativa tranquilidad que caracterizó el reinado de Hisam I, al-Ḥakam I tuvo que hacer frente durante su gobierno a varias rebeliones en distintos puntos del territorio andalusí. Las tensiones en la Frontera, especialmente en las ciudades de Zaragoza, Toledo y Mérida, ocuparon al emir durante casi todo su gobierno, teniendo que hacer frente a la insumisión de rebeldes árabes y beréberes y al creciente poder de un linaje muladí, el de los Banu Qasi. En este contexto, se vio obligado a poner en marcha fuertes medidas de represión, de las cuales nos han quedado testimonios historiográficos tales como el conocido relato de la Jornada del Foso de Toledo (AP - nº 46). Su veracidad es en gran medida cuestionable, ya que refleja un motivo literario presente en narraciones históricas relativas a otros contextos, pero refleja el alto grado de conflicto que llegó a producirse en la antigua capital visigoda. A todo esto tenemos que añadir un descontento generalizado en al-Andalus por las medidas económicas implantadas por el emir. R. Marín Guzmán ha insistido en que las excesivas cargas fiscales y las variaciones en los precios de los productos determinaron una revuelta popular como la del arrabal². El hecho de que algunos de los impuestos que debían pagar los cordobeses tuvieran un carácter extracoránico contribuyó a forjar la imagen de al-Ḥakam I como soberano despótico e injusto que reflejan las fuentes. Esa imagen se carga aún más por la denuncia moral contra el emir. Para un autor tardío como al-Nuwayri, la causa de la revuelta fue que al-Ḥakam, desde el comienzo de su gobierno, había demostrado afición por el vino y los placeres (*wa-kana qad tazahara bi-surb al-jamr wa-l-inhimak 'alà l-laddat*³). Esta acusación aparece ya en fuentes tempranas como el *Muqtabis*, donde se dice que cuando el muecín llamaba a la oración y al-Ḥakam I tardaba en aparecer, había quienes empezaban a gritar: “¡A la oración,

¹ Sobre esta revuelta, Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 106-112; Dozy, 1988: II, 67-81; Fierro, 1987a: 42-44 y 2003; Manzano Moreno, 2006: 331-332; Ruiz Girela, 2005.

² Marín Guzmán, 2006: 167-179.

³ NU, 1916 (6: 1): 5//1916 (6: 3-4): 184.

borracho! (al-ṣalat ya majmur)⁴”. Dado que el consumo de alcohol – de ser cierta la acusación - no fue privativo de al-Ḥakam I, sino que también se produjo en el caso de otros emires omeyas⁵, el que se haya construido una imagen semejante sugiere que anécdotas como esta servían para minar la legitimidad de su gobierno y justificar la rebelión. Las borracheras – reales o supuestas – del emir no fueron el motivo que desencadenó la protesta de los cordobeses.

Antes de la revuelta del Arrabal, hubo en Córdoba otros intentos de rebelión dirigidos contra el emir. Un primer momento fue el año 189/805, cuando varios notables de la ciudad se unieron para derrocar al emir y proclamar en su lugar a un familiar suyo (AP - nº 51.1). Este levantamiento acabó con la crucifixión de gran número de notables - setenta y dos notables según unos, hasta ciento cuarenta según otros – acusados de estar implicados en ella. Los troncos se extendían desde el principio del puente sobre el Guadalquivir hasta el *raṣīf*. Ibn Ḥayyan dice que esta escena se produjo “entre el espanto de toda la gente de al-Andalus, pues a todas partes llegaron nuevas de su atroz violencia”⁶.

Tras este episodio, al-Ḥakam I puso en marcha diferentes medidas de precaución por si llegaba a producirse un levantamiento en su contra en la ciudad. Blindó el palacio cordobés reconstruyendo la muralla y ordenó cavar un foso en torno al palacio para que nadie pudiera entrar allí. A partir de entonces, el emir comenzó a tratar a sus súbditos con mayor violencia, imponiendo fuertes controles sobre la población y provocando que la gente aumentara su odio hacia él, de modo que, tan solo un año después de ese intento de derrocamiento, la gente de Córdoba se rebeló aprovechando la ausencia del emir, quien se encontraba asediando Mérida (AP - nº 51.2).

Ibn Ḥayyan, siguiendo a Ibn Ḥabīb, dice que los hombres del emir le informaron del levantamiento. Aunque el texto es oscuro, se deduce de él que las gentes de Córdoba pensaban que el emir se estaba extralimitando y puesto que volcaron su ira contra el zabazoque, ello parece indicar que la mala conducta del emir tenía que ver con los impuestos exigidos a los comerciantes del zoco. En cuanto tuvo conocimiento de la situación que se había desatado en Córdoba, el emir volvió y se enfrentó a los rebeldes cordobeses. El principal instigador de este levantamiento era un individuo

⁴ MUQ II/1, 2001: 78//2003: 169 y NU, 1916 (6: 1): 11//1916 (6: 3-4): 190.

⁵ Este hecho ha quedado demostrado en el artículo de M. Marín sobre el consumo de alcohol en al-Andalus, donde recoge diversa información sobre las “tertulias de bebida” (*maylis sarab*) celebradas en la corte (Marín, 2003: 276-288).

⁶ Traducción Corriente y Makki - MUQ II/1, 2001: 41//2003: 122.

llamado Dyb.l ("Lobillo") quien fue capturado junto a otros cuantos participantes en la revuelta y fueron ejecutados. El tal Dyb.l fue crucificado boca abajo⁷, mientras que otros implicados en los hechos fueron decapitados (*wa-amara al-amir bi-ṣalbi-hi munakkas^{am} fa-nuffida al-amr ‘alay-hi wa-ḍuriba a’naq mimman kana ta’abbasa ma ‘a-hu*)⁸.

Al-Ḥakam I organizó además un sistema de espionaje y puso a un gran número de soldados a vigilar las puertas del palacio cordobés, dispuestos a sofocar cualquier intento de rebelión. En la versión de los hechos de Ibn Ḥabib, recogida por Ibn Ḥayyan, se afirma que el emir se dedicó a buscar apoyo entre sus hombres, a reforzar el ejército (*yund*) y a adquirir nuevos siervos. Preparó asimismo armas y demás equipo para combatir. Fue de gran ayuda en esta ocasión la famosa guardia especial del emir, compuesta por esclavos, conocidos como “los mudos” (*al-jurs*) porque no sabían hablar árabe. Al mando de esta guardia fue colocado el conde (*al-qumis*) Rabi’ b. Tudulf, *‘amil* de los dimmíes. Este también era el encargado de cobrar los impuestos, por lo cual recibía mensualmente mil dinares. El autor del *Dikr* insiste en la actitud prepotente de este conde y en los excesos que cometió en el cobro de impuestos, si bien lo vincula con el último de los levantamientos que se produjo en Córdoba en el año 202/818⁹. Esta fuente disculpa al emir de las malas acciones que se le imputaron, cargando la culpa en este cristiano que controlaba la voluntad de al-Ḥakam¹⁰:

“Tenía [al-Ḥakam] a su servicio a un cristiano llamado “el conde”, al que había asignado unos gastos de mil dinares mensuales extraídos de la cora de Elvira¹¹. Este cristiano se había adueñado de la voluntad de

⁷ Sobre las crucifixiones boca abajo, v. *infra*. Capítulo 10. II.

⁸ MUQ II/1: 2001: 44//2003: 126.

⁹ El texto del DB sigue muy de cerca el relato que recoge Ibn Ḥayyan en su *Muqtabis* y que toma de al-Razi (MUQ II/1, 2003: 140), si bien el relato que incluimos a continuación referido al conde Rabi’ no aparece en el texto del *Muqtabis*, siendo posiblemente un añadido posterior del autor del *Dikr*.

¹⁰ Traducción Molina - DB, 1983: II, 140-141/I, 132.

¹¹ Cuando subió al poder ‘Abd al-Raḥman II, llegaron a Córdoba la gente (es decir, los notables) de diferentes lugares para hacer el juramento al nuevo emir (AP - nº 57), lo cual fue aprovechado por algunos para hacer reclamaciones. Dice el cronista: “*Los mas atrevidos y arbitrarios eran los de Elvira, que acudieron a Córdoba en gran número a quejarse de sus agobiantes gravámenes y del canon de forrajeo, dentro del aumento de los tributos antiguos introducido por el maldito Rabi’*” (Traducción Corriente y Makki - MUQ II/1, 2001: 273). La interpretación de la expresión *qaṭī’ i ‘tilāfi-him* como “cánon de forrajeo” nos plantea serias dudas, si bien carecemos de una interpretación alternativa que las resuelva definitivamente. Parece que los habitantes de Elvira reclamaban al emir que les devolviera los impuestos que el conde Rabi’ les había cobrado ilegítimamente, aunque la naturaleza de estos impuestos sigue siendo difícil de precisar. Ibn Ḥayyan presenta este relato insistiendo en los malos modos en que se presentaron estas personas ante el emir y las peticiones

al-Ḥakam (wa-kana qad galaba ‘alà l-Ḥakam) y se hallaba encargado de las contribuciones territoriales (jarayat), los impuestos (yibayat) y las capitaciones (yīza’), así como de todos los asuntos financieros, con lo que llegó a reunir una inmensa fortuna. Como al-Ḥakam estaba complacido con su gestión le confió todos sus asuntos, gracias a lo cual el conde comenzó a oprimir a la gente con sus castigos y a tratarlos con altivez, llegando a matar a muchos con sus azotes y torturas. Se atrevió incluso a hacer que los árabes y beréberes le besaran la mano y, en cuanto se quedaba a solas con sus privados, hacía traer agua y decía: “Lavadme lo que me han manchado esos perros”. Con todo esto al-Ḥakam llegó a hacerse odioso a sus súbditos, que se conjuraron, nobles y plebeyos, para rebelarse en el arrabal”.

El acto de besar la mano al conde es realmente llamativo si tenemos en cuenta que el besamanos es uno de los rituales de reconocimiento, sometimiento y respeto a la autoridad, tanto en contexto cristiano, como en el islámico – en este último, es más habitual el apretón de manos, aunque también se practica el besamanos, así como besar el suelo delante del gobernante -¹². Para los musulmanes cordobeses tener que besar la mano al conde cristiano suponía un acto de extrema humillación. Si bien no podemos dar total credibilidad a esta noticia que encontramos en una fuente tardía como es el *Dikr*, la caracterización del conde Rabi’ de un modo tan infame - no solo obligando a la gente a besarle la mano, sino después pidiendo que se la lavaran tras calificar a los musulmanes de perros - es muy significativa, porque lo que se quiere transmitir es, por un lado, la idea de que el levantamiento de los cordobeses estuvo justificado por una conducta que había sobrepasado todos los límites aceptables y, por otro lado, que esa conducta no fue tanto la del emir sino la de uno de sus hombres.

El punto culminante de las tensiones entre el emir y la población cordobesa se produjo unos años después, en el año 202/818, cuando los habitantes del arrabal de Secunda se levantaron en armas (AP - nº 51.3). Como vamos a comprobar, la actuación del emir frente a los rebeldes combinó una feroz represión parecida a la llevada a cabo con anterioridad con una hábil dispensa del perdón.

abusivas que le hicieron y, por otro lado, en la resistencia armada que presentaron ante las tropas emirales que no tuvieron otra alternativa que reprimirlos por la fuerza, si bien, dice, a los que huyeron no se les persiguió (MUQ II/1, 2001: 273-274//2003: 409-410).

¹² Becerro Pita, 1984: 158 y Marsham, 2009: 202 y Fierro, 2009b: 136-7.

Al hablar de este levantamiento en el arrabal de Secunda, las fuentes expresan de distinto modo las causas que lo provocaron. Los excesos fiscales reaparecen entre las justificaciones del descontento de los cordobeses, si bien no falta quien trata de negar que estas irregularidades hubieran tenido lugar. Por una información que nos proporciona también Ibn Ḥayyan, pero que ha sido transmitida por el secretario y cronista Sakan b. Ibrahim¹³, la causa del levantamiento fue que al-Ḥakam había impuesto a sus súbditos diezmos sobre los cereales, los cuales tenían que pagar como tributo anual, sin estima previa de cosecha ni fundamento en la Ley religiosa (*min gayr jirṣ galla wa-la ‘alà ḥudud sar‘ia*¹⁴), impuesto este que les resultaba a los cordobeses muy gravoso. A esto, continúa el secretario, se sumaban las aficiones reprobables del emir que seguían produciéndose. Igual que ocurre con las discrepancias sobre a quienes alcanzó el castigo del emir al reprimir esta revuelta – si incluyó o no a las mujeres, aspecto sobre el que volveremos más adelante –, es la versión de este secretario la que indica explícitamente que el emir estaba cometiendo irregularidades en la aplicación de la Ley. Este secretario, al contrario que algunos ulemas que también han transmitido sus versiones de los hechos o los cronistas oficiales de la dinastía como eran los al-Razi, parece haber querido reflejar la realidad de los hechos sin encubrir la actuación del emir. Ibn ‘Idari, quien en varias ocasiones tiende a justificar explícitamente las actuaciones de los gobernantes, en esta ocasión dice que hay diferentes versiones sobre las causas de estas revueltas, pero que hay quien la encuentra única y exclusivamente en la arrogancia e insolencia de los habitantes del arrabal, ya que no había necesidad de cometer injusticias contra su dinero, ni de violar sus cosas inviolables¹⁵ ni cometer actos arbitrarios en la propiedad, lo cual hubiera podido justificar su movimiento (*fa-min-hum man yaqulu anna hada l-haby kana aṣlu-hu al-asar wa-l-baṭar id lam takun tamma ḍarura min iyḥaf fī mal wa-la intihak li-ḥurma wa-la ta‘assuf fī mulka wa-l-ḥal tadullu ‘alà saḥḥat dalika*¹⁶). El cronista magrebí insiste en que la situación existente en aquel momento confirma la versión de que solo el carácter violento de los cordobeses pudo ser la causa de su revuelta, pues el pueblo no estaba sometido a ningún impuesto, ni obligación, ni trabajos forzados, ni nada que les pudiera llevar a rebelarse contra el

¹³ Recogen datos biográficos sobre este secretario D (B), 1997: 274, n° 834; H (Ab), 1990: I, 368, n° 494; DT, 1964: 48, n° 121; Marín, 1988: 60, n° 579.

¹⁴ MUQ II/1, 2001: 72//2003: 161-162.

¹⁵ El término usado aquí es *ḥurma* que también hace referencia a la mujer, lo que quizás haya que poner en relación con el debate sobre si se respetó o no a las mujeres de los rebeldes.

poder, sino que todo fue causa de su insolencia y arrogancia, su hastío del bienestar, su grosera naturaleza, su necia inteligencia y sus afanes autodestructivos (*fa-inna-hu lam yakun 'alà l-nas waza'if wa-la magarim wa-la sujar wa-la sa'y yakunu sabab^{an} li-juruyi-him 'alà l-sulṭan bal kana dalika asar^{an} wa-baṭar^{an} wa-malal^{an} li-l- 'afiya wa-tab^{an} jafiy^{an} wa- 'aql^{an} gabin^{an} wa-sa 'y^{an} fi-halak anfusi-him¹⁷*).

El hecho de que se niegue tan vehementemente la existencia de ciertas prácticas en esa época, mientras que en otras versiones más tempranas de los hechos son precisamente esas prácticas las que se aducen para explicar el levantamiento de los cordobeses, sugiere que Ibn 'Idari está poniendo en marcha un ejercicio de deslegitimación de la revuelta y de defensa del emir, ya que, de ser verdad las acusaciones que se vierten en estos relatos contra al-Ḥakam I, los rebeldes habrían tenido razones para enfrentarse a él, si bien es verdad que el sunnismo, en general, no reconoce el derecho a la rebelión contra el poder, prefiriendo un gobernante malo a cualquier muestra de anarquía¹⁸.

El levantamiento que se produjo en el año 202/818 se inició por un acontecimiento de marcado carácter anecdótico, pero que refleja el hartazgo ante los excesos cometidos por el emir y sus hombres. El conocido episodio del asesinato de un herrero por parte de un soldado del ejército de al-Ḥakam en el zoco de Córdoba¹⁹ fue el desencadenante de los conflictos más violentos que se vivieron en las calles cordobesas, tan solo comparables con el caos reinante durante la *fitna* del final del califato. El asesinato del herrero llevó a los habitantes del arrabal de Secunda a tomar las armas, dirigiéndose al alcázar donde el emir los vio llegar sentado en su trono (*sarīr*). Según el relato de al-Razi, recogido por Ibn Ḥayyan, acudieron al alcázar junto al emir sus clientes, sus esclavos y sus soldados, poniéndose de su lado y librándose así de su castigo (*wa-ya'at-hu mawali-hi wa-gulama'u-hu wa-yundu-hu min kull yanib muntazina fi hizbi-hi mutabarri'ina min 'aṣati-hi²⁰*).

Los traductores de la parte relativa al gobierno de la-Ḥakam I en el *Muqtabis* han interpretado las palabras “mutabarri'ina min 'aṣati-hi” como “*proclamando su*

¹⁶ BM, 1904: II, 122-123//1967: II, 76.

¹⁷ BM, 1967: II, 76.

¹⁸ Fierro, 1994d: 159. V. asimismo Lewis, 1990: Cap. 3, especialmente pp. 118-122 y Crone, 2004: 269-271.

¹⁹ Este episodio ha sido estudiado por Ruiz Girela (2005) quien propone una nueva traducción de este relato respecto a la realizada por Corriente y Makki para el tomo II/1 del *Muqtabis*.

²⁰ MUQ II/1, 2003: 140.

inocencia de las acciones de los rebeldes”, pero el término *‘aşah* – de la raíz [‘-ş-w]²¹ – hace referencia al palo con el que los gobernantes castigan a los delincuentes²², por lo que parece que al-Razi se refiere a que los clientes, esclavos y miembros del *yund* evitaron sufrir en sus carnes la dura represión que narraremos a continuación, al ponerse del lado del emir.

Continúa diciendo al-Razi que, junto al emir, estaban también su *ḥayib* ‘Abd al-Karim b. ‘Abd al-Wahid b. Mugit y su secretario Fuṭays b. Aşbag, dándole ánimos. El combate entre los soldados leales y los insurrectos cordobeses se inició en ese momento. El cronista cordobés dice que no abandonó el emir el trono donde estaba sentado “*en prueba de lo poco en que los tenía y demostración de sangre fría, que fue maravilla*”²³. Los soldados mataron a gran número de los habitantes del arrabal. En esta represión también participaron familiares del emir, su primo ‘Ubayd Allah b. ‘Abd Allah conocido como “el de las aceifas” y que se había puesto de su parte tras el sometimiento de su padre²⁴, y otro primo llamado Işḥaq b. al-Mundir b. ‘Abd al-Raḥman al-Qurasi.

La represión de la revuelta duró tres días después de los cuales el arrabal acabó totalmente destruido. La victoria definitiva se produjo gracias a la actuación de ‘Ubayd Allah b. ‘Abd Allah e Işḥaq b. al-Mundir, quienes, mientras los rebeldes se enfrentaban a los soldados del emir junto al palacio, salieron de allí y lograron atravesar el lugar donde estaban los del arrabal y les atacaron desde atrás, dejándolos encerrados entre dos bandos. Muchos cayeron muertos entonces y otros lograron huir. Alguna versión añade que se incendiaron las casas de los rebeldes de modo que cuando oyeron los gritos de sus familiares, se dirigieron rápidamente hacia allí y fueron asesinados por los hombres del emir. Ibn ‘Idari²⁵, al narrar la estrategia seguida por los hombres del emir, menciona que fue la misma que se utilizó en la famosa batalla de al-Ḥarra, librada en el año 63/683, y en la que se enfrentaron ‘Abd Allah b. al-Zubayr y Muslim b. ‘Uqba al-Murri, dirigiendo este último las tropas del califa omeya Yazid, con las que logró la victoria²⁶.

²¹ Los traductores han considerado este término como derivado de la raíz [‘-ş-y] que significa ser rebelde, sublevarse.

²² García Gómez, 1971.

²³ Traducción Corriente y Makki - MUQ II/1, 2001: 56//2003: 140.

²⁴ En el Capítulo 4. I, al hablar de la actitud de los gobernantes ante sus familiares, analizaremos el episodio de este sometimiento.

²⁵ BM, 1904: II, 123//1967: II, 76.

²⁶ Sobre esta batalla, TAB, 1985: XIX, 201-220//2005: III, 1063-1069 y L. Veccia Vaglieri, “al-Ḥarra”, *EI*, vol. III, pp. 226-227.

Aunque la comparación en la crónica hace referencia a un nivel puramente táctico, las similitudes entre ambos enfrentamientos no se quedan solamente ahí, ya que la rebelión contra el califa Yazid se produjo, en parte, por el descontento de los ulemas ante la actitud escandalosa del califa, unido al malestar que se extendió entre la gente de Medina por las reformas fiscales que había introducido Mu'awiya y que su hijo Yazid había continuado. Las similitudes se amplían a aspectos como que Muslim, antes de iniciarse el combate, permaneció controlando los movimientos de sus hombres desde lo alto de su *sarir* – otras fuentes mencionan el *kursi*, término que evoca el utilizado para designar al trono de Dios (Corán, II: 255) – o que, tras la victoria de las tropas leales, el califa permitió un saqueo que duró tres días. También en la batalla de al-Ḥarra, como veremos que ocurrió en Córdoba, cuando hubo finalizado el combate, se obligó a los vencidos a renovar la *bay'a*. Estas similitudes – por encima de los detalles que distinguen ambos relatos – hacen sospechar que los cronistas que han transmitido los hechos referentes a la revuelta del arrabal pudieron realizar conscientemente una reelaboración de los acontecimientos para evocar el precedente omeya oriental, siendo los dos episodios ocasiones en los que la legitimidad del gobernante había sido puesta en entredicho. Durante el episodio de al-Ḥarra también se acusó al omeya de no cumplir con lo establecido por la Ley: cuando se produjo la renovación de la *bay'a* de los vencidos, hubo algunos que fueron ejecutados al exigir como condición para su juramento el que el califa cumpliera a partir de entonces con lo estipulado por el Corán y la tradición del Profeta.

Volviendo a Córdoba, los hombres del emir fueron pregonando que quien no saliera del arrabal antes del tercer día sería ejecutado. Al final, el emir crucificó después de este enfrentamiento a trescientos hombres frente al alcázar, entre el puente y el extremo de la al-Muṣara. El autor del *Dikr*, exagerando las cifras de los muertos, dice que los crucificados ese día fueron tres mil nobles cordobeses (*min asrafi-him*²⁷).

Según Ibn Ḥayyan, otra persona que murió crucificada entonces fue Sabriṭ al-Wasqi, primo de 'Amrus b. Yusuf. Ambos habían sido esclavos de 'Aysun, hijo de un rebelde en Zaragoza durante el gobierno de 'Abd al-Raḥman I, llamado al-A' rabi (AP - nº 29). Más tarde, ambos se pusieron al servicio de los gobernantes omeyas e incluso 'Amrus tuvo una participación muy destacada en la jornada del foso y en la represión de la rebelión del señor de Huesca, Bahlul b. Marzuq, ya en época de al-Ḥakam I (AP

²⁷ DB, 1983: I, 133.

- nº 45 y 46). Fue entonces cuando Sabriṭ fue nombrado gobernador de esa ciudad por su primo, aunque poco después ‘Amrus b. Yusuf se declaró él mismo en rebeldía en Zaragoza, en el año 194/809 (AP - nº 50). Posiblemente, su primo Sabriṭ también dio muestras de insumisión en algún momento pues sabemos que durante la revuelta de Córdoba, tan solo tres años después de la rebelión de ‘Amrus, Sabriṭ estaba encarcelado (AP - nº 51.3.1). Dice Ibn Ḥayyan que el emir lo había encarcelado cuando se lo trajo desde la Frontera superior, tras morir ‘Amrus porque temía su traición (*li-jawfi-hi min gadri-hi*²⁸). Según su relato, al oír Sabriṭ las voces de la multitud que se había sublevado en el arrabal, dijo: “*¡Vaya ganado, si tuviera pastor! Porque así ellos han sido dispersados*”, refiriéndose al error que habían cometido al no haber designado a un líder que organizara la rebelión, y se mostró triste por no haber podido estar él también en ese levantamiento. Cuando le llegaron al emir estas palabras, al-Ḥakam ordenó que fuera crucificado con los demás.

Al-Razi dice que al-Ḥakam I había ordenado respeto para las mujeres y cuidado con los niños (*bi-l-kaff ‘an al-ḥaram wa-l-tajfiḍ ‘an al-durriyya*). Más adelante, en el relato de un autor que no menciona, Ibn Ḥayyan dice que el emir respetó a las mujeres de los rebeldes del arrabal, protegiéndolas e impidiendo que se les hiciera daño. Para ello, dice, fueron reunidas en un lugar seguro hasta que se calmó el enfrentamiento, compadecido de ellas y de sus hijos y demostrando en ello toda su buena voluntad (*wa-qad raqqa ‘alay-hinna wa-‘alà darariyyi-hinna fa-aymala fī dalika ma sa’a*). Todavía añadió Ibn Ḥayyan un testimonio más a esta distinción que hizo el emir entre los rebeldes, por un lado, y las mujeres y los niños, por otro lado, esta vez del secretario Sakan b. Ibrahim, cuyo testimonio llegó a Ibn Ḥayyan a través de al-Ḥasan b. Muḥammad b. Mufarriy²⁹. En la misma línea, tenemos el testimonio de al-Nuwayri quien dice que al-Ḥakam mandó evitar cualquier daño a las mujeres y a los niños y que para ello fueron reunidos en un lugar determinado mientras se asolaba el arrabal³⁰.

El mismo Ibn Ḥayyan, por el contrario, recoge otros testimonios que contradicen esta supuesta muestra de respeto por parte de al-Ḥakam hacia las mujeres y los niños. El hijo de Aḥmad al-Razi, ‘Isà, dice que no hubo piedad para ninguno de los que eran

²⁸ MUQ II/1, 2003: 152.

²⁹ MUQ II/1, 2001: 56, 65 y 72//2003: 142, 153 y 162.

³⁰ NU, 1916 (6: 1): 12//1916 (6: 3-4): 191.

hallados en el arrabal (*lam yuqal man 'utira 'alay-hi min-hum 'atra*)³¹, de lo que se sobreentiende que tampoco las mujeres se salvaron, pero la interpretación permanece algo ambigua.

Más explícito es el testimonio de Aḥmad b. Muḥammad b. Jalaf al-Warraḡ, quien dice que el emir al-Ḥakam declaró presa lícita (*istabaḥa*) a las mujeres de los rebeldes del arrabal y sus secuaces³². El hecho de que se incluya esta información es muy llamativo ya que el derecho islámico prohíbe ejercer daño contra las mujeres y los niños durante la represión de rebeliones, de modo que cabe pensar, como apuntó en su momento M. Fierro, que las versiones que aclaran la distinción que se hizo a la hora de aplicar el castigo entre los hombres, por un lado, y las mujeres y los niños, por otro lado, son elaboraciones posteriores con el objetivo de cubrir la actuación del emir. Como hemos visto, las versiones favorables proceden de cronistas pro-omeyas como los al-Razi o el ulema Ibn Mufarriy por lo que su presentación de la conducta del emir como correcta entra dentro de lo esperable³³. Sin embargo, lo más seguro es que la represión afectara a todos los habitantes del arrabal, sin distinción, ya que fue arrasado durante tres días, en los cuales se quemaron las casas y se mató a todo el que se encontró allí, obligando a muchos de ellos a salir de la ciudad y buscar refugio en otros lugares.

La única muestra de compasión por parte del emir se produjo con la concesión del *aman* a quienes se marcharan de Córdoba, dejando claro que no habría protección para aquellos que permanecieran en la ciudad. Ibn Ḥayyan, en la versión de al-Razi, dice que cuando los hombres del emir iban por las calles del arrabal ejecutando a todo el que encontraban, decían que no habría *aman* para los que permanecieran allí, de modo que la gente abandonó la ciudad en masa y se refugiaron en diferentes lugares. Algunos se fueron a Toledo, donde fueron bien recibidos por Muhayir b. al-Qatil, otros cruzaron el Estrecho y se instalaron en Fez y otros se fueron a la isla de Creta. Muchos de los huidos regresaron una vez que se calmaron las cosas y se les renovó el juramento de fidelidad, imponiéndoles duras condiciones (*yaddada bay'ata-hu 'alay-him mugallazat^{an}*), con lo cual se calmó el temor del emir respecto a ellos y se volvió la normalidad³⁴.

³¹ MUQ II/1, 2001: 62//2003: 150.

³² MUQ II/1, 2001: 79//2003: 162.

³³ Fierro, 2003: 204 y “Violence against women”, pp. 5-6.

³⁴ MUQ II/1, 2001: 60 //2003: 146.

Respecto a este *aman*, Ibn Ḥayyan recoge un relato según el cual al-Ḥakam consultó a su chambelán y a su secretario sobre qué hacer con la gente del arrabal, si debía ensañarse en el castigo o si, por el contrario, era preferible mostrarse clemente con los que quedaban. El secretario Fuṭays le recomendó mantener la severidad de su castigo, mientras ‘Abd al-Karim le dijo: “*Dios ha sido bondadoso contigo dándote, para probarte, la victoria; sélo tú también con sus criaturas*” (inna Allah qad aḥsana ilay-ka bi-l-ẓifr ibtila^{an} la-ka fa-aḥsin ilà jalqi-hi bi-‘afwi-ka)³⁵. Al-Ḥakam aceptó el consejo de este último y perdonó a las gentes. Dice la crónica que ‘Abd al-Karim era amigo de soluciones pacíficas (*ragib^{an} fi l-‘afiya*), pero es llamativo ver que precisamente sea este hombre - que en su día se había rebelado contra el propio al-Ḥakam I y había obtenido de él el *aman* (AP - nº 45) - quien le recomiende ser clemente con los rebeldes pensando que quizás, igual que en su caso había funcionado el *aman*, podría funcionar también con otros.

Según otra versión de los hechos, el emir se inclinó por conceder el perdón gracias a la actuación del cadí al-Faray b. Kinana. El relato es recogido por Ibn Ḥarīṭ al-Jusani, quien lo toma de Jalid b. Sa’d a quien, a su vez, se lo contó un ulema, cuyo nombre no menciona, pero que lo había oído a un anónimo asceta, familiar del cadí³⁶. El relato dice que Faray b. Kinana recomendó a al-Ḥakam I perdonar a los del arrabal a raíz de un suceso que le ocurrió con los guardias del emir. Estos habían ido a detener a un vecino del cadí, acusado de haber participado en las revueltas del arrabal. Las mujeres del sospechoso comenzaron a gritar y Faray se dirigió al lugar asustado por el escándalo. Cuando supo lo que pasaba, fue ante los guardias y les dijo que dejaran al hombre, pues era vecino suyo y sabía que no había participado en las revueltas. Los guardias le dijeron que ese asunto no le importaba a él y que, como juez, se centrara en la administración de los legados píos y en la sentencia de pleitos. Faray, enfadado, se dirigió ante al-Ḥakam y le dijo: “*Si los de Qurays combatieron y expulsaron al Profeta de Dios, haciéndole gran daño y oponiéndosele con hostilidad, cuando él los invitaba al buen camino y, cuando Dios le concedió sobre ellos la*

³⁵ Traducción de Corriente y Makki - MUQ II/1: 63-64. También se hace referencia a esta petición de consejo de al-Ḥakam en MUQ II/1, 2001: 73.

³⁶ QQ, 1914: 90-91//72-73. Ibn Ḥayyan también menciona este suceso, pero simplemente incluye las palabras que el cadí dirigió al emir y que le impulsaron a perdonar a los rebeldes, si bien la versión de Ibn Ḥayyan, aún tomándola de al-Jusani, es más extensa que esta.

*victoria que conoces*³⁷, *los perdonó* (kana man şafaḥa-hu ‘an-hum³⁸), *tú debes, más que nadie, imitarle, por tu parentesco con él y tu función de califa entre sus siervos*³⁹. Después de estas palabras, el cadí explicó lo sucedido al emir, quien no solo perdonó a los rebeldes del arrabal, sino que ordenó que el jefe de la guardia fuera castigado.

La presentación por parte del cadí del ejemplo del Profeta como modelo a seguir en su actuación es muy significativa. Es sabido que Muḥammad, como líder de la Comunidad musulmana, es un modelo de conducta para todos los creyentes⁴⁰, pero de un modo especial para los gobernantes, quienes representan el poder de Dios en la tierra y que tienen, por tanto, la obligación de ser justos y aplicar la Ley. Asimismo, Muḥammad es considerado “el profeta del perdón”. En este caso, aunque al-Ḥakam tenía razones para reprimir la revuelta y castigar a los sublevados, el cadí le recomienda mostrarse clemente, recomendación que en general recoge la religión musulmana, aunque reconozca la opción a la venganza si se ha sufrido alguna injusticia⁴¹. La mención del Profeta como el modelo a seguir para al-Ḥakam a la hora de decidir perdonar a los rebeldes da una base religiosa al relato y sirve para presentar de manera positiva la posterior actuación del emir.

Como hemos dicho antes, tras la represión de la revuelta, muchos de los habitantes del arrabal huyeron a diferentes lugares, entre ellos, Toledo, ciudad en la que se instalaron algunos de los rebeldes más destacados. Varias son las noticias que vinculan a los rebeldes del arrabal con esta ciudad, así como con Mérida, dos ciudades y regiones andalusíes que se mostraron muy conflictivas durante todo el período omeya. Por la información que nos aportan las crónicas, Toledo fue el destino preferido por varios personajes importantes entre los que había alfaquíes o poetas de la talla de Yaḥyà b. Yaḥyà, Ṭalut b. ‘Abd al-Yabbar o Girbib b. ‘Abd Allah. Sobre estos casos concretos volveremos en el siguiente apartado, cuando veamos la actitud de al-Ḥakam I con sus élites, pues es destacable la clemencia que mostró el emir hacia

³⁷ Se refiere aquí a la Batalla de Badr en la que se enfrentaron los miembros de la tribu de Qurayš de La Meca con los musulmanes encabezados por Muḥammad, en el año 2/624, y que finalizó con la victoria de las tropas del Profeta (V. W. Montgomery Watt, “Badr”, *El*, vol. I, pp. 868-869).

³⁸ MUQ II/1, 2003: 219.

³⁹ Traducción Corriente y Makki - MUQ II/1, 2001: 119. Incorporamos la versión de Ibn Ḥayyan porque es más larga y presenta mayor interés a nivel retórico.

⁴⁰ Por ejemplo, Corán, XXXIII: 21 – “*En el Enviado de Dios tenéis, ciertamente, un bello modelo (uswa ḥasana) para quien cuenta con Dios y con el último Día y que recuerda mucho a Dios*” (Cortés, 1999: 552). El calificativo de “bello modelo” también se le da en el Corán a Abraham y a los que estaban con él (Corán, LX: 4-6)

⁴¹ V. *infra*. Capítulo 6.

ciertos personajes de gran influencia, a pesar de haber participado activamente en la revuelta cordobesa. Cabe señalar que, a raíz de la llegada de los cordobeses a Toledo, esta ciudad - que se encontraba sometida desde el acontecimiento del foso- se volvió a sublevar (AP - nº 54), con Muhayir b. al-Qatil al frente, quien ejerció un importante papel en la acogida de fugitivos cordobeses. De hecho, cuando Toledo se volvió a rebelar después de haber acogido a los rebeldes del arrabal, el chambelán ‘Abd al-Karim b. Mugit fue a Toledo a pedir que fueran expulsados de allí los cordobeses y algunos de los que fueron entregados fueron ejecutados. Cabe deducir que el *aman* que en su día les garantizó el emir al abandonar Córdoba había perdido su validez por haber tomado partido en esta nueva rebelión en Toledo.

Hay pasajes en las fuentes que narran lo ocurrido después de la represión de la revuelta del arrabal cordobés y muestran a un al-Ḥakam arrepentido por la crueldad que se vio obligado a poner en práctica durante aquellos días. A raíz de una enfermedad que le sobrevino poco después de lo ocurrido en el arrabal, el emir se mantuvo encerrado en palacio y no se volvió a mostrar en público a partir de entonces. Dice Ibn al-Quṭīyya⁴² que el emir murió de pena, cuatro años después del inicio de su enfermedad, arrepentido por sus pecados y rogando a Dios que lo perdonara por todo el daño que había infligido a los toledanos y a los cordobeses y por otros excesos cometidos a lo largo de su vida (*fa-mata asif^{an} ‘alà tawba min dunubi-hi wa-nadima ‘alà ma iqtarafa min-ha wa-istigfar li-rabbi-hi mimma yarà ‘alà yadi-hi li-ahl Ṭulayṭula wa-ahl Qurṭuba wa-gayri-hima min kaba’iri-hi⁴³*).

Ibn ‘Idari también presenta esta imagen de un al-Ḥakam arrepentido por lo ocurrido en el arrabal y asegura que, ante la cercanía de su muerte, el emir se reprochó vivamente su conducta anterior, ofreció a Dios un arrepentimiento sincero, volvió al camino ejemplar y proclamó que la vida futura es lo que permanece y lo primero (*walamma danat wafatu-hu ‘ataba nafsa-hu fi-ma taqaddama min-hu ‘itab^{an} wa-taba ilà Allah matab^{an} wa-riya ‘a ilà l-ṭariqa al-mutlà wa-qala inna al-ajira hiya al-abqà wa-*

⁴² Esta información aparece recogida en Ibn Ḥayyan y es la que seguimos aquí, en una versión más extensa que la que se conserva en la crónica de Ibn al-Quṭīyya. Esto mismo ocurre en otras ocasiones, habiendo dado lugar a una teoría que propugnaba que el *unicum* que se nos ha conservado del *Ta’rīj ifṭitāḥ al-Andalus* en realidad era un borrador de la crónica original de Ibn al-Quṭīyya, si bien L. Molina ha demostrado recientemente que en realidad hubo una fuente intermedia que alteró y amplió la versión de esta crónica, transmitiéndola así a otras fuentes posteriores (Molina, 2011).

⁴³ IQ, 1926: 55; MUQ II/1, 2001: 85//2003: 179. En el apartado dedicado a la doctrina islámica sobre el perdón, abordamos la distinción entre pecados mayores y menores (*kaba’ir/saga’ir*) y las implicaciones respecto a la obtención del perdón.

l-awlà)⁴⁴. Todas estas muestras de religiosidad y de piedad finalizan con la cita por parte del cronista de un versículo coránico con el que pone de manifiesto que este cambio de actitud es válido y que Dios acepta a los que se arrepienten por sus malos actos. El versículo es Corán VIII: 38 y dice: “*si cesan, se les perdonará lo pasado*” (in *yantahu yugfar la-hum ma qad salafa*)⁴⁵. Se trata de un versículo dirigido a Muḥammad para que advierta a los infieles (*alladina kafaru*) de que si abandonan sus prácticas reprobables – en los versículos anteriores se mencionan distintas faltas que cometían los infieles en la época de Muḥammad como perseguir al Profeta o poner en cuestión la revelación divina -, Dios los acogerá junto a él. Aunque el cronista no cita la parte relativa a los infieles, cualquier musulmán familiarizado con el texto coránico podía suplir lo que faltaba, reforzándose así la idea de que quienes actúan de manera reprobable se aproximan peligrosamente a la infidelidad. Una vez más vemos la importancia de las referencias religiosas en la narración de estos episodios, tratando de buscar en el Corán o la Sunna referentes con los que justificar las acciones de los gobernantes.

En otro orden de cosas, la revuelta del arrabal tuvo consecuencias que fueron más allá del arrepentimiento del emir. Una de ellas fue la ejecución por parte de ‘Abd al-Raḥman II, heredero de al-Ḥakam I, del conde Rabi’, hecho que causó un fuerte impacto (AP - nº 56). Ya hemos mencionado que los excesos cometidos por este cristiano en sus labores como recaudador de impuestos tuvieron mucho que ver con el descontento general de la gente. Ibn Ḥayyan, siguiendo a al-Razi, describe a este personaje como “*una persona de pésima naturaleza, dado a la injusticia y al abuso, de los que muchas veces hiciera blanco a los musulmanes en cuanto le encomendaba el emir, causándoles afrenta e imponiéndoles su reprobable maldad*”⁴⁶.

A través de esta ejecución, que reunió a muchos cordobeses para presenciarla, el heredero trataba de congraciarse con los habitantes de la capital omeya después de lo sucedido. Y lo consiguió, pues según un relato recogido en las fuentes, la gente comenzó a gritar bendiciones dirigidas al emir. En la versión de al-Razi, es el emir quien ordenó a su hijo la ejecución del conde poco antes de morir, aunque normalmente las fuentes nos dicen que esta ejecución la llevó a cabo ‘Abd al-Raḥman

⁴⁴ BM, 1904: II, 130//1967: II, 80.

⁴⁵ Cortés, 1999: 232.

⁴⁶ Traducción Corriente y Makki - MUQ II/1, 2001: 89-90.

II nada más morir su padre, haciendo de ella un símbolo de la justicia que pretendía aplicar en su gobierno, el cual estaba a punto de comenzar. El que las fuentes muestren la satisfacción de los cordobeses con la muerte del conde cristiano y su reconciliación con la familia reinante sirve también para desviar de la persona del emir la responsabilidad sobre las injusticias que provocaron la revuelta, dirigiéndola hacia el conde, cuando obviamente la actuación de este hombre debió de contar con el beneplácito del emir.

El cambio que supuso la ejecución de Rabi' en la imagen del gobierno de los omeyas queda patente en los siguientes versos del poeta Ibn Samir, recogidos por Ibn Ḥayyan, quien a su vez lo tomó del poeta marwaní Mu'awiya b. Hišam al-Šabinsi (verso *ramal*)⁴⁷:

*“Herederero, sucesor de al-Ḥakam,
tú eres generoso y completo favor a la gente,
empieza a agradecer el favor divino (bi-sukr ni'mat Allah),
que es el mejor don y lote (min jayr l-'ataya wa-l-qisam).
Da gracias a Dios por su favor (wa-askur Allah 'alà ni'mati-hi),
pues esas gracias lo aumentan (inna fi l-sukr mazid^{an} fi l-ni'am);
Has hecho ofrenda por la cual
entrarás en el Paraíso, la del tirano cristiano:
Ha llenado a la gente de gozo su muerte
y se les han disipado las tinieblas de la injusticia;
Era un infiel, dejado hasta por los suyos,
por cuya mano obraba Dios sus castigos.
Escuchad y oíd, oh gentes,
a aquél en quien Dios fía, tras al-Ḥakam,
un rey que dice no, cuando le piden lo injusto (malik in su,ila jast^{an} qala la),
y sí, cuando le suplican don (wa-ida su,ila nadà qala na'am):
Sus afanes no dejan de elevarse,
que toda la virtud es altitud de miras.
Nos ha llegado el bien entero,
parte tras parte, amontonándose”.*

Abundan en este poema conceptos religiosos de interés, como, por ejemplo, el agradecimiento a Dios por los beneficios concedidos a sus criaturas. La calificación de la muerte del cristiano como una ofrenda gracias a la cual el nuevo emir tenía

ganada la entrada al Paraíso - más allá de ser una exageración propia de la poesía encomiástica a la que pertenecen estos versos- refleja la carga simbólica de la que se dotó a la muerte del conde y la idea de que todos los males que había en al-Andalus y que desembocaron en la revuelta del arrabal fueron provocados por un no musulmán al que se le había dado una posición de poder sobre los musulmanes. Por último, cabe destacar la descripción de ‘Abd al-Raḥman como gobernante justo, que se niega a poner en práctica aquello que no es apropiado y en cambio está abierto a ofrecer dones a la gente. En estas palabras puede traslucirse cierta crítica a la actitud de al-Ḥakam frente a las injusticias que se producían a su alrededor, no habiendo impedido que Rabi‘ impusiera impuestos injustos y castigos desmesurados, pero una vez más, si esto es así, se haría del cristiano el total responsable de los males cometidos durante el gobierno de al-Ḥakam I y que llevaron a la gente de Córdoba a levantarse contra el poder de los omeyas.

Además de la ejecución del conde Rabi‘, las fuentes también mencionan el cierre por parte de ‘Abd al-Raḥman II de la alhóndiga de Secunda⁴⁸. Esta acción es atribuida por Ibn ‘Idari al propio al-Ḥakam I, pero esta confusión se debe, como apuntó en su momento Molina, a que la destrucción de este lugar posiblemente tuvo lugar estando aún con vida al-Ḥakam I, ya que ‘Abd al-Raḥman II subió al trono antes de que muriese su padre⁴⁹. La razón por la que este lugar fue destruido es, como dicen Ibn Ḥayyan y el autor del *Dikr* – posiblemente siguiendo al cordobés -⁵⁰, que allí se vendía vino. Asimismo, añaden que se cerraron las casas de perdición (*diyar al-fasad*) y se expulsó de Córdoba a todos los pecadores.

M. Marín ha afirmado que esta alhóndiga de Secunda estaba vinculada con el conde Rabi‘⁵¹. En las fuentes no se dice explícitamente que este cristiano tuviera una relación directa con este lugar o que sacara beneficio de él, aunque podríamos deducir esto de lo que dice el autor del *Dikr* quien asegura que el conde era el “recaudador de tasas” (*ṣaḥib al-mukus*), para a continuación añadir que ‘Abd al-Raḥman II abrogó tales tasas y destruyó los *murus* porque en ellos se vendía vino. Sabemos que en al-Andalus existía un impuesto sobre la venta de vino a los musulmanes. Ibn Ḥazm menciona este impuesto en el famoso texto estudiado por M. Asín, en el que

⁴⁷ Traducción de Corriente y Makki - MUQ II/1, 2001: 90//2003: 185.

⁴⁸ MUQ II/1, 2001: 90//2003: 184 y DB, 1983: II, 147//I, 139.

⁴⁹ BM, 1904: II, 126//1967: II, 77; Molina, 1983: 292.

⁵⁰ DB, 1983: II, 327-330 (estudio de L. Molina al *Dikr*).

⁵¹ Marín, 2003: 295.

censuraba el cobro de este tipo de impuestos que iban en contra de lo estipulado por la Ley⁵². La mención de algunos cronistas a la supuesta destrucción de las alhóndigas y al cese en el cobro de estos impuestos al narrar la subida al trono de un nuevo soberano buscaba reflejar el cambio de moralidad que se pretendía imponer, como debió ser el caso de ‘Abd al-Raḥman II.

Recordemos, por último, que las gentes de Córdoba, cuando se levantaron en el año 190/806, se dirigieron directamente contra el zabazoque de Córdoba y, como dice Ibn Ḥabib en el relato recogido por Ibn Ḥayyan, le prohibieron la ejecución de lo que reprobaban. El *ṣahib al-suq* era el encargado de velar por el cumplimiento de la Ley en las transacciones que se producían en el mercado y de controlar el buen comportamiento de la gente que transitaba por ese lugar, pero también tenía una función fiscal⁵³. La gente pretendió impedir al zabazoque que cobrara esos impuestos. Ibn Labid posiblemente, consciente del peligro que corría ante el malestar de la gente, iba acompañado, como dice el relato, de un grupo de soldados por cuestiones de seguridad, siendo esto lo que le salvó de morir apedreado en aquella ocasión⁵⁴. El fatal incidente del soldado del emir y el herrero se suma a las muestras – ciertas o no – de los excesos e injusticias que se cometían en el mercado en esa época y justifica, de ese modo, el que la gente se rebelara contra un gobernante que consideraban cómplice de todo ello.

En resumen, vemos que el malestar de los cordobeses se debía, además de a los impuestos excesivos que debían pagar y otras injusticias que se cometían en su contra, al aprovechamiento que el gobierno hacía de los tributos extracanonicos sobre productos ilegales como el vino. La afición del emir por el consumo de esta bebida y su relación con el conde Rabi‘, principal encargado de la recaudación de los impuestos que pagaban los cristianos, incluidos los que pagaban por la venta de vino, fueron objeto de crítica por la gente de Córdoba y por los alfaquíes. Como ha advertido A. Hernández López, si tenemos en cuenta que el alfaquí Yaḥyà b. Yaḥyà - quien estuvo implicado en la revuelta y volvió de su exilio en Toledo gracias a que al-Ḥakam I se reconcilió con él, como veremos en el Capítulo 5. IX -, era un firme

⁵²Asín, 1934: 42. L. Molina corrigió a Asín, quien decía que la tasa era para los musulmanes que querían vender vino, apuntando que el impuesto realmente afectaba a quienes vendían vino a los musulmanes. M. Marín también ha mencionado el pago de impuestos por la venta de vino (Marín, 2003: 294-295) y más recientemente, este asunto ha sido abordado por A. Hernández López, “La compraventa de vino”, p. 23.

⁵³ Chalmeta, 2010: 462 y 506-508.

⁵⁴ MUQ II/1, 2001: 70-71.

defensor de que los lugares en los que se vendía vino debían ser destruidos, la acción de ‘Abd al-Raḥman II contra la alhóndiga de Secunda cobra especial sentido⁵⁵, pudiendo ser un modo más de congraciarse con los alfaquíes cordobeses y en especial con el beréber que alcanzó una gran influencia durante el gobierno del heredero de al-Ḥakam I.

La última mención que tenemos de un gesto desde el gobierno cordobés para congraciarse con los afectados por la revuelta del arrabal aparece recogida por el cadí ‘Iyaḍ al informar sobre el alfaquí ‘Abd al-A‘là b. Wahb. Según el relato, el emir Muḥammad I, sucesor de ‘Abd al-Raḥman II, planteó una cuestión en cierta ocasión a este alfaquí sobre la abstinencia de todo lo ilícito (*al-wara’*) y el otro le respondió que tenía otra cuestión que sería de mayor provecho para el emir, que era que devolviese a los del arrabal todo lo que se les había arrebatado o su valor correspondiente, sugerencia que el emir aceptó⁵⁶. De dar crédito a esta información, no solo tendríamos evidencias de que el eco de la revuelta del arrabal obviamente llegó hasta la época de Muḥammad I, sino que todavía entonces existía malestar entre los implicados en aquellos enfrentamientos, ya que no se les había compensado por los daños sufridos en aquel momento. Ya que eso podía afectar a la estabilidad del gobierno de Muḥammad, el alfaquí le recomendó apagar ese foco de malestar antes de preocuparse por sus prácticas piadosas.

II. La rebelión de ‘Umar b. Ḥafṣun

“La consideración de rebelde que le ha dado la historiografía [a ‘Umar b. Ḥafṣun] es una consideración que pervierte el análisis histórico; un rebelde no encabeza un proyecto político durante cincuenta años, un proyecto político que está a punto de desbancar a los omeyas, a los gloriosos hijos de los califas de Damasco establecidos en al-Andalus”.

De este modo definía las pretensiones del rebelde malagueño V. Martínez Enamorado - uno de los investigadores que ha hecho recientes aportaciones sobre la trayectoria de ‘Umar b. Ḥafṣun – en un documental sobre este personaje que se ha

⁵⁵ Hernández López, “La compraventa de vino”, p. 11 y 26.

⁵⁶ TM, 1983: IV, 247.

emitido recientemente en televisión⁵⁷. Este muladí puso contra las cuerdas al gobierno omeya cordobés en un levantamiento que se inició durante el gobierno de Muḥammad I y que solo ‘Abd al-Raḥman III fue capaz de apagar definitivamente⁵⁸. No fue solo la tenacidad del principal protagonista, ‘Umar b. Ḥafṣun – cuya rebelión siguieron después sus hijos -, una de las claves de su éxito, sino que logró alcanzar un notable apoyo externo que dio solidez a sus reivindicaciones políticas. Contó con aliados dentro de las fronteras de al-Andalus, tanto muladíes como árabes y beréberes, pero también fuera de este territorio, pues llegó a prestar obediencia a los califas ‘abbasíes, en el 276/889, y posteriormente a los califas faṭimíes del norte de África, a pesar de haberse convertido al cristianismo en el año 297/910.

R. Marín Guzmán ha dedicado varios trabajos a definir las causas que llevaron a Ibn Ḥafṣun a rebelarse contra el gobierno omeya⁵⁹. Considera que estas razones se pueden resumir en conflictos por la tenencia de la tierra, los impuestos, la discriminación étnica y las aspiraciones políticas. Ación Almansa, por su parte, apuntó principalmente dos causas vinculadas con la concepción de los muladíes andalusíes como herederos de una estructura feudal visigoda: según él, la revuelta fue consecuencia de la desarticulación de la sociedad visigoda (causa remota) y las reformas impulsadas por el emir ‘Abd al-Raḥman II (causa próxima)⁶⁰. M. Fierro indicó que no hay pruebas fehacientes que permitan afirmar que los rebeldes muladíes de la segunda mitad del siglo II/IX fuesen herederos de la nobleza visigoda⁶¹. Lo que sí está claro, siguiendo a Ación, es que el período de *fitna* de la segunda mitad del s. III/IX habría sido el resultado de las tensiones provocadas por la progresiva imposición de una sociedad islámica tributaria, tensiones que llevaron a la rebelión de los señores árabes, de los jefes beréberes y muladíes, así como de algunas comunidades cristianas rurales que se resistían a dicha imposición. La única manifestación explícita de las causas de su rebelión, puesta en boca del propio rebelde, la tenemos en el famoso discurso que dirigió ‘Umar a sus hombres, el cual ha sido recogido por Ibn ‘Idari: “*¡Hace ya largo tiempo que os trata violentamente el*

⁵⁷ Cap. 5 del programa *Arqueomanía*, emitido el 11/12/2011 en La 2 de TVE [<http://www.rtve.es/alacarta/videos/arqueomania/arqueomania-capitulo-5/1270112/>].

⁵⁸ Sobre esta revuelta, Simonet, 1983, vol. III; Chalmeta, 1985; Ación Almansa, 1997; Fierro, 1995b; Marín Guzmán, 1995, 1998 y 2006; Martínez Enamorado, 2003, 2004, 2008, 2009, 2010 y 2012; Wasserstein, 2002.

⁵⁹ Marín Guzmán, 1995, 1998 y 2006: 183-212, cap. 5.

⁶⁰ Ación Almansa, 1997, Apartado 2.1. de su estudio. Estas causas han sido debatidas por M. Fierro en el artículo que publicó como respuesta a la publicación de Ación Almansa (1995b).

⁶¹ Fierro, 1995b: 227-228.

sulṭān que os quita vuestros bienes y os impone [cargas] por encima de vuestras capacidades, y los árabes os menosprecian y os esclavizan! ¡Yo solo quiero levantarme para vengaros (bi-ta'ri-kum) y sacaros de vuestra esclavitud!⁶².

Las reservas formuladas por Martínez Enamorado con respecto a la calificación de ‘rebelde’ son muy pertinentes. Naturalmente, la cronística de procedencia omeya reitera ese calificativo, denominando a Ibn Ḥafṣun “el gran rebelde en al-Andalus” (*wa-huwa kabīr al-tuwwar bi-l-Andalus*), como hace Ibn ‘Idarī siguiendo a Ibn Ḥayyan. También se le llama “rebelde maldito” (*al-ta’ir al-mal’un*), que llegó a provocar discordia (*siqāq*) y guerras (*fitan*) como no las había provocado otro rebelde en al-Andalus⁶³. En las fuentes predomina una caracterización de este rebelde en tono muy despectivo, calificándolo de perro maldito o apóstata, pero también encontramos algunos fragmentos en los que la visión de Ibn Ḥafṣun es mucho más favorable y en los que se destaca su bondad y justicia a la hora de tratar a sus compañeros, el reconocimiento al valor de sus hombres a través de regalos de diverso tipo y su clemencia con los enemigos vencidos (*yubirru l-riyal wa-yukrimu l-suy’an wa-ida qadara ‘alay-him ‘afa ‘an-hum*)⁶⁴. La existencia en su momento de una obra hoy perdida, dedicada a narrar las noticias relativas a los Banu Ḥafṣun, titulada *Ajbar ‘Umar b. Ḥafṣun al-qa’im bi-Rayya wa-waqa’i ‘i-hi wa-siyari-hi wa-ḥurubi-hi*, la cual cita Ibn Ḥazm en su *Risala fī faḍl al-Andalus*⁶⁵, pudo promover esta imagen más benévola. Una vez puesta en circulación, pudo filtrarse en la narración de otros cronistas árabes, siendo quizás Ibn Ḥayyan quien transmitiera las noticias de esta obra, ya que si su contemporáneo Ibn Ḥazm la leyó, es posible que también Ibn Ḥayyan pudiera consultarla. Tal vez la extensa genealogía de Ibn Ḥafṣun, registrada en algunas fuentes árabes y cuya veracidad fue puesta convincentemente en duda por Wasserstein hace unos años, estaba incluida también de esta obra.

El levantamiento de Ibn Ḥafṣun se inició en el 267/880-881, durante los últimos años del gobierno de Muḥammad I (AP - nº 80). Ibn Ḥafṣun se rebeló en la fortaleza de Bobastro, acompañado de un grupo de hombres que le proporcionó su tío. Ibn al-Quṭayya es el único que nos da este dato y nos explica cuáles fueron los precedentes

⁶² BM, 1904: II, 188//1967: II, 114.

⁶³ BM, 1904: II, 173-174//1967: II, 106.

⁶⁴ BM, 1967: II, 115.

de este levantamiento, aportando un relato de tintes legendarios e incluso mesiánicos⁶⁶ que hacen de Ibn Ḥafṣun un individuo predestinado a rebelarse en al-Andalus para derrocar a los omeyas y hacerse con el poder sobre ese territorio. Veamos cuál es el relato.

Según este cronista, Ibn Ḥafṣun tuvo que salir huyendo de Rayya porque el gobernador de esta ciudad, un individuo de los Banu Jalid - linaje al que pertenecía Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz - llamado Danawakir, lo castigó por una fechoría que había cometido. Huyó a Tahert y se refugió allí en casa de un paisano suyo, sastre, con el que estuvo un tiempo. Un día, un anciano que fue al taller lo reconoció y previó que sería el líder de una rebelión que acabaría con el poder de los omeyas y se haría con el trono de al-Andalus: “*¡Ah, desdichado; luchas (por librarte) de la pobreza (ahí trabajando) con la aguja! Vuélvete a tu tierra; tú serás el amo de los Banu Umayya, pues les llevarás seguramente al camino de la ruina y serás rey de un gran reino (fa-anta ṣahīb Bani Umayya wa-sa-yalquna min-ka gayy^{an} wa-sa-tamliku mulk^{an})*”⁶⁷.

‘Umar salió precipitadamente de Tahert y volvió a al-Andalus donde se reunió con su tío y, tras contarle lo que había dicho el anciano, este puso a su disposición a cuarenta hombres con los que se rebeló y tomó el control sobre Bobastro. El emir Muḥammad I envió contra el rebelde a su general ‘Amir b. ‘Amir b. Kulayb al-Yudami⁶⁸, pero este fue derrotado y obligado a huir del lugar. Según Ibn ‘Idari, el general, al salir huyendo, dejó abandonada su tienda (*qubba*) y ‘Umar se hizo con ella, siendo esta la primera vez que pudo plantar un pabellón propio.

‘Amir fue destituido después de este episodio y, en su lugar, el emir nombró a un pariente suyo llamado ‘Abd al-‘Aziz b. ‘Abbas b. ‘Abd al-Malik, quien consiguió pacificar la zona gracias a una tregua que concluyó con Ibn Ḥafṣun (*hadana-hu Ibn Ḥafṣun*⁶⁹). La calma no duró demasiado pues, al ser destituido poco después ‘Abd al-‘Aziz b. ‘Abbas, Ibn Ḥafṣun se rebeló de nuevo. En las fuentes no se menciona la

⁶⁵ Esta información se nos ha conservado en el *Nafh al-tib* de al-Maqqari (NT, 1968: III, 173). Este fragmento ha sido traducido por Ch. Pellat (1954). Brockelman interpretó este texto como que los *Ajbar ‘Umar b. Ḥafṣun* fueron escritos por al-Razi (Brockelman, *GAL*, Supl. II, p. 231).

⁶⁶ Fierro, 1995b: 252-254.

⁶⁷ Traducción Lafuente y Alcántara - IQ, 1926: 76-77//91-92.

⁶⁸ Hijo del famoso ‘Amir b. Kulayb, gobernador y prefecto de policía en época de ‘Abd al-Raḥman II (MUQ II/2, 1973: 156).

⁶⁹ BM, 1967: II, 104.

razón que provocó esta destitución; poco tiempo después, volvió a ser nombrado gobernador, pero esa vez de la cora de Elvira⁷⁰.

El nuevo levantamiento de ‘Umar continuó hasta el año 270/883-884, cuando el emir, viendo que la situación en la cora de Rayya no se calmaba, envió a su general Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz hacia aquella zona y consiguió que Ibn Ḥafṣun descendiera de Bobastro y volviera a la obediencia. Hemos mencionado ya en varias ocasiones este *aman* gracias al cual Ibn Ḥafṣun, al igual que ocurrió con muchos otros rebeldes a lo largo del período estudiado, fue enviado a Córdoba con todos sus hombres (*bi-yami‘i-him*⁷¹) y entró a formar parte del ejército emiral. Una vez en la capital, ‘Umar fue tratado con todos los honores por el emir (*anzala-hu l-imam wa-awsa ‘a la-hu fi-l-ikram*⁷²), aunque eso no impidió que tuviera ciertas rencillas con el zalmedina Muḥammad b. Walid b. Ganim que le llevaron finalmente a huir de Córdoba y retomar su levantamiento. En esa misma época, otro importante rebelde como fue Ibn al-Yilliqi también vivió una situación similar, habiendo sido llevado a Córdoba tras su sometimiento y viéndose forzado a huir de allí por los conflictos con las elites cordobesas que no veían con buenos ojos la presencia de estos “musulmanes de segunda” en la corte.

Ibn al-Quṭayba es quien nos narra la estancia de ‘Umar en la capital, así como su participación en una de las campañas dirigida contra la zona de la Frontera. De nuevo encontramos aquí un pronóstico acerca de la futura victoria de Ibn Ḥafṣun sobre los omeyas. Dice el cronista que en esta campaña el malagueño dio grandes muestras de habilidad como soldado, de modo que la gente de la zona que lo vio pelear, se dirigió a él y le dijo: “*Vuélvete al castillo en que residías; ten la seguridad que, si no te matan, no te harán bajar de allí; podrás dominar una buena parte de la Península y llevar la guerra hasta las mismas puertas de Córdoba*”⁷³.

En el año 271/884-885, Ibn Ḥafṣun volvió a Bobastro y echó de allí al gobernador que había dejado en la fortaleza Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz cuando la sometió el año anterior. Este hombre se llamaba al-Taḡubi y ‘Umar le quitó a su concubina, llamada al-Taḡubiyya, quien posteriormente se convirtió en la madre de su hijo Abu Sulayman. El rebelde continuó su levantamiento, haciéndose con las fortalezas de

⁷⁰ BM, 1904: II, 171-172//1967: II, 104-105. Como veremos en el Capítulo 4. I, ‘Abd al-‘Aziz b. ‘Abbas b. ‘Abd al-Malik fue liberado por Muḥammad I al inicio de su gobierno después de haber sido encarcelado por ‘Abd al-Raḥman II.

⁷¹ IQ, 1926: 92.

⁷² BM, 1967: II, 105.

Auta, Mijas, Comares y Archidona y fortificándose en Bobastro donde permaneció fuera de la obediencia hasta el gobierno de ‘Abd Allah⁷⁴. Dice Ibn al-Qūṭīyya que a partir de entonces se hizo evidente la naturaleza de la rebelión de Ibn Ḥafṣun y cada día se agravaba más (*ḡahara amru-hu wa-istaḡhala fi kull yawm*⁷⁵). El grado de independencia respecto al poder central que adquirió este rebelde a partir de entonces queda de manifiesto en las palabras que Ibn ‘Idari recoge en su crónica, tras informar de la supuesta genealogía de ‘Umar. Este historiador dice que Ibn Ḥafṣun instaló su autoridad en la fortaleza y se sustrajo del poder del emir de modo que este tuvo que aceptar la situación y dejarlo como estaba, con lo que la insurgencia de este hombre se extendió durante tres reinados de los Banu Marwan (*tawattada la-hu mulku-hu fi-ha [fi hadihi l-sana] wa-jalafa ‘alà l-sulṭan ḡattà raḡà ‘an-hu bi-l-mutaraka wa-ittaṣalat ayyamu-hu fi zuhur wa-‘izza ḡattà qaddama fi-ha talata min julafa’ l-marwaniyyin*⁷⁶).

Poco tiempo después de estos hechos, murió el emir Muḡammad y su hijo al-Mundir subió al trono. Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz, cuya labor en el sometimiento del rebelde durante el gobierno de Muḡammad había sido decisiva, fue ejecutado por orden de al-Mundir poco tiempo después de su proclamación (AP - nº 91). En el Capítulo 5. III ahondaremos sobre este hecho y sobre la mala relación existente entre al-Mundir y Hasim, pero cabe adelantar que el visir, quien había sido la mano derecha de Muḡammad a lo largo de todo su gobierno, tuvo una tensa relación con el nuevo emir desde su advenimiento. En un primero momento, al-Mundir trató de mantener la situación anterior de Hasim y lo nombró chambelán. Sin embargo, las acusaciones que le llegaban sobre su conducta fueron constantes, lo cual, unido a ciertos versos que recitó Hasim en el funeral de Muḡammad, llevó al chambelán a la muerte. Dice Ibn al-Qūṭīyya que al-Mundir trató de perdonar a Hasim por las faltas que había cometido y llegó incluso a nombrarlo canciller, pero tuvo conocimiento de algo que renovó la mala opinión que tenía sobre él anteriormente y volvió a tratarlo con la dureza que todo el mundo sabe (*nawà al-ṣaḡh ‘an dunub Hasim ilay-hi fa-walla-hu l-ḡiyaba tumma balaga-hu ‘an-hu ma yaddada ‘alay-hi su’a l-ra’y fi-hi fa-saṡa bi-hi al-saṡwa al-ma ‘arufa*)⁷⁷.

⁷³ IQ, 1926: 77//92.

⁷⁴ IQ, 1926: 78-79//94.

⁷⁵ IQ, 1926: 94.

⁷⁶ BM, 1967: II, 106.

⁷⁷ IQ, 1926: 86//101.

Entre los factores que pudieron influir en la desconfianza que sentía al-Mundir hacia el chambelán los hay que tienen que ver con el rebelde Ibn Ḥafṣun. Recordemos el episodio sobre el enfrentamiento del malagueño con el zalmedina de Córdoba Muḥammad b. Walid b. Ganim, durante la estancia de ‘Umar en la capital y lo que ocurrió cuando este se dirigió a Hasim para pedirle ayuda ante el mal comportamiento que estaba teniendo Muḥammad b. Walid hacia él⁷⁸. En aquel momento, parece que Hasim, quizás llevado por su enemistad con el zalmedina, apoyó a Ibn Ḥafṣun y además le dijo que demostrara a todo el mundo de lo que era capaz, así que ‘Umar se volvió a Bobastro y reinició su rebelión. El apoyo que Hasim mostró hacia Ibn Ḥafṣun pudo suponer un foco de sospechas contra el chambelán. Quizás entre las acusaciones contra Hasim que le llegaban a al-Mundir constantemente alguna insinuara cierta relación de este hombre con el rebelde malagueño. En último término, ambos eran originarios de la misma zona, lo que podría haber facilitado la creación de vínculos entre ambos. Indicios que pueden sugerir cierta relación entre Hasim y su familia y la rebelión ḥafṣuní son la predicción que un miembro de los Banu Jalid hizo sobre el destino de Ibn Ḥafṣun, así como que al-Mundir, según nos cuenta Ibn al-Quṭiyya, cuando estaba atacando a Ibn Ḥafṣun antes de que le alcanzara la muerte, hizo llegar al zalmedina de Córdoba la orden de que sacara de prisión a ciertos familiares de Hasim, que habían sido encarcelados cuando fue ejecutado el visir, y que los crucificara en la Bab al-Sudda, de modo que, cuando llegara a Córdoba de su campaña en Bobastro, se los encontrara allí⁷⁹. Esto parece sugerir cierta vinculación entre los familiares de Hasim y la rebelión de Bobastro y nos lleva a pensar si con esta ejecución el emir pretendía demostrar a los cordobeses su victoria sobre el rebelde muladí y sobre sus aliados.

Al-Mundir había retomado la lucha contra Ibn Ḥafṣun apenas un año después de su proclamación y sus primeros movimientos se dirigieron a combatir a los aliados de Ibn Ḥafṣun. El emir en persona encabezó esta campaña, acompañado por un contingente de tropas (AP - nº 92). Los apoyos a Ibn Ḥafṣun habían crecido notablemente, pues numerosos líderes muladíes y beréberes apoyaban ya en esta época el levantamiento. Ibn ‘Idari dice que la mayoría de las fortalezas de la cora de Rayya apoyaban al rebelde (*kanat aktar ḥuṣun Rayya qad ḥaṣalat fī ṭaw’ Ibn*

⁷⁸ V. *supra*. Capítulo 2. III. 2.

⁷⁹ Como sabemos, esto no se llegó a producir porque al-Mundir murió durante ese asedio a Bobastro.

Ḥafṣun)⁸⁰. En Archidona, por ejemplo, otro muladí llamado ‘Aysun se había puesto del lado de ‘Umar. El nuevo emir consideró oportuno iniciar su ofensiva contra el rebelde frenando a sus aliados. El ejército omeya sometió a la ciudad de Archidona a un duro sitio hasta que sus habitantes se vieron obligados a rendirse y, gracias a ello, al-Mundir capturó ‘Ayṣun. Fue uno de los habitantes de Archidona quien capturó al muladí mediante un engaño y se lo entregó al emir. También hizo prisioneros a otros aliados del rebelde, del linaje de los Banu Maṭruḥ, llamados Ḥarb, ‘Awn y Ṭalut⁸¹. Las fortalezas que estos hombres habían controlado volvieron a estar bajo el poder de los omeyas y los prisioneros fueron enviados a Córdoba donde fueron crucificados por orden del emir. El caso de ‘Ayṣun fue especialmente modélico, pues fue crucificado entre un perro y un cerdo, ya que, dice Ibn ‘Idari, él mismo solía decir que si lograba matar al emir, haría lo propio con él⁸².

La presión ejercida contra los aliados de Ibn Ḥafṣun fue, según las fuentes, lo que llevó al rebelde a comenzar a negociar su sometimiento. Concertó entonces un pacto de *aman* con las condiciones más favorables conseguidas hasta el momento. Todo ello era, sin embargo, una estrategia de Ibn Ḥafṣun para lanzarse contra las tropas del emir cuando estuvieran desprevenidas. Ya hemos hablado de este *aman* en el Capítulo 2 y vimos que el rebelde consiguió que el emir lo nombrara como uno de los principales del *yund*, que sus hijos fueran inscritos en el *dīwan* de los *mawālī* de los omeyas y que se les otorgara todo tipo de bienes y regalos, además de permitirles asentarse en Córdoba con todos los honores⁸³.

Estas condiciones muestran que Ibn Ḥafṣun había aprendido la lección desde su primera experiencia en la firma de un acuerdo de paz con el emir. El rebelde aceptaba ahora volver a Córdoba solo si entraba en el *yund*, no en el *ḥasam* en el que había entrado la primera vez, y sus hijos recibirían el trato y los privilegios de los *mawālī* omeyas, pues obviamente no quería que nadie de su familia ni él mismo volvieran a ser tratados con desprecio por parte de los árabes o de los clientes omeyas, como le había ocurrido a Ibn Ḥafṣun en su primer paso por Córdoba con el zalmedina y cliente omeya, Muḥammad b. Walid b. Ganim.

⁸⁰ BM, 1904: II, 187//1967: II, 114.

⁸¹ Marín Guzmán considera a estos hombres mercenarios al servicio de Ibn Ḥafṣun a cambio de una paga, de modo que afirma que es difícil saber si estos hombres luchaban por las mismas razones socioeconómicas que impulsaban la rebelión de Ibn Ḥafṣun o si, solamente, lo hacían por el estipendio que recibían por sus servicios militares (Marín Guzmán, 2006: 247).

⁸² Sobre el contenido simbólico de este castigo y su aplicación en al-Andalus, v. *infra*. Capítulo 10. II.

⁸³ BM, 1967: II, 117.

Ahora bien, todas estas condiciones, aunque concedidas, no llegaron a ponerse en práctica. Según Ibn ‘Idari, el rebelde y sus hombres asaltaron el convoy que cargaba con todos los lujosos regalos enviados por al-Mundir para sellar el pacto. Cabe preguntarse por qué el rebelde negoció unas condiciones tan exigentes para luego romper el pacto. Tal vez el hecho de obtenerlas le hizo darse cuenta de su propia fortaleza y de la debilidad del emir, ante lo cual decidiría que salía ganando si aprovechaba las circunstancias para atacar las tropas omeyas en un momento en que tenían baja la guardia. Con el asalto al convoy, el rebelde vio de hecho aumentados sus recursos económicos. Sin embargo, no deja de sorprender que negociara un *aman* tan ventajoso para él y su familia con el único objetivo de quedarse con los regalos y objetos lujosos que envió el emir, sobre todo teniendo en cuenta que gracias a ese *aman* habría obtenido para él y los suyos una buena situación en Córdoba. Marín Guzmán afirma desconocer las razones que pudieron llevar al rebelde a negociar la paz en ese momento y sugiere que pudo ser el miedo que tenía a sufrir un final como el de sus aliados, crucificados en Córdoba, el que le habría llevado a aceptar las condiciones de un *aman* antes de verse sometido a un sitio que le llevase a la muerte⁸⁴. Sin embargo, el *aman* no llegó a hacerse efectivo, por lo que no parece que ese supuesto miedo de ‘Umar a ser castigado fuera el que determinara su conducta. Además de la posibilidad antes indicada de que la obtención de condiciones ventajosas le hiciera pensar a Ibn Ḥafṣun que tenía enfrente a un enemigo debilitado, cabe también preguntarse si esas condiciones ventajosas registradas en el *aman* firmado con el rebelde no son fruto de una elaboración posterior de las fuentes para reforzar la imagen de traición de Ibn Ḥafṣun y su naturaleza rebelde que le lleva a renunciar a abandonar su rebelión incluso en circunstancias tan beneficiosas y favorables. Según Ibn ‘Idari, fue en este momento cuando Ibn Ḥafṣun se dirigió a sus hombres y les dijo la famosa frase: “*Yo soy vuestro señor supremo*” (ana rabbu-kum al-a‘lâ)⁸⁵, con lo cual, según Marín Guzmán, Ibn Ḥafṣun esperaba “*fortalecer el apoyo popular con la resonancia de esta declaración*”⁸⁶, es decir, reforzar el apoyo de la gente de Bobastro al presentarse ante ellos con aplomo y seguridad como líder de la rebelión.

⁸⁴ Marín Guzmán, 2006: 247.

⁸⁵ BM, 1967: II, 118.

⁸⁶ Marín Guzmán, 2006: 248.

Creemos, sin embargo, que a través de esta frase - que recoge un fragmento coránico (Corán, LXXIX: 24) - los cronistas quieren reflejar algo más. En efecto, tal y como indicó Fierro, esta frase remite al episodio en el que Moisés trató de demostrar al Faraón la existencia de Dios a través del milagro de la vara convertida en serpiente, pero el Faraón, insolente y orgulloso, rechazó sus pruebas y pronunció aquellas palabras haciendo de sí mismo la única autoridad y comparándose con la divinidad⁸⁷. De este modo, Ibn ‘Idari, al poner estas palabras en la boca de Ibn Ḥafṣun, estaría presentándolo precisamente como un líder orgulloso e insolente, que rechaza hasta los mejores beneficios solamente por sus ansias de poder y su naturaleza rebelde.

La ruptura del acuerdo por parte del rebelde enfureció al emir quien renunció a negociar de nuevo con Ibn Ḥafṣun. Quizás fue en ese momento cuando envió la orden a Córdoba de que los prisioneros fueran crucificados en la Bab al-Sudda para encontrarlos a su vuelta a la capital, creyendo que vencería al rebelde en el siguiente ataque. Sin embargo, la repentina muerte del emir le impidió combatir al muladí e incluso volver con vida a Córdoba, ya que murió en el campamento de Bobastro⁸⁸.

La subida al trono del hermano del emir, ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman, supuso un cambio en la relación con Ibn Ḥafṣun respecto a la situación en la que se encontraba al-Mundir antes de morir. Si este, después de su traición en la negociación del último *aman*, se había propuesto combatirlo hasta acabar con él, ‘Abd Allah inició de nuevo los acuerdos con el rebelde. Ibn Ḥayyan dice que con estas treguas con sus enemigos el nuevo emir buscaba descubrir sus planes y ganar tiempo, hasta su muerte mucho tiempo después (*istikṣaf^{an} li-fitnati-him [...] illa istisra’ wa-muṭawala ilà an halaka ‘an ṭul mudda*)⁸⁹.

El primero de estos acuerdos, según el anónimo autor del *Dikr*, se produjo estando ‘Abd Allah todavía en Bobastro con el cadáver de al-Mundir. El rebelde, al enterarse de la muerte del emir, consideró ese momento una oportunidad perfecta para atacar a las tropas cordobesas, pero ‘Abd Allah pactó con él la paz (*ṣalaḥa Ibn Ḥafṣun*), logrando así que la comitiva omeya llegara a Córdoba para el entierro de al-Mundir⁹⁰. Una de las cláusulas de este supuesto pacto debió de ser el nombramiento de Ibn Ḥafṣun como gobernador de Rayya⁹¹. El encargado de hacer llegar al rebelde este

⁸⁷ Fierro, 1995b: 254-255.

⁸⁸ Veremos las variantes sobre cómo se produjo la muerte de al-Mundir en el Capítulo 4. I

⁸⁹ MUQ III, 1950/XIII: 159//1937: 1.

⁹⁰ DB, 1983: II, 161/I, 152.

⁹¹ MUQ III, 1937: 50; Marín Guzmán, 2006: 249-250.

nombramiento fue el general Ibrahim b. Jamir⁹², poco después de la proclamación de ‘Abd Allah (AP - nº 98). ‘Umar, a cambio, entregó a su hijo Ḥafṣ y a algunos de sus hombres como rehenes. La confianza de ‘Abd Allah en la sumisión de Ibn Ḥafṣun era limitada, pues el gobierno de la cora debía compartirlo con ‘Abd al-Wahhab b. ‘Abd al-Ra’uf (*wallà l-amīr ‘Abd Allah ‘Umar b. Ḥafṣun kurat Rayya istaraka ma ‘a-hu ‘Abd al-Wahhab b. ‘Abd al-Ra’uf ajraya-hu ‘amil^{an} min qibali-hi*⁹³).

Este acuerdo de paz, al igual que en ocasiones anteriores, fue roto por ‘Umar poco tiempo después. A lo largo de todo el gobierno de ‘Abd Allah, se negociaron varios acuerdos de *aman* con el rebelde, pero no se consiguió que permaneciera en la obediencia, sin duda porque la capacidad de control del emir ‘Abd Allah era muy limitada por el estado generalizado de *fitna* que predominó durante la segunda mitad del s. III/IX. Ya no solo en las zonas fronterizas, sino también en el interior de al-Andalus muchas ciudades y fortalezas dejaron de obedecer al omeya, alzándose al frente de las mismas líderes locales, árabes y beréberes principalmente, pero también muladíes. A Ibn al-Yilliḡi en la Marca inferior, los Banu Qasi y los tuyibíes en la Marca Superior hay que sumar los Banu Jaldun y los Banu Ḥayyay en Sevilla y el árabe Sawwar en Elvira. Los enfrentamientos se suceden contra el poder cordobés, produciéndose a menudo alianzas entre los rebeldes aunque no faltaron tampoco las luchas intestinas entre ellos⁹⁴. En esta situación de caos generalizado, se cortó el envío de tributos a Córdoba, lo cual provocó que las arcas reales llegaran a los niveles más bajos de todo el período. El emir tenía serias dificultades para hacer frente a los gastos, incluido el pago de los soldados, de modo que su capacidad de lucha frente a los rebeldes se vio notablemente disminuida.

‘Umar b. Ḥafṣun se benefició en buena medida de esta situación de debilidad del gobierno omeya en ese momento, ampliando considerablemente su poder por diferentes zonas del sur de al-Andalus. Durante todo el gobierno de ‘Abd Allah, ‘Umar inicia y rompe alianzas con otros líderes rebeldes, ya fueran muladíes, árabes o beréberes. Las fuentes nos hablan incluso de ciertos contactos con los hijos de ‘Abd Allah, Muḥammad – padre del futuro ‘Abd al-Raḥman III – y Muṭarrif, asunto que abordaremos en el próximo capítulo al ver la relación del gobernante con sus familiares.

⁹² BM, 1904: II, 200.

⁹³ MUQ III, 1937: 50. Esta información aparece también en BM, 1904: II, 217//1967: II, 132.

⁹⁴ Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 216-219; Fierro, 2011a: 76-86.

Durante los conflictos entre árabes y muladíes de Elvira y Sevilla (AP - nº 96 y 97), Ibn Ḥafṣun participó más o menos activamente en la lucha contra los omeyas⁹⁵. Sa'īd b. Walīd b. Mastana o 'Ubayd Allah b. Umayya fueron algunos de los principales rebeldes muladíes que se aliaron con Ibn Ḥafṣun en esa época. De hecho, la alianza con el primero de ellos supuso la primera ruptura de un pacto entre 'Abd Allah y 'Umar ya que, cuando este último fue enviado junto al general Ibrahim b. Jamir para combatir a Ibn Mastana, Ibn Ḥafṣun prefirió entrar en tratos con el rebelde rompiendo así su obediencia al emir (AP - nº 98).

Poco tiempo después, el rebelde volvió a pactar con el emir. En el año 276/889, el emir envió contra el rebelde a su tío al-Mundir b. 'Abd al-Raḥman b. al-Ḥakam cuyo ataque debió de ser tan intenso que 'Umar escribió a 'Abd Allah una carta en la que se disculpaba por lo que había hecho, simulando excusarse por los disturbios ocasionados y le pedía perdón (*wafā kitab l-marīd 'Umar b. Ḥafṣun ilā l-amīr 'Abd Allah ya 'adīru mimma fa'ala-hu wa-yajtaliqu 'udr^{an} fi-ma awyaba-hu wa-yaludu bi-ṣafhi-hi*⁹⁶). 'Abd Allah aceptó sus disculpas y pidió a su tío que frenara el ataque. Seguidamente, se le hizo entrega al rebelde del *aman* y del nombramiento como gobernador sobre las fortalezas y las regiones occidentales que había controlado desde el inicio de su rebelión.

Hubo un momento en que 'Abd Allah inició una política más ofensiva contra Ibn Ḥafṣun. El asalto a la fortaleza de Poley refleja este cambio en la actitud del emir con el rebelde. Poley era una fortaleza que había conquistado 'Umar al inicio del gobierno de 'Abd Allah y que había hecho casi inexpugnable. El ejército omeya, a pesar de ser inferior en número, venció a 'Umar, causando grandes bajas en las tropas del rebelde y el emir recuperó el control sobre Poley, así como sobre otras fortalezas de la zona. Ibn Ḥafṣun se vio obligado a huir a la sierra y el emir volvió a Córdoba con quinientas cabezas que expuso en las puertas del alcázar para que todo el mundo lo viera.

Estando todavía en Poley, el rebelde recibió el apoyo de un cristiano cordobés, huido de la capital a raíz de ciertas reprimendas que se le habían hecho. Se trataba del conde Servando/Sarband b. Ḥayyay, cuyo padre había sido *comes* de los mozárabes cordobeses en época de Muḥammad I. Servando se alió con Ibn Ḥafṣun y comenzó a dirigir a sus hombres en las razzias que mandaban cada noche contra la campaña

⁹⁵ Sobre el conflicto entre árabes y muladíes y la participación de Ibn Ḥafṣun en ellos, Marín Guzmán, 2006: 375-415.

⁹⁶ MUQ III, 1937: 54.

cordobesa, donde saqueaban a la gente e incendiaban los campos (AP - nº 98.1). El emir envió contra Servando a una tropa de leales omeyas que, después de un sangriento combate, venció al cristiano y a muchos de sus clientes. Su cabeza fue enviada a Córdoba y fue también crucificado su padre Ḥayyay, a quien tenía encarcelado posiblemente porque ‘Abd Allah sospechaba de la connivencia de este con su hijo. Ḥayyay llevaba años ocupando un cargo en la administración omeya, encargado de la recaudación de impuestos a los cristianos cordobeses⁹⁷. El emir ‘Abd Allah, quien puso en marcha una política preventiva contra todos aquellos de cuya lealtad sospechaba – volveremos sobre esto en el Capítulo 4. I – seguramente no dudó en encarcelar a este conde al ver que su hijo se aliaba con Ibn Ḥafṣun, sospechando que quizás Ḥayyay hubiera tenido conocimiento de las intenciones de su hijo y lo hubiera permitido. La cabeza de Servando fue colocada en una pica junto al padre crucificado.

A partir de este momento, los intentos de pactar un *aman* con Ibn Ḥafṣun fueron fruto de la petición del rebelde cuando se vio obligado a ello por la presión de los ataques del emir. Aún así, en cierta ocasión, cuando le fueron exigidos rehenes, el rebelde intentó engañar al emir enviándole a un niño que tenía bajo su cuidado en vez de a su hijo, que era el rehén exigido. Finalmente, ‘Umar rechazó seguir con este acuerdo de paz y no envió a su hijo como rehén⁹⁸.

En relación precisamente con el trato a uno de los rehenes de Ibn Ḥafṣun encontramos uno de los relatos del uso interesado del perdón más explícito de las crónicas árabes sobre este período. Ya hablamos de él en el capítulo anterior, pero es pertinente recordarlo por el modo en que refleja cómo el perdón formó parte de las estrategias de formación y ruptura de alianzas en esta época. Nos referimos al episodio de la decapitación del sobrino de Ibn Ḥafṣun y el perdón del hijo de Ibrahim b. Ḥayyay, que estuvieron al mismo tiempo como rehenes en Córdoba. El hijo de Ibn Ḥayyay, llamado ‘Abd al-Raḥman b. Ibrahim b. Ḥayyay, fue liberado por recomendación del eunuco Badr quien aconsejó al emir que si dejaba en libertad a este joven, evitaría que se reforzara entre ambos rebeldes la alianza contra ‘Abd Allah, mientras que si lo perdonaba, Ibrahim volvería a la obediencia por

⁹⁷ Cf. con lo que dice Simonet sobre este tema y cómo Ḥayyay sometió a los cristianos cordobeses a fuertes impuestos y otros malos tratos.

⁹⁸ En el capítulo anterior, vimos cómo se sucedieron las tomas de rehenes a este rebelde y observamos que algunos rehenes murieron ejecutados ante el incumplimiento de los acuerdos de paz firmados por Ibn Ḥafṣun. V. *supra*. Capítulo 2. III. 2.

agradecimiento a su gesto de benevolencia (*qad nuffida qatl ibn aji Ibn Ḥafṣun bi-qadar la yuraddu fa-in qatalta walad Ibn Ḥayyay ma ‘a-hu fi maqam wahid ‘aqadta ma bayna-huma min al-julaf ma baqiya*⁹⁹). La mención del “decreto divino” (*qadar*) como causa para el final del sobrino de Ibn Ḥafṣun quita responsabilidad al emir respecto a la misma, siendo consecuencia única y exclusivamente de las malas acciones de ‘Umar y del castigo que Dios tiene reservado para estos casos. Sin embargo, tal decreto divino parece no funcionar para el caso del hijo de Ibn Ḥayyay sobre cuyo destino el emir tuvo capacidad de decidir, a pesar de lo reprobable de los actos de su padre. Las razones étnicas también entraron en juego, pues Badr advirtió al emir que el hijo de Ibn Ḥayyay pertenecía a una importante familia árabe, mientras que el ḥafṣuní era un muladí del que no podía esperar más¹⁰⁰. Parece pues que el perdón divino y el del soberano distinguen entre las distintas etnias, haciendo de la insurgencia consecuencia de la naturaleza propia de la gente perteneciente a un determinado grupo social, mientras que de los árabes, por razones de vínculos tribales, se puede esperar contrición y restablecimiento de los vínculos de lealtad y obediencia. Es llamativo que en este punto se haga esta distinción entre grupos étnicos a la hora de definir la capacidad de arrepentimiento y vuelta a la obediencia, mientras que a lo largo de todo el período que estamos estudiando hemos podido observar prácticas de perdón relacionadas con individuos de diferentes grupos sociales. En este caso, la reciente conversión de ‘Umar al cristianismo podría haber pesado más a la hora de hacer esta distinción, de modo que mientras a un musulmán se le da la opción de arrepentirse y volver a la obediencia, la rebelión reiterada de un apóstata no encontrará perdón. El hecho de que, años más tarde, ‘Abd al-Raḥman III necesitase corroborar que Ibn Ḥafṣun había sido enterrado al modo cristiano haciendo exhumar su tumba indica que debió de haber más de un cambio de adscripción religiosa por parte de ‘Umar y que este, tras su apostasía en el año 286/899, debió de volver al islam, posiblemente antes de que firmara el acuerdo de paz definitivo con al-Naṣir – que trataremos más adelante-, y seguramente antes de que iniciara los contactos con los faṭimíes del norte de África, en el año 297/910.

No fue esta la única ocasión en que Ibn Ḥafṣun buscó apoyo exterior a su rebelión contra los omeyas. Durante los primeros años buscó legitimidad reconociendo a los ‘abbasíes de Bagdad, a través del gobernador aglabí de Ifriqiya, Ibrahim II, en el año

⁹⁹ MUQ III, 1937: 130.

¹⁰⁰ MUQ III, 1937: 130.

278/890 o 276/889¹⁰¹. Ibn Ḥazm recoge en su *Naqt al-‘arus* una mención a la *juṭba* pronunciada por Ibn Ḥafṣun a favor de los idrisíes en la cora de Rayya. Dice el polígrafo cordobés que ‘Umar pronunció la *juṭba* a favor de Ibrahim b. al-Qasim b. Idris b. ‘Abd Allah b. Ḥasan b. Ḥasan b. ‘Ali b. Abi Ṭalib, señor de Baṣra en el norte de África, y posteriormente en nombre del califa faṭimí, ‘Ubayd Allah al-Mahdi¹⁰². Asegura también que ‘Umar terminaba la *juṭba* con la fórmula *si’i* “Vengan a lo mejor de las obras” (*ḥayya ‘alà jayr al-‘amal*) – frente a la fórmula *sunni* “Rezar es mejor que dormir” (*ṣalat jayr min al-nawm*) - lo cual indicaría que el rebelde ḥafṣuní había adoptado por entonces el *si’ismo*¹⁰³.

El debilitamiento de Ibn Ḥafṣun durante los últimos años del gobierno de ‘Abd Allah se hizo evidente tras los logros alcanzados por una serie de campañas de las tropas omeyas contra el rebelde, dirigidas generalmente por el príncipe Aban, junto al general Ibn Abi ‘Abda. Muchos de sus aliados fueron derrotados, como fue el caso de Sa‘id b. al-Walid b. Mastana, que luchó junto al rebelde en la batalla de Guadabullón, en el año 291/923, o Fihri b. Asad, en Jaén, en el año 293/904, entre otros. Será pues en los últimos años de su gobierno cuando ‘Abd Allah empiece a recuperar cierto control sobre los territorios andalusíes que se habían mantenido insurgentes durante toda la segunda mitad del s. III/IX hasta inicios del s. IV/X. Gracias a esta nueva situación que permitió la reactivación del envío de los tributos desde los distintos puntos del territorio, a finales de su reinado, ‘Abd Allah logró volver a acuñar moneda, especialmente de plata, después de muchos años sin haber sido posible¹⁰⁴.

Esta situación es la que heredó ‘Abd al-Raḥman III cuando accedió al trono después de su abuelo ‘Abd Allah y la que proporcionó las condiciones adecuadas para que el rebelde muladí fuera derrotado durante los últimos años de su emirato, poco tiempo antes de proclamarse califa. A la subida al trono de este gobernante, uno de sus principales objetivos fue pacificar y recuperar el control sobre todo el territorio andalusí, resquebrajado después de tantos años de *fitna*. La campaña de Monteleón fue el mejor ejemplo de ello, ya que ‘Abd al-Raḥman III logró someter un gran número de fortalezas de la zona, hazaña que fue ensalzada por los cronistas. Los

¹⁰¹ MUQ III, 1954/XXI-XXII: 343//1937: 93; BM, 1904: II, 201//1967: II, 122.

¹⁰² NA, 1974: 111//1981: 84. Ibn Ḥazm llama a ‘Ubayd Allah “señor de Ifriqiya” (*ṣaḥib Ifriqiya*).

¹⁰³ Martínez Enamorado, 2009: 276. Sobre los contactos exteriores de Ibn Ḥafṣun, Martínez Enamorado, 2008 y 2009.

¹⁰⁴ Marín Guzmán, 2006: 421-422.

poetas de la corte también alabaron esta proeza, como vemos en los siguientes versos de Ibn ‘Abd Rabbihi en los que comparaba al emir omeya con grandes gobernantes como Salomón o Alejandro Magno¹⁰⁵:

*“En una sola campaña te apoderaste de doscientas fortalezas
llenas todas de petulantes rebeldes.
Ni Salomón tal hiciera,
ni el constructor de la muralla de Gog y Magog”.*

Muchas de las fortalezas que fueron sometidas durante estos primeros años del gobierno de ‘Abd al-Raḥman III se habían aliado con el rebelde Ibn Ḥafṣun por lo que su vuelta a la obediencia supuso, como veremos a continuación, un duro golpe para los ḥafṣuníes (AP - nº 107.1). Este fue el caso de la ciudad de Écija, la cual prestaba obediencia en aquel momento a Ibn Ḥafṣun¹⁰⁶. Los encargados de atacar a esa ciudad fueron el chambelán Badr b. Aḥmad y el visir Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥudayr. En el año 300/913, Écija volvía a la obediencia y los hombres de emir mandaron derribar sus murallas y demoler el puente que cruzaba sobre el río Genil para hacer que la comunicación entre los habitantes de esta ciudad y el rebelde Ibn Ḥafṣun se cortara totalmente. Badr nombró como gobernador de la ciudad a Ḥamdun b. Sahl b. Basil, quedando también Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥudayr como caíd para controlar que la población se mantuviese en calma.

Otro rebelde muladí que se sometió (*fa-ista’mana-hu*¹⁰⁷) ese año fue ‘Ubayd Allah b. Umayya b. al-Ṣaliya, señor de Somontín¹⁰⁸. Ibn Ḥayyan nos dice que ‘Ubayd Allah b. Umayya ya había pactado un *aman* con el emir ‘Abd Allah anteriormente, pero había roto su palabra y se había vuelto a rebelar, siendo entonces cuando se alió con Ibn Ḥafṣun, dando a su hija en matrimonio a Ḥafṣ b. ‘Umar b. Ḥafṣun. También nos dice que, cuando al-Naṣir pacificó esta zona, ‘Ubayd Allah le presentó su sumisión, pero el emir lo encarceló y se llevó a su familia a Córdoba. No sería hasta

¹⁰⁵ Traducción de Corriente y Viguera – MUQ V, 1981: 58//1979: 62.

¹⁰⁶ MUQ V, 1981: 52-53; BM, 1904: II, 265-266.

¹⁰⁷ BM, 1967: II, 161.

¹⁰⁸ Sobre este personaje, MUQ III, 1950/XIII: 166-168//1937: 9-11. También habla de él Terés, en su artículo sobre los poetas de Somontín (Terés, 1976: 87), ya que el poeta ‘Ubaydis b. Maḥmud ejerció como secretario de ‘Ubayd Allah b. Umayya y escribió versos sobre sus hazañas. También nos dice Terés, siguiendo a Ibn Sa‘id, que el poeta y el rebelde muladí tuvieron algunas desavenencias que llevaron a ‘Ubaydis b. Maḥmud a acogerse al amparo del propio Ibn Ḥafṣun, aunque finalmente este intercedió para que ‘Ubaydis b. Maḥmud y ‘Ubayd Allah b. Umayya se reconciliaran y el poeta

un tiempo después cuando lo admitió en su corte pasando a formar parte de sus hombres de confianza. Finalmente, fue nombrado gobernador de Somontín.

Este rebelde había visto que su posición se complicaba al darse cuenta de lo que les estaba ocurriendo a otros señores de fortalezas cercanas como fue el caso de Sa'īd b. Hudayl, quien se tuvo que rendir obligado por el terrible asedio al que le sometió el emir. 'Ubayd Allah b. Umayya decidió hacer entrega de todos sus castillos y fortalezas - que alcanzaban el centenar - y 'Abd al-Raḥman III puso al frente de las mismas a Yaḥyà b. al-Layt. Se sometieron también en aquel momento otras fortalezas de la cora de Jaén que apoyaban al rebelde Ibn Ḥafṣun. Las fuentes mencionan a Ishaq b. Ibrahim, señor de Mentesa (*Mantisa*), 'Ukkaša b. Muḥṣan, señor de Wadī Bani 'Abd Allah¹⁰⁹, Salama b. 'Aram, señor de Baḥila, Mundir b. Ḥurayz, señor de Bagtawira, Aflaḥ b. 'Arus, señor de Bakur, y Faḥlun b. 'Abd Allah, señor de Sasana. El emir aceptó su obediencia y les concedió el perdón (*fa-awsa'a-hum amir al-mu'minin (...) faḍla-hu wa-albasa-hum 'afwa-hu*¹¹⁰), dejando guarniciones en todas aquellas fortalezas y enviando a sus mujeres y niños a Córdoba, suponemos que como rehenes, para garantizar la obediencia de estos hombres¹¹¹.

Muchos señores de los castillos de la zona se unieron a esta sumisión, permitiendo al emir llegar hasta la zona de Fiñana, donde algunos partidarios de Ibn Ḥafṣun (*min šī'at Ibn Ḥafṣun*¹¹²) se resistieron al sometimiento. El ejército omeya sitió duramente la ciudad, incendiando los arrabales hasta el punto de que sus habitantes ofrecieron su sumisión y entregaron a los partidarios de Ibn Ḥafṣun que había en la ciudad, siendo hechos prisioneros y ejecutados posteriormente. Había entre ellos importantes caídas de Ibn Ḥafṣun y personas notables, como era el caso de Maslama b. Ru'ba, Jalid, llamado Abu Sulayman, Munira y otros. Dice Ibn Ḥayyan que, gracias a la liberación de uno de estos hombres, el señor de Noalejo (Granada) Muḥammad b. Aḍḥà b. 'Abd al-Laṭif b. Jalid al-Hamdani, pudo recuperar a sus dos hijos que habían sido hechos prisioneros por Ibn Ḥafṣun¹¹³.

Las tropas emirales recibieron la ayuda de los habitantes de Elvira quienes atacaron a los soldados ḥafṣuníes cuando estos amenazaron a una guarnición que

volviera a Somontín. Anteriormente a estos hechos, 'Ubaydis parece que también había estado al servicio de otros rebeldes, como Sa'īd b. Ŷudi o Daysam b. Ishaq (Terés, 1976: 88).

¹⁰⁹ Actual Vélez de Benaudalla.

¹¹⁰ BM, 1967: II, 161.

¹¹¹ MUQ V, 1981: 56; BM, 1904: II, 268.

¹¹² BM, 1967: II, 162.

¹¹³ MUQ V, 1981: 59; BM, 1904: II, 269.

había quedado en esa ciudad bajo el mando de ‘Abbas b. ‘Abd al-‘Aziz. Varios de los rebeldes fueron asesinados y el nieto de Ibn Ḥafṣun, ‘Umar b. Ayyub b. ‘Umar b. Ḥafṣun, fue hecho prisionero. Ibn Ḥayyan nos dice, sobre la captura de este hombre, que el encargado de hacerle prisionero fue ‘Ali b. Muḥammad, gobernador de Granada, de la cora de Elvira, y que se lo mandó al emir en Córdoba. Este lo encarceló, provocando gran pena a su abuelo.

En Juviles, los rebeldes también se sometieron (*ḥattà nadaw bi-l-ṭa’a*¹¹⁴) y entregaron a algunos de los hombres de Ibn Ḥafṣun (*aṣḥab Ibn Ḥafṣun*¹¹⁵) que habían ido a la zona a apoyarle en su enfrentamiento con las tropas cordobesas. Los hombres que fueron entregados - que Ibn Ḥayyan cifra en cincuenta y cinco - murieron decapitados poco después, por orden del emir¹¹⁶.

La situación de Ibn Ḥafṣun, después de la pérdida de tantos aliados, pasó a ser más débil, si bien su fuerza y su influencia aún siguieron siendo suficientes como para seguir haciendo frente al poder omeya durante unos cuantos años. Hemos visto que los principales aliados del rebelde fueron señores muladíes, aunque en esta ocasión también encontramos apoyos de otros grupos étnicos como los árabes, del mismo modo que habíamos visto en otros momentos de la rebelión. De nuevo, un miembro de los Banu Ḥayyay recurrió a Ibn Ḥafṣun para evitar que el emir recuperara el control sobre la ciudad de Sevilla, la cual, tras el relativo sometimiento de Ibrahim b. Ḥayyay en época del emir ‘Abd Allah, había permanecido en manos de esta familia.

Después de Ibrahim b. Ḥayyay, el gobierno de Sevilla pasó a su hijo ‘Abd al-Raḥman b. Ibrahim b. Ḥayyay quien continuó la rebelión de su padre. Al morir también ‘Abd al-Raḥman, no le sucedió su hermano Muḥammad b. Ibrahim como hubiera sido lo esperable, sino que los sevillanos prefirieron a su primo Aḥmad b. Muḥammad b. Maslama (AP - nº 107.2). Muḥammad b. Ibrahim, disconforme con la decisión tomada por los sevillanos, vio oportuno ofrecer al emir en ese momento su obediencia y la intención de apoyarle en la lucha contra Aḥmad b. Maslama, a cambio de que le diera el gobierno sobre esa ciudad. El emir aceptó y lo asoció en el gobierno (*fa-‘aqada la-hu wa-asraka ma ‘a-hu fi wilayati-hi*¹¹⁷) con el jefe de policía Qasim b.

¹¹⁴ BM, 1967: II, 163.

¹¹⁵ BM, 1967: II, 162.

¹¹⁶ MUQ V, 1981: 58; BM, 1904: II, 270.

¹¹⁷ MUQ V, 1979: 71. Una vez más vemos este tipo de gobierno conjunto que se les permite a los jefes locales de determinadas zonas, con la condición de que compartan el mando con algún hombre leal al gobierno, igual que vimos en el caso del propio ‘Umar b. Ḥafṣun en Rayya, en época de ‘Abd Allah, donde gobernó asociado a ‘Abd al-Wahhab b. ‘Abd al-Rawf.

Walid al-Kalbi, que era amigo suyo. Llegado el momento, ambos lanzaron un ataque contra Sevilla de modo que, cuando Aḥmad b. Maslama se vio rodeado, comenzó a sospechar de toda la gente de su entorno y mandó encarcelar a varios quraysíes que estaban en Sevilla: Iṣḥaq b. Muḥammad al-Qurasi al-Marwani y a su hermano Aḥmad b. Muḥammad, junto a sus hijos y su yerno, Muḥammad b. Walid b. Wannan al-Qurasi. La presión de la situación llevó a Ibn Maslama a pedir ayuda al rebelde muladí, quien lo convenció para que matara a todos estos prisioneros, posiblemente buscando quitarse de en medio a los familiares del emir que en un momento dado podían darles problemas. Aḥmad b. Muḥammad, su yerno y uno de los hijos de Iṣḥaq fueron ejecutados y solo se libraron Umayya y Aḥmad b. Iṣḥaq, los marwaníes que más adelante veremos que se rebelaron contra ‘Abd al-Raḥman III y quisieron quitarle el poder¹¹⁸.

Finalmente, ‘Umar se enfrentó a las tropas leales, dirigidas por Muḥammad b. Ibrahim b. Ḥayyay y por Qasim b. Walid, y sufrió una dura derrota después de la cual muchas cabezas de los ḥafṣuníes fueron enviadas a Córdoba y colgadas de la Bab al-Sudda. Aḥmad b. Maslama, solo ante el enemigo, inició las negociaciones con el emir para que lo perdonara y le diera el gobierno de Sevilla. El chambelán Badr b. Aḥmad, después de recibir a los mensajeros, los mandó de vuelta diciéndoles: “*Nada tenemos que responderle: hubiéramos facilitado su propósito, cuando aún había en él esperanza, pero, habiéndose alejado del sultán como ha hecho y apoyado al gran rebelde (‘aḥim al-mujalifin), o sea, Ibn Ḥafṣun, es totalmente imposible*”¹¹⁹.

Tras la derrota sufrida en Sevilla, Ibn Ḥafṣun se retiró a Bobastro, pero ese mismo año se volvió a enfrentar a las tropas omeyas en Torrox (*Turrus*). Los arrabales de esta fortaleza fueron el escenario de un choque entre las tropas leales y el rebelde, apoyado por algunos de sus aliados que se habían dirigido a la zona. Varios de los soldados rebeldes murieron en este enfrentamiento y sus cabezas fueron enviadas a Córdoba para ser colgadas en la Bab al-Sudda. El emir continuó su trayecto por la costa, hasta llegar a Algeciras, encontrando allí varios barcos venidos del norte de África con víveres para Ibn Ḥafṣun. Posiblemente quienes enviaron estos barcos con

¹¹⁸ Volveremos sobre esto en el Capítulo 4. I

¹¹⁹ Traducción Corriente y Viguera – MUQ V, 1981: 65//1979: 73. Después de esto, se sucedieron una serie de contactos entre Badr y algunos de los hombres de Ibn Maslama y finalmente se recuperó el control sobre Sevilla.

viveres fueron los faṭimíes, pues, como hemos mencionado, ya se habían producido contactos entre el rebelde de Bobastro y el nuevo califa norteafricano¹²⁰.

‘Abd al-Raḥman ordenó que todos los barcos fueran quemados. Este hecho llevó a varios de los aliados del rebelde que se encontraban en las fortalezas circundantes a someterse, por lo que enviaron una delegación a al-Naṣir, quien aceptó su arrepentimiento y les dio el *aman* (*fa-qabila inabata-hum wa-badala al-aman la-hum*¹²¹). A continuación, hizo llenar las costas de Algeciras con naves leales que se encargaron de patrullar por toda la costa y de controlar que no llegara ningún tipo de suministro al rebelde.

Tras varias décadas de luchas, el año 303/916, se produjo la firma de la paz (*silm*) definitiva entre el emir y el rebelde ‘Umar b. Ḥafṣun. En el capítulo anterior, al estudiar el envío de mensajeros para negociar los pactos de *aman*, mencionamos este caso por ser especialmente llamativo. Por un lado, la composición de la embajada mandada por ‘Abd al-Raḥman III para negociar la paz sugería la existencia de estrechos vínculos entre el rebelde muladí y el entorno omeya, como fue la presencia de Yaḥyà b. Iṣḥaq, médico personal y uno de los hombres principales del emir, junto al chambelán Badr, de quien las fuentes dicen que tenía una amistad con ‘Umar. Más llamativo resulta lo que reivindicó el rebelde al iniciar este intercambio de misivas con el emir ‘Abd al-Raḥman, pues le recordó que tenía un compromiso con él por haber acogido a su padre Muḥammad, cuando lo perseguía su abuelo ‘Abd Allah, después de haber sido acusado por su hermano Muṭarrif de querer quitarle el poder a su padre (AP - nº 95). Este dato recogido por Ibn Ḥayyan, quien a su vez lo toma de al-Razi, confirma la versión de estos hechos recogida en Ibn Jaldun y que siguió R. Dozy en su introducción a *al-Bayan*, la cual contrasta con la recogida por Ibn ‘Idari en su crónica. Este último dice que el hijo del emir ‘Abd Allah, Muṭarrif, mató a un jinete de Muḥammad y que, por ello, temiendo el castigo de su padre, se marchó a protegerse en Bobastro junto a Ibn Ḥafṣun, pero finalmente volvió a Córdoba tras recibir una carta de su padre en la que lo perdonaba (*jaṭaba-hu bi-l-aman*¹²²). Sin embargo, en la versión recogida por Ibn Ḥazm e Ibn Ḥayyan, el protagonista del

¹²⁰ Al-Mahdi envió dos embajadores con trajes de honor para Ibn Ḥafṣun. Estos embajadores – uno de ellos identificado por Walker, 2000 – permanecieron junto al rebelde durante algún tiempo y llegaron incluso a participar en varias batallas contra los omeyas. Sobre las relaciones diplomáticas de Ibn Ḥafṣun con el norte de África, Martínez Enamorado, 2009.

¹²¹ MUQ V, 1979: 87.

¹²² BM, 1967: II, 150. Sobre el perdón y posterior ejecución de Muṭarrif b. ‘Abd Allah volveremos en los Capítulos 4. I y 7. II.

anterior relato es el propio Muḥammad y no su hermano. Así, tras recibir la carta de su padre en la que lo perdonaba y volver a Córdoba, el emir, que aún no se fiaba de su hijo, lo encarceló siendo asesinado por su hermano Muṭarrif en la prisión. Este asesinato en Ibn 'Idari aparece motivado por el odio que Muṭarrif sentía por su hermano, de modo que aprovechó para matarlo en el momento justo antes de que Muḥammad fuera liberado por 'Abd Allah al no haber encontrado pruebas que lo inculparan. Sin embargo, según la versión alternativa de los hechos, Muṭarrif mató a su hermano por orden de su padre 'Abd Allah tras haberse confirmado las intenciones que Muḥammad tenía de quitarle el poder¹²³.

Si damos crédito a las palabras del rebelde de Bobastro, se confirmaría esta acusación que hizo Muṭarrif contra su hermano afirmando que se había aliado con Ibn Ḥafṣun para quitarle el poder. De hecho, Ibn Ḥafṣun, en el relato sobre este último *aman*, dice que cuando acogió a Muḥammad b. 'Abd Allah con él, había establecido con él un pacto y que después lo traicionó (*fa-ayara-hu 'alay-hi wa-ajada la-hu l-'ahd al-mujfar la-hu fi-hi*¹²⁴). ¿Qué clase de pacto podría haber establecido Muḥammad con Ibn Ḥafṣun? ¿Por qué recurrió el príncipe a esta ayuda si supuestamente su padre ya lo había nombrado su sucesor? Sabemos que 'Abd al-Raḥman b. Muḥammad nació justo el año en que fue asesinado su padre, pero supuestamente no fue hasta más adelante cuando 'Abd Allah lo nombró oficialmente su heredero, si bien las fuentes no son del todo claras en manifestar en qué momento decidió exactamente el emir 'Abd Allah que lo sucediera su nieto, ni si existían otros candidatos, pero como dice M. Fierro en su estudio sobre esta sucesión, las fuentes que tratan este hecho son en su mayoría califales por lo que intentarán dejar clara la intención de 'Abd Allah de que la sucesión ocurriera tal y como tuvo lugar¹²⁵.

En definitiva, la versión sobre la muerte de Muḥammad a manos de su hermano, recogida en fuentes como Ibn al-Quṭiyya, podrían deberse a un intento de construir una imagen del padre del califa al-Naṣir en la que se elimina todo indicio de traición a su padre, mientras que su hermano Muṭarrif queda caracterizado como el traidor. Todo ello concuerda con el hecho de que el cronista cordobés escribiera en plena época califal, durante el gobierno del hijo de Muḥammad. La otra versión – aquella en la que se pone de manifiesto que Muḥammad se alió con el rebelde Ibn Ḥafṣun y pudo

¹²³ Dozy, 1848: 47-50 (intro. Ed. *Bayan al-Mugrib*).

¹²⁴ MUQ V, 1979: 112.

¹²⁵ Fierro, 2005a: 361, n. 15.

haber intentado destronar a su padre - es transmitida por cronistas que, si bien son partidarios del linaje de los omeyas, como eran Ibn Ḥazm o Ibn Ḥayyan, escriben en una época en la que esta dinastía había perdido su poder y el califato omeya de Córdoba había sido abolido.

El emir escribió una carta para Ibn Ḥafṣun en la que firmaba su compromiso de protección hacia él¹²⁶. Aunque ya hemos recogido este texto en el Capítulo 2 (TEXTO N° 4), lo repetimos aquí por el interés de su contenido:

“Por Dios, que no hay otro, el que pide y triunfa, juro, obligado por todos los juramentos de mi jura, firmes pactos, fuertes juramentos y grandes garantías¹²⁷, que no faltaré a nada de lo que reúne este escrito (...) alterando ni menguando, ni lo permitiré en público ni en secreto, ya que me obligan cuantas condiciones y estipulaciones contiene, de lo que es Dios testigo: escribimos estas letras con nuestra mano, y ponemos a Dios por nuestro testigo, con el cual basta, en tanto en cuanto ‘Umar b. Ḥafṣun cumpla correctamente este pacto, si Dios quiere, pues a Él se pide ayuda”.

También se nos dice que entraron en este pacto ciento sesenta y dos fortalezas que hasta entonces habían estado bajo el poder del rebelde, así como se produjo un intercambio de regalos entre ambos. Como prueba de su compromiso, mencionamos en el capítulo anterior la exigencia de un rehén que sería sustituido cada cuatro meses, obligándole a entregar a su nieto, hijo de Ya‘far b. ‘Umar, a pesar de la inicial negativa de este. El hecho de que el emir dispensara a Ibn Ḥafṣun de hacer entrega del siguiente rehén – que iba a ser un hermano de ‘Umar – porque se fiaba de la correcta actuación de ‘Umar (*tiqat^{am} bi-taṣḥīhi-hi*¹²⁸) es una evidencia de que efectivamente, a partir de entonces, Ibn Ḥafṣun permaneció en la obediencia hasta su muerte. Asimismo, las fuentes tratan de reflejar esta obediencia a través del relato de la participación de ‘Umar en varias campañas contra su hijo Sulayman, llegando incluso a enfrentarse cuerpo a cuerpo con él (AP - n° 107.4). Sulayman finalmente se vio obligado a someterse y pidió el *aman* (*ḥattà lada bi-l-ṭa‘a wa-sa‘ala l-aman*¹²⁹). El

¹²⁶ Traducción de Corriente y Viguera - MUQ V, 1981: 96.

¹²⁷ En el texto de este *aman*, se refleja claramente la importancia que tenían los juramentos a la hora de firmar documentos legales de este tipo. Ya vimos al final del Capítulo 2 la importancia que los juramentos tenían en las sociedades medievales.

¹²⁸ MUQ V, 1979: 116.

¹²⁹ MUQ V, 1979: 132.

emir lo aceptó y Sulayman se marchó a Córdoba, con toda su familia y sus propiedades, donde pasó a integrarse en las filas emirales.

‘Umar murió enfermo en Bobastro, en el año 305/ 917, a los setenta y dos años y fue su hijo primogénito, Yá‘far, quien le sucedió en el mando de la fortaleza. Fingió someterse a la obediencia del emir, aceptando las mismas condiciones que había pactado su padre anteriormente, pero más tarde demostró que su sometimiento no era sincero y se rebeló a finales del año 306/919. En la conocida como “Campaña de Belda”, el emir lo asedió en esta fortaleza, llegando al extremo de que algunos de sus habitantes plantearan la sumisión. Hubo una disensión entre los musulmanes y los cristianos, de modo que los primeros decidieron someterse y solicitar el *aman* para ellos y sus familiares (*wa-tada’ à man kana fi-him min al-muslimin li-nuzul ilà l-sulṭan ‘alà ta’mini-him ‘alà l-anfus wa-l-ahlin wa-l-durriyya*¹³⁰), saliendo de Belda al serles concedido dicho *aman*, mientras que los cristianos se negaron a someterse (*wa-tawaqqafa man kana fi-ha min al-kafara ‘an al-isti‘man*¹³¹) y siguieron defendiéndose por las armas. Muchos de los aliados cristianos de Ya‘far murieron en este asedio y otros fueron hechos prisioneros, sobre todo jefes y principales (*min quwwadi-him wa-wu‘uhi-him*¹³²), siendo atados al pabellón del sultán para posteriormente ser decapitados en su presencia. Los efectivos de Ya‘far se vieron muy reducidos, de modo que en una campaña que dirigió Badr b. Aḥmad posteriormente contra Bobastro, el hijo de ‘Umar envió unos mensajeros al emir para ofrecerle su sumisión (*wa-yas’alu al-iqala wa-yajṭubu al-ṣulḥ*¹³³), cosa que el emir aceptó obligándole a entregar rehenes¹³⁴. Ya‘far pudo permanecer en Bobastro, igual que había hecho su padre anteriormente, pero fue asesinado por la gente de la ciudad cuando descubrieron que su conversión al cristianismo no era sincera, pues se rumoreaba que profesaba ocultamente el islam. Tras la ejecución de Ya‘far, los habitantes de Bobastro llamaron a Sulayman b. ‘Umar el cual, recordemos, se encontraba en Córdoba. Este tomó el mando sobre la fortaleza, pero también acabó siendo vencido, en el año 314/926, tras un largo asedio. Las fuentes dicen que se cayó del caballo y fue herido con una espada, luego se le cortó la mano y por último la cabeza y le quitaron el anillo que fue llevado al emir. También le llegaron las distintas

¹³⁰ MUQ V, 1979: 149.

¹³¹ MUQ V, 1979: 149.

¹³² MUQ V, 1979: 150.

¹³³ MUQ V, 1979: 154.

¹³⁴ Hemos analizado esta noticia en el capítulo anterior.

partes en que había sido despedazado, ordenando al-Naṣir que fuera recompuesto el cadáver e izado en la Puerta de al-Sudda, crucificado en un madero¹³⁵.

Otro de los hijos de Ibn Ḥafṣun, ‘Abd al-Raḥman, a causa de su mala relación con su hermano Ya‘far, había pedido al emir el *aman* para sí y los suyos (*ṭalaba al-aman ‘alà naṣsi-hi wa-man ma‘a-hu*¹³⁶), a cambio de la entrega del castillo de Ojén. Este ‘Abd al-Raḥman marchó a Córdoba donde vivió a partir de entonces, ejerciendo como calígrafo y copista de manuscritos.

El último de los hijos de Ibn Ḥafṣun que fue sometido¹³⁷ fue Ḥafṣ b. ‘Umar, quien sucedió a Sulayman en el liderazgo de Bobastro, aunque finalmente también acabó pidiendo perdón al emir (*kataba [Ḥafṣ] ilà al-jalīfa al-Naṣir li-dīn Allah yas‘alu-hu ta‘mīna-hu wa-l-ṣafḥ ‘an-hu*¹³⁸), a cambio del abandono de la plaza. El emir mandó a los visires Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥudayr y Sa‘id b. al-Mundir al-Quraṣi para entregarle el *aman* y tomar posesión de Bobastro, izando el pendón del emir en la muralla. Como ya vimos en su momento, también Ḥafṣ fue enviado a Córdoba e integrado en el ejército del emir en la más alta posición (*wa-ṣayyara-hu fī a‘lā manāzil ḥaṣami-hi wa-ḡundi-hi*¹³⁹).

Una vez que todos los miembros de la familia ḥafṣuní fueron derrotados o sometidos, el emir se dirigió a Bobastro y tomó posesión de esta fortaleza. Las fuentes dicen que revisó el estado de la mezquita, abandonada desde hacía tiempo, y abrió la tumba de Ibn Ḥafṣun comprobando que su cadáver estaba enterrado al modo cristiano, con su espada sobre el suelo, la mirada al este y los brazos sobre el pecho, confirmándose que había renegado del islam y se había convertido al cristianismo. Varios han sido los intentos de aclarar si efectivamente Ibn Ḥafṣun se convirtió al cristianismo y si, al final de su vida, había vuelto o no a convertirse al islam. P. Chalmeta dedicó un artículo a este asunto afirmando que era imposible llegar a ninguna conclusión firme dados los distintos intereses que se cruzan en los relatos cronísticos al respecto. Más recientemente, M. Fierro ha vuelto sobre ello, poniéndolo en relación con otros momentos de la biografía de este rebelde que podrían arrojar cierta luz sobre la conversión o mejor sobre las conversiones de ‘Umar¹⁴⁰. A

¹³⁵ Volveremos sobre esta ejecución en el Capítulo 10.II.

¹³⁶ CA, 1950: 62.

¹³⁷ Argentea, hija de Ibn Ḥafṣun, también fue ejecutada, acusada de apostasía. Estudiaremos su caso en el Capítulo 7. I.

¹³⁸ MUQ V, 1979: 212-213.

¹³⁹ MUQ V, 1979: 213.

¹⁴⁰ Chalmeta, 1985; Fierro, 2011a: 86-88.

continuación, recogemos las principales cuestiones que se plantean al tratar de este asunto.

Como dijimos, la conversión al cristianismo de ‘Umar tuvo lugar en el año 286/899, así como debió de ser por esta fecha cuando se creó la genealogía inventada de Ibn Ḥafṣun que lo hacía descender de una familia visigoda cuyo primer miembro se llamaba Alfonso¹⁴¹. En ese momento, el rey de Asturias era Alfonso III, quien también remitía a un antepasado supuestamente llamado Alfonso I – contemporáneo de ‘Abd al-Raḥman I – cuyas hazañas se estaba rememorando en las crónicas astures escritas bajo su mecenazgo. Como dijo en su día Fierro, del mismo modo que los omeyas necesitaban un nuevo ‘Abd al-Raḥman como refundador de la dinastía, los cristianos necesitaban también un nuevo Alfonso que acabara con el dominio musulmán. Como los cristianos estaban divididos entre los que vivían bajo dominio de los reyes del norte y los que vivían en territorio musulmán, el *Alfonso* salvador no tendría por qué ser el mismo para todos - si bien las distintas formas de legitimación política de Ibn Ḥafṣun no llegaron a prosperar y acabó volviendo a la obediencia omeya -¹⁴².

Martínez Enamorado ha estudiado los restos de iglesias que se han excavado en Bobastro, concluyendo que dentro de la política puesta en marcha por ‘Umar para consolidar su rebelión, la construcción de iglesias pudo ser una forma de consolidar su legitimidad política ante una población que seguía siendo en su mayoría cristiana¹⁴³. Quizás la conversión al cristianismo de Ibn Ḥafṣun fue solo una estrategia para ganarse ciertos apoyos¹⁴⁴, si bien cuando vio la oportunidad de conseguir otros mejores tras la proclamación de los faṭimíes en el norte de África, volvió de nuevo a su anterior confesión ¿Es posible que ‘Umar entrara en contacto con ‘Abd al-Raḥman III al ver que su alianza con los faṭimíes se había visto truncada en parte por el bloqueo marítimo que puso en marcha el emir omeya, unido a un posible rechazo de las elites cristianas que habían apoyado la rebelión, pero que se apartaron de él al ponerse en contacto con los gobernantes del norte de África? Es llamativo que cuando Ibn Ḥafṣun muere, su hijo Ya‘far - que supuestamente también se había convertido,

¹⁴¹ Wasserstein, 2002. V. también Fierro, 2011a: 86.

¹⁴² Fierro, 2011a: 98-100.

¹⁴³ Martínez Enamorado, 2004: 522.

¹⁴⁴ Cuando Ibn Ḥafṣun se convirtió al cristianismo, perdió a varios de sus aliados que no vieron con buenos ojos la apostasía del malagueño. Pero también entonces estableció contactos con otros grupos como los Banu Qasí o los Banu Ḥayyay. Lévi-Provençal llega incluso a decir que ‘Umar contactó con

pero que después fue asesinado por sus aliados por sospechas sobre la veracidad de su conversión – lo entierre entre gran secretismo, sin avisar a las principales autoridades religiosas, como por ejemplo al obispo de Bobastro, estando solo acompañado por algunos cristianos que eran de fiar¹⁴⁵. Supuestamente, lo enterró a la manera cristiana y así es como lo encontró ‘Abd al-Raḥman III cuando arrasó Bobastro, pero quizás hemos de dudar de estos datos y pensar que realmente, como dijo Fierro, el emir quiso demostrar que Ibn Ḥafṣun había muerto cristiano para hacer de su victoria sobre los ḥafṣuníes una victoria sobre apóstatas¹⁴⁶. ¿Pudo encontrar al-Naṣir algo mientras inspeccionaba Bobastro que demostrara que ‘Umar se había pasado al si‘ismo y por ello castigó con tanta crueldad su cadáver y destruyó las mezquitas¹⁴⁷?

Sea como fuere, ‘Abd al-Raḥman III ordenó exhumar su cadáver y crucificarlo en la Puerta de al-Sudda, como prueba de su apostasía. Ibn Ḥafṣun fue colgado junto a sus dos hijos, Sulayman y Ḥakam¹⁴⁸, permaneciendo en aquel lugar los tres maderos hasta el año 331/942.

III. La sumisión de Zaragoza

El tercer y último caso que vamos a analizar en este capítulo es el de la rebelión y sometimiento de Zaragoza y alrededores, que se produjo entre los años 322-325/933-937, durante el califato de ‘Abd al-Raḥman III. El interés de este episodio reside en buena medida en el hecho de ser la única rebelión cuyo documento de *aman* – sea copia del original o versión elaborada posteriormente - ha sido conservado completo o casi completo por las fuentes árabes sobre este período¹⁴⁹. El análisis detenido del documento y del relato de la sumisión nos aporta información de relevancia sobre cómo se producía el sometimiento de ciudades rebeldes y de qué manera las fuentes reelaboran y presentan estos episodios. No podemos pasar por alto que este sometimiento se produjo siendo ya califa ‘Abd al-Raḥman III, por lo que el modo en

el rey Alfonso III, si bien no hemos localizado en las fuentes árabes ninguna referencia a esta información (Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 238).

¹⁴⁵ Chalmeta, 1985: 170.

¹⁴⁶ Fierro, 2011a: 87.

¹⁴⁷ Martínez Enamorado dice que ‘Abd al-Raḥman III hizo derruir la mezquita aljama de Bobastro porque, al haber confirmado la conversión de Ibn Ḥafṣun a la *si‘a*, tenía que crear espacios de representación nuevos, incluidos los oratorios, acordes con la *summa* (Martínez Enamorado, 2004: 522).

¹⁴⁸ Sobre la existencia de este hijo tan solo nos da algo de información la *Crónica anónima* (1950: 150, n. 28).

¹⁴⁹ En el caso de la rebelión de Ibn Ḥafṣun, conservamos un fragmento muy breve de un *aman*, pero en ningún caso comparable ni en extensión, ni en riqueza de detalles con el *aman* de Zaragoza (Cf. Capítulo 2. IV, TEXTO N° 4).

que las crónicas presentan los acontecimientos adquiere una relevancia especial. Así, además de a las condiciones estipuladas en este acuerdo, hay que prestar atención al modo en que es relatado el proceso, el intercambio de enviados y regalos, el trato de los implicados o la actitud del califa.

La rebelión en Zaragoza, como en otras ciudades de las Marcas, fue intermitente durante toda la época omeya y estuvo liderada por diferentes individuos o familias que se disputaron el poder sobre este enclave de la Frontera Superior. Su situación geográfica favoreció, como en el resto de los territorios fronterizos, el contacto con los cristianos del norte, de modo que fue habitual que los rebeldes buscaran ayuda en los condes o reyes cristianos de los territorios vecinos para hacer frente al poder omeya. El estudio de E. Manzano Moreno sobre la frontera andalusí, que incluye naturalmente el caso de la Marca Superior y de la ciudad de Zaragoza, ofrece una detallada información sobre las rebeliones previas que se habían producido en esta ciudad y a él remitimos¹⁵⁰. En esta ocasión, vamos a centrarnos en la sumisión del año 325/937 (AP - nº 125), remitiendo a momentos anteriores si fuera necesario.

La sumisión de Zaragoza ha recibido la atención de varios investigadores. Su *aman* ha despertado la curiosidad de algunos autores que no han pasado por alto la peculiaridad y la problemática de este “documento”, como fue el caso de Chalmeta o Viguera¹⁵¹, dentro del debate abordado en la parte final del capítulo anterior sobre la problemática de los documentos legales recogidos en las crónicas y el grado de fiabilidad que podemos otorgar a estos textos. En ese apartado recogimos el texto árabe completo y la traducción propuesta para el mismo por Corriente y Viguera, de modo que aquí vamos a centrarnos en el análisis de ciertos aspectos concretos de este *aman*, pero también y especialmente en todo el contexto – el antes, durante y después – de la firma de ese acuerdo.

La situación previa al momento de la rebelión de Zaragoza refleja una época de disputas en la Frontera Superior entre los principales poderes locales que controlaban la zona, repartiéndose el control del territorio de este modo: el tuyibí Muḥammad b. Hasim había sucedido a su padre en el gobierno de Zaragoza¹⁵², Muṭarrif b. al-Mundir

¹⁵⁰ Manzano, 1991. En el Apéndice que incorporamos al final de este estudio también se puede encontrar un resumen de estas rebeliones y la principal bibliografía sobre las mismas.

¹⁵¹ Chalmeta, 1976a y Viguera, 1981: 108-112.

¹⁵² Los tuyibíes se habían hecho con el poder en Zaragoza en época del emir ‘Abd Allah (AP - nº 94). Según Ibn Ḥayyan, cuando subió al poder ‘Abd al-Raḥman III, dentro de las acciones que llevó a cabo para pacificar al-Andalus, sacó a los rebeldes de Zaragoza y se los llevó a la capital. De este modo, a los Banu Qasi de Zaragoza, que anteriormente se habían aliado con los cristianos, se los llevó a

al-Tuyibi gobernaba Calatayud, su hermano Yunus se había establecido como señor de Daroca y los Banu Sabriṭ controlaban la zona de Lérida y la *Barbiṭaniya*¹⁵³. Al-‘Udri es el único autor que menciona un acuerdo que firmó en el año 319/931 el califa ‘Abd al-Raḥman III con los señores de estos territorios fronterizos, logrando que, durante dos años, el flujo de dinero a Córdoba procedente de la recaudación de los tributos fuera constante¹⁵⁴.

Las primeras muestras de insurrección se pusieron de manifiesto durante la convocatoria a filas que hizo el califa para la “Campaña de Osma”, en el año 322/933. El señor de Zaragoza, el tuyibí Muḥammad b. Hasim, y los de Huesca y Barbastro, Furtun y ‘Amrus b. Muḥammad, se negaron a unirse a esta campaña por lo que ‘Abd al-Raḥman III envió contra esta zona a sus hombres para combatirlos. En esta ocasión, los rebeldes se sometieron y aceptaron participar en la campaña, pero al año siguiente Muḥammad b. Hasim volvió a rebelarse.

En el sometimiento de esta rebelión por parte del primer califa omeya de al-Andalus fue de gran importancia el uso estratégico del perdón y la atracción de los aliados del principal rebelde, Muḥammad b. Hasim. Como vamos a tener la oportunidad de ver, a lo largo de los años que duró este levantamiento, el califa fue ganándose a todos los aliados de Muḥammad, incluidos sus propios familiares, gracias a su actitud clemente que mostró hacia ellos y a la entrega de lujosos regalos y beneficios. El debilitamiento del rebelde en este caso no solo se produjo mediante el ataque armado o el asedio de la ciudad, sino que fue fundamental la pérdida del apoyo de sus aliados, de modo que, cuando se vio solo, tuvo que volver a la obediencia.

Esta estrategia se puso en marcha en el sometimiento de la fortaleza de María (*ḥiṣn Mariyya*), por parte del general omeya Muḥammad b. Sa‘id b. al-Mundir al-Quraṣi. En esta fortaleza varios aliados de Muḥammad b. Hasim se habían levantado en armas contra el califa, pero no pudieron hacer frente a las tropas leales y finalmente se sometieron. El general omeya llevó a los rebeldes rendidos ante el califa y este, en vez de retenerlos a su lado o enviarlos a Córdoba para evitar que se volvieran a unir al levantamiento, los liberó y mandó que los llevaran a las puertas de Zaragoza congraciándose así el califa con Muḥammad b. Hašim (*istiḥmad^{an} ilà*

Córdoba en el año 312/924-925, y les hizo entrar en su ejército (MUQ III, 1954/XXI-XXII: 335//1937: 87).

¹⁵³ Manzano Moreno, 1991: 351.

¹⁵⁴ UT, 1966: 47-48//1965: 44.

*Muḥammad b. Ḥasim*¹⁵⁵), pues los hombres liberados eran de los más bravos con los que contaba el rebelde, lo que produjo el efecto deseado en el tuyibí (*ḥasuna mawqī ‘ dalika min-hu*¹⁵⁶), que no debía ser otro que el reconocimiento por parte del rebelde de las buenas intenciones del califa con él y sus aliados si ellos aceptaban someterse.

Una actuación similar se produjo con un primo del rebelde llamado Aḥmad b. Muḥammad al-Tuyibí, señor de la fortaleza de Murillo. Este fue capturado por los hombres del califa que habían ido a combatirlo, pero cuando fue llevado ante al-Naṣir este le permitió permanecer suelto en una tienda, en vez de tenerlo apresado. Esta forma de tratar a un prisionero es poco habitual. El relato que narra tal actuación ha sido recogido por Ibn Ḥayyan, siguiendo a ‘Isà b. Aḥmad al-Razí. El propio Ibn Ḥayyan, un poco más adelante en su narración, recoge la versión de los hechos de Aḥmad al-Razí, pero, sorprendentemente, difiere en gran medida de la de su hijo ‘Isà. Aḥmad al-Razí dice que el rebelde sometido, Aḥmad b. Muḥammad al-Tuyibí - al que califica como “noble guerrero y famoso caballero” (*midrah nayīb wa-fārisu-ha al-mashur*¹⁵⁷) - estuvo preso y aherrojado en un pabellón del campamento del califa hasta que, llegado el momento de la partida de Zaragoza, fue crucificado a las puertas de la ciudad¹⁵⁸. Cabe preguntarse por qué padre e hijo dan una versión tan distinta del relato. En la crónica de Ibn Ḥayyan aparecen mencionados varios Aḥmad b. Muḥammad - sin dar más datos sobre su origen - como gobernadores de distintos puntos de al-Andalus, pero hay uno de ellos que aparece como gobernador de la ciudad de Tudela en el año 324/935. ¿Podría ser este hombre el primo de Muḥammad b. Ḥasim de modo que la versión de Aḥmad al-Razí sea imposible porque Aḥmad b. Muḥammad siguió vivo después de estos hechos? ¿O quizás no sea él y, simplemente, la variación en el relato se deba a un intento por parte de ‘Isà de asimilar el trato a este rebelde con el que según las fuentes se les habría dado a los demás rebeldes sometidos? En el estudio sobre la Frontera de al-Andalus de Manzano no aparece ninguna información sobre este hombre y tampoco hemos localizado más datos sobre él en otras obras primarias o secundarias, de modo que nos es imposible confirmar este punto.

Otra fortaleza ocupada por aliados de Muḥammad b. Ḥasim fue la de Warša, donde estaba el hermano del rebelde, Ibrahim b. Ḥasim. Este también fue sometido

¹⁵⁵ MUQ V, 1979: 360.

¹⁵⁶ MUQ V, 1979: 360.

¹⁵⁷ MUQ V, 1981: 272//1979: 364.

por los hombres de al-Naṣir y también fue llevado ante él, quien le dio regalos y lo trató con todos los honores.

Tras someter parte de las fortalezas controladas por los aliados de Muḥammad b. Hasim y de dejar a un contingente de sus tropas continuando el asedio de Zaragoza, el califa volvió a Córdoba. El levantamiento de Muḥammad b. Hasim contaba con el apoyo del rey cristiano Ramiro II, lo que hacía de esta rebelión una amenaza mayor para el gobierno omeya. Por esta razón, ‘Abd al-Raḥman III se puso en contacto con Ramiro II por estas fechas para concertar una tregua con la que frenar su apoyo al rebelde de Zaragoza. Como vimos en el Capítulo 1, no fue esta la única vez que al-Naṣir tuvo que firmar la paz con este rey, ya que volvió a ponerse del lado del tuyibí poco después de este primer acuerdo (AP - nº 128).

En *yumadà I* del 325/marzo del 937, partió de nuevo el califa en dirección a Zaragoza, para continuar con el asedio. De nuevo, se hizo necesario dirigir ataques contra otras ciudades de los alrededores, cuyos señores apoyaban al rebelde. Este fue el caso de otro tuyibí llamado Muṭarrif b. Mundir, señor de Calatayud, quien tenía a su lado a varios cristianos de Álava y de al-Qila’ que lo apoyaban en su lucha contra el califa. ‘Abd al-Raḥman III en persona se dirigió contra este rebelde y le exigió que cortara toda relación con los infieles, a lo que Muṭarrif b. Mundir le contestó: “¿Cómo voy a cortar mi [mano] diestra con la siniestra?” (a-aqṭa‘u yamini bi-simali?)¹⁵⁹, considerando la infidelidad y la depravación (*al-sirk wa-l-jul’an*) su mano derecha, y al islam y al califa su mano izquierda. Tal muestra de desobediencia enfadó mucho al califa y ordenó que se iniciara el combate contra Muṭarrif, durante el cual muchos de los rebeldes murieron y otros fueron hechos prisioneros. El propio Muṭarrif fue asesinado ese día, así como otros importantes aliados suyos que se negaron a someterse, como fue el caso de Yunus b. ‘Abd al-‘Aziz, señor de Daroca. Este fue atravesado por lanzas y su cuerpo fue abandonado allí para que todo el mundo pudiera verlo. La actitud del rebelde y su negativa a volver a la obediencia llevó a ‘Abd al-Raḥman III a no tener ningún tipo de miramientos con él. Sus muestras de infidelidad, rayando la apostasía, no merecieron su perdón ni la opción de recibir un *aman*.

El sangriento final de Muṭarrif llevó a su hermano, Ḥakam b. Mundir, a rendirse y pedir el *aman* (*fa-ibtadara (...) al-du‘a’ ilà al-aman wa-nuzul*¹⁶⁰). El califa, sabedor

¹⁵⁸ MUQ V, 1981: 272//1979: 364.

¹⁵⁹ Traducción Corriente y Viguera - MUQ V, 1981: 296//1979: 396

¹⁶⁰ MUQ V, 1979: 398.

de que los rebeldes contaban con abundantes provisiones y gran número de combatientes, consideró apropiado conceder el *aman* tanto a Ḥakam b. Mundir como a cincuenta jinetes de entre los condes y principales de Álava que estaban en Calatayud¹⁶¹. Ya vimos en el capítulo anterior que, entre estos hombres, el califa eligió a unos cuantos que envió a Córdoba y mandó ejecutar al resto.

Ya en Zaragoza, al-Naṣir ordenó construir una casa para él y sus hijos fuera de las murallas de la ciudad y dijo a sus generales y clientes que se reservaran una parcela en el campamento para instalarse allí. La construcción de este campamento, de carácter más permanente, ponía de manifiesto las intenciones del califa de permanecer en aquel lugar el tiempo necesario hasta que recuperara el control sobre Zaragoza. Dicen las fuentes que el asedio duró ocho meses. La presión de las tropas cordobesas llegó a tal extremo que algunos aliados de Muḥammad b. Hasim comenzaron a flaquear y decidieron pedir perdón al califa. Fueron sus propios hermanos los que encabezaron las negociaciones, a las cuales ya hicimos referencia en el capítulo anterior. Recordemos aquí que, en primer lugar, se presentó el hermano pequeño de Muḥammad b. Hasim, quien fue recibido amablemente por el califa en su pabellón y recibió lujosos regalos como agradecimiento por su sumisión. A diferencia del trato dado a este primer enviado, los hermanos mayores de Muḥammad b. Hasim, llamados Yaḥyà, ‘Abd al-Raḥman y Hudayl, junto al paladín de la comunidad (*midrah li-l-yama‘a*), Ma‘n b. Muḥammad, y otros importantes guerreros de Zaragoza fueron aprisionados por el califa cuando se presentaron ante él buscando recibir los mismos honores que el primer enviado, pero sin haber pedido antes permiso para hacerlo.

Muḥammad tuvo noticias de lo que les ocurrió a todos sus hermanos y demás aliados y se vio solo y desprovisto de apoyos. Dice Ibn Ḥayyan que al-Naṣir siguió con su idea de atraérselo conciliadoramente, pues no quería hacer morir a semejante hombre (*wa-maḍà al-Naṣir li-Dīn Allah ra‘ya-hu fī istiṣlahi-hi wa-iṣṭilahi-hi wa-l-ḍann ‘alà l-mawt bi-mitli-hi*), de modo que continuó enviándole diversos mensajes para hacerle cambiar de idea hasta que, finalmente, Muḥammad b. Hasim decidió entregarse y acogerse al perdón del califa (*lada l-‘afw wa-l-iqala*¹⁶²).

El *aman* que entregó el califa a este rebelde engloba diferentes aspectos. La falta de elementos comparativos para al-Andalus nos impide saber si este texto se

¹⁶¹ MUQ V, 1979: 398.

¹⁶² MUQ V, 1979: 404.

corresponde con un modelo habitual en este territorio. En su extensión y contenido es comparable a algún ejemplo de *aman* de época ‘abbasí, como el estudiado por Marsham y Robinson (2007) – con las especificidades propias de cada caso -. Vamos a analizar este documento prestando atención a su contenido según diferentes categorías, con el objetivo de definir qué tipo de condiciones y exigencias formaron parte de la negociación¹⁶³.

Las condiciones que el califa impuso a Muḥammad b. Hasim a cambio de su perdón pueden ser divididas en cuatro categorías:

1) Recuperación del control sobre Zaragoza

Varios son los puntos que evidencian el deseo primordial del califa de recuperar el control efectivo sobre esta ciudad. Una de las primeras cosas que aparece especificada en este pacto es que la ciudad sería entregada en posesión (*tamlīk*) a al-Naṣir, quién podría libremente meter en ella a sus hombres o a sus soldados. Hemos de tener en cuenta que durante largo tiempo los tuyibíes habían ostentado el poder sobre Zaragoza de manera prácticamente autónoma del gobierno central y, por tanto, al-Naṣir necesitaba imponer en ella la autoridad del califa omeya. Este era posiblemente el objetivo principal de sacar de la ciudad durante un período de tiempo a Muḥammad b. Hasim y a sus familiares más allegados para poner en su lugar a un individuo leal al poder, dejando volver al rebelde bajo nuevas condiciones. En este caso, al tuyibí se le permitió instalarse en Tudela o en otra ciudad de la Frontera que escogiera, dándole designación para gobernar allí y facilidades para ello. Tras permanecer allí durante un tiempo señalado, Muḥammad tendría que instalarse en Córdoba durante treinta días para dejar claras sus nuevas intenciones y solo entonces se le permitiría volver a Zaragoza, donde sería nombrado gobernador y caíd¹⁶⁴. Mientras tanto, en Zaragoza, se quedaría un gobernador nombrado por el califa quien, a la llegada de Muḥammad b. Hasim a la ciudad tras su paso por Córdoba, sería destituido para dejar el cargo al tuyibí. En el Capítulo 2. III. 3. 1, ya vimos la diferencia sustancial entre el poder alcanzado por determinados líderes locales en época de ‘Abd Allah gracias a la concesión de títulos de propiedad, y su nuevo estatus con las condiciones impuestas

¹⁶³ El texto de este *aman* lo tenemos en MUQ V, 1981: 303-307//1979: 405-410 y en el Capítulo 2. IV, TEXTO N° 5.

¹⁶⁴ Al-‘Udri dice que durante el tiempo que permaneció Muḥammad b. Hasim en Córdoba, vivió con desahogo y fue tratado muy bien e incluso al-Naṣir, para demostrarle la estima en que lo tenía, le envió

por ‘Abd al-Raḥman III, cuando no se les renovó el *tasyil* y los nombró gobernadores dependientes del gobierno central y obligados a pagar puntualmente sus impuestos.

Otro aspecto sobre el que es necesario detenerse es la estrategia de sacar a los habitantes de Zaragoza de la ciudad cuando esta fue sometida. Esta no es la primera vez que las crónicas narran una acción similar en Zaragoza. Ya en época de ‘Abd al-Raḥman I, cuando se relata la sumisión de esta ciudad en el año 165/781-782, tras la rebelión de Sulayman b. Yaqzan al-A‘rabi y Ḥusayn b. ‘Ubada al-Anṣari, se nos dice que el emir sacó a los notables de la ciudad – el término es *nas*, pero pensamos que debe referirse únicamente a los notables de Zaragoza y no a toda la población - y los llevó a un lugar de las proximidades para que prestaran de nuevo juramento al emir (*li-yamīn kana iltazama-ha*¹⁶⁵) y que, pasados unos días, les dejó volver (AP - nº 29).

Esta actuación podría ser un precedente a lo que ocurre años más tarde con al-Naṣir o incluso una creación posterior de los cronistas para reforzar el paralelismo entre ‘Abd al-Raḥman III y su antecesor ‘Abd al-Raḥman I. Sin embargo, no es necesario pensar en una reelaboración *a posteriori* para explicar una actuación de este tipo, pues el sacar a los rebeldes de una ciudad una vez que esta es sometida no es del todo inusual. A veces se les hace descender y asentarse en el valle, mientras los leales omeyas entran en la ciudad y hacen un registro de la situación, destruyendo algunos edificios (iglesias o lugares fortificados que pudieran servir de refugio para los rebeldes...) y construyendo otros, especialmente alcazabas para los nuevos gobernantes. En ocasiones se dice explícitamente que ese momento es aprovechado para exigir la renovación del juramento de fidelidad, como hemos visto en Zaragoza.

Los ejemplos de este tipo de actuación en el sometimiento de ciudades son más o menos abundantes. Tenemos el caso de Mérida, sometida por el emir Muḥammad I, quien hizo salir de la ciudad a Ibn al-Yilliḡi y le permitió asentarse en Badajoz, mientras él dejaba a sus hombres en Mérida (AP - nº 78). Otro caso semejante fue el de la campaña de Esteban, en el año 313/925, en la que ‘Abd al-Raḥman III se dirigió contra la cora de Elvira (AP - nº 118). En este caso, nos dice Ibn Ḥayyan que el emir fue haciendo descender al llano a todos los habitantes de las fortalezas, cosa que estos aceptaron pues pudieron apreciar la ventaja de una recta conducta (*wa-istabana al-nas*

una esclava de palacio espléndidamente ataviada y buscó distintos medios de tenerlo contento y que entrara en su círculo de amistad (UT, 1966: 50).

¹⁶⁵ FA, 1994: 107.

*bi-hi faḍl l-istiḡama ‘alà l-ṭarīqa*¹⁶⁶), pero en el caso de la fortaleza de Esteban, la gente se resistió y tuvo que ser asediada durante veinticinco días, tras los cuales sus habitantes también acabaron descendiendo de la fortaleza.

Una actuación similar se llevó a cabo con los habitantes de la fortaleza de Olías, que también fue desalojada y sus construcciones y murallas demolidas¹⁶⁷. En el caso de Toledo, cuyo sometimiento tuvo lugar poco antes del de Zaragoza, la situación tiene algún punto en común, aunque en ese caso se procedió a un sometimiento por hambre de los habitantes de la ciudad y se les obligó a salir poco a poco, hasta que los rebeldes abandonaron la ciudad y el califa pudo hacerse con ella. Al-Naṣir recorrió Toledo durante ocho días para ver las construcciones que allí había, ordenando derruir algunas de ellas o reforzar otras y mandó construir un alcázar como residencia para los gobernadores, que se llamó “el ceñidor” (*al-ḥizam*), dejando así el alcázar fuera de la ciudad (AP - nº 124). Esta actuación nos recuerda a lo que ‘Abd al-Raḥman III hizo en Bobastro, registro durante el cual descubrió que Ibn Ḥafṣun estaba enterrado al modo cristiano.

De este modo, la actuación del soberano en Zaragoza parece que responde a un mecanismo común en la toma de ciudades¹⁶⁸, basado en la salida de los rebeldes de la fortaleza, para privarles de la protección de las murallas. La confirmación del sincero sometimiento de los rebeldes se produce mediante la renovación de su juramento, antes de dejarles volver a su interior. Durante el tiempo que los rebeldes permanecen fuera, un gobernador leal al gobernante, acompañado de tropas para garantizar su seguridad, se asienta en la ciudad para recupera el orden dentro de la misma. Al-‘Udri dice que cuando por fin ‘Abd al-Raḥman III logró entrar en Zaragoza, ordenó demoler las murallas de la ciudad y derribar los edificios elevados¹⁶⁹.

2) Muestras de sinceridad de la sumisión

La consecución del cargo como gobernador sobre Zaragoza estaba sujeta a la conclusión de una serie de condiciones. No bastaba la salida de la ciudad durante unos meses, como hemos visto antes, sino que durante ese tiempo, el anteriormente rebelde

¹⁶⁶ MUQ V, 1979: 200.

¹⁶⁷ MUQ V, 1981: 162.

¹⁶⁸ Sobre la toma de ciudades y fortalezas, ha aparecido recientemente un estudio colectivo editado por P. Gilli y J. P. Guilhembet (2012), *Le châtimeut des villes dans les espaces méditerranées (Antiquité, Moyen Âge, Époque moderne)*, Studies in European Urban History (1100-1800), vol. 26, Brepols Publishers, Turnhout (Bélgica). No hemos tenido ocasión de consultarlo todavía.

debería dar muestras claras de la sinceridad de su sumisión y de sus nuevas intenciones. Tal demostración tuvo lugar especialmente durante su paso por Córdoba. Dice el documento que Muḥammad debería manifestar la sinceridad de su sumisión, borrando así todos los signos de rebelión que había difundido por toda la tierra (*muzḥir^{an} li-ṣidq ṭa'ati-hi maḥiy^{an} li-kull ma intasara fī aqṭar l-ard min ma 'ṣiyati-hi*)¹⁷⁰. Continúa el texto diciendo que solo cuando se hubiera cumplido todo lo pactado y se acudiera a la Puerta de al-Sudda del alcázar de Córdoba, se le daría el nombramiento sobre Zaragoza. La mención aquí de este lugar, que es el símbolo del poder de los omeyas de Córdoba por ser ahí donde se hacía patente su autoridad – ya fuera a través de los castigos o el perdón¹⁷¹ – es una muestra más del trasfondo de este documento mediante el cual no solo se intenta recuperar el control territorial y la reactivación del envío de tributos desde Zaragoza, sino también el reconocimiento por parte de este jefe local de la autoridad suprema del califa. Ibn Ḥayyan cuenta que, cuando Muḥammad b. Hasim llegó a Córdoba, al-Naṣir lo acogió con gran solemnidad y honores y celebró un desfile por el arrecife que discurría junto al río, para que todo el mundo pudiera verlo junto al tuyibí. Fueron desde la entrada del alcázar hasta la almunia de al-Ramla, siendo un acontecimiento que se hizo famoso entre la gente¹⁷². La demostración de la obediencia de Muḥammad al califa pasó por asistir ocasionalmente a las reuniones que celebraba al-Naṣir en su palacio con la gente de su confianza, las partidas de caza o paseos de recreo, viendo así las intenciones del rebelde y la sinceridad de sumisión.

Asimismo, en el *aman* se le exigía la entrega de rehenes como seguro del cumplimiento de lo pactado. En el texto se menciona a su hijo mayor y a su hermano Hudayl, así como a los hijos de otros hombres importantes de la ciudad como Ma'n b. Muḥammad o el secretario Ibn al-'Aṣi. Estos rehenes iniciales podrían ser sustituidos por otros, especialmente hermanos de Muḥammad, a los seis meses hasta que el califa considerara que la vuelta a la obediencia era real, así como su ruptura con los infieles.

Al final del documento, se menciona la exigencia de la renovación de la *bay'a* al califa (*an yuyaddida l-bay'a li-amir l-mu'minin*¹⁷³), el respeto de todas las cláusulas firmadas en este pacto, la permanencia en la obediencia y el cumplimiento del

¹⁶⁹ UT, 1966: 50.

¹⁷⁰ MUQ V, 1979: 405.

¹⁷¹ Volveremos a hablar sobre este lugar en el Capítulo 8. I.

¹⁷² MUQ V, 1981: 317.

¹⁷³ MUQ V, 1979: 407.

derecho, siendo por tanto todo esto condición *sine qua non* el resto de las cuestiones incluidas en este acuerdo no se harían efectivas.

3) Redefinición de las alianzas

Uno de los aspectos que más preocupó al califa respecto a esta y otras rebeliones fronterizas fue el apoyo que recibieron de los cristianos del norte. La firma de treguas con los reyes cristianos para evitar que se aliaran con los rebeldes pone de manifiesto hasta qué punto al-Našir era consciente de la necesidad de mantener ciertos acuerdos con sus vecinos del norte de la Península si quería conservar el control sobre los territorios fronterizos. En el Capítulo 1, mencionamos la frecuencia con la que este gobernante entró en contacto con los reyes del norte para establecer acuerdos de paz con ellos.

En la rebelión de Zaragoza, el apoyo de Ramiro II o de los señores de al-Qila' y Álava fue muy importante, por lo que varias de las condiciones impuestas en este acuerdo iban en la línea de asegurar que el rebelde rompiera estas antiguas alianzas y prestara total obediencia al califa y a sus órdenes. El envío de rehenes, por ejemplo, se mantendría, según el documento, hasta que el califa comprobara “*su desentendimiento de toda connivencia con los infieles y su firme lealtad*” (ilà an yažhara li-amir al-mu'minin bara'at Muḥammad b. Hasim min mumala'at l-musrikin wa-tašhiḥu-hu ṭa'at amir l-mu'minin)¹⁷⁴. Prosigue el documento exigiendo a Muḥammad la ruptura de cualquier relación con los infieles, ya sea escrita o en persona, y que no llegara a ningún tipo de acuerdo con ellos (*la yuṣaliḥu-hum*) respecto a ningún lugar de la frontera sin consultarlo antes con el califa. Este dato es importante, pues evidencia que la independencia de estos señores llevaba hasta el punto de establecer acuerdos de paz con los poderes cristianos, como una forma de mantener la calma en los territorios bajo su poder, además de crear ciertas obligaciones de unos con otros para garantizar el mantenimiento de estos pactos. ¿Podría responder a un pacto de este tipo las obligaciones fiscales que mencionamos en el Capítulo 1 respecto a los Banu Di l-Nun y la reina Toda de Pamplona? Es posible que mediante el pago de ciertos tributos se garantizara el que no serían atacados por los infieles, lo que deja ver hasta qué punto el reconocimiento de la autoridad a los omeyas era casi nulo, pues estos jefes locales establecían pactos con los infieles por su cuenta.

¹⁷⁴ Traducción Corriente y Viguera – MUQ V, 1981: 304//1979: 406.

La ruptura de vínculos con el enemigo no solo incluía a los infieles, sino a cualquiera que se saliera de la obediencia del poder, como tráfugas, esclavos u otros siervos del califa huidos, comprometiéndose a devolver a sus respectivos lugares a aquellos huidos que llegaran a su territorio. Asimismo, se exige al señor de Zaragoza no tomar medidas contra aquellos que combatieron contra él durante el asedio o contra aquellos de sus aliados que en un momento dado se pusieron del lado del califa.

En definitiva, el tuyibí, al contrario de lo que había hecho en su día, se comprometía a responder a cualquier llamamiento del califa, a salir en campaña con él y combatir contra quien él combatiera, aunque fueran sus propios familiares o allegados, no habiendo cabida para ningún pretexto, del mismo modo que el califa se había comprometido a nombrarle gobernador de Zaragoza si observaba lo estipulado por el *aman*, sin que pudiera ser destituido de este cargo de por vida, ni se le pudiera echar en cara nada de lo ocurrido en el pasado.

La mención a la destitución es muy importante, pues sabemos que los nombramientos de los gobernadores tenían un carácter temporal y sujeto a la voluntad del gobernante, hasta el punto de que muchas de las rebeliones que se produjeron en al-Andalus durante el período estudiado tienen que ver con destituciones de algunos gobernadores para nombrar a otros en su lugar. No hay más que ver las largas listas de nombramientos y sucesiones que aparecen recogidas en el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyan durante el gobierno de ‘Abd al-Raḥman III para darse cuenta de lo transitorio de estos cargos. Ya vimos que con las nuevas condiciones que impone ‘Abd al-Raḥman III a la hora de nombrar a sus gobernadores, la anterior autonomía de algunos líderes locales desaparece, viéndose también afectada la duración de sus cargos que pasan de ser prácticamente vitalicios, a depender de la voluntad del gobernante¹⁷⁵. En este caso, sin embargo, el tuyibí acepta su nuevo estatus como gobernador dependiente de Córdoba y pagador puntual de los tributos, pero exige no poder ser destituido de su cargo.

4) Exigencias económicas

La última categoría de exigencias tiene que ver con el pago de los tributos. Ya hemos visto que la rebelión de un territorio suponía el cese del envío de tributos, de

¹⁷⁵ V. *supra*. Capítulo 2. III. 3.1.

modo que la inclusión de cláusulas relativas a la obligatoriedad del pago de los tributos (*yibaya*) dentro del plazo estipulado es fundamental. El documento especifica que no se podrán retener, ni disminuir su cantidad, si bien se le permite descontar la cantidad respectiva a un año por los daños ocasionados por el ejército durante el asedio a la ciudad, evitando así ejercer más daño sobre los habitantes de Zaragoza o la imposición de tributos excesivos para cumplir con un pago que en ese momento sería difícil que pudieran enviar después de tantos meses de sitio. A partir de entonces, apunta el documento, Muḥammad b. Hasim tendría que enviar puntual e íntegramente los tributos exigidos, sin necesidad de mayor presión o aviso que la carta que llegado el momento se le enviaría para exigirle el pago.

Es interesante ver que, a diferencia de lo que hemos visto en otros territorios también de la Frontera, como Mérida o Toledo, en este caso no se menciona dentro de las condiciones del *aman* nada relativo a la exención de impuestos o al cese del pago de determinados tributos. El rebelde acepta pagar puntualmente los impuestos a los que están obligados, sin embargo, en el texto del *aman* no se menciona que exigiera la exención de alguno de los impuestos que pagaban antes. Quizás en el caso de Mérida y Toledo, esta exigencia tenga que ver, como vimos, con la consideración de que pagaban impuestos que no les correspondían¹⁷⁶.

Este documento no solo incluye condiciones impuestas por el gobernante al rebelde, pues ‘Abd al-Raḥman también tuvo que hacer ciertas concesiones y ceder ante exigencias del tuyibí. En este sentido, también podemos distinguir tres categorías distintas:

1) Extensión del *aman*

La primera de ellas tiene que ver con las personas que, además de Muḥammad b. Hasim, se verán protegidas – y obligadas – por las condiciones estipuladas en este documento. Sabemos que el *aman* no solo engloba a la persona que lo firma, sino también a todos sus familiares y allegados quienes pasarán a estar bajo la protección del gobernante, durante el tiempo que dure el acuerdo. En el *aman* de Zaragoza, se menciona a los hermanos, hijos, parientes y todos los compañeros y hombres de Muḥammad, así como a todos aquellos que se hubieran vinculado a su rebelión en

¹⁷⁶ V. lo que apuntamos en el Capítulo 2. III. 3.2.

Zaragoza. El perdón del califa pues es general para todos los habitantes de la ciudad y las condiciones de este *aman* se mantendrán no solo durante la vida de Muḥammad b. Hasim, sino que se harán extensivas a quienes lo sucedan.

2) Poder

El califa se compromete a nombrar a Muḥammad b. Hasim como gobernador de la ciudad de Zaragoza. Esto aparece expresado en el documento más como una concesión del califa que como una exigencia específica del rebelde, pero sí que es importante la mención a la destitución del gobernador que nombre al-Naṣir en un primer momento cuando, tras cumplir lo estipulado, Muḥammad b. Hasim vuelva a Zaragoza como el nuevo gobernador. Aquí no se produjo lo que vimos en otras ocasiones en que el gobernante recurría a un gobierno asociado entre el rebelde y uno de los leales al poder omeya. El poder pues de Muḥammad b. Hasim sobre Zaragoza iba a ser exclusivamente suyo y además, de por vida, como mencionamos antes.

En este *aman* también aparece estipulado que se dará al hermano de Muḥammad, Yahyà b. Hasim, el título sobre Lérida y sus alfores, territorio que estaba anteriormente bajo su poder (*an yusayyila... ‘alà ma kana bi-yadi-hi*¹⁷⁷).

3) Seguridad

El último aspecto que vamos a analizar es el de las garantías de seguridad tanto para el rebelde como para sus familiares. La firma del *aman* asegura la protección de la vida y las propiedades del rebelde y de todos sus familiares. En este caso, cuando se expone la obligación de Muḥammad b. Hasim de dirigirse a Tudela durante un tiempo, se dice que todos lo que queden en Zaragoza durante los meses que él esté fuera, estarán seguros “*con el aman de Dios y a salvo por el compromiso ante Dios*” (*aminin bi-aman Allah maḥfuẓin bi-‘ahd Allah*¹⁷⁸), sin que se les pueda perseguir o hacer ningún daño. En este sentido, el gobernante que al-Naṣir deje en Zaragoza durante ese tiempo tendrá que respetar a los familiares de Muḥammad, exigiéndosele que se aloje en un lugar lo suficientemente apartado de ellos por temer a las cosas que suelen ocurrir entre los vecinos (*majafa ma yaqa ‘u bayna l-ḥasiyya*)¹⁷⁹.

¹⁷⁷ MUQ V, 1979: 405.

¹⁷⁸ Traducción Corriente y Viguera – MUQ V, 1981: 303//1979: 405.

¹⁷⁹ MUQ V, 1979: 405.

También se habla de la seguridad que se compromete el califa a garantizar en todo caso al rebelde y a los suyos durante los desplazamientos. Cuando dice que Muḥammad b. Hasim tiene que ir hasta Córdoba, se menciona el salvoconducto del que gozará tanto en la ida, en la estancia y en la vuelta, garantizándole que nadie le asalte o le haga ningún daño, ni a él ni a quienes vayan con él acompañándole. Igualmente se garantizará la protección de los rehenes y su trato honradamente durante su estancia en Córdoba y en los viajes de ida y vuelta cuando tengan que ser sustituidos.

El documento de *aman* entregado a Muḥammad b. Hasim aparece en la crónica de Ibn Ḥayyan seguido de los testigos de este pacto. Dice el cronista que Muḥammad b. Hasim tuvo que rezar en la mezquita aljama de Zaragoza cincuenta juramentos seguidos delante del cadí de Córdoba, de alfaquíes y otros importantes personajes. También se les tomó juramento a todos los leales del califa que presenciaron el acto, tanto a sus familiares y demás hombres de su confianza, como a la gente de su ejército¹⁸⁰. La nómina de personas que según este cronista actuaron como testigos es llamativamente larga y quizás sería necesario revisar todos los nombres citados por si ocurre lo mismo que advirtió M^a L. Ávila en el caso de la *bay'a* de Hisam II¹⁸¹ donde aparecían algunos individuos que ya habían muerto en la época en que supuestamente se firmó ese documento. Un rastreo superficial de estos testigos, concretamente del apartado de los alfaquíes¹⁸², contrastándolo con la nómina de los sabios andalusíes de M. Marín ha dado como resultado un abundante número de individuos inidentificables, frente a tan solo ocho casos de alfaquíes localizados, si bien en esos casos todos ellos murieron en fechas posteriores a la firma de este pacto, con la única duda del caso de Qasim b. Musà b. al-‘Aṣi quien, según Marín, murió después del año 300/913, lo que da un margen bastante amplio para que pudiera haberse producido su muerte antes de este hecho.

¹⁸⁰ Una vez más se pone de manifiesto la importancia de los juramentos a la hora de firmar este tipo de documentos legales.

¹⁸¹ Ávila, 1980.

¹⁸² En este caso, también encontramos la presencia de alfaquíes en la firma de este importante *aman*, al igual que vimos en otros casos estudiados en el Capítulo 2. III. 1.

SEGUNDA PARTE

El entorno del gobernante

Capítulo 4

El gobernante frente a su familia

*“Nadie cargará con la carga ajena.
Y si alguien, abrumado por su carga, pide ayuda a otro,
no se le ayudará nada, aunque sea pariente”.*
Corán, XXXV: 18

En su *Siray al-muluk*, al-Ṭurtusi recoge un dicho de los árabes según el cual “*si no eres familia del sultán procura ser de los que de él están alejados*”¹. Esta máxima aparece recogida en un capítulo dedicado a los riesgos que se derivan de la amistad con el sultán, ya que, según nos dice el autor, el favor de los gobernantes es tan imprevisible que la pertenencia a su círculo más íntimo puede conllevar desde los beneficios más maravillosos a los peores castigos y sufrimientos. Según este dicho árabe, la pertenencia a la familia del gobernante sería una ventaja a la hora de garantizarse su favor a causa de las obligaciones que conllevan los lazos de consanguinidad. En este sentido, podríamos pensar que la clemencia de los gobernantes fue más frecuente cuando la persona que cometía un delito o una falta pertenecía al círculo familiar del gobernante. Sin embargo, como vamos a ver a continuación, no siempre fue así o, al menos, ante delitos de extrema gravedad como la rebelión. La información sobre los familiares de los gobernantes se circunscribe, casi exclusivamente, a su participación en campañas militares o en actos oficiales, como la celebración de una fiesta señalada, el juramento de obediencia a un nuevo gobernante (*bay'a*) o las recepciones en el palacio. En estos casos, se busca mostrar la unidad del linaje y la fidelidad de sus miembros al gobernante. Las crónicas históricas, sobre todo aquellas surgidas en el entorno cortesano y bajo el mecenazgo

¹ Traducción de Alarcón - ṬUR, 1930: II, 73//1977: 359.

del soberano, tratan de legitimar el gobierno vigente, lo que explica que se evite mencionar ciertos episodios que muestran una actitud censurable de algún miembro de la familia, si no es para destacar la firme actuación del gobernante ante tal circunstancia. De este modo, como veremos, la mayoría de los episodios en los que un miembro del linaje está implicado en la comisión de un delito acabarán con un castigo ejemplar y pocas serán las circunstancias en que el gobernante se muestre clemente y confíe de nuevo en la persona en cuestión.

Al describir a los gobernantes, se menciona de su clemencia, pero también su justicia e imparcialidad, de tal manera que una de las cualidades que se le exigen al gobernante es que no haga distinción entre sus parientes y el resto de los súbditos a la hora de hacer cumplir la Ley islámica. Cuando Yaḥyà b. Zakariyya' al-Jassab (“el maderero”), sobrino de ‘Ayab, una de las concubinas favoritas del emir al-Ḥakam I, fue juzgado por una acusación de blasfemia, la mujer intentó hacer valer su intercesión ante el emir ‘Abd al-Raḥman II para salvar la vida del hijo de su hermana (AP - nº 63). Se presentó llorando y suplicando al emir que perdonara a su sobrino, a lo que este le respondió con las siguientes palabras: *"Este es asunto de religión, en el que no cabe pasividad con próximo ni lejano, pues para el cumplimiento de sus normas nos ha puesto Dios por encima de sus criaturas y probado para saber si le obedecemos; vete ya, pues tu intercesión es rechazada y tu mediación, denegada (marduda al-šafa'a maqtu'a l-wasila), ya que, protegiendo a la ley de Dios, evitamos su enojo y propiciamos sus gracias"*². En estas palabras hay una intensa carga retórica con la que se intenta dar una imagen de soberano justo y equitativo con sus súbditos, incluidos sus familiares, aunque en la práctica haya más matices como veremos al comparar este caso con otro similar que tuvo lugar en esa época contra el hermano del alfaquí ‘Abd al-Malik b. Ḥabib³.

La clemencia de los gobernantes, como estamos viendo a lo largo de este trabajo, responde a otros criterios más allá de las exigencias religiosas, estando asimismo el perdón a los familiares sujeto al contexto en el que tiene lugar un determinado hecho, del mismo modo que ocurre en el caso de los castigos, donde además de los fines ejemplarizantes, entran en juegos otros criterios prácticos y estratégicos de gran peso.

Las reflexiones anteriores valen para el material cronístico, mientras que en otras fuentes en las que se muestra una imagen teórica del gobernante ideal - como la obra

² Traducción de Corriente y Makki - MUQ II/1, 2001: 279//2003: 415.

³ Estudiaremos ambos casos en el Capítulo 7. III, dedicado al perdón de las conductas heterodoxas.

de al-Ṭurtusi, o en obras de *adab* como *al-ʿIqd al-farīd* de Ibn ʿAbd Rabbihi, por ejemplo - se recogen proverbios en los que se aplaude el buen trato y la compasión hacia los familiares, como una virtud esperable en el buen musulmán. Encontramos así frases como “*Tu mano es parte de ti, incluso si está paralizada*” o “*Apoya a tu hermano sea un opresor o un oprimido*”⁴. En la práctica, sin embargo, las relaciones familiares respondían a otras dinámicas, pues la estabilidad del poder o el respeto a la autoridad estaban por encima de los vínculos sanguíneos y la obligación de lealtad era mayor para los familiares que para cualquier otro individuo.

Los relatos de clemencia van acompañados, en ocasiones, de una justificación de por qué el gobernante actuó de manera diferente ante dos situaciones iguales. Otras veces, los hechos fueron reelaborados por los historiadores posteriores, para ofrecer una imagen más adecuada de los acontecimientos o de los protagonistas implicados. No olvidemos que algunos cronistas escribieron sus obras en la misma época en que tuvieron lugar los hechos que relatan y bajo el mecenazgo de la familia sobre la que escriben, por lo que, del mismo modo que habían de conocer muy bien los entresijos de la corte, también sabían qué hechos debían permanecer tras las cuatro paredes de palacio.

Las relaciones familiares que se van a examinar aquí son de muy diverso tipo y de manera que el compartir la misma sangre con el soberano no será decisivo para determinar el resultado favorable o no de un enfrentamiento o una acusación. El tipo de parentela, la situación y la función del familiar acusado en la corte, el período analizado o el delito cometido, todos ellos serán condicionantes para el proceder del gobernante en los distintos casos. En estas, como en otras circunstancias, los intereses políticos y económicos jugarán asimismo un importante papel. Hay momentos en los que la atracción por parte del gobernante de miembros del propio linaje funciona como una garantía para fortalecer a la dinastía reinante, pero hay otros en los que las traiciones y los ataques al poder vinieron del interior de la familia, generalmente fruto de luchas por el trono, lo que llevó a los gobernantes a eliminar esas fuentes de inestabilidad, reforzando, según el caso, otros tipos de vínculos o alianzas que garantizaran la unidad y la fortaleza del gobierno. En este sentido, cuando R. Mottahedeh hablaba de la fortaleza del orden social buyí, en su estudio sobre las relaciones de lealtad y liderazgo en las sociedades islámicas, advertía de que “*It*

⁴ RAB, 2011: III, 23-25.

cannot even be said to owe its resilience to the stability of kin groups; for, among the settled people of this society, kinship seems to be a very unpredictable element in cooperation, and does not provide the model for cooperation among nonkin”⁵.

En este capítulo, nos centraremos en las relaciones del gobernante con sus familiares para ver si se produjo un trato de favor hacia ellos en lo tocante a la clemencia y el castigo, así como hasta qué punto los vínculos de sangre permitían forzar los límites de valores como la fidelidad y la obediencia al poder. En el siguiente capítulo, se tratará la clemencia hacia las élites del gobernante con las que este no tenía relaciones de parentesco, lo que nos permitirá ver si los vínculos entre ellos estaban o no modelados según los que vamos a observar a continuación entre el gobernante y sus parientes.

I. Querellas dinásticas y conspiraciones por parte de miembros de la familia reinante

Cuando ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya subió al trono en el año 138/756, se produjo un fenómeno de atracción de miembros de su familia que vinieron a al-Andalus alentados por los grandes éxitos que había alcanzado el nuevo emir y por la recuperación del poder omeya que este había conseguido en la Península ibérica⁶. Llegaron así los omeyas que habían escapado de la matanza y posterior persecución ‘abbasí, así como los *mawali* marwaníes que se unieron al nuevo emir omeya. E. Terés nos dice que buena parte de las familias quraysíes andalusíes descienden de los parientes de ‘Abd al-Raḥman que llegaron en ese momento⁷. El emir los acogió de muy buena gana, pues la fidelidad y la obediencia de estos individuos constituían un fuerte apoyo para lograr la consolidación de su poder. Al-Maqqari recoge las palabras de Ibn Zaydun, quien asegura que “*al-Dajil había estado abierto, mientras su gobierno permaneció tranquilo en al-Andalus, a que llegaron a él los fugitivos [pertenecientes] a su linaje (fall bayti-hi) de los Banu Marwan, para que vieran los*

⁵ Mottahedeh, 2001: 5.

⁶ ‘Abd al-Raḥman I envió a Siria una embajada en busca de su hermana Umm Aṣḥab, encabezada por el cadí Mu‘awiya b. Ṣalīḥ al-Hadrami, aunque finalmente esta declinó la invitación dado que ya era muy mayor para emprender ese viaje (IF (S), 1993: 400, n° 1445; QQ, 1914: 40//32; D (B), 1997: 400, n° 1338). V. al respecto las reflexiones de D. Wasserstein, 2003.

⁷ Terés, 1970: 94. En este artículo, Terés estudia dos de estas familias marwaníes, la de los ḥabībīes y la del tronco de ‘Abd al-Malik b. ‘Umar.

*beneficios que Dios el Altísimo le había concedido, y abrirles su mano (wa-taḏharu yadu-hu ‘alay-him)’*⁸.

Este mismo cronista continúa con unas palabras de ‘Abd al-Raḥman I, transmitidas por al-Ḥiyari (m. 549/1155), las cuales ponen de manifiesto la satisfacción que sintió el omeya ante la llegada de sus familiares: “*El mayor beneficio que Dios el Altísimo me ha otorgado después del establecimiento de este poder, es la capacidad de dar asilo a mis parientes que llegan hasta mí y de extender sobre ellos el beneficio (al-qudra ‘alà iwa’ man yaṣīlu ilayya min aqaribi wa-l-tawassu’ fi l-iḥsan ilay-him). Mi orgullo es que sus ojos, sus oídos y sus almas [sean testigos] de este gobierno que Dios el Altísimo me ha concedido, el cual no debo a nadie más excepto a Él*”⁹.

Estos omeyas recibieron suntuosos regalos y grandes beneficios de parte de ‘Abd al-Raḥman. Según Lévi-Provençal, gozaron de exenciones fiscales, un derecho de precedencia en las ceremonias oficiales e importantes pensiones. Asimismo, nos habla del disfrute de una “cierta inmunidad”¹⁰, con lo que parece insinuar que su pertenencia al círculo familiar del gobernante les servía habitualmente como garantía para librarse de ciertos castigos ante actitudes desafortunadas. Sin embargo, pronto el recién restaurado gobierno de los omeyas se vio amenazado por conspiraciones promovidas o en las que tomaron partido estos mismos parientes a los que el nuevo emir tuvo que hacer frente, además de tener que ocuparse de las rebeliones impulsadas desde otros sectores – por ejemplo, los fihríes, que trataron de recuperar el poder sobre el territorio, o las rebeliones de tendencia pro-‘abbasí -. Vamos a ver qué casos fueron estos.

‘Abd al-Salam b. Yazid b. Hisam, conocido como al-Yazidi, hijo del tío paterno de ‘Abd al-Raḥman I, y ‘Ubayd Allah b. Aban b. Mu‘awiya, sobrino de ese emir, estaban entre los citados marwanies que llegaron a al-Andalus durante el gobierno de ‘Abd al-Raḥman I. Ambos se rebelaron en el año 163/779-780, junto a otros individuos que habían llegado con ellos, con la intención de destronar a su pariente, aunque fueron rápidamente capturados (AP - nº 24). Fue un cliente de ‘Ubayd Allah b. Aban quien denunció (*wasà bi-hima*) al emir las intenciones de los dos rebeldes.

⁸ Traducción propia - NT, 1968: III, 46.

⁹ Traducción propia - NT, 1968: III, 46. Dozy ofrece una versión de este texto en Dozy, 1988: I, 327-328.

¹⁰ Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 70.

Según al-Maqqari, siguiendo a Ibn Ḥayyan, Abu ‘Utman – el cliente omeya establecido en al-Andalus que había ayudado previamente a ‘Abd al-Raḥman I a hacerse con el poder - ayudó a los rebeldes en lo que ellos se habían propuesto, pero a este no le ocurrió lo que a los otros (*wa-kana qad sa‘ada-huma ‘alà ma huma bi-hi min al-jilaf Abu ‘Utman kabir al-dawla fa-lam yanal-hu ma nala-huma*)¹¹, de lo que se deduce que ‘Abd al-Raḥman I no quiso deshacerse de una persona tan importante como Abu ‘Utman y pasó por alto su colaboración en esta sedición.

‘Abd al-Raḥman I envió contra ellos a sus hombres para que los detuvieran y los ejecutaran. Según el anónimo autor del *Fath*, los detenidos fueron decapitados. Los *Ajbar* añaden a esta ejecución el paseo de los cadáveres de los rebeldes, arrastrados por medio de la ciudad de Córdoba, desde el palacio de al-Ruṣafa, residencia del emir, hasta el *ḥaṣà*, junto al río Guadalquivir.

Esta no fue la única ocasión durante el gobierno del primer emir omeya andalusí en que se llevó a cabo la exhibición de los cadáveres de los rebeldes mediante este tipo de ‘paseo infamante’ (*tashir*). ‘Aysun, hijo del rebelde de Zaragoza Sulayman al-A‘rabi, también fue ejecutado por intentar atentar contra la vida del emir, y su cadáver, junto al de Wahb b. Maymun, también fueron paseados desde al-Ruṣafa hasta el *ḥaṣà* (AP - nº 30). En este caso, sin embargo, las fuentes especifican que los cadáveres fueron crucificados, quedando los cuerpos expuestos para que todo el mundo los viera¹².

Cuatro años después del anterior levantamiento, otro sobrino de ‘Abd al-Raḥman I, al-Mugira b. al-Walid b. Mu‘awiya, trató de derrocarlo (*sa ‘à fi talab al-amr li-nafsi-hi*)¹³ (AP - nº 33). Cabe destacar que quien apoyó a al-Mugira en esta rebelión fue Hudayl b. al-Ṣumayl b. Ḥatim, hijo del famoso aliado de Yusuf al-Fihri, siendo estos los dos líderes militares que al inicio del reinado de ‘Abd al-Raḥman I a punto estuvieron de derrotarlo en la batalla de al-Muṣara. Quizás al-Mugira encontró en Hudayl un fácil aliado, dispuesto a apoyar su causa para vengar la muerte de su padre años atrás – fue estrangulado en prisión después de la derrota en al-Muṣara – o quizás fue Hudayl quien incitó al omeya para llevar a cabo su venganza por medio suyo. También encontramos en esta rebelión a otras dos personas más, Samura b. Ḥulayla y

¹¹ NT, 1968: III, 46.

¹² En el Capítulo 10. I, volveremos sobre estos y otros ejemplos de “paseo infamante”.

¹³ NT, 1968: III, 46.

al-‘Ala’ b. ‘Abd al-Ḥamid al-Qusayri. Al igual que en el caso anterior, una denuncia al emir permitió que los rebeldes fueran detenidos antes de iniciar su levantamiento. Fue el propio al-‘Ala’ b. ‘Abd al-Ḥamid quien se arrepintió de haber tomado parte en este intento de conspiración y se dirigió a ‘Abd al-Raḥman para delatar a sus compañeros. El emir envió a sus hombres para que capturaran a los rebeldes y, cuando los tuvo ante él, les obligó a confesar sus intenciones. El castigo en este caso fue la muerte para al-Mugira, Hudayl y Samura, cuya ejecución tuvo lugar un lunes a mediados de *ramadān* del 168/marzo-abril del 785. Por su parte, al-‘Ala’ b. ‘Abd al-Ḥamid logró salvar su vida.

El padre de al-Mugira, al-Walid b. Mu‘awiya, hermano mayor del emir, también sufrió castigo. ‘Abd al-Raḥman I sospechaba de él tras la rebelión de su hijo y temía que también lo traicionara o exigiera sus derechos a ostentar el poder, por lo que lo desterró al norte de África, junto al resto de sus hijos, sus bienes y su familia. Recordemos que al-Walid era el hermano mayor de ‘Abd al-Raḥman I y, aunque en el islam ser de mayor edad no es decisivo a la hora de designar un sucesor, habitualmente es un punto a favor del candidato. Ibn Ḥazm, en su *Naqṭ al-‘arus*, de hecho, dedica un apartado a hablar de los califas que fueron investidos a pesar de tener un hermano mayor y recoge, precisamente, el caso de ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya y de su hermano al-Walid¹⁴.

Al-Maqqari recoge este episodio con gran lujo de detalles, incluyendo las palabras que tanto el emir, como su hermano pronunciaron antes de producirse el destierro. Aunque el fragmento es largo, merece la pena reproducirlo, pues pone de manifiesto las dudas y las tensiones que existían en ese momento dentro de la familia reinante a raíz de los conflictos que estaban surgiendo por el deseo de ostentar el poder en este nuevo territorio.

Nos dice el cronista de Tremecén, remitiendo al *Kitab al-mushib*¹⁵, que uno de los clientes de ‘Abd al-Raḥman I, cuando se reunió con el emir para comunicarle la muerte de su sobrino, aquel le expresó sus temores sobre la fidelidad de sus

¹⁴ NA, 1974: 82//1981: 60.

¹⁵ Esta obra, compuesta por al-Ḥiyari y cuyo título completo es *Kitab al-mushib fi faḍa’il al-Magrib*, se ha perdido. Fue escrita mientras su autor residía en Alcalá de Benzyade bajo el mecenazgo de los Banu Sa‘id y fue utilizada por Ibn Sa‘id como base para componer su *al-Mugrib fi ḥulà al-Magrib* (Viguera, 2008: 121).

familiares, así como el sentimiento de ingratitud que observaba en ellos, después de los beneficios que habían alcanzado gracias a su ayuda¹⁶:

“¡Me asombro de estas gentes! Nos aseguramos de hacerlos yacer sobre un colchón de seguridad y beneficios (fi mihad l-amn wa-l-ni’am), poniendo con ello en riesgo nuestras vidas, y, cuando alcanzamos lo que nos proponíamos y Dios no facilita su consecución, se alzan contra nosotros con sus espadas. Cuando les dimos refugio y les hicimos partícipes de lo que Dios el Altísimo nos dio para nosotros solos, para que estuvieran seguros y cayeran generosamente sobre ellos los distintos beneficios (ajlaf l-ni’am), se ensoberbecieron, se tornaron orgullosos y sus ambiciones se encumbraron. Entonces disputaron con nosotros por lo que Dios nos había dado en beneficio. Pero Dios los abandonó por su ingratitud (bi-kufri-him al-ni’am), dándonos a conocer sus defectos y, gracias a ello, pudimos anticiparnos antes de que ellos se nos anticiparan. Pero todo esto ha tenido como consecuencia que tengamos mala opinión incluso del que no tiene culpa de entre ellos y que él tenga mala opinión de nosotros; que empiece a recelar que hemos cambiado respecto a él como nosotros recelamos de él. Lo más duro para mí de todo esto es que el padre de este pobre desgraciado es mi propio hermano; ¿cómo iba a estar yo tranquilo teniéndolo cerca después de haber matado a su hijo, rompiendo con ello lazos de sangre (wa-qaṭ‘ raḥmi-hi)? ¿Cómo podría mirarle a los ojos? Ve ahora mismo donde está él y discúlpame con él; págale estos cinco mil dinares e invítale a marcharse de la Península hacia donde quiera en la otra orilla”.

Cuando el cliente de ‘Abd al-Raḥman I llegó ante al-Walid, le entregó el dinero y le transmitió las palabras de su hermano, a lo que al-Walid respondió lo siguiente:

“Nadie puede hablar con propiedad de la desgracia hasta que le ha ocurrido a sí mismo o a alguien cercano. Este hijo díscolo que se ha buscado la ruina ha contagiado de lo que ha procurado para sí a un hombre que [solo] pedía el bienestar (al-‘afiya) y se conformaba con un rincón de la casa bajo la protección de aquel que podía ponerle a salvo de los avatares y las fatigas de la vida, pero solo Dios tiene el

¹⁶ Traducción propia de este texto y el siguiente - NT, 1968: III, 47. Dozy recoge una versión de estas palabras en 1988: I, 328-329.

poder. No hay vuelta atrás (maradd) en lo que Él ya ha juzgado y ha sentenciado”.

‘Abd al-Raḥman I, al conocer la respuesta de su hermano, no dudó en que efectivamente este tenía razón en cuanto a que estaba pagando el delito cometido por otro, pero dijo estar seguro de que si su hermano pudiera “beber su sangre” para vengar a su hijo, no dudaría ni un instante en ello.

El desenlace de este episodio, en el que todos los miembros de la familia que habían dado muestras de deslealtad fueron castigados, pone de manifiesto que el emir no tenía ninguna intención de permitir que su poder y el de los omeyas en al-Andalus se vieran amenazados por ninguno de sus enemigos, pero, menos aún, por otros omeyas.

La insatisfacción de ciertos marwaníes respecto a los beneficios recibidos de parte de su pariente se refleja en una carta que, según relato recogido en los *Ajbar maymu‘a*, recibió ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya de parte de uno de los quraysíes que habían llegado desde oriente. Este individuo se quejaba de la escasez de la pensión que le tenía asignada (*yastaqşiru-hu fi-ma yuýri-hi*¹⁷) y le pedía que se la aumentase, remitiendo a las razones que el parentesco (*qaraba*) le daba para exigir tales beneficios. El emir no recibió de buena gana esta petición y le contestó con unos versos en los que exponía el derecho que tenía él sobre el resto pues, para lograr lo que tenía, se había visto obligado a sortear todo tipo de peligros¹⁸:

“Nadie como yo, impulsado por una noble indignación y desnudando la espada de doble filo, cruzó el desierto, surcó el mar, y superando olas y estériles campos, conquistó un reino, fundó un poder y un minbar independiente para la oración. Organizó un ejército que se hallaba aniquilado, y pobló ciudades que se hallaban desiertas. Y después llamó a su familia toda (da‘a ahla-hu yami‘^{an}) a paraje donde pudo venir como a propia casa. Y él, vino, sin embargo, acosado del hambre, ahuyentado por las armas, fugitivo de la muerte. Y obtuvo seguridad y hartura, y riquezas y familiares (fa-nala amn^{an} wa-nala sab^{an} wa-nala mal^{an} wa-nala ahl^{an}) ¿Por ventura, el derecho de este

¹⁷ AM, 1984: 106//116.

¹⁸ Traducción de Lafuente y Alcántara - AM, 1984: 106-107//117.

sobre aquel no es superior al de bienhechor y patrono (a'zam min mun'im wa-mawla)?”.

A pesar del rigor con el que ‘Abd al-Raḥman I actuó contra sus familiares, su hijo Hisam I también tuvo que hacer frente a nuevos intentos de conspiración surgidos del interior del linaje. En su caso, la amenaza vino de parte de sus propios hermanos Sulayman y ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman, quienes, como ya hemos mencionado, no aceptaron de buena gana que su hermano se quedara con el trono y se rebelaron contra él en el año 172/788 (AP - nº 36).

En la anterior mención a este levantamiento, apuntamos que ‘Abd al-Raḥman I tenía dudas sobre quién – Sulayman o Hisam - le sucedería en el trono. Según Ibn ‘Idari, ‘Abd al-Raḥman I consideraba que Hisam era una persona muy religiosa, contenida y cuyo mandato era aceptado por la mayoría de los andalusíes (*la-hu faḍl dīni-hi wa-‘afāfi-hi wa-iytima‘ al-kalima ‘alay-hi*), mientras que Sulayman tenía a su favor la edad¹⁹, la valentía²⁰ y el apoyo de los sirios (*la-hu faḍl sinni-hi wa-naydati-hi wa-ḥubb al-samiyyin*)²¹. Ante la falta de acuerdo, el emir encargó a su otro hijo ‘Abd Allah que entregara el poder a quien, después de su muerte, llegara antes a la capital desde las respectivas ciudades en las que sus hijos ejercían como gobernadores.

Al-Maqqari recoge una versión de los hechos que deja mucho menos al azar esta elección. Nos dice que muchas personas preguntaban a ‘Abd al-Raḥman sobre sus hijos Hisam y Sulayman y el emir decía que cuando Hisam asistía a la asamblea (*maylis*), la llenaba de literatura (*adab*), historia, gramática, artes guerreras, historia de héroes (*mawaqif al-abṭal*) y cosas parecidas; mientras que cuando entraba Sulayman, la asamblea se llenaba de imbecilidad (*sujf*) y de divagación (*hadayan*), inclinándose así más por el primero que por el segundo²².

Finalmente, en cualquier caso, el elegido fue Hisam. Sulayman, que ejercía como gobernador de Toledo cuando su hermano subió al trono, no aceptó de buena gana que

¹⁹ En el islam no existe el derecho de primogenitura en las sucesiones, sino que prevalecen otras características que hacen del soberano una persona capaz de velar por los intereses del territorio y la defensa de la Comunidad de creyentes (De Epalza, 1983: 570-571). No obstante, habitualmente ha prevalecido el derecho a la sucesión del hijo de mayor edad, frente a los más pequeños y, en muchos casos en los que no ha sido así, este hecho ha provocado la rebelión de los primogénitos (Manzano Moreno, 2004: 12-14).

²⁰ La valentía es considerada por al-Ṭurṭusi como la cualidad madre de todas las cualidades y de la cual surgen el resto de las virtudes. Aunque él usa el término *saya‘a*, no *nayda*, la idea es la misma (ṬUR, 1930: II, 299-308//1977: 42-498).

²¹ BM, 1904: II, 98//1967: II, 61.

²² NT, 1968: I: 334.

no hubiera sido él el elegido, así que reunió a un grupo de partidarios con los que se dirigió a Córdoba para atacar a su hermano. Tras una primera derrota en Jaén, se vio obligado a volver a Toledo, donde, poco después, se le unió su hermano pequeño, ‘Abd Allah. Este tampoco se había quedado satisfecho con la falta de consideración que había tenido Hisam con él, después de que le entregara el mando cuando llegó el primero a Córdoba desde Mérida. Ibn ‘Idari dice que, siete meses después de la muerte de su padre, ‘Abd Allah quiso hacerse con el poder (*imara*) que tenía su hermano y que, habiendo estado en sus manos primero, aspiraba al menos a compartirlo con él (*wa-qad kanat [al-imara] fi yadi-hi awwal^m wa lam yarḍa min-hu illa bi-musarakati-hi*²³). En la misma línea, al-Nuwayri dice que ‘Abd Allah aspiraba a compartir con Hisam I el poder (*la qani ‘a illa bi-musarakati-hi fi l-amr*²⁴).

Los dos hermanos, por tanto, se levantaron contra Hišam, en el año 173/789. Hišam fue a poner cerco a la ciudad de Toledo y la asedió durante varios meses, hasta que Sulayman se vio obligado a escapar, refugiándose en Tudmir. Allí intentó incitar de nuevo a la rebelión contra su hermano, pero finalmente no le quedó otra opción que someterse, siendo obligado por Hišam a expatriarse. El emir le hizo entrega de 70.000 dinares para que se instalara en el Magreb, junto a sus hijos y sus mujeres. Vemos en esta una solución similar a la que encontró ‘Abd al-Raḥman I para alejar a su hermano al-Walid y evitar así que pudiera levantarse en su contra.

En cuando a ‘Abd Allah, según algunas versiones como la de Ibn Ḥayyan o la del *Fath*, corrió la misma suerte que su hermano Sulayman y también tuvo que exiliarse al norte de África, donde permaneció hasta la muerte de su hermano Hisam. Sin embargo, Ibn ‘Idari asegura que ‘Abd Allah se entregó y el emir le permitió que se quedara en Córdoba, instalándolo en la casa de su propio hijo al-Ḥakam (*fa-anzala-hu l-imam Hisam ‘inda ibni-hi al-Ḥakam*)²⁵.

En ambos casos, el emir opta por un perdón relativo de sus hermanos, evitando aplicarles castigos mayores, a pesar del intento de derrocarlo. Tradicionalmente se ha descrito a Hisam como un gobernante que se mostró muy piadoso y que evitó, en la medida de lo posible, el uso de la fuerza para mantener el control sobre su territorio. Lévi-Provençal mencionó la “*repugnancia que parece haber tenido por el empleo de*

²³ BM, 1967: II, 62.

²⁴ NU, 1915 (5: 4): 257//1916: (6: 3-4): 173. Seguramente estas aspiraciones al establecimiento de un gobierno compartido fueron determinantes al negociar las condiciones que logró alcanzar ‘Abd Allah más adelante, cuando se rebeló contra su sobrino al-Ḥakam I, sobre las que ya hemos hablado y que recordaremos a continuación.

²⁵ BM, 1967: II, 63.

la fuerza”²⁶. Dozy, por su parte, atribuye esta actitud a la predicción que el astrólogo al-Ḍabbi hizo sobre su gobierno, pues le dijo que no duraría más de siete años (AP - nº 41). La cercanía del fin de su vida habría llevado a Hisam a apartarse de todos los placeres mundanos y a realizar obras de caridad durante el resto de sus días²⁷.

La benevolencia que mostró Hisam a la hora de castigar a sus dos hermanos hizo posible que se volvieran a rebelar unos años más tarde, pero esa vez contra su sobrino al-Ḥakam I, exigiendo de nuevo sus derechos sobre el trono cordobés. Nada más morir Hisam, Sulayman y ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman cruzaron el Estrecho con la intención de derrocar al nuevo soberano (AP - nº 43). Los primeros movimientos, esta vez, los llevó a cabo ‘Abd Allah, quien se dirigió al norte de la Península en busca de aliados. Anteriormente, durante el tiempo que estuvo en el norte de África, buscó apoyo incluso entre los ‘abbasíes, como pone de manifiesto su encuentro con Ibn al-Aḡlab, gobernante ‘abbasí en Qayrawan²⁸. En al-Andalus, lo intentó con ciertos líderes de la Marca Superior, como ‘Abd al-Malik y ‘Abd al-Karim b. ‘Abd al-Waḥid b. Mugit, en Toledo, o con el rebelde de Zaragoza Bahlul b. Marzuq, pero finalmente hubo desavenencias entre ellos y esta alianza no fraguó. Llegó incluso a buscar apoyo entre los carolingios, donde se dirigió en el año 181/797 junto a sus hijos ‘Ubayd Allah y ‘Abd al-‘Aziz²⁹.

Al año siguiente, llegó a al-Andalus Sulayman, quien reunió otro grupo de partidarios con los que se enfrentó a al-Ḥakam I en distintas ocasiones, sufriendo varias derrotas hasta que se tuvo que replegar hacia Mérida. Allí fue definitivamente derrotado por un ejército omeya encabezado por un jefe local beréber llamado Aṣṣbag b. ‘Abd Allah b. Wansus, y por el pariente del emir, al-‘Abbas b. ‘Abd Allah al-Qurasi al-Marwani. Tras varios choques, la revuelta finalizó cuando, en el año 185/801-802, Sulayman fue capturado tras caerse del caballo. Los hombres de al-Ḥakam le informaron de este hecho y el emir no dudó en ordenar la ejecución de su tío y que le enviaran su cabeza a Córdoba. Una vez allí, el emir mandó que la cabeza fuera clavada en una lanza y la dejó expuesta para que todo el mundo pudiera verla. No obstante, pidió que le enviaran también el cuerpo de su tío y que este fuera enterrado en el mausoleo familiar.

²⁶ Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 93.

²⁷ Dozy, 1988: II, 58.

²⁸ MUQ II/1, 2001: 17//2003: 94.

²⁹ Sénac, 2002: 60-61.

Según la versión de al-Razi, recogida por Ibn Ḥayyan, el cuerpo de Sulayman fue enterrado en un lugar no identificado llamado Q.l.nayrah, mientras que las cabezas del rebelde y de seis de sus compañeros fueron llevadas a Córdoba. Por otro lado, el cronista cordobés dice que los hijos y la familia de Sulayman recibieron el *aman* de al-Ḥakam I, quien los recibió en la capital y les dio buenas pensiones, convirtiéndolos así en modelo para la gente de su casa (*wa-ṣayyara-hum uswat ahl bayti-hi*³⁰). Con esta muestra de benevolencia, el emir puso de manifiesto cuál sería su actitud hacia sus familiares en el caso de que se mantuvieran dentro de la obediencia. Sin embargo, cuando existieron dudas sobre la fidelidad de los marwaníes, este emir no dudó en tomar medidas preventivas, como vemos en la decisión de encarcelar a uno de sus tíos, hermano de los dos rebeldes, llamado Umayya b. ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya³¹, de quien sospechaba de su posible connivencia con Sulayman y ‘Abd Allah³². Sospechas similares debían de haber atormentado también a su antecesor, Hisam I, de quien las fuentes dicen que encarceló a su hermano Maslama, conocido como Kulayb³³, seguramente por sospechas del apoyo a la rebelión de sus hermanos, Sulayman y ‘Abd Allah. También encarceló al hijo de Maslama, ‘Abd al-Malik - suponemos que por razones similares -, quien murió en la cárcel ya en época de al-Ḥakam I³⁴.

Respecto al final de la rebelión de ‘Abd Allah, al volver de Aquisgrán, este tomó Huesca, pero fue echado de allí por Bahlul b. Marzuq, en el año 184/800, y se dirigió a Valencia donde continuó su rebelión. Sin embargo, dice Ibn Ḥayyan, según el testimonio del autor del *Kitab al-jaza’ini*³⁵, que ‘Abd Allah, al enterarse de la muerte de su hermano y ver que sus posibilidades de victoria se habían reducido drásticamente, prefirió asegurar su vida y aprovechar la situación para ver cumplidas, en parte, sus aspiraciones de poder. Escribió a su sobrino pidiéndole la paz y

³⁰ MUQ II/1, 2001: 21//2003: 99.

³¹ Sobre este hijo de Ibn Mu‘awiya, Uzquiza Bartolomé, 1992: 411, n° 326, remitiendo a NA, 1974: 116//1981: 91 e IS, 1953: I, 40.

³² Las sospechas no se redujeron única y exclusivamente al entorno familiar, sino que uno de los funcionarios del emir, su secretario favorito Muḥammad b. Umayya, también fue encarcelado por sospechas de su apoyo a Sulayman b. ‘Abd al-Raḥman. Volveremos sobre este hecho en el Capítulo 5. IV, al hablar sobre las élites del gobernante.

³³ MUQ II/1, 2001: 41//2003: 122. Ibn Ḥayyan dice que Hisam había encarcelado a su hermano “*por una sospecha (tuhma) que tuvo de él*”.

³⁴ Terés, 1957: 71.

³⁵ Se trata de una obra desconocida. Los traductores de esta parte del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyan dicen que al-Maqqari asegura en su obra que en este *Kitab al-jaza’ini* se encuentra una de las relaciones más completas de la conquista de al-Andalus (MUQ II/1, 2001: 16, n. 11).

rogándole, derrotado, compartir con él sus bienes (*yas'alu al-muwasat fi l-mihna*³⁶). También en la versión de al-Razi, recogida por Ibn Ḥayyan, es 'Abd Allah quien inicia las negociaciones. Ibn 'Idari, por su parte, presenta a al-Ḥakam enviando a su tío el *aman* (*ajraya al-Ḥakam ilà 'ammi-hi 'Abd Allah al-Balansi aman*^{an37}).

En cualquier caso, se produjo un intercambio de misivas entre ambos para concertar las condiciones de la paz. Anteriormente, analizamos la composición de la embajada que el emir al-Ḥakam envió para parlamentar con su tío, en la que iban el alfaquí Yaḥyà b. Yaḥyà y su compañero, Ibn Abi 'Amir al-Ma'afiri, para entregar a 'Abd Allah la carta con su perdón. Las condiciones eran que el tío del emir permanecería sin moverse de Valencia, fiel a su obediencia y sin volver a la corte cordobesa, a cambio de recibir cada mes una renta de mil dinares para él y otros mil dinares anuales a modo de gratificaciones (*iyra' al-ma'arif*)³⁸.

Asimismo, al-Ḥakam I hizo venir a sus primos 'Ubayd Allah y 'Abd Allah a Córdoba y los casó con sus propias hermanas: al primero con 'Aziza, hija de Hisam I, y al segundo con su hermana de padre y madre, Umm Salama. Con estos enlaces se buscaba establecer unos fuertes vínculos de unión y obligación con sus primos. De hecho, a partir de entonces, a 'Ubayd Allah b. 'Abd Allah lo encontraremos ejerciendo como uno de los más fieles generales del emir, con lo que se ganó el sobrenombre de “el de las aceifas” (*ṣaḥib al-ṣawa'if*).

La tranquilidad de al-Ḥakam I duró poco tiempo, pues, en el año 189/805, se produjeron ciertos levantamientos en Córdoba, que acabaron desembocando en uno de los episodios más delicados a los que tuvo que hacer frente el gobierno omeya de Córdoba y por el que al-Ḥakam I a punto estuvo de perder el trono. Nos referimos a la famosa revuelta del arrabal cordobés de Secunda (AP - nº 51). Ya hemos analizado los acontecimientos vinculados con esta revuelta cordobesa en el Capítulo 3, pero cabe recordar aquí que los conflictos del año 189/805 fueron impulsados por un grupo de notables cuyo objetivo era derrocar al emir y sustituirlo por uno de sus parientes (AP - nº 51.1). Recordemos que la identidad del candidato elegido para sustituir a al-

³⁶ MUQ II/1, 2001: 19//2003: 96.

³⁷ BM, 1967: II, 70. Si damos crédito a la noticia recogida por Ibn 'Idari, según la cual 'Abd Allah no fue enviado al norte de África por su hermano Hisam, sino que le permitió quedarse a su lado, instalado en casa del entonces príncipe, al-Ḥakam, podemos suponer que en esa época se crearon ciertos vínculos entre ellos, lo cual explicaría la consideración con la que el emir trató a 'Abd Allah posteriormente, aunque este se hubiera rebelado contra él (BM, 1967: II, 63).

³⁸ BM, 1967: II, 70. Este último dinero sería un pago no considerado como pago por servicio, sino otorgado por el emir de forma gratuita y benevolente.

Ḥakam en el trono varía según la versión de estos hechos. Para unos, se trataba del antepasado de los quraysíes Banu Ḥamza, llamado Muḥammad b. Qasim al-Qurasi³⁹, según la versión de los hechos de al-Razi transmitida por Ibn Ḥayyan, o en la de al-Nuwayri; para otros, el candidato fue el sobrino de Hisam, un individuo llamado Ibn al-Sammas, que era hijo de Mundir b. ‘Abd al-Raḥman, como dicen Ibn al-Quṭiyya, en su crónica, y al-Ḥasan b. Muḥammad b. Mufarriy, versión esta última transmitida también por Ibn Ḥayyan.

También, en esta ocasión, la conspiración fracasó por la denuncia de uno de los implicados en ella. Uno de los supuestos candidatos, Muḥammad b. al-Qasim, fue quien descubrió los hechos ante el emir. Ibn Ḥayyan dice que lo hizo por cumplir con el pacto de lealtad que tenía con al-Ḥakam (*wafā bi-‘ahd ibn ‘ammi-hi*⁴⁰) y, en la misma línea, al-Ḥumaydi dice que Muḥammad b. Qasim le dijo al emir que él le había prestado juramento y que no iba a cambiar eso (*wa-anna-hu ‘alā bay‘ati-hi la-hu lam yutagayyir*⁴¹). Por su parte, Ibn ‘Idari añade ciertos intereses personales del pariente del emir, ya que afirma que Muḥammad b. Qasim buscaba a través de esta denuncia procurarse el favor de al-Ḥakam entregándole a los conspiradores para ser ejecutados (*wa-taqarraba ilā al-Ḥakam bi-dima’i-him*⁴²). Al-Ḥakam pidió a su tío una prueba (*taṣḥīḥ*) de que lo que denunciaba era cierto, por lo que Muḥammad b. al-Qasim ideó una estrategia mediante la cual los propios implicados confesarían sus intenciones. El tío del emir convocó a los notables en su casa, con la excusa de comunicarles la decisión que había adoptado respecto a su participación en la conjura. Un hombre de confianza del emir (*ba‘d tiqati-hi*) había ido con él y se ocultó en la sala donde se celebraba la reunión. Muḥammad, aparentando tener dudas sobre el plan, pidió a los hombres que dijeran los nombres uno a uno de los que iban a participar, de modo que el enviado del emir pudo ir copiando los nombres de los rebeldes. Algunas fuentes dicen que los conjurados se dieron cuenta de la presencia del funcionario emiral por el ruido del cálamo al escribir y que este tuvo que salir corriendo de allí sin haber apuntado el nombre de todos. En cualquier caso, el emir recibió el escrito con los nombres de los implicados y mandó que fueran ejecutados antes de que tuviera lugar el levantamiento. En cuanto al destino del tío del emir, las fuentes nada dicen al respecto. El emir posiblemente premió su fidelidad, al haber rechazado la oportunidad

³⁹ MUQ II/1, 2001: 40; BM, 1904: II, 114.

⁴⁰ MUQ II/1, 2003: 122.

⁴¹ NU, 1916 (6: 3-4): 185.

⁴² BM, 1967: II, 71.

de hacerse con el poder y haber respetado la autoridad de al-Ḥakam, además de ayudarlo a castigar a los culpables.

Otros dos tíos del emir estaban en la cárcel en aquella época a raíz de sospechas sobre su participación en conspiraciones: ya se ha mencionado que Maslama, conocido como Kulayb, había sido encarcelado por su hermano Hisam y llevaba veintiséis años en la cárcel. Umayya también había sido encarcelado por sospechas de conspiración, pero en su caso contra su sobrino al-Ḥakam. El emir parece que no estaba dispuesto a permitir ninguna rebelión más por parte de sus tíos. Si uno de ellos había recibido apoyo para derrocarlo de hombres tan principales como eran los alfaquíes cordobeses, quizás, en el futuro, esta situación se podría repetir. Ni siquiera la cautividad de los candidatos tranquilizaba al emir, por lo que, tras ejecutar a los conspiradores, ejecutó también a sus dos tíos⁴³. Y no quedó ahí, sino que también, antes de morir, enterado de que su hijo mayor, Hisam b. al-Ḥakam, deseaba su muerte para hacerse con el poder, “*ya que era el mayor de sus hijos*”, al-Ḥakam lo desheredó nombrando sucesor suyo a ‘Abd al-Raḥman y como segundo heredero a al-Mugira⁴⁴. También pues en relación a su propia familia, al-Ḥakam dio muestras de esa severidad y firmeza que le singularizan frente a otros emires omeyas.

La piedad y justicia son las virtudes con las que caracterizan las fuentes a ‘Abd al-Raḥman II. Quizás esta caracterización del nuevo emir se vio influida por la imagen de gobernante irreligioso y dado al exceso en el uso de la violencia que ha trascendido de al-Ḥakam I, de modo que el gobierno de ‘Abd al-Raḥman es presentado como un cambio radical respecto al período anterior. Bajo su gobierno, sus familiares no intentaron conspirar contra él⁴⁵, escarmentados quizás por lo ocurrido en el reinado de al-Ḥakam I. ‘Abd al-Raḥman II tan solo vio amenazada su vida al final de su gobierno por un intento de asesinato impulsado por su mujer Ṭarub, quien se alió con el eunuco Naṣr para matarlo y conseguir que su hijo ‘Abd Allah subiera el trono en vez de Muḥammad⁴⁶.

Al hablar del desenlace de la revuelta del Arrabal y de la subida al trono de ‘Abd al-Raḥman II, mencionamos la crucifixión del conde Rabi‘ y el cierre del mercado de

⁴³ MUQ II/1, 2001: 41//2003: 122.

⁴⁴ Terés, 1957: 74 y Vallvé, 1991: 227; BM, 1904: II, 125-126//1967: II, 77.

⁴⁵ Tan solo tenemos una mención al encarcelamiento de tres familiares, pero no se nos dice nada sobre las causas que llevaron al emir a privarles de libertad. Más adelante volveremos sobre este episodio.

⁴⁶ Volveremos sobre este episodio al hablar del caso de las mujeres (v. *infra*. apartado II).

vino de Secunda como algunas de las medidas que tomó el nuevo emir para mostrar su ruptura con la etapa anterior y congraciarse con el pueblo⁴⁷. Nada más subir al poder, ‘Abd al-Raḥman hizo comparecer ante él a sus hermanos, familiares, visires, hombres de confianza, jefes militares y finalmente, al pueblo, para que lo reconocieran como emir (*wa-qad aḥḍara ijwata-hu wa-ahl bayti-hi wa-yama‘at Qurays bi-l-ḥaḍra wa-l-wuzara’ wa-l-fuqaha’ wa-l-kuttab wa-ahl al-jidma lam yatajallaf min-hum aḥad*⁴⁸ // *ba‘ata fi ijwati-hi wa-ahli-hi wa-wuzara’i-hi fa-baya ‘u-hu wa-baya ‘at-hu al-‘amma*⁴⁹).

Este acto de *bay‘a* tal vez pueda ponerse en relación con una noticia recogida por Ibn Ḥazm en su *Naqt al-‘arus*, según la cual ‘Abd al-Raḥman se hizo con el poder antes de la muerte de su padre. Vallvé ha interpretado esta información como una especie de golpe de estado de ‘Abd al-Raḥman contra su padre. Dice Ibn Ḥazm que ‘Abd al-Raḥman se hizo proclamar emir viviendo aún su padre, “*que ya estaba desahuciado* (qad ya’isa min-hu) (...) *Después de este hecho solamente vivió [al-Ḥakam] tres días muy enojoso y asqueado de la vida*”⁵⁰. Vallvé interpreta las palabras de Ibn Ḥazm como un “*que ya estaba desheredado*” referido a ‘Abd al-Raḥman, en vez de “*que ya estaba desahuciado*” referido a la situación de enfermedad de al-Ḥakam, entendiendo así que la proclamación de ‘Abd al-Raḥman se produjo en contra de lo que deseaba su padre. Sin embargo, Ibn Ḥayyan, siguiendo a al-Razi, repite la misma información que nos da Ibn Ḥazm, donde se ve que el término dudoso se refiere a al-Ḥakam I: “*el emir [‘Abd al-Raḥman], al suceder a su padre al-Ḥakam en el gobierno, cuando se agravó la enfermedad de este y se tuvo por desahuciado, se quedó en el alcázar califa*” (al-amir ‘Abd al-Raḥman lamma jalafa aba-hu al-amir al-Ḥakam fi l-naẓar ayyam istaddat ‘illatu-hu wa-ya’isa min nafsi-hi fa-lazima qaṣr l-jilafa)⁵¹.

Por otro lado, Ibn ‘Idari asegura que, en el año 206/821, al-Ḥakam, al verse cercano a la muerte, hizo prestar juramento de obediencia a favor de su hijo ‘Abd al-

⁴⁷ Vallvé, 1991: 229, siguiendo BM, 1904: II, 147-148//1967: II, 90-91; MUQ II/1, 2001: 91; AA, 1934: 18; DB, 1983: II, 147/I, 139, donde aparece la proclamación como emir de ‘Abd al-Raḥman II. Molina, en su artículo sobre los *murus*, menciona, entre otras cosas, que en algunos crónicas se incluye la destrucción de los *murus* como una de las acciones buenas del soberano, ya que estos lugares, además de ser silos para guardar cereales, eran usados en ocasiones para vender vino (1983: 284 y 290-291).

⁴⁸ MUQ II/1, 2003: 275.

⁴⁹ BM, 1967: II, 90.

⁵⁰ Traducción Seco de Lucena - NA, 1974: 81//1981: 59.

⁵¹ Traducción Corriente y Makki - MUQ II/1, 2001: 273//2003: 409.

Raḥman y nombró a al-Mugira como segundo heredero (*fa-ajada al-bay'a li-ibni-hi 'Abd al-Raḥman tumma li-l-Mugira min ba'di-hi*)⁵², de manera que la *bay'a* no habría sido iniciativa de 'Abd al-Raḥman II, sino de su padre. Añade además el cronista que, una vez que hubo nombrado a sus dos hijos como herederos, ordenó demoler la alhóndiga del arrabal de Secunda - hecho que generalmente se atribuye a 'Abd al-Raḥman II -. El cronista cordobés Ibn Ḥazm, en otro lugar de su *Naqṭ al-'arus*, afirma que al-Mugira fue destituido por su hermano de su nombramiento como heredero cuando 'Abd al-Raḥman II tomó el poder (*wali 'ahd abi-hi ba'da aji-hi 'Abd al-Raḥman, jala'a-hu aju-hu 'Abd al-Raḥman*)⁵³.

Parece haber, por tanto, un intento por atribuir al hijo acciones que habría hecho su padre, tal vez como una manera de caracterizar a 'Abd al-Raḥman II como la antítesis de al-Ḥakam I: si este fue el gobernante cruel e injusto por antonomasia, la conducta de su hijo, por contraste, quedaba establecida como la de un gobernante justo y clemente. Solo el *Naqṭ al-'arus* ofrece indicios de una visión más compleja. Es tentador pensar que los cronistas, respondiendo a su objetivo de glorificar a la dinastía, hayan tratado de reflejar una imagen de continuidad entre unos soberanos y otros, cuando en realidad se pudo haber producido un golpe de estado para desbancar a al-Ḥakam I - quien se había ganado ya demasiados enemigos en la corte y entre los súbditos - y que, 'Abd al-Raḥman II, una vez llegado al poder, hubiera tratado de reconciliarse con los andalusíes y con la gente del entorno cortesano, incluidos sus propios familiares.

La narración del final de 'Abd Allah al-Balansi puede ser otra muestra de esta doble visión del emir 'Abd al-Raḥman II. Dice Ibn Ḥayyan que, cuando murió al-Ḥakam, 'Abd Allah volvió a intentar hacerse con el poder y escribió a 'Abd al-Raḥman II citándole sus derechos junto él y, antes, junto su padre y su abuelo y pidiéndole que le agregara a sus territorios la cora de Tudmir y le cediera sus rentas (*yu'addidu ḥuquqa-hu 'inda-hu wa-'inda abi-hi wa-yaddi-hi min qublⁱⁿ wa-yas'alu-hu an yaḍumma kurat Tudmir ilay-hi wa-yatayafà 'an jaryi-ha la-hu*)⁵⁴). Mas, sin esperar a recibir respuesta, ocupó directamente Tudmir y se declaró en rebeldía. Durante la oración del viernes, se dirigió a Dios diciéndole que si tenía derecho a ostentar el

⁵² BM, 1904: II, 125-126//1967: II, 77.

⁵³ NA, 1974: 73//1981: 53.

⁵⁴ MUQ II/1, 2003: 407.

poder de ese territorio que le hiciera una señal, sufriendo a continuación un ataque de apoplejía, lo que consideró como una muestra de la negativa divina a que fuera él quien debía gobernar y cejó así en su empeño. Murió al poco tiempo, en el año 208/823-824, encerrado en su palacio de Valencia⁵⁵. Tenemos aquí una explicación religiosa sobre el final de ‘Abd Allah: es una señal divina la que descalifica su derecho a gobernar. Al-Nuwayri, por su parte, dice que, nada más subir al poder ‘Abd al-Raḥman II, ‘Abd Allah al-Balansi se dirigió contra Córdoba, con la intención de hacerse con el poder (*tamaḥa fī l-mulk*⁵⁶). Sin embargo, cuando supo que ‘Abd al-Raḥman se dirigía contra él, se volvió aterrorizado a Valencia donde permaneció hasta su muerte, sin mención alguna al ataque de apoplejía que llevó a la muerte a ‘Abd Allah. ‘Abd al-Raḥman II no tardaría en nombrar un gobernador sobre ese territorio, esta vez, dependiente de Córdoba.

La presencia de ‘Ubayd Allah b. ‘Abd Allah al-Balansi como jefe del ejército de ‘Abd al-Raḥman II en varias aceifas como la del año 210/825 contra Álava indica que el hijo había decidido no seguir los pasos del padre. No hay que olvidar además que ‘Ubayd Allah se había convertido en cuñado de al-Ḥakam I cuando, tras el sometimiento de su padre, él se fue a Córdoba y fue desposado con ‘Aziza, la hermana del emir, con lo cual, según Ibn Ḥayyan, se establecieron entre las dos familias “redes de parentesco” (*fa-tasabaku bi-l-ṣihr*)⁵⁷ que sin duda contribuyeron a que el hijo se sintiese doblemente vinculado al emir reinante⁵⁸.

La proclamación como emir de Muḥammad I estuvo unida a cierta polémica, dado que ‘Abd al-Raḥman II murió sin haber designado sucesor. Más adelante veremos que los eunucos de palacio solucionaron las dudas sobre cuál de los dos hijos del emir fallecido, Muḥammad y ‘Abd Allah, debería sucederle en el trono, sin que las presiones de Ṭarub, madre de este último, lograran hacer prevalecer los derechos sucesorios de su hijo. La muerte de ‘Abd al-Raḥman II se produjo de una manera bastante súbita e imprevista, una noche del mes de *rabi‘ I* del año 238/agosto del 852.

⁵⁵ MUQ II/1, 2001: 271-272//2003: 407-409; Vallvé, 1991: 241.

⁵⁶ NU, 1916 (6: 3-4): 194.

⁵⁷ MUQ II/1, 2001: 24//2003: 102. El término *ṣihr/muṣaḥara* hace referencia al parentesco adquirido a través del matrimonio. *Ṣihr* puede servir para denominar indistintamente al suegro o al yerno y la relación que se establece ente ambos va más allá de la meramente familiar. En el caso de los ulemas, estudiado por M. Marín (1996), este tipo de alianzas matrimoniales forma parte de las estrategias para garantizar la transmisión de la ciencia y para reforzar los grupos de ulemas dentro de la sociedad andalusí.

⁵⁸ Sobre este matrimonio, Marín, 2000a: 540.

Ibn 'Idari, en una afirmación bastante imprecisa, dice que 'Abd al-Raḥman murió de muerte natural (*ḥattà qabaḍat-hu sa 'ub wa-arda-hu murdi l-qaba'il wa-l-su'ub*⁵⁹), si bien con una explicación que, por inexistente en otros casos en los que la muerte se produce de forma natural, no deja de ser llamativa. Ibn al-Quṭiyya, en ese sentido, sí que destaca que la muerte de 'Abd al-Raḥman se produjo repentinamente (*kana mawtu-hu bagt^{an}*)⁶⁰. El obispo Eulogio narra la muerte de 'Abd al-Raḥman como consecuencia de la quema de los cuerpos mutilados de los mártires cristianos, como una especie de castigo divino que lo llevó a la muerte. Dice Eulogio que apenas hubo ordenado que los cadáveres fueran quemados, a 'Abd al-Raḥman le dio un ataque de apoplejía del que murió esa misma noche⁶¹. Aparte del tono hagiográfico de este relato en el que se busca la venganza divina por la muerte de los cristianos, lo que también se desprende de este relato es que la muerte del emir se produjo de un modo inesperado. La posibilidad de que la esposa del emir Ṭarub haya podido tener algo que ver con dicha muerte será planteada en el próximo apartado.

El gobierno de Muḥammad I, en general, fue tranquilo en lo que se refiere a las relaciones con sus familiares. Este gobernante no tuvo que hacer frente a ninguna conspiración surgida del entorno de su familia. Es muy probable que su actuación con Qasim b. al-'Abbas b. 'Abd al-Malik y sus hermanos 'Abd al-Malik y 'Abd al-'Aziz b. al-'Abbas b. 'Abd al-Malik tuviera algo que ver en esta fidelidad mostrada por los marwaníes al nuevo emir desde el primer momento de su proclamación (AP - nº 72). Estos individuos pertenecían a los Banu Marwan, de la línea de 'Abd al-Malik b. 'Umar b. Marwan⁶², primo de 'Abd al-Raḥman I que llegó a al-Andalus tras huir de oriente y a quien el emir omeya dio grandes beneficios. De hecho, tras la valentía mostrada contra los rebeldes yemeníes del Algarbe, en el año 156/773, 'Abd al-Raḥman I le propuso el matrimonio de su hijo Hisam, heredero al trono, con la hija de 'Abd al-Malik b. 'Umar, llamada Kanza. Las fuentes dicen que, al ver 'Abd al-Raḥman I llegar a su primo 'Abd al-Malik b. 'Umar de la batalla, con una herida en el brazo de la que manaba abundante sangre, le besó en la frente y le dijo: "*Primo, voy a casar a mi hijo y heredero Hisam con tu hija Kanza*⁶³ y le daré tal y tal cosa, y a ti te

⁵⁹ BM, 1967: II, 90.

⁶⁰ IQ, 1926: 62//77.

⁶¹ Dozy, 1988: II, 127, remitiendo al *Memoriale Sanctorum* de San Eulogio (MS, 2005: 141-142).

⁶² Sobre esta familia, Terés, 1970: 105-115.

⁶³ Ibn al-Atir y al-Maqqari realmente dicen "tal hija tuya" (*ibnatu-ka fulana*), sin dar el nombre propio de la hija de 'Abd al-Malik, pero sabemos que se llamaba Kanza, como indica Ibn al-Abbar.

daré tal otra y a tus hijos tal otra, y tú y ellos tendréis tales bienes territoriales y os nombro a todos mis visires”⁶⁴.

La buena relación de los primeros emires omeyas con los miembros de esta rama de su linaje fue empeorando con los años a raíz de las muestras de deslealtad que dieron en alguna ocasión⁶⁵. Muchos miembros de esta familia se levantaron contra los omeyas en diferentes ocasiones, reclamando sus derechos al trono andalusí por descender de la misma línea que los omeyas, a través del primo de ‘Abd al-Raḥman I, ‘Abd al-Malik b. ‘Umar b. Marwan. De hecho, fue el propio ‘Abd al-Raḥman quien, en unos versos que compuso con motivo del casamiento de su hijo Hisam con la hija de su primo, reconocía que los miembros de esta familia eran sus iguales⁶⁶:

*“¡Por mi vida! He dado una mujer blanca y noble
a quien mejor puede encarecer su precio, como dote.
La familia de Abu l-‘Asi son sus iguales”.*

Ibn Ḥayyan relata que Qasim, ‘Abd al-‘Aziz y ‘Abd al-Malik b. al-‘Abbas fueron encarcelados por ‘Abd al-Raḥman II en la cárcel cordobesa de al-Duwayra. No nos da la razón que llevó al emir a tomar esta decisión, pero posiblemente tuvo algo que ver con los excesos que muchos miembros de esta familia llevaron a cabo con la excusa de su pertenencia al linaje de la familia reinante. El vínculo parentelar entre estas dos ramas marwaníes existentes en al-Andalus – los Banu ‘Abd al-Malik b. ‘Umar b. Marwan y los Ḥabibíes – y los omeyas en su día supuso la base para la protección y ascensión de los marwaníes en al-Andalus, pero poco a poco las aspiraciones al poder de los distintos miembros de ambas familias irá dando lugar a un distanciamiento con la familia reinante. Los omeyas, ante tales pretensiones, se esforzaron por mantener muy claros los límites entre unos y otros y consolidar su propio derecho al poder en detrimento del de los demás. Al-Jusani recoge varios episodios en los que los jueces de Córdoba se vieron obligados a sentenciar y castigar firmemente a miembros de los Banu ‘Abd al-Malik b. ‘Umar b. Marwan por los excesos cometidos con la excusa de su ascendencia⁶⁷. Un ejemplo de ello lo tenemos en la acusación de robo contra,

⁶⁴ Traducción de E. Terés – Terés, 1970: 108; KT, 1898: 121-122//2006: V, 187. También recogen HS, 1963: I, 57 y NT, 1968: III, 59.

⁶⁵ Terés, 1970: 108-109.

⁶⁶ Traducción Terés – 1970: 109//HS, 1963: I, 57.

⁶⁷ Terés, 1970: 110, siguiendo a al-Jusani, QQ, 1914: 145//118-119 (litigio contra ‘Isà b. Fuṭays por la posesión de un cortijo), 158-159//129-130 (acusación contra Ibn Abi Ayyub por haber salido con la

precisamente, ‘Abd al-Malik b. al-‘Abbas, uno de los encarcelados por ‘Abd al-Raḥman II (AP - 72.1). El rigor empleado contra los familiares del gobernante para dar prueba de imparcialidad, pudo ser un foco de malestar entre los marwaníes, al mismo tiempo que supone un claro indicio de que las relaciones de lealtad y de protección entre los omeyas y los miembros de este linaje se habían ido debilitando, como puso de manifiesto en su día E. Terés en su estudio sobre esta familia⁶⁸.

Cuando Muḥammad I subió al trono, quiso mostrar una actitud hacia sus familiares distinta de la que había manifestado su padre, por lo que una de las primeras medidas que tomó fue liberar a estos tres hermanos. Los prisioneros fueron presentados ante él y el emir les otorgó grandes beneficios (*adna-hum min nafsi-hi wa-mana-hum iḥsanu-hu wa-jala ‘a ‘alay-him*⁶⁹). El perdón de estos personajes debió ir unido a la concesión de distintos cargos, pues tenemos información que los sitúa al frente de las tropas omeyas durante distintas campañas o como gobernadores de ciertos territorios, además de que ‘Abd al-Malik fue visir en esta época⁷⁰.

Tras la liberación de los Banu l-Abbas, Muḥammad I escribió a todos sus familiares y gente de su entorno – sus hermanos, sus tíos paternos y la gente de su casa (*wa-batta rusul^{an} ‘iyal^{an} fi l-istiḥḍar ijwati-hi wa-‘umumati-hi wa-ahl bayti-hi*) -, así como al resto de los *qurayšies* (*sa’ir Qurayš*) y de los personajes principales de la corte (*wuḥuh ahl l-mamlaka*) para citarlos ante él. La mayor parte de ellos acudió esa misma noche y estrecharon su mano con él en señal de acuerdo (*ṣafaqu ‘alà yadi-hi*)⁷¹. El relato se muestra parco en información sobre el desarrollo de los hechos y sobre las razones que impulsaron a Muḥammad I a actuar de este modo. Con esta liberación mostraba su desacuerdo respecto a la decisión de su padre de encarcelar a estos individuos, de modo que su encuentro con el resto de familiares y personas influyentes de la corte, para establecer algún tipo de acuerdo, pudo ser un intento de

espada desenvainada por el mercado) y 193//156 (sentencia contra un noble quraysi que increpó al caḍi Sulayman b. Aswad por un pleito que este último había juzgado en contra del noble antes de ser destituido).

⁶⁸ Terés, 1970: 116-117.

⁶⁹ MUQ II/2, 1973: 120.

⁷⁰ Vemos así a Qasim b. al-Abbas, junto a Tamam b. Abi l-‘Atṭaf, al frente de las tropas en una campaña contra Toledo, en el año 239/853; ‘Abd al-Malik b. al-Abbas acompañó al príncipe ‘Abd al-Raḥman b. Muḥammad en el año 249/863, en una campaña contra Álava; ‘Abd al-‘Aziz b. al-Abbas fue nombrado gobernador de Málaga en el año 267/880, tras firmar la paz con Ibn Ḥafṣun y, posteriormente, gobernó la cora de Elvira (BM, 1904: II, 154, 159-160, 171-172//1967: II, 94, 98, 104-105).

⁷¹ MUQ II/2, 1973: 120. Este gesto con las manos parece indicar que se produjo una renovación del juramento al nuevo emir, pues el apretón de manos es una expresión de acuerdo y aceptación muy habitual en las ceremonias de proclamación islámicas (Marsham, 2009: 50-51).

reconciliación con un sector del entorno cortesano que posiblemente estuviera en desacuerdo con el encarcelamiento de esos personajes. Con todo esto, Muḥammad trataba de mostrar su intención de devolver a esa rama de su familia sus privilegios, evitando así futuros conflictos con ellos y salvaguardando su gobierno de los efectos que la acción de su padre pudiera haber tenido en la lealtad de sus parientes.

El sucesor de Muḥammad I fue su hijo al-Mundir. Este tan solo pudo gobernar durante dos años porque murió inesperadamente durante un asedio a Bobastro, luchando contra Ibn Ḥafṣun. La versión oficial apunta a que, durante esta campaña, le sobrevino al emir una enfermedad de la que murió rápidamente, sin darle tiempo a volver a Córdoba. Otras versiones aseguran que su hermano ‘Abd Allah estuvo detrás de la muerte del omeya reinante.

El primero en transmitir esta noticia fue el cronista Ibn al-Quṭayya, quien dice que el emir fue envenenado por un esclavo llamado Maysur, que le puso en una herida un algodón envenenado (*yuqalu anna Maysur^{an} fata-hu samma la-hu al-quṭun al-ma ‘yul fi yarḥ l-faṣd⁷²*), porque al-Mundir le había amenazado con castigarlo cuando volviera a Córdoba por haber faltado a sus obligaciones. A raíz de eso, el emir tuvo una hemorragia de la que murió.

Esta noticia es transmitida por Ibn Ḥazm en su *Naqt al-‘arus* y parece que la toma de Ibn al-Quṭayya, pero no podemos asegurar este punto al no existir evidencias textuales que lo certifiquen. Ahora bien, la historia del envenenamiento por parte del *fatà* Maysur con una lanceta envenenada – Ibn Ḥazm sustituye el algodón por una lanceta – con la que se hizo una sangría aparece recogida en la obra del cordobés, se le atribuye también al califa ‘abbasí al-Muqtadir, Abu l-Faḍl Ya‘far b. al-Mu‘taḍid, de quien se dice que murió envenenado por su paje Maysur con una lanceta con la que le sangró (*al-Muqtadir quṭi‘a bi-l-suyuf wa-qila samma-hu Maysur fata-hu fi mibḍa‘ faṣada bi-hi⁷³*). Asimismo se dice que fue degollado. A continuación añade Ibn Ḥazm que al-Mundir fue envenenado por su hermano con una lanceta con la que se le practicó una sangría (*al-Mundir qila samma-hu aju-hu fi mibḍa‘ faṣada bi-hi⁷⁴*). Ahora bien, la mención a al-Mundir solo aparece en uno de los manuscritos del *Naqt*, el ms. B (= Bayaceto) utilizado por I. ‘Abbas, pero no por Seybold (ms. M), de modo

⁷² IQ, 1926: 87//102.

⁷³ NA, 1974: 129//1981: 104.

⁷⁴ NA, 1981: 104.

que, en la versión de este último, el único que aparece muriendo envenenado es al-Muqtadir. Lo que no queda claro en la edición de I. ‘Abbas y para ello habría que ver los dos manuscritos, es si en el ms. B aparecen ambas frases - la referida a la muerte de al-Muqtadir, seguida de la de al-Mundir - o si en el ms. M faltaba el nombre de al-Mundir y por eso se ha atribuido al califa ‘abbasí la muerte envenenado. Habida cuenta de que no tenemos constancia de que al-Muqtadir muriese envenenado por ningún esclavo llamado Maysur⁷⁵, parece claro que se ha producido un error en uno de los manuscritos del *Naqt* y la versión correcta es la que se indica en el ms. B.

Ibn Ḥayyan - con su habitual tendencia a la ampliación de las noticias - remite al cordobés Ibn Ḥazm al informar de que la muerte de al-Mundir fue consecuencia de un envenenamiento propiciado por ‘Abd Allah, quien acordó con el cirujano de su hermano que envenenara el bisturí con el que iba a hacer una sangría a al-Mundir (*samma la-hu al-mibḍa‘ alladi faṣada-hu bi-hi*)⁷⁶. Ibn ‘Idari transmite la misma noticia que Ibn Ḥayyan, remitiendo a Ibn Ḥazm aunque, evidentemente, accedió a esta información de segunda mano, a través de Ibn Ḥayyan, pues su noticia coincide casi por completo con la versión ampliada de Ibn Ḥayyan⁷⁷.

Dozy, en su famosa introducción a *al-Bayan al-mugrib*, dice que ‘Abd Allah deseaba hacerse con el trono, pero seguramente temía que, si su hermano no moría antes de que sus hijos alcanzaran la mayoría de edad, se quedara sin opciones de hacerse con el poder⁷⁸. Asimismo, el francés asegura que la muerte de al-Mundir fue consecuencia de una conspiración orquestada por su hermano ‘Abd Allah en connivencia con la familia de Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz, quien fue uno de los visires de mayor confianza del emir Muḥammad I, mientras que con al-Mundir tenía una pésima relación, hasta el punto de que fue ejecutado por orden de este emir. Más adelante, al hablar del perdón a las elites nos detendremos en la relación de los distintos emires con este hombre y con sus familiares, pero podemos adelantar que los hechos narrados en las fuentes nos sugieren la existencia, como propuso Dozy, de unos vínculos especiales entre el emir ‘Abd Allah y esta familia, la cual a partir de su subida al poder comenzó a disfrutar de importantes beneficios y a ocupar diversos cargos de poder, cosa que habían perdido en época de su antecesor al-Mundir.

⁷⁵ Al-Muqtadir cayó derrotado en un enfrentamiento contra Mu’nis al-Jadim (K. V. Zetterstéen y C. E. Bosworth, “al-Muqtadir”, *EI*, vol. VII, pp. 541-542).

⁷⁶ MUQ III, 1951/XVI: 148//1937: 41.

⁷⁷ BM, 1904: II, 258//1967: II, 156.

⁷⁸ Dozy, 1848: 46.

Volviendo a la muerte de al-Mundir, hemos visto que existe una versión de los hechos en la que se evita señalar la implicación de ‘Abd Allah en la muerte de su hermano – la de Ibn al-Quṭiyya - y en la que, por el contrario, se le presenta dolido, negociando con Ibn Ḥafṣun poder volver a Córdoba para enterrar a su hermano sin sufrir ataques por parte del rebelde. Una vez obtenido esto, ‘Abd Allah no esperó siquiera a llegar a Córdoba para proclamarse emir y recibir el juramento de fidelidad, haciendo esto en el mismo campamento instalado junto a los muros de Bobastro.

A pesar de que tenemos constancia, como veremos a continuación, del asesinato por parte de ‘Abd Allah de varios de sus familiares, las fuentes tienden a presentar a este emir en términos benevolentes. Cuando mencionan su tendencia al uso de la violencia, suelen acompañar la información con justificaciones en las que se remite a la presión a la que estaba sometido por las continuas rebeliones que tuvieron lugar durante su gobierno. En este sentido va el comentario que recoge Ibn ‘Idari, justo antes de mencionar la información de Ibn Ḥazm sobre los diversos asesinatos ejecutados por ‘Abd Allah. Dice el cronista norteafricano: *“Se ha considerado que él fue uno de los califas omeyas de al-Andalus más virtuosos, el de más modélico comportamiento, más perfecto conocimiento y más firme religiosidad, pero, en contrapartida, su estado se vio turbado por la larga duración de la guerra civil, por la reducción de los límites de su territorio (jittā), por la merma en la cantidad de los impuestos del zakat [recaudados], hasta [tal punto que] la hipocresía comenzó a traslucirse bajo el velo de su piedad. La avaricia le había ceñido al cuello impronta que no le permitía desprenderse del ansia por ella provocada⁷⁹; su piedad era puesta en cuestión por el poco valor que daba a la sangre derramada a causa de las disensiones que surgieron incluso entre sus dos hijos, siendo castigado el mayor de ellos solo por sospechas”⁸⁰.*

Ibn Ḥazm, sin embargo, en la información mencionada anteriormente y que aparece justo a continuación de este relato de Ibn ‘Idari, no es tan comprensivo – al menos aquí – y directamente llama a ‘Abd Allah asesino (*qattal*) para el que fue fácil derramar la sangre de muchos parientes inocentes⁸¹.

⁷⁹ Esto parece aludir a Corán, III: 180: *“El día de la Resurrección llevarán a modo de collar el objeto de su avaricia”* (Cortés, 1999: 93). Agradecemos a L. Molina su sugerencia en este punto. Volveremos sobre esta imagen coránica en el Capítulo 10. I.

⁸⁰ Traducción propia - BM, 1967: II, 155. Este texto lo ha tomado Ibn ‘Idari de Ibn Ḥayyan, con algunas variaciones (MUQ III, 1937: 39).

⁸¹ BM, 1967: II, 156.

En el apartado anterior mencionamos que, si bien las fuentes suelen culpar al hijo de ‘Abd Allah, Muṭarrif, de la muerte de su hermano, Ibn Ḥazm en este fragmento pone de manifiesto que el propio ‘Abd Allah estuvo detrás de la muerte no solo de Muḥammad, sino también de Muṭarrif. A ambos los ejecutó porque sospechaba que querían quitarle el poder. De hecho, Muḥammad - cuya imagen aparece en las fuentes bastante dulcificada por ser el padre de al-Naṣir -, se alió con los muladíes para enfrentarse a su padre refugiándose junto al rebelde Ibn Ḥafṣun durante un tiempo (AP - nº 95). Ya vimos que generalmente las fuentes atribuyen este hecho a Muṭarrif, como en el caso de Ibn al-Quṭiyya o de Ibn ‘Idari. El relato recogido en las fuentes, si bien con distintos protagonistas, explica que el emir escribió a su hijo para informarle de que lo perdonaba (*jaṭaba-hu bi-l-aman*⁸²) y que no tenía por qué preocuparse, incluyendo en su carta el siguiente versículo coránico: “*¡Mala cosa es ser llamado ‘perverso’ después de haber recibido la fe!*”⁸³. Muṭarrif - estando en la corte cordobesa - no cesó en su empeño de desacreditar a su hermano, así que convenció a su padre de que Muḥammad se había aliado con Ibn Ḥafṣun para quitarle el poder, logrando que ‘Abd Allah lo metiera en la cárcel, en una dependencia del alcázar llamada *Dar al-baniqa*⁸⁴. Según otra versión, Muḥammad recibió el perdón de su padre y volvió a Córdoba, pero como ‘Abd Allah no estaba del todo seguro de la fidelidad de su hijo, lo encarceló.

Fue entonces cuando se produjo el asesinato de Muḥammad por parte de Muṭarrif. El anónimo autor del *Dikr bilad al-Andalus* recoge unos versos que no aparecen en ninguna otra fuente y que tienen un carácter premonitorio sobre el final que le esperaba a Muṭarrif. Dice el cronista que, cuando Muṭarrif mató a su hermano, vio en sueños a una esclava que recitaba los siguientes versos: “*Si recapitas ¡oh Hind! el crimen tiene algo que hay que tomar en consideración y que sirve de advertencia: la sangre llama a la sangre (wa-l-nafs bi-l-nafs), y eso debes saberlo*”⁸⁵. Efectivamente, la muerte del propio Muṭarrif no tardaría en producirse. Ibn ‘Idari dice que cuando el emir se enteró de lo que había hecho su hijo, quiso matarlo, pero lograron convencerle de que no lo hiciera. No nos dice exactamente quiénes convencieron a ‘Abd Allah de que no matara a su hijo Muṭarrif, afirmando de manera general que hubo quien le hizo

⁸² BM, 1967: II, 150.

⁸³ Corán, XLIX: 11: “(...) *bi’sa l-ism al-fusuq ba’da al-iman*” (Cortés, 1999: 686).

⁸⁴ Sobre esta prisión, García Gómez, 1965: 333, n. 21 y De la Puente, 2004: 115. Hablaremos de nuevo sobre este lugar en el Capítulo 8. IV.

⁸⁵ Traducción Molina – DB, 1983: II, 165/I, 155.

desistir de su empeño (*lam ya'dim man kasara 'alay-hi li-dalika fa-taraka-hu*⁸⁶). Continúa Ibn 'Idari diciendo que hay quien dice que lo mató en la prisión, pero solo Dios lo sabe (*wa-qila qatala-hu fi-hi wa-Allah a 'lam*⁸⁷).

La versión que nos da Ibn al-Quṭayya sobre estos hechos incluye en el relato el asesinato del ministro favorito de 'Abd Allah, 'Abd al-Malik b. 'Abd Allah b. Umayya b. Yazid⁸⁸, y una acusación de *zandaqa* contra Muṭarrif, como las razones que llevaron finalmente a 'Abd Allah a condenar a muerte a su hijo. Vamos a revisar aquí el relato de la muerte de Ibn Umayya, dejando el de la acusación de *zandaqa* para el Capítulo 7. II, dedicado al perdón a los acusados de herejía. Podemos adelantar que a través de todos estos episodios da la sensación de que se intenta culpar de todos los hechos a la actitud rebelde de Muṭarrif, disculpando a 'Abd Allah o justificando su actuación, y presentando a Muḥammad como una víctima de las acusaciones de su hermano. En esta línea podemos destacar, por ejemplo, el apelativo que Ibn 'Idari da a Muḥammad a quien llama Muḥammad *al-maqtul*, “el asesinado”, es decir, “la víctima”.

La muerte de Muṭarrif es presentada como el resultado del asesinato que había perpetrado contra el visir y secretario preferido de 'Abd Allah, Ibn Umayya, durante la campaña que dirigieron contra Sevilla para sofocar el conflicto árabe-muladí que se estaba produciendo allí (AP - nº 96.1). Las intenciones de Muṭarrif eran conocidas incluso por el emir y este había llegado a amenazar a su hijo por si se atrevía a hacer algo a Ibn Umayya: “*¡Yo te dispensé de la muerte de tu hermano! Mas guárdate, por Allah de cometer acción alguna en la persona de Ibn Umayya porque si tú lo matas, yo te mataré a ti por él*”⁸⁹. Cuando Ibn al-Quṭayya recoge este aviso, incluye un matiz que indica que, en opinión del cronista, Muḥammad fue asesinado porque había cometido alguna falta contra el emir. Dice el cronista que 'Abd Allah advirtió a

⁸⁶ BM, 1967: II, 150.

⁸⁷ BM, 1967: II, 150.

⁸⁸ El nombre completo de este visir era 'Abd al-Malik b. 'Abd Allah b. Muḥammad b. Umayya b. Yazid b. 'Abd al-Raḥman b. Abi Ḥawtara al-Umawi. Sobre este hombre, Velázquez Basanta, Ibn Yazid al-Umawi, 'Abd al-Malik”, *BA*, vol. VI, pp. 136-137. Era nieto del famoso secretario de Yusuf al-Fihri y, posteriormente, de 'Abd al-Raḥman I, Umayya b. Yazid. Este era un descendiente de clientes de Mu'awiya b. al-Ḥakam y entró en la Península con Baly en el año 123/740-741. 'Abd al-Raḥman I le otorgó el *saraf al-kitaba* (dignidad del secretariado) por ser uno de sus *mawali* y le dio un lugar de favor en su consejo (Sobre este secretario, Soravia, 1994: 168 y Velázquez Basanta, “Ibn Yazid al-Umawi, Umayya”, *BA*, vol. VI, p. 140.).

⁸⁹ NU, 1916 (6: 1): 31//1916 (6: 3-4): 213. Esta es la única referencia que al-Nuwayri recoge sobre el asesinato de los hijos de 'Abd Allah. Menciona que Muṭarrif asesinó a Muḥammad, pero nada dice sobre la muerte de Muṭarrif e incluye esta advertencia como muestra del carácter blando del emir (*layyin al-yanib*).

Muṭarrif que había tolerado el que matara a su hermano “*porque al fin y al cabo era desobediente y rebelde*” (id ‘anada wa-jalafa)⁹⁰.

A pesar de que Ibn Umayya trató de guardarse de Muṭarrif, en el año 282/894, tuvieron que ir juntos a Sevilla, siendo ese el momento que Muṭarrif aprovechó para eliminar a su enemigo. Es llamativa la identidad del sustituto de Ibn Umayya nombrado por Muṭarrif, pues se trata de Aḥmad b. Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz, hijo del famoso ministro asesinado por al-Mundir, y uno de los miembros de su familia que habían sido liberados por ‘Abd Allah cuando subió al poder. Aḥmad b. Hasim llegó a ser nombrado visir y caíd por el emir (AP - nº 93). Tanto él como el resto de oficiales quraysíes del ejército aceptaron participar en una estrategia que les propuso el príncipe: si eran preguntados sobre las razones por las que se había ejecutado a Ibn Umayya, todos responderían que este maltrataba a sus soldados. Cuando ‘Abd Allah tuvo noticia del asesinato de su visir, ordenó que se abriera una investigación para esclarecer el caso.

De acuerdo con la interpretación de Ibn al-Quṭiyya, Muṭarrif, mediante el asesinato de Ibn Umayya, trató de poner de su parte a los líderes de la rebelión sevillana, para que lo apoyaran en el levantamiento contra su padre. Sin embargo, ‘Abd Allah les escribió previniéndoles de las consecuencias que tendría su apoyo a la causa de su hijo y finalmente los sevillanos rechazaron someterse a Muṭarrif. Este, dice el cronista, al verse falto de aliados, escribió a su padre pidiéndole perdón y ‘Abd Allah lo perdonó (*kataba ilà abi-hi yas’alu-hu al-aman fa-ammana-hu*⁹¹).

El final reservado a Muṭarrif - acusado de *zandaqa* según la crónica de Ibn al-Quṭiyya - compensa la imagen suavizada que se presenta de él al recibir el perdón de su padre por haber matado a Muḥammad, quien no podemos obviar que era el padre del gobernante bajo cuyo amparo escribía Ibn al-Quṭiyya. Este cronista afirma que Muṭarrif mató a su hermano “*después de muchas cosas que acaecieron entre ambos, las cuales todo el mundo sabe*”. Con esta frase presenta el asesinato como el resultado de un enfrentamiento personal entre ambos hermanos, pero acaba dando su juicio de valor sobre Muṭarrif diciendo: “*Dios lo castigó por haber sido el asesino de su hermano, que sin duda alguna era mejor y mucho más sincero en creencias religiosas que él*”⁹².

⁹⁰ Traducción de Ribera - IQ, 1926: 89//104.

⁹¹ IQ, 1926: 106.

⁹² Traducción Ribera - IQ, 1926: 91.

Hay un confuso relato que aparece recogido en la *Ihāta* de Ibn Jaṭīb, en el que parece que se mezclan dos narraciones, una tomada de Ibn Ḥayyan y otra de Ibn Abi l-Fayyāḍ⁹³. Ibn Jaṭīb atribuye aquí el asesinato de Muṭarrif a una violenta actuación que tuvo con uno de los miembros de la familia omeya, llamado Muḥammad b. Hisam, quien, un día que estaba en palacio con el príncipe hablándole de sus hijos, llamó a uno de ellos que tenía dos mechones de pelo cayéndole por cada lado de la cara⁹⁴. Muṭarrif al ver esto se enfadó sobremanera, pues tales mechones estaban reservados únicamente para los hijos del gobernante, por lo que cortó con su espada uno de los mechones del chico, mientras preguntaba a Mu‘awiya si insinuaba así que su hijo era el hijo de un califa. Este hecho molestó mucho a Mu‘awiya quien decidió vengarse de Muṭarrif, haciendo llegar al emir su malestar y el desagradable acto protagonizado por su hijo, consiguiendo finalmente que Muṭarrif fuera ejecutado por ello. A continuación, el cronista incorpora una noticia de Ibn Abi l-Fayyāḍ que dice que el emir envió a un grupo de soldados a casa de Muṭarrif, encabezados por el zalmedina ‘Abd Allah b. Muḍar, quienes atacaron la casa hasta conseguir capturar a Muṭarrif y llevarlo ante ‘Abd Allah. Este pidió consejo a sus visires sobre qué hacer. Algunos le decían que no lo matase y otros que sí, pues si no lo mataba, Muṭarrif lo mataría a él. Entonces ‘Abd Allah decidió ejecutarlo, por lo que pidió a Ibn Muḍar que lo llevara de vuelta a su casa y lo matara allí, para ser después enterrado bajo el mirto en el que Muṭarrif solía sentarse a beber vino.

Los intentos de conspiración de los hijos de ‘Abd Allah intensificaron las sospechas del emir sobre todo su círculo familiar. A partir de entonces, no dudó en quitarse de en medio a todo aquel sobre el que sobrevolara cualquier sospecha de rebeldía. En el año 284/897, ‘Abd Allah cortó de raíz un supuesto complot orquestado por Marwan b. ‘Abd al-Malik b. ‘Abd Allah b. Umayya, hijo de su anterior visir⁹⁵, a favor de su hermano Hisam b. Muḥammad al que querían poner en el trono (AP - n° 99). ‘Abd Allah ordenó a su cadí que investigara los hechos para saber cuanto antes las intenciones tanto de su hermano como de Marwan. Realmente tal conspiración no era cierta, pero el cadí no se atrevió a ir en contra de los que lo habían denunciado. El emir ordenó que fueran arrestados su hermano Hisam, Marwan b. ‘Abd al-Malik, un

⁹³ IG, 1975: III, 280.

⁹⁴ Este es un símbolo característico de los *surafa*’ y en su día fue la marca que distinguió a ‘Abd al-Raḥman I como el futuro fundador de la dinastía omeya de Córdoba.

⁹⁵ Sobre este hombre, Velázquez Basanta, “Ibn Yazid al-Umawī, Marwan”, *BA*, vol. VI, pp. 137-138.

nieto de ‘Abd al-Raḥman II llamado Aḥmad b. Hisam b. ‘Abd al-Raḥman, el sirio Sa‘id b. Walid y el juez Musà b. Muḥammad b. Ziyad al-Yudami – todos ellos parecen haber sido acusados también de apoyar esta rebelión - por lo que debieron de ser detenidos al mismo tiempo. Todos ellos fueron incomunicados en el sótano del palacio. Según Ibn Ḥayyan, seis días después, solo dos de ellos - Hisam b. Muḥammad y Musà b. Muḥammad b. Ziyad - fueron ejecutados⁹⁶. A continuación, añade Ibn Ḥayyan que más adelante dará la información sobre las causas que llevaron a la muerte a Hisam y adelanta que fue por injurias contra el gobierno. Ahora bien, antes de contar esta noticias ya había dicho que Marwan b. ‘Abd al-Malik había sido encarcelado tras ser destituido de su cargo como zalmedina, lo que nos hace dudar de su participación en la conjura contra el emir junto a Hisam b. Muḥammad.

Ibn al-Abbar también dice que Marwan b. ‘Abd al-Malik b. ‘Abd Allah fue ejecutado en el año 284/897, después de estar encarcelado (*qutila ba ‘da ḥabsi-hi*⁹⁷).

Ahora bien, mientras aquí Ibn Ḥayyan dice que Musà b. Muḥammad b. Ziyad fue ejecutado este año, sabemos que estaba vivo más tarde, pues fue encarcelado después de que ‘Abd al-Raḥman III fuera nombrado emir y fue ejecutado en torno al año 305/917⁹⁸. Por último, Ibn ‘Idari dice que la fecha de la muerte de Aḥmad b. Hisam b. ‘Abd al-Raḥman fue el 19 de *sawwal* del 303/26 de abril del 916⁹⁹.

Los temores de ‘Abd Allah sobre la lealtad su familia no quedaron ahí. Otro de sus hermanos, al-Qasim b. Muḥammad – a quien al-Maqqari incluye entre los hijos distinguidos (*nuyaba’*) del emir Muḥammad I, junto a al-Muṭarrif y Maslama¹⁰⁰ - también fue sospechoso de intrigas contra su poder (AP - n° 101), y fue encarcelado por ello en la *Dar al-baniqa*, la misma prisión en la que, unos años antes, también fue encerrado y asesinado el hijo del emir, Muḥammad. Una vez más, Ibn ‘Idari justifica la acción del emir diciendo que él consideró que era su deber como príncipe y exigido por las reglas de la política y de la administración que, ante las diversas acusaciones que le habían llegado contra su hermano, lo encerrara preventivamente en la cárcel (*lamma kattara bi-dalika al-raf’ ilay-hi wa-tataba ‘a l-kalam fi-hi ‘alay-hi ra’ à bi-*

⁹⁶ MUQ III, 1937: 122. También dice que ese día se ejecutó junto a ellos a Yusuf b. Ḥamdun b. Basil que estaba detenido desde antes que el resto por un delito distinto.

⁹⁷ HS, 1964: II, 374.

⁹⁸ Fierro, 2011a: 217. Volveremos sobre este cadí en el siguiente apartado sobre las elites del goberante.

⁹⁹ BM, 1967: II, 168.

¹⁰⁰ NT, 1968: III, 580.

muqtadà l-riyasa wa-ḥukm al-tadbīr wa-l-siyasa an yaḥbisa-hu fi dar al-baniqa min al-qasr)¹⁰¹.

En esta ocasión, a diferencia de lo ocurrido en el caso de Muḥammad b. ‘Abd Allah, el prisionero no permaneció retenido en esta dependencia palaciega, sino que se le trasladó esa misma noche a la cárcel común de Córdoba, al-Duwayra, donde al-Qasim era incapaz de dormir, seguramente porque las condiciones de higiene y salubridad no eran las más soportables para un miembro de la familia reinante, así como por la presencia en las celdas cercanas de presos comunes. Las fuentes dicen que la madre del prisionero envió un somnífero (*murqid*) a al-Qasim para que pudiera dormir. El somnífero tenía que tomárselo en tres dosis, durante tres días, pero al-Qasim se lo tomó todo de una vez y al día siguiente amaneció muerto. Lo que aquí aparece como un relato meramente anecdótico, podría ocultar un envenenamiento premeditado de este individuo. De hecho, Ibn ‘Idari, un poco más adelante en su relato, al enumerar las distintas muertes que ‘Abd Allah llevó a cabo entre sus parientes, incluye el caso de al-Qasim, de quien dice que murió envenenado (*bi-l-summ*)¹⁰². A través del relato del somnífero administrado por la madre de al-Qasim se elimina cualquier sospecha o responsabilidad del emir sobre la muerte de su hermano.

Las amenazas contra el trono de ‘Abd Allah no vinieron solo de su entorno más cercano, sino que otro miembro del linaje de los omeyas, pariente lejano del emir, aprovechó la situación de enorme caos que reinaba en al-Andalus en esa época para reivindicar sus propios derechos al trono. En el año 288/900-901, apareció un individuo llamado Abu ‘Ali al-Sarray que animó a un omeya, tataranieta de Hisam I, a rebelarse contra ‘Abd Allah y hacerse con el poder, buscando así crear tensiones dentro de la familia omeya para debilitar la dinastía, tal vez a favor de los faṭimíes¹⁰³ (AP - nº 100). El candidato se llamaba Abu l-Qasim Aḥmad b. Mu‘awiya b. Muḥammad b. Hisam b. Mu‘awiya b. Hisam b. ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya, apodado Ibn al-Qiṭṭ, y fue presentado por Abu ‘Ali al-Sarray como un Mahdi, logrando hacerse con gran número de seguidores entre los beréberes. En este caso, ‘Abd Allah no tuvo la necesidad de combatir a este familiar rebelde, pues en la primera expedición que Ibn al-Qiṭṭ lanzó contra Yilliqiya – concretamente contra Zamora - para combatir a los cristianos, sufrió la desertión de varios jefes beréberes

¹⁰¹BM, 1904: II, 250//1967: II, 150.

¹⁰²BM, 1967: II, 156.

¹⁰³Fierro, 1987a: 106-111 y 2004d: 129-130.

que en principio lo habían apoyado. Ibn al-Qiṭṭ fue derrotado y decapitado por los cristianos.

Esta rebelión debe ser puesta en relación con el caso de otros marwaníes que por esta época intentaban hacerse con el poder de Córdoba, como habría sido el caso de Aḥmad b. al-Bara' b. Malik al-Qurasi, en el año 276/890 (AP - nº 94)¹⁰⁴. El padre de Ibn al-Bara', Bara' b. Malik, era visir en Córdoba. Un día, 'Abd Allah fue informado de ciertas cosas que iba diciendo Bara' ante sus ministros, las cuales le dolieron y le asustaron (*nuqila 'an al-wazir ilà 'Abd Allah ba 'd ma gamma-hu wa-jafa-hu bi-hi*¹⁰⁵). Seguramente de estas palabras se deducía que la fidelidad de Ibn Bara' al emir no era todo lo sólida que se esperaba, pues en seguida 'Abd Allah escribió al tuyibí Muḥammad b. 'Abd al-Raḥman b. 'Abd al-'Aziz, para que acabara con Ibn al-Bara', enviándole además un diploma con su nombramiento como gobernador sobre Zaragoza. Los tuyibíes idearon una estrategia para ganarse la confianza de Ibn al-Bara' y acabar asesinandolo, aprovechando todo ello para hacerse con el poder sobre Zaragoza. El tuyibí acabó denunciando a Ibn al-Bara' ante el emir, acusándolo de querer rebelarse contra su poder (*wa-huwa yansibu Ibn al-Bara' ilà l-jilaf*¹⁰⁶), por lo que 'Abd Allah le dio permiso para acabar con él.

Las continuas amenazas contra su poder provocaron que, al final del gobierno de 'Abd Allah, el control sobre sus familiares se convirtiera en algo obsesivo para el emir, hasta el punto de que prohibió que nadie pudiera cruzar al otro lado del río cuando él se encontraba allí de caza. Este tipo de medidas de seguridad extremas nos dan una idea de la tensión que debía de soportar el emir en este momento por el miedo a sufrir la traición de cualquiera de su entorno, después de haber pasado parte de su gobierno haciendo frente a familiares sospechosos de querer arrebatarle el poder.

Un día del año 297/910, el emir se encontraba cazando al otro lado del río. Tres de sus hermanos, Ibrahim¹⁰⁷, Muḥammad¹⁰⁸ y Sa'id, junto a un sobrino de estos llamado Muḥammad b. 'Abd al-Malik, cruzaron a la misma orilla en la que cazaba el emir, por

¹⁰⁴ De nuevo vemos aquí a marwaníes de la línea de los Banu 'Abd al-Malik b. 'Umar b. Marwan que exigen sus derechos sobre el trono.

¹⁰⁵ IQ, 1926: 113.

¹⁰⁶ BM, 1967: II, 138.

¹⁰⁷ Ibrahim murió un año después de este episodio. Es citado por Ibn Ḥazm por su habilidad para el canto (Terés, 1957: 77). Ibn al-Abbar le dedicó una biografía en *al-Ḥulla al-siyara*, 1963: I, 130, nº 48, en la que recoge unos versos de Ibn Faray dedicados a este personaje. Por su parte, Ibn al-Quṭiyya cierra su crónica con un episodio en el que son protagonistas Ibrahim b. Muḥammad y su hermano 'Utman, a propósito de los versos de una de las cantoras de 'Utman que provocaron cierta tensión entre ambos hermanos (IQ, 1926: 99-101//116-117).

¹⁰⁸ Sobre este personaje, MUQ II/2, 1973: 174.

lo que el zalmedina de la ciudad, Musà b. Muḥammad b. Ḥudayr, los detuvo a todos (AP - nº 102). Una vez que el emir hubo regresado de la cacería, el zalmedina se presentó ante él y le explicó lo sucedido, indicándole que sus familiares se encontraban retenidos en la cárcel. El emir alabó a Musà b. Muḥammad su eficacia y buen hacer, pero le pidió que liberara a sus familiares. En este caso, parece que ‘Abd Allah no tenía sospechas sobre la fidelidad de estos individuos, habida cuenta de que anteriormente no dudó un segundo en ejecutar a aquellos contra los cuales se hubieran vertido acusaciones de conspiración. No obstante, esta escena refleja la política de control impulsada por el emir, de modo que el zalmedina, ante cualquier mínima sospecha o actitud irregular, optaba por la detención preventiva de cualquier individuo, incluidos – o especialmente – los miembros de la familia omeya.

La liberación de estos individuos debió de reforzar sus lazos de agradecimiento y obediencia al emir. Al menos, unos años después, cuando fue proclamado emir el nieto de ‘Abd Allah, ‘Abd al-Raḥman III, a quien el emir había nombrado su heredero, uno de estos individuos, Sa‘id b. Muḥammad, juró en la *bay‘a* del nuevo emir¹⁰⁹.

La situación vivida durante el gobierno del emir ‘Abd Allah podría sugerir que el gobierno de su sucesor iba a ser similar, más aún teniendo en cuenta que el nuevo emir fue el nieto de ‘Abd Allah, ‘Abd al-Raḥman b. Muḥammad, y no ninguno de sus hijos. En su estudio sobre la proclamación de ‘Abd al-Raḥman III como sucesor de su abuelo, Fierro apunta que la elección de ‘Abd al-Raḥman se produjo en vida de ‘Abd Allah y que este había cuidado muy de cerca la educación de su nieto. Lo instaló junto a él en el alcázar, mientras que sus hijos vivían en otra parte¹¹⁰. Al mismo tiempo, las esperanzas de ‘Abd Allah y del resto de los funcionarios de la corte omeya puestas sobre el joven ‘Abd al-Raḥman iban más allá de la mera sucesión en el poder, sino que veían en él un símbolo de la renovación del poder de los omeyas andalusíes: su nombre, ‘Abd al-Raḥman, su *kunya*, Abu l-Muṭarrif, su corta edad, en torno a los veinte años, la sucesión de su abuelo y no de su padre, todo eran similitudes entre el nuevo ‘Abd al-Raḥman III y el fundador de la dinastía omeya en al-Andalus, ‘Abd al-Raḥman I. Fierro insiste en que las semejanzas entre ambos omeyas no quedaban ahí sino que ‘Abd al-Raḥman III fue presentado en las crónicas como un calco casi perfecto de su antecesor: uno de sus colaboradores más fieles también se llamará

¹⁰⁹ BM, 1904: II, 261//1967: II, 157.

¹¹⁰ Fierro, 2005a: 361, remitiendo a CA, 1950: 91//28-29.

Badr, recibió el apoyo de los *yundíes* nada más hacerse con el poder, incluso ‘Abd al-Raḥman III tuvo un hijo llamado Hisam que iba a sucederle, pero murió prematuramente.

En definitiva, todo esto respondía a un proyecto impulsado seguramente por el emir ‘Abd Allah para que gobernase su nieto ‘Abd al-Raḥman, presentándolo como una reencarnación del fundador de la dinastía, con el objetivo de lograr unir en torno a él a la familia omeya que, como hemos visto, se había mostrado muy desunida en los últimos tiempos¹¹¹. ‘Abd al-Raḥman III estaba predestinado para gobernar y, por tanto, nadie podría cuestionar su acceso al poder, incluidos sus propios familiares¹¹².

La fidelidad de la familia omeya al nuevo gobernante se reflejó en los asistentes a su proclamación como nuevo emir el mismo día de la muerte de su abuelo. Dicen las fuentes que asistieron abuelos, tíos, familiares, parientes y *mawali* (*aydadu-hu wa-a‘mamu-hu wa-ahl bayti-hi wa-qarabatu-hu wa-mawali-hi*), prestándole juramento todos ellos. En la ceremonia encontramos incluso a varios tíos suyos y de su padre (*yama‘a min akabir a‘mami-hi wa-a‘mam abi-hi*)¹¹³, mostrando su apoyo y obediencia al nuevo emir, a pesar de que este pasaba a ostentar un cargo que en principio debería haber tomado alguno de ellos. Entre los que prestaron juramento, dice Ibn ‘Idari, estaban los hijos de ‘Abd Allah llamados Aban, al-‘Aṣi, ‘Abd al-Raḥman, Muḥammad y Aḥmad, así como los hermanos del difunto emir - al-‘Aṣi, Sulayman, Sa‘id y Aḥmad. Este último incluso llegó a pronunciar un elogio sobre el nuevo gobernante después de llevar a cabo el juramento¹¹⁴.

El ambiente de esperanza ante el nuevo emir era tal que Ibn ‘Abd Rabbihi compuso los siguientes versos¹¹⁵:

¹¹¹ Fierro, 2005a: 369.

¹¹² Fierro también menciona alguna otra característica de ‘Abd al-Raḥman que hacía de él una figura casi mesiánica con lo que se pretendía, asimismo, rivalizar con las pretensiones del entonces califa fatimí al-Mahdi (Fierro, 2005a: 369).

¹¹³ DB, 1983: I, 160.

¹¹⁴ BM, 1904: II, 261//1967: II, 157. El hecho de que el único manuscrito que se conserva del volumen V del *Muqtabis*, donde se narra el gobierno de ‘Abd al-Raḥman III, sea acéfalo hace que no conservemos la versión de su proclamación en la obra de Ibn Ḥayyan, que seguramente sería algo más extensa que lo que encontramos en otras obras como Ibn ‘Idari.

¹¹⁵ Traducción García Gómez - CA, 1950: 105. Estos versos también están en BM, 1904: II, 261//1967: II, 157, DB, 1983: II, 170//I, 160 y NT, 1968: I, 354. Al-Maqqari añade otros dos hemistiquios al final que dicen: “*Si para el ayuno se estableció la ruptura del ayuno, entonces tú eres la fiesta para el [nuevo] siglo*” (in kana li-l-ṣawm fiṭr fa-anta li-l-dahr ‘id).

*“Apareció reciente la media luna; el imperio está rozagante y nuevo.
¡Oh beneficio divino (ni‘mat Allah)! ¡Aumenta, si es que puedes
aumentar!”.*

Este ambiente de unión familiar de los inicios no tardaría en verse empañado por nuevas muestras de deslealtad por parte de los que unos años atrás juraban obediencia al que acabó siendo el primer califa de al-Andalus. En *rayab* del año 309/noviembre del 921 mandó matar al-Naṣir a su tío paterno, al-‘Aṣi b. ‘Abd Allah, hijo del emir ‘Abd Allah, y a un primo de este, llamado Muḥammad b. ‘Abd al-Ŷabbar, nieto del emir Muḥammad (AP - nº 114)¹¹⁶. Al primero de ellos lo acabamos de citar entre los que juraron la *bay‘a* de ‘Abd al-Raḥman III. También Muḥammad b. ‘Abd al-Yabbar había apoyado el nombramiento del emir. Sin embargo, pocos años después, llegaba a oídos de ‘Abd al-Raḥman III que estos dos hombres estaban planeando una conjura en su contra para arrebatarle el poder. Su presencia en la ceremonia de la *bay‘a* indica que al-‘Aṣi - a través de su juramento a favor de ‘Abd al-Raḥman - renunciaba en aquel momento a sus propios derechos al trono. Sin embargo, quizás haya que pensar, como ya apuntó Fierro en su día, que el hecho de que coincidan en el tiempo la elección por parte de ‘Abd al-Raḥman III de su hijo al-Ḥakam como su sucesor y esta supuesta conspiración, responda al enfado de estos parientes ante esa decisión, cuando pensaban que el apoyo que habían prestado a su gobierno les iba a reportar más beneficios, incluida la posibilidad de suceder a al-Naṣir en el trono¹¹⁷.

Otros familiares de los omeyas que se levantaron contra el poder en esta época pertenecen a un linaje que ya hemos mencionado en varias ocasiones y que no desistieron durante todo el período omeya de tratar de hacerse con el trono. Nos referimos a los miembros de los Banu ‘Abd al-Malik b. ‘Umar b. Marwan. Los hermanos Aḥmad y Umayya b. Iṣḥaq al-Qurasi eran hijos de uno de los omeyas que fueron hechos prisioneros por Aḥmad b. Maslama, gobernador de Sevilla que pertenecía a la familia de los Banu Ḥayyay y que se alió con el rebelde Ibn Ḥafṣun

¹¹⁶ En la edición de Seybold, el texto dice que ‘Abd al-Raḥman III mató también a su tío al-Qaḍi, pero debe ser una confusión entre la grafía de “al-‘Aṣi” y la de “al-Qaḍi”, entre el *‘ayn* y la *qaf* del inicio y la *ṣad* y la *ḍad* intermedia. En la edición de ‘Abbas, el texto dice al-Qaḍi (NA, 1974: 116//1981: 91).

¹¹⁷ Fierro, 2011a: 195. La autora relaciona esta conspiración con el hecho de que ese mismo año sea la primera vez que ‘Abd al-Raḥman III dejó a su hijo al-Ḥakam como su representante en el palacio cuando salió de Córdoba en diferentes campañas. Este acto, mediante el cual demostraba que el poder del gobernante quedaba representado en Córdoba a pesar de su ausencia física, buscaba disuadir a sus familiares de reclamar el poder en ese momento, pero tuvo que ser necesariamente simbólico, ya que el joven príncipe tan solo contaba con seis años en ese momento y su capacidad de hacer frente a los enemigos era limitada.

(AP - 107.2). El padre de estos dos era Iṣḥāq b. Muḥammad al-Qurasi al-Marwani, quien, como vimos, fue encarcelado junto a su hermano Aḥmad b. Muḥammad y otros familiares. Casi todos fueron ejecutados por recomendación del rebelde de Bobastro, librándose solamente Umayya y Aḥmad b. Iṣḥāq, quienes se rebelaron posteriormente contra ‘Abd al-Raḥman III.

Durante su gobierno, ‘Abd al-Raḥman III otorgó elevados cargos a estos dos hermanos, especialmente en la zona de la Frontera. Aḥmad b. Iṣḥāq al-Qurasi ejercía como visir en el año 316/929, cuando sometió la fortaleza de Callosa y fue caído de las tropas cordobesas en el asedio de la ciudad de Badajoz al año siguiente. En el año 322/934, fue nombrado visir, cargo en el que permaneció hasta el año 324/936¹¹⁸. Si hacemos caso a una información que recoge Ibn al-Jaldun, la destitución de Aḥmad b. Iṣḥāq fue causada por una negligencia que cometió durante el asedio a Zaragoza (AP - nº 125)¹¹⁹. El califa escribió a Aḥmad b. Iṣḥāq para que se uniera al asedio de la esta ciudad, pero el marwaní le contestó con una carta en la que le pedía que lo nombrara su sucesor en el trono. Tal actitud de Aḥmad b. Iṣḥāq llevó al califa a no poder volver a fiarse de él a partir de entonces. ‘Abd al-Raḥman III recibió este atrevimiento con gran enfado y escribió una extensa carta a su pariente en el que le recriminaba su actitud¹²⁰:

“Por benevolencia para contigo he procurado hacer todo aquello que he creído conveniente para ti (fa-inna kunna narà l-istiḥmad ilay-ka istiṣlah^{an} la-ka); mas la natural condición tuya rechaza lo que no le es propio [...] Bien te cuadra la pobreza, así como las riquezas te ensoberbecen, porque nunca las has conocido, ni a ellas te encuentras acostumbrado. ¿Qué fue tu padre sino uno de los más innobles secuaces de Ibn Ḥayyay y qué has sido tú sino un vendedor de jumentos en Sevilla? Os acercasteis a mí, y os he acogido y amparado; te he ennoblecido y hecho rico, y nombré wazir a tu padre, y le di el mando de mi caballería y el gobierno de mi mejor frontera. Y sin embargo, no has ejecutado mis mandatos, has hecho poco caso de mí y aspiras con todo eso al califato. ¿Por qué razón y en virtud de qué título de nobleza? Por vosotros dijo el poeta: “Sois unos hombres despreciables, y no puede compararse el lino con la seda. Si sois de la tribu de Qurays, buscad esposas entre los quraysíes. Mas si sois coptos

¹¹⁸ MUQ V, 1981: 182, 187-189 y 292.

¹¹⁹ JAL, 2006: IV, 167.

¹²⁰ Traducción de Lafuente y Alcántara - AM, 1984: 137//157-158.

del Egipto, ¿por qué tales pretensiones?”. *Pues qué, ¿tu madre no fue Ḥamduna la hechicera? ¿No fue tu padre el leproso? Tu abuelo ¿no fue portero de Ḥawtara b. ‘Abbas y hacía sogas y estera en su portal? Maldígate Dios, y maldiga a los que nos han engañado indicándonos que te tomásemos a nuestro servicio. Infame, leproso, hijo de un perro y de una perra, van a humillarte”.*

Una vez más sale a relucir en las palabras de ‘Abd al-Raḥman III la noción de la obligación por agradecimiento, vinculada en principio a la divinidad, pero aplicada por extensión al agradecimiento que los súbditos deben a los gobernantes. En este caso, se une una traición mayor, pues ‘Abd al-Raḥman III había acogido a los miembros de esta familia y les había elevado su posición, asignándoles los cargos más elevados, después de haberse aliado con elementos rebeldes. Aḥmad b. Iṣḥaq fue destituido y ejecutado ese mismo año, sin que se den detalles sobre cómo tuvo lugar la ejecución¹²¹.

Su hermano, Umayya b. Iṣḥaq al-Qurasi, también ejerció varios cargos. En la lista de nombramientos de los gobernadores de al-Andalus recogida por Ibn Ḥayyan para el año 318/930-931, aparece Umayya b. Iṣḥaq como gobernador de la cora de Algeciras. Más adelante, pasó a ser gobernador de Sidonia, lo que sabemos porque Ibn Ḥayyan dice que fue destituido de este puesto, en el año 321/933-934, pasando a ejercerlo en su lugar Yahwar b. ‘Ubayd Allah¹²². Después de este cargo, Umayya b. Iṣḥaq fue nombrado gobernador de Santarén. Sin embargo, su fidelidad al emir se fue debilitando, especialmente por lo acaecido a su hermano, hasta que en el año 325/937 se rebeló. Al-Naṣir se encontraba en ese momento asediando Zaragoza, donde se habían rebelado también los tuyibíes, por lo que mandó a su cliente, el caíd Nayda b. Ḥusayn, con parte del ejército para combatir al marwaní. El asedio a Santarén no fue sencillo, pues Umayya b. Iṣḥaq reforzó sus efectivos pidiendo ayuda a los cristianos. Esta alianza con los infieles convirtió el asedio al rebelde marwaní en un auténtico *yihad* y así lo refleja Ibn Ḥayyan quien dedica un apartado bajo este título al combate que llevó a cabo el caíd omeya Aḥmad b. Muḥammad b. Ilyas contra Umayya b. Iṣḥaq, en el año 326/937-938. Dice el cronista que Aḥmad b. Muḥammad partió desde Badajoz para hacer frente a los infieles, entre los que estaba el “perverso” (*al-jabiṭ*)

¹²¹ MUQ V, 1981: 292. Terés, 1970: 112; Manzano Moreno, 1991: 355-356; Fierro, 2011a: 54, 60; 2011b: 109-110

¹²² MUQ V, 1981: 215 y 249.

Umayya b. Ishaq. Los ejércitos se enfrentaron en tierra de Yilliqiya y los musulmanes mataron a gran número de enemigos. Incluso fueron enviadas a Santarén unas naves construidas en Córdoba, para combatir a Umayya b. Ishaq y sus hombres¹²³. Finalmente, el rebelde fue derrotado y se recuperó Santarén en el año 327/938. Sin embargo, Umayya b. Ishaq, no renunció a seguir combatiendo al califa y se pasó al lado cristiano, junto a Ramiro II, llegando a ejercer un importante papel en la batalla de Simancas, aunque posteriormente, acabó rindiéndose de nuevo ante ‘Abd al-Raḥman III¹²⁴. La población de Santarén, sin embargo, logró un *aman* de parte del califa, retornando a la Comunidad y quitándoles Dios la plaga del cisma¹²⁵.

Por esta época, ‘Abd al-Raḥman III ya se había proclamado califa, dando un paso que sus antecesores nunca se habían atrevido a dar. La lucha por la legitimación de este califato frente a los otros dos existentes en ese momento – el ‘abbasí y el faṭimí – exigía unidad en el entorno del soberano, especialmente entre los miembros del linaje reinante pues difícilmente el califato omeya de Córdoba podía constituirse como el único califato legítimo si los miembros de ese linaje no solo no reconocían su poder, sino que ponían en duda su legitimidad. De este modo, si hasta el momento hemos visto cómo los emires reaccionaban rápida y duramente contra cualquier amago de conspiración contra el poder, a partir de entonces se hizo especialmente necesaria tal firmeza.

Una de las manifestaciones más claras del poder del califa y de su intransigencia ante la rebelión fue la ejecución por parte de al-Naṣir de su hijo ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman, en el año 338/949 (AP - nº 130). ‘Abd al-Raḥman III supo a través de su hijo al-Ḥakam que uno de sus hermanos, ‘Abd Allah, se había propuesto arrebatarle el poder y que incluso ya había recibido el juramento de obediencia de una buena parte de los cordobeses. Sus partidarios veían en él a alguien muy preparado, con amplios conocimientos y religiosidad, mientras su padre se comportaba de un modo cruel y sanguinario con sus súbditos. Ibn Ḥazm dice que ‘Abd Allah desaprobaba la conducta y las injusticias de al-Naṣir¹²⁶. Según Ibn ‘Idari, sin embargo, las intenciones de ‘Abd Allah realmente eran acabar con la vida de su hermano, pues ansiaba el trono para el que al-Ḥakam había sido nombrado heredero (*ḥasada ‘alà dalika wa-iytama‘a ‘alay-*

¹²³ MUQ V, 1981: 318.

¹²⁴ Fierro, 2011a: 54, siguiendo NT, 1968: I, 354-355.

¹²⁵ MUQ V, 1979: 425.

¹²⁶ Terés, 1957: 81-82.

*hi qawm wa-arada qatl aji-hi*¹²⁷). El hecho de que sea al-Ḥakam el que denuncia a su hermano ante su padre, nos hace pensar que temiera que el aumento del apoyo popular y de parte de los miembros de la corte a la candidatura de su hermano le quitara a él la posibilidad de acceder al trono, de ahí que decidiera eliminarlo denunciándolo ante su padre.

Cuando al-Naṣir tuvo noticia de todo esto, ordenó a sus hombres que fueran a casa de su hijo y que lo detuvieran. Una vez allí, encontraron con él a dos alfaquies, Ibn ‘Abd al-Barr y Aḥmad b. ‘Abd Allah b. al-‘Aṭṭar, siendo todos ellos apresados y llevados a Madinat al-Zahra’. Según algunas fuentes, los partidarios de ‘Abd Allah fueron ejecutados en aquel momento de la manera más cruel (*bi-afṣa’ l-‘iqab*), mientras que el hijo del califa permaneció aún un tiempo encerrado en prisión. Llegó así el día de la Fiesta de los Sacrificios (*‘Id al-adḥà*), en la cual todos los musulmanes se reunían en el *muṣallà* (oratorio al aire libre) de la ciudad para sacrificar un animal. Al-Naṣir mandó que fuera llevado al oratorio su hijo ‘Abd Allah y allí, en presencia suya y de todos los cordobeses fue degollado el príncipe (*dubiḥa bayna yaday-hi*¹²⁸). Ibn Sa‘id recoge la versión de estos hechos transmitida por al-Raḥiq, cronista de tendencia pro-faṭimí, según la cual fue el califa quien degolló con su propia mano a su hijo¹²⁹.

El propio uso del verbo *dabaḥa* (“degollar”, “sacrificar”), para expresar el modo en que fue ejecutado, incide en el matiz de sacrificio con el que es presentada esta muerte. La ejecución de ‘Abd Allah, degollado durante la Fiesta de los Sacrificios, lo asimila a una víctima propiciatoria, lo que, según M. Fierro, indica que debía de haber implicaciones religiosas en la conducta que llegó al príncipe a la muerte¹³⁰.

También parte de los responsables de la derrota de Simancas fueron crucificados el día de la Fiesta de los Sacrificios a modo de víctimas propiciatorias, durante el alarde de las tropas califales (AP - nº 127). La recreación en las fuentes de este episodio es bastante llamativa, por la prolijidad de los detalles y las descripciones no solo de la escena en general, sino también de la actitud de cada uno de los presentes, tanto del gobernante, como de los acusados e, incluso, de la gente que presenciaba la ejecución¹³¹. En esta ocasión, nos limitamos a recordar el paralelismo entre ambas

¹²⁷ BM, 1904: II, 377//1967: II, 228.

¹²⁸ DB, 1983: I, 162.

¹²⁹ IS, 1953: I, 173.

¹³⁰ Fierro, 2008d: 306.

¹³¹ En los Capítulos 8. I y 10. I nos detendremos en los detalles sobre este episodio.

ejecuciones por lo que respecta al día en tuvieron lugar, y no solo por haberlas llevado a cabo el mismo gobernante, que además era el primer califa omeya de Córdoba, sino además porque, en ambos, el simbolismo de la puesta en escena busca reafirmar el poder absoluto de al-Naṣir, recordando a las penas del infierno y situando al gobernante al nivel de la propia divinidad. Por lo que se refiere a la ejecución de ‘Abd Allah – independientemente de cómo se haya producido – llama la atención la publicidad que se le dio escogiendo para llevarla a cabo el oratorio al aire libre de la capital omeya. Como hemos visto hasta ahora, la existencia de conspiraciones contra el poder fueron constantes durante todo el período omeya, siendo muchas de ellas protagonizadas por familiares más o menos directos del gobernante. Sin embargo, en ningún caso el castigo tuvo la relevancia pública que encontramos en esta ocasión, incluso en muchos casos vimos que se encarcelaba y eliminaba al oponente de una manera velada, casi secreta. ¿Cuál podría ser la principal diferencia entre los casos anteriores y este? Necesariamente el nuevo estatus del soberano, antes emir y ahora califa, tuvo que ejercer como un condicionante de esta diferencia. Parece que en ese momento ‘Abd al-Raḥman III sentía la necesidad de presentar ante sus súbditos y hacia el exterior esa imagen de soberano omnipotente.

‘Abd Allah fue acusado de faltas que iban más allá de la secesión política. Ya mencionamos que posiblemente a ‘Abd Allah se le atribuyera algún delito de carácter religioso, posiblemente en relación con sus tendencias pro-safi‘íes, fruto de sus estudios junto al alfaquí Ibn ‘Abd al-Barr. Según Fierro, probablemente el califa permitió durante un tiempo la manifestación de estas tendencias distintas a la oficial malikí, hasta que quizás vio en ello una amenaza para su poder y la continuidad de la dinastía, decidiendo cortar de raíz el experimento a través de la muerte de su hijo y de Ibn ‘Abd al-Barr. Parecen haber sido precisamente justificaciones basadas en la doctrina safi‘í las utilizadas por ‘Abd Allah y sus aliados para deslegitimar el gobierno de ‘Abd al-Raḥman III, denunciando sus excesos en el uso de la violencia. En efecto, la doctrina safi‘í aboga por una limitación mayor del uso de la violencia por parte de los gobernantes¹³².

Estamos además ante una conspiración en la que el candidato había recibido el apoyo de buena parte de la población cordobesa, así como de importantes personajes y sectores de la elite, lo que podía llegar a suponer un gran problema para la

¹³² Fierro, 2011a: 242-243.

permanencia del poder si sus principales legitimadores, los hombres de religión, censuraban la actuación del gobernante. Una situación similar a la que se pudo haber ocasionado en esta ocasión, fue la famosa revuelta del Arrabal, durante el gobierno de al-Ḥakam I, en la que la participación de los alfaquíes reclamando una parcela de poder estuvo a punto de acabar con el poder omeya.

‘Abd al-Raḥman III no podía permitirse una deslegitimación de su gobierno como la planteada por los partidarios de ‘Abd Allah gracias a su actitud piadosa y virtuosa, por lo que no solo tenía que acabar físicamente con el candidato y sus principales aliados, sino que necesitaba vaciar de legitimación las justificaciones morales que planteaban contra su poder y que podían haberles llevado a encontrar más seguidores entre los andalusíes. Ibn Ḥazm, uno de los mayores críticos de la actuación de ‘Abd al-Raḥman con su hijo, dice que el califa mató a ‘Abd Allah, “*a pesar de que este era un hombre piadoso y de grandes virtudes*” (wa-kana ‘Abd Allah faḍīl^{an} wari^{‘an})¹³³. Ibn al-Raḥiq, por su parte, lo llama “el asceta” (*al-zahid*)¹³⁴.

Hasta el gobierno de Hisam II, no volveremos a tener noticia de un intento de conspiración contra los gobernantes cordobeses en el que participaron familiares, de manera que el castigo ejemplar infligido a ‘Abd Allah parece haber obtenido el resultado buscado. El gobierno de al-Ḥakam II, en este sentido, se desarrolló tranquilo. La estrecha amistad que unió a la esposa favorita del califa, Ṣubḥ, con el chambelán Ibn Abi ‘Amir hizo surgir rumores sobre una posible relación amorosa entre ambos, pero en ningún caso parece que la vida de al-Ḥakam II estuviese en peligro. Tan solo un familiar del califa mostró cierta actitud que le valió permanecer en prisión durante una temporada, pero las fuentes evitan decirnos cuál fue la causa que provocó este encarcelamiento. Nos referimos a Muḥammad b. Sa‘id, hijo del tío materno de al-Naṣir, Sa‘id b. Abi l-Qasim, quien fue encarcelado por un asunto que no gustó a al-Ḥakam II, en el año 363/974 (AP - nº 145). El hecho de que Ibn Ḥayyan evite dar más datos sobre cuál fue exactamente el asunto que llevó a este individuo a la cárcel, parece reflejar la existencia de ciertos secretos de familia que los cronistas no consideran adecuado airear. Lo que sí que parece fuera de toda duda es que fue un asunto grave o que levantó serias sospechas en el califa, pues este envió a buscarlo no solo al *ṣaḥib al-surṭa al-‘ulyà*, Hisam b. Muḥammad b. ‘Utman, sino también a varios

¹³³ NA, 1974: 114//1981: 88.

¹³⁴ NT, 1968: III, 583, siguiendo a Ibn al-Raḥiq.

soldados y policías. Cuando lograron capturarlo, Muḥammad b. Sa‘id fue encarcelado en la Casa de los Gobernadores (*Bayt al-‘ummal*), sobre la Puerta de los Jardines del alcázar de al-Zahra’. ¿Pudo haber sospechado el califa de la fidelidad de este pariente o quizás se trate de algo mucho más mundano? Los datos que nos dan las fuentes al respecto no nos permiten saber más sobre lo que llevó a Muḥammad a la cárcel, pero lo que sí que nos dice Ibn Ḥayyan es que el reo fue perdonado y liberado al poco tiempo (*ilā an istanqada-hu al-ṣafḥ fa-aṭlaqa*¹³⁵).

A la muerte de al-Ḥakam II, se produjo una situación excepcional que generó una fuerte división en el entorno cortesano cordobés y que marcó el inicio del fin de los omeyas andalusíes. Los miembros de la corte se dividieron entre los partidarios de que Hisam sucediera a su padre, aunque aún fuera menor de edad, y los que no veían apropiado que un menor dirigiera a la Comunidad de creyentes andalusíes. Antes de su muerte, el califa al-Ḥakam II, estando ya enfermo, ordenó celebrar la *bay‘a* a favor de su hijo y heredero presunto para asegurar así la sucesión, ya que temía que la escasa edad de Hisam hiciera surgir un grupo de oposición a su proclamación. Esta celebración tuvo lugar en el año 365/976, menos de un año antes de subida al trono del joven califa¹³⁶.

El islam no permite que un menor ejerza el califato. El principio de la “eficaz defensa” de la Comunidad islámica que subyace a la designación de un sucesor en el trono conlleva el que no prevalezca el principio de la primogenitura, ni que se considere permisible que un menor de edad acceda al califato por estar incapacitado para llevar a cabo esta obligación¹³⁷. El derecho islámico define claramente las diferentes etapas de la vida de una persona, coincidiendo la mayor parte de las escuelas jurídicas en la edad de quince años como el final de la niñez y el inicio de la juventud. Es entonces cuando se considera que la persona ha adquirido plena capacidad legal. Además de los signos físicos, es necesario establecer también unos criterios que indiquen la madurez intelectual del individuo para concluir que está plenamente capacitado para administrar sus propiedades (*rusd ≠ safḥ*)¹³⁸. Partiendo de esta base jurídica, A. García Sanjuán analizó la crisis de legitimidad que desencadenó la proclamación como califa del menor de edad Hisam II y propone este hecho como uno de los desencadenantes de la caída del califato omeya de Córdoba, a pesar de la

¹³⁵ MUQ VII, 1965: 153.

¹³⁶ Esta celebración ha sido estudiada por M^a L. Ávila (1980) y por A. García Sanjuán (2008b).

¹³⁷ De Epalza, 1983: 570-571.

¹³⁸ Zomeño, 2004: 89-91.

intensa labor de legitimación del sucesor y de mitigación del problema de la minoría de edad que puso en marcha el califa al-Ḥakam II antes de su muerte¹³⁹.

Efectivamente, nada más morir el califa, comenzó a fraguarse una conspiración contra la proclamación de Hisam por parte de los opositores al gobierno de un menor de edad, grupo representado sobre todo por dos eunucos de palacio, Fa'iq al-Ḥakami al-Mustanşiri y Yawdar (AP - nº 152). Precisamente, Fa'iq al-Ḥakami no era solamente uno de los eunucos favoritos del segundo califa, al-Ḥakam II, sino que era el tío por parte de madre de Hisam II, pues era hermano de la famosa Şubḥ¹⁴⁰. Ibn Ḥayyan nos dice que, en el año 362/973, Fa'iq fue destituido de su cargo (AP - nº 142)¹⁴¹, aunque no especifica cuál fue la razón de este cese. En cualquier caso, el esclavo fue perdonado por el emir al-Ḥakam II y volvió a ejercer su cargo. Quizás este perdón se debió a la intercesión de su propio sobrino Hisam b. al-Ḥakam, ya que justo en ese mismo año, otros esclavos fueron restituidos en sus cargos gracias a que Hisam intercedió por ellos ante el emir¹⁴². Posteriormente, lo vemos ocupando importantes cargos. Por ejemplo, en el año 363/973-974, fue *şahib al-surṭa al-wuṣṭà* y que en esa fecha fue nombrado caíd de Badajoz. Asimismo, aparece sentado junto al príncipe Hisam, en la celebración de la Fiesta de los Sacrificios de ese mismo año, y en una recepción que el califa al-Ḥakam II organizó ese día para recibir al visir Galib b. 'Abd al-Raḥman, quien volvía del norte de África¹⁴³.

Volviendo a la conspiración de los esclavos contra la proclamación de Hisam, cabe decir que estos no buscaban eliminar físicamente a Hisam, sino que pretendían posponer su acceso al poder, hasta que alcanzara la mayoría de edad¹⁴⁴. Eran contrarios a que el joven príncipe Hisam subiera al trono no solo por su juventud, sino también por el rechazo del pueblo a su advenimiento (*li-şigar sinni-hi wa-inkar l-nas li-taqdimi-hi*)¹⁴⁵. Los eunucos encontraron en al-Mugira b. 'Abd al-Raḥman el candidato perfecto. Al-Mugira b. 'Abd al-Raḥman era el hermano menor de al-Ḥakam y uno de los hijos favoritos de al-Naşir. Los eunucos pensaron en él para suceder a su

¹³⁹ García Sanjuán, 2008b.

¹⁴⁰ Marín, 2000a: 536.

¹⁴¹ En la traducción de García Gómez de este tomo del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyan, dice que se le cesó de su puesto como “majzul” (جزل), quizás confundiéndolo con el cargo de “şahib al-majzun” (encargado del almacén, que sí que ostentó), ya que “majzul” significa “cesado”, haciendo referencia pues aquí a la situación en la que se vio Fa'iq b. al-Ḥakam.

¹⁴² Hablaremos sobre ello en el siguiente capítulo.

¹⁴³ MUQ VII, 1967: 189, 223 y 241//1965: 149, 185 y 200.

¹⁴⁴ De hecho, Fa'iq al-Ḥakami apoyó posteriormente a su hermana Şubḥ en sus esfuerzos de garantizar el gobierno efectivo de su hijo Hisam (Marín, 1997: 437).

¹⁴⁵ BM, 1904: II, 431//1967: II, 260.

hermano al-Ḥakam II, con la condición de que él, a su vez, les garantizara que nombraría a su sobrino Hisam como su sucesor¹⁴⁶. Para García Sanjuán, el hecho de que al-Mugira apareciera en el año 364/975 ocupando el lado derecho del califa al-Ḥakam II, durante la fiesta de ruptura del ayuno – una vez muerto su otro hermano ‘Abd al-‘Aziz, que era quien lo había ocupado hasta entonces -, muestra que al-Mugira era el obvio candidato alternativo a Hisam¹⁴⁷. No obstante, los intereses de los eunucos con la proclamación de al-Mugira iban más allá ya que buscaban establecer con él unos lazos de obligación (*fa-yamunna ‘alà l-Mugira bi-sawq l-jilafa ilay-hi*¹⁴⁸) de tal manera que durante el tiempo que permaneciera en el poder, les favoreciera a ellos sobre el resto y pudieran mantener así el estatus que habían logrado alcanzar por aquel entonces en la corte.

La noche en que murió al-Ḥakam II, los únicos que estaban a su lado eran sus eunucos Fa’iq y Yawdar quienes ocultaron el fallecimiento mientras planeaban una alternativa para evitar la proclamación del menor. Yawdar propuso a Fa’iq que mataran al chambelán al-Muṣḥafi para que no les impidiera llevar a cabo su plan, pero Fa’iq no estuvo de acuerdo y propuso que compartieran con él sus intenciones, pues creía que aquel les iba a apoyar. Cuando llegaron ante el chambelán y le expusieron su plan, este fingió que la propuesta le parecía una buena alternativa y que la apoyaría, pero no tardó en ponerse en contacto con sus compañeros hasimíes (*aṣḥab al-hasimiyya*)¹⁴⁹, tales como Ziyad b. Aflaḥ, el *mawlà* de al-Ḥakam Qasim b. Muḥammad – hijo del general Ibn Ṭumlus -, Muḥammad b. Abi ‘Amir y su sobrino, Hisam b. Muḥammad b. ‘Utman. Convocó también a los Banu Birzal¹⁵⁰, pues eran de su círculo íntimo dentro del *yund* (*kanu biṭanata-hu min sa’ir l-yund*¹⁵¹). Juntos constituyeron un grupo de resistencia contra los planes de los eunucos. En último término, la proclamación de Hisam II no solo era la opción más legítima teniendo en cuenta que todos ellos habían jurado la *bay’a* a favor del joven califa, sino que al-

¹⁴⁶ BM, 1904: II, 431//1967: II, 260.

¹⁴⁷ García Sanjuán, 2008b: 61.

¹⁴⁸ BM, 1967: II, 260.

¹⁴⁹ Esta mención a los hasimíes resulta llamativa pues generalmente este término se refiere a los ‘abbasíes. En este contexto, no parece plausible que sea a estos a quienes se está haciendo referencia. Podemos pensar que se ha producido una errata y en realidad debería poner “hisamiyya”, referente a los partidarios de Hisam b. al-Ḥakam.

¹⁵⁰ Los Banu Birzal es una facción de la familia beréber de los Banu Ḍammār. Habían llegado a al-Andalus con Ya‘far b. ‘Alī b. Hamdun, aportando un enorme contingente de soldados a las tropas de al-Ḥakam II. A mediados del s. V/XI, esta familia fundará una dinastía en Carmona que duró muy poco (Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 449, n. 30, remitiendo a Ibn Jaldun – *JAL*, 1934: III, 291-293//2006: VII, 64-65).

¹⁵¹ BM, 1967: II, 260.

Muṣḥafī, en connivencia con Ibn Abi ‘Amir, consideraban que Hisam sería un candidato mucho más moldeable, lo que les garantizaría un mayor parcela de poder. Las palabras de al-Muṣḥafī a sus compañeros, una vez que supo las intenciones de los eunucos, no dejan lugar a dudas sobre su visión de los hechos. El chambelán aseguró a sus compañeros que si se mantenía el poder en la persona de Hisam, ellos estarían seguros y todos los asuntos permanecerían en sus manos (*ammanna ‘alà anfusi-na wa-ṣarat al-dunya fi aydi-na*), pero que si dejaban que al-Mugira tomara el poder, este no iba a mantener su situación, sino que se pondría del lado de los eunucos, dándoles más poder¹⁵².

El primer objetivo del chambelán fue eliminar al candidato de los eunucos antes de que se decidieran a proclamarlo califa. Ibn Abi ‘Amir se ofreció voluntario para dirigirse a la casa del hermano de al-Ḥakam y acabar con él. Dejó en la puerta de la casa del príncipe a los soldados que lo acompañaban, mientras él entraba a comunicar a al-Mugira la muerte de su hermano y a preguntarle cuáles eran sus intenciones a partir de entonces. Al-Mugira, asustado, se mostró dispuesto a mantener la palabra adoptada en el juramento a favor de su sobrino. Ibn Abi ‘Amir se compadeció de él (*raqqa la-hu*) y escribió a al-Muṣḥafī pidiéndole que respetaran la vida de al-Mugira, pero el chambelán le exigió que cumpliera con su misión, así que el otro ordenó a los soldados que entraran en la casa del príncipe y lo estrangularan, aunque dejaron el cadáver colgado del cuello con una soga para que pareciera un suicidio. Es remarcable la compasión que se dice que sintió Ibn Abi ‘Amir, pues se trata de alguien que en otras ocasiones no dudó tanto en quitarse enemigos de en medio¹⁵³, así como el hecho de que tratara de hacer pasar el asesinato de al-Mugira por un suicidio, probablemente tratando de evitar mayores enfrentamientos con la familia omeya: el asesinato de al-Mugira podría haber puesto a los Naṣiríes en contra de Almanzor y del chambelán al-Muṣḥafī, al evidenciarse sus planes de mantener el poder en sus manos mediante la proclamación del menor Hisam. Por otro lado, a través de este relato en que se muestra a un Almanzor compasivo con el hijo de al-Naṣir, parece que se intenta mostrar una imagen benevolente de Almanzor, frente a al-Muṣḥafī, quien se negó a mantener con vida a al-Mugira, incluso después de que este expresara su intención de

¹⁵² BM, 1904: II, 432-433//1967: II, 260.

¹⁵³ En algunos casos, incluso acabó con familiares que podían impedirle alcanzar el poder al que él aspiraba, como fue el caso de su suegro Galib, padre de su esposa Asma’ (AP - nº 156) y, sobre todo, de su hijo ‘Abd Allah (AP - nº 160). También acabó Almanzor con el chambelán al-Muṣḥafī, a quien encarceló y ejecutó (AP - nº 154 y 154.1).

someterse al califa Hisam. De este modo se consigue exculpar a Almanzor del final del hijo de al-Naṣir, cargando sobre al-Muṣṣḥafī todas las responsabilidades y justificando así, en parte, el final del chambelán y el ascenso de Almanzor.

Cuando Yawdar y Fa'iq supieron lo que había ocurrido con al-Mugira, se presentaron ante Ya'far y le pidieron disculpas por su anterior plan. Simularon ponerse de su parte y aceptaron proclamar a Hisam como el nuevo califa. Efectivamente, al día siguiente de la muerte de al-Ḥakam II, el joven Hisam II fue proclamado califa contando tan solo con once años.

Se nos dice que al final de la vida del califa al-Ḥakam, había empezado a circular por al-Andalus un vaticinio sobre el futuro del territorio si no se respetaba la decisión de que fuera Hisam el sucesor. El texto ha sido transmitido por Ibn Bassam, a quien se lo contó Aḥmad b. Ziyad, quien a su vez remite a Muḥammad b. Waḍḍaḥ, el cual lo habría oído de cierto hombre que lo dijo en varias narraciones premonitorias (*al-ḥidtan*)¹⁵⁴:

“No cesará el poder (mulk) de los Banu Umayya en al-Andalus de [tener] prosperidad y continuidad (iqbal wa-dawam) mientras que lo hereden los hijos de los padres (ma tawarata-hu l-abna' 'an al-aba'). Y si es transferido a los hermanos y lo heredan entre ellos, entonces terminará y se alejará (fa-qad adbara wa-inṣarafa)”.

Ibn Bassam prosigue diciendo que quizás al-Ḥakam con esta predicción tratara de evitar lo que se imaginaba que pasaría después de su muerte, eso es, que sus hermanos disputarían entre ellos por el poder (*fa-yadaba-hu 'an ijwati-hi*), de modo que, si tenían corazón/inteligencia y consideración (*in kana dawu l-lubb wa-l-naẓar*), no dejarían de hacer caso a esta noticia. Con ello, el califa buscaba apoyar la sucesión de su hijo Hisam, previendo quizás las esperanzas que los eunucos tenían en la persona de su hermano al-Mugira, aunque posiblemente sea una creación *a posteriori*, para justificar la proclamación de Hisam II. La existencia de una cadena de transmisión en la que aparecen juristas de la talla de Ibn Waḍḍaḥ o de Aḥmad b. Ziyad sirve para legitimar el acceso al califato del hijo de al-Ḥakam II, menor de edad, a la vez que actúa como vaticinio para el lector de los sucesos que ocurrieron posteriormente a la muerte del califa, cargando la culpa de los mismos en los eunucos que no respetaron

¹⁵⁴ Traducción propia - DY, 1981: IV/1, 57. También lo recoge NTĪ, 1968: III, 86.

su juramento de obediencia a Hisam II y trataron de dar el poder al hermano del califa.

La proclamación de Hisam II supuso el inicio de la *fitna* que acabó con el poder omeya en al-Andalus. Hay que tener en cuenta que durante el tiempo que duró el gobierno de Hisam II, si bien nominalmente era él el califa, la toma de decisiones recayó en el que fue su chambelán, Ibn Abi ‘Amir. Este tomó el poder efectivo en el año 370/981, dando paso al gobierno de *al-dawla al-‘amiriyya*, aunque, antes de esta fecha, encontramos episodios en los que Ibn Abi ‘Amir es el encargado de tomar decisiones de importancia, como la salida a determinadas campañas. También es la persona a la que los individuos se dirigen para solicitar clemencia. El papel de garante de la justicia y representante de la clemencia divina que hasta el momento hemos visto encarnado en los califas omeyas, de repente aparece representado por uno de sus chambelanes. La debilidad del poder omeya es evidente, no solo por la juventud del nuevo califa, sino por la incapacidad mostrada por el resto de los miembros de este linaje para hacer frente al futuro Almanzor¹⁵⁵.

La inclusión de la muerte de al-Mugira en este apartado, a pesar de no haber sido llevada a cabo por ningún familiar, se debe a que está relacionada directamente con un conflicto interno de la familia omeya. La dinastía había comenzado a desintegrarse, no solo porque Ibn Abi ‘Amir había logrado hacerse con unas cotas de poder que hasta el momento nadie que no hubiera sido emir o califa había alcanzado, sino porque en la familia omeya ninguno pudo o supo evitar que este hombre se hiciera con el poder efectivo, que nominalmente le pertenecía a Hisam. El apoyo de la madre del califa, Şubḥ, con el que Ibn Abi ‘Amir contó antes, durante y después de la proclamación de Hisam fue uno de los soportes fundamentales dentro del entorno

¹⁵⁵ No podemos perder de vista el hecho de que la mayor parte de la información de la que disponemos hoy en día sobre Almanzor y sus hijos – incluida la relativa a la época del gobierno de Hisam II - proviene de una obra escrita por Ibn Ḥayyan sobre este linaje, llamada *Ajbar al-dawla al-‘amiriyya al-mansuja bi-l-fitna al-barbariyya*, por lo que la visión de los hechos está condicionada por la imagen que el autor quería mostrar de esta familia. La información recogida en esta obra le fue contada a Ibn Ḥayyan por su padre, Jalaf b. Ḥusayn b. Marwan b. Ḥayyan, quien había ejercido como visir y secretario de Almanzor y lo había acompañado en sus campañas militares. C. de la Puente dedicó un artículo a la caracterización de la figura de Almanzor, condicionada precisamente por este partidismo de las fuentes de las que proviene la información (1997). Si hasta ahora los acontecimientos se habían narrado en las crónicas desde el punto de vista de la participación de los omeyas en los mismos, ahora se nos presenta la historia desde la perspectiva de los ‘amiries, lo que explica que el califa omeya quede en un segundo plano en la acción, además de por su débil carácter – al menos según se desprende de las fuentes -. El apodo con el que el autor del *Dikr* define a Hisam II (“*waw ‘Amr*”) a partir del momento en que Almanzor decidió que los documentos oficiales pasarían a firmarse con su propio sello, es un reflejo perfecto del papel que el joven califa ejercía en la corte cordobesa. Este apodo fue estudiado en su día por L. Molina (1984).

familiar. Sin embargo, si los omeyas se hubieran unido en aquel momento en torno a alguien capaz de hacer frente a Ibn Abi ‘Amir, quizás este no habría conseguido usurpar el poder a los omeyas durante tanto tiempo.

El único intento de restaurar el poder omeya fue el que se fraguó en torno a otro nieto de ‘Abd al-Raḥman III, llamado ‘Abd al-Raḥman b. ‘Ubayd Allah, en el año 368/979 (AP - nº 155). En esta conspiración, cuyo objetivo era asesinar a Hisam II y proclamar rápidamente al candidato naṣiri como ‘Abd al-Raḥman IV, participaron importantes personajes de la corte cordobesa. De nuevo encontramos al *fatà* Yawdar quien no había salido demasiado perjudicado de su anterior conspiración, pues solamente fue cesado de su cargo por petición propia – aunque él esperaba que no le concedieran el cese -. También apoyó esta conjura el zalmedina Ziyad b. Aflaḥ y el *ṣaḥib al-radd* ‘Abd al-Malik b. Mundir, quien fue considerado como el principal instigador del complot¹⁵⁶, así como algunos seguidores de al-Muṣḥafi quien, por estas fechas, ya había sido encarcelado por Almanzor. Se ha considerado en alguna ocasión que también participó en esta conjura el poeta Yusuf b. Harun al-Ramadi basándose en unos versos que escribió en la cárcel, en los que habla del *fatà* Yawdar. Como dijo en su día Garulo, no es tan claro que se pueda interpretar por estos versos que ambos personajes entraron en la cárcel juntos¹⁵⁷. Quizás coincidieron allí porque al-Ramadi estuvo encerrado en ese lugar desde antes de la conspiración, por otra causa, ya que sabemos que este poeta pasó por prisión en varias ocasiones durante su vida. En cualquier caso, cabe decir que en las principales fuentes que hablan de esta conjura no se menciona la participación de al-Ramadi en ella, sino que hablan exclusivamente de alfaquies y cadíes, motivados por la ilegalidad de que el *imam* de la comunidad fuera un menor.

Sea como fuere, la conspiración finalmente no tuvo éxito a causa de la traición – nuevamente - de uno de los implicados. Cuando fueron descubiertas las intenciones de los implicados en el complot, Ziyad b. Aflaḥ, quien hasta entonces había apoyado la causa, prefirió asegurar su propia vida aunque fuera a costa de la de sus compañeros, así que metió a todos en la cárcel. Esta confesión debió ayudarle a ganarse el favor de

¹⁵⁶ Hijo de Mundir b. Sa‘id al-Balluṭi, famoso cadí de ‘Abd al-Raḥman III. Sobre este cadí, IF (S), 1997: 404-405, nº 1454; QQ, 1914: 256-257//206-207 y Ch. Pellat “(al-) Mundhir b. Sa‘id”, *EI*, vol. VII, pp. 569-570.

¹⁵⁷ Garulo, 2008: 313-314.

Ibn Abi ‘Amir¹⁵⁸, ya que sabemos que fue uno de los visires de la dinastía ‘amirí y responsable de la prefectura de la ciudad de Córdoba¹⁵⁹.

El caso fue instruido poco tiempo después y la sentencia decía que el delito estaba sujeto a los términos descritos en el versículo coránico de la *hiraba*, sin precisar cuál era la pena para cada implicado. Los cadíes dejaron en manos del gobernante la elección del castigo que cada uno de los implicados iba a recibir: Yawdar, principal cómplice del nieto de al-Naṣir, y este último fueron condenados a muerte y ejecutados rápidamente por decapitación. También fue ejecutado ‘Abd al-Malik b. Mundir, pero en su caso la condena fue de crucifixión en la Bab al-Sudda¹⁶⁰.

Nada pudo, por tanto, evitar el acceso al poder de Almanzor, quien, como hemos dicho, estableció oficialmente su gobierno en el año 370/981. La debilidad de Hisam II era absoluta y en ningún momento supuso un escollo para el ascenso de Ibn Abi ‘Amir, quien no solo logró hacerse con el poder, sino que lo hizo hereditario haciendo de su hijo ‘Abd al-Malik b. Abi ‘Amir su sucesor. Pero también Almanzor tuvo que hacer frente a la desobediencia dentro de su familia, siendo su propio hijo mayor ‘Abd Allah quien participó en una conspiración en contra suya, celoso por la preferencia que este había demostrado hacia su hermano (AP - nº 160). ‘Abd al-Raḥman b. Muṭarrif, señor de Zaragoza, fue el principal aliado de ‘Abd Allah. Lo había convencido de que, si lograban vencer a Almanzor, se repartirían el territorio, siendo Córdoba para ‘Abd Allah y la Frontera para ‘Abd al-Raḥman b. Muṭarrif. Este acuerdo pone de manifiesto la situación en que se encontraba el territorio andalusí en ese momento y el sentimiento de posesión que los individuos tenían sobre el territorio, de modo que los jefes locales de la zona de la frontera habían logrado alcanzar allí un poder lo suficientemente sólido como para renunciar a mayores pretensiones sobre el resto del territorio, incluida la capital.

El tercer implicado en este levantamiento fue un descendiente de al-Ḥakam I llamado ‘Abd Allah b. ‘Abd al-‘Aziz, conocido como “Piedra Seca”¹⁶¹, que era visir y

¹⁵⁸ Dice Ibn al-Abbar: “*asara ṣaḥibu l-madīna Ziyad b. Aflaḥ hada bi-an yuṣliba (...) yabgà bi-dalika l-taqarrub ilà Abi ‘Amir wa-naḥà l-tahama ‘an-hu*” (HS, 1963: I, 280).

¹⁵⁹ Meouak, 1999:198, siguiendo a Ibn al-Abbar - HS, 1963: I, 278-280, nº 103.

¹⁶⁰ Dice Lévi-Provençal que ‘Abd al-Malik b. Mundir fue acusado, junto a sus hermanos, de haberse adherido a la doctrina *mu‘tazili* y que, con esta implacable sentencia, Ibn Abi ‘Amir buscaba ganarse el respeto de los alfaquíes de Córdoba, que se oponían a cualquier desviación de la doctrina malikí (Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 407). Sin embargo, la aparición en la sentencia de la aleya de la *hiraba* ha sido considerado por M. Fierro como la prueba definitiva de que ‘Abd al-Malik b. Mundir no fue castigado por sus ideas *mu‘tazilíes* – que sí que eran las de sus hermanos, aunque estos no fueron perseguidos por ello –, sino que fue crucificado por su participación en la conjura (Fierro, 1987a: 166-167).

¹⁶¹ Sobre este personaje, Uzquiza Bartolomé, 1992: 384, nº 8.

gobernador de Toledo, además de otros funcionarios e importantes jefes del ejército cordobés (*yama‘a min wuyuh ahl Qurṭuba min al-yund wa-l-jidma wa-gayri-him*¹⁶²). No se menciona que ‘Abd Allah “Piedra Seca” recibiera alguna promesa de alcanzar una parte del poder a través de esta rebelión, pero cabe suponer que así fue y que esta rebelión fuera un intento de establecer una réplica del gobierno existente, con el binomio omeya-‘amirí, pero representado esta vez por otro omeya, de una línea diferente a la de Hisam II, y otro ‘amirí, que trató de desbancar a su padre Almanzor. El hecho de que los ‘amiríes fueran ma‘afiríes árabes del sur y no quraysíes hacía que carecieran de legitimidad para gobernar por sí solos, por lo que necesitaban de un quraysí, en cuyo nombre poder gobernar.

La estrategia de Almanzor para hacer frente a la rebelión de su hijo difiere de lo que hemos visto hasta el momento. Los omeyas se mostraron implacables contra los miembros de su familia que osaron cuestionar su poder, con algunas excepciones al principio en las que se optó por el destierro. Los casos de perdón, como hemos visto, son realmente escasos y generalmente van unidos a estrategias de atracción en momentos de sucesión en el trono. Sin embargo, Almanzor se mostró como un auténtico estratega durante toda su vida y, del mismo modo que fue extendiendo sus parcelas de poder hasta hacerse con el trono en la práctica, hizo frente a estos complots contra su persona, es decir, ganándose la confianza del enemigo hasta tenerlo lo suficientemente cerca como para acabar con él sin levantar demasiadas sospechas. Cuando tuvo conocimiento de las intenciones de su hijo y de sus aliados, en vez de atacarlos directamente, decidió esperar para acabar con sus planes cuando estuvieran desprevenidos. Organizó una expedición contra Guadalajara, para la cual solicitó apoyo a los señores de la frontera. Entre los señores requeridos se encontraba el propio ‘Abd al-Raḥman b. Muṭarrif, quien no se esperaba el plan que Almanzor tenía para acabar con él. Ibn Abi ‘Amir se reunió con los soldados de la frontera que estaban bajo el mando de ‘Abd al-Raḥman b. Muṭarrif y les mandó que acusaran a su señor de haberse quedado con el dinero que le había sido proveído para pagar sus soldadas (*anna-hu yaḥtabisu arzaqa-hum wa-yaḥtayinu li-nafsi-hi*¹⁶³). Esta acusación provocó la destitución de ‘Abd al-Raḥman b. Muṭarrif, a quien en un principio se le permitió permanecer en el campamento y moverse libremente por allí, pero la furia de Almanzor contra él le llevó a ordenar que fuera encarcelado (*sajata ‘alay-hi l-Mansur*

¹⁶² BM, 1967: II, 283.

¹⁶³ BM, 1967: II, 283.

*wa-amara bi-ḥibasi-hi*¹⁶⁴). Así ‘Abd al-Raḥman b. Muṭarrif llegó a la cárcel al-Zahira y allí mismo fue ejecutado en presencia de Almanzor. Su destitución y muerte, no obstante, podrían poner en contra de Almanzor a un linaje que había demostrado tener gran influencia en la zona de la Frontera como eran los tuyibíes y cuyo apoyo, por tanto, era de gran utilidad para Almanzor, sobre todo en las campañas que dirigía contra los territorios fronterizos o los reinos cristianos. Necesitaba por lo tanto mantener sus buenas relaciones con este linaje, de modo que el asesinato de ‘Abd al-Raḥman b. Muṭarrif debía verse como un castigo por una falta puntual de este individuo y no como un ataque contra el linaje en general. Para dejar claro este último punto, nombró como gobernador de Zaragoza a otro tuyibí, siendo el elegido un hijo de ‘Abd al-Raḥman b. Muṭarrif, llamado Yaḥyà, aunque era conocido como “Simaya”.

El siguiente objetivo fue su hijo ‘Abd Allah b. Abi ‘Amir. De nuevo la estrategia consistió en ganarse su confianza, tratando de que no sospechara de sus planes. Almanzor lo llamó junto a él en su campamento y, una vez allí, lo trató con gran benevolencia, de modo que hizo que ‘Abd Allah llegara a esperar su perdón (*rafaqa bi-hi abu-hu wa-ammala istiṣlahā-hu*¹⁶⁵). Sin embargo, ‘Abd Allah no lo vio demasiado claro, pues huyó del campamento al poco tiempo, acompañado de seis de sus esclavos, y se refugió junto al cristiano García Fernández, señor de Álava. Ibn ‘Idari achaca esta decisión a la maldad de su intención y a la intensidad del rencor que sentía hacia su padre (*wa-qad taba‘ada dalika ‘alay-hi li-suqm sarīrati-hi wa-siddat ḥiqdi-hi*¹⁶⁶), pero posiblemente ‘Abd Allah sospechó de la repentina bondad de su padre y temió sufrir un final similar al de su aliado. Almanzor se lanzó contra García Fernández exigiéndole que le devolviera a su hijo y, finalmente, el cristiano se vio obligado a hacerlo ante la violenta presión ejercida por Almanzor. García Fernández aceptó entrar en tratos con Almanzor, tanto en lo referente a la entrega de su hijo como en el resto de las condiciones de su sometimiento (*fa-ḍara‘a Garsiya fī musalamati-hi ‘alà ma sa‘a min suruṭi-hi fī ‘Abd Allah wa-gayri-hi*¹⁶⁷). ‘Abd Allah fue entregado a los hombres de Almanzor, encabezados por un funcionario de la corte llamado Sa‘d. Fue montado en un mulo equipado con todos los lujos por lo que ‘Abd Allah creyó que, a pesar de todo, su padre lo iba a perdonar de nuevo (*wa-huwa*

¹⁶⁴ BM, 1967: II, 283.

¹⁶⁵ BM, 1967: II, 284.

¹⁶⁶ BM, 1967: II, 284.

¹⁶⁷ BM, 1967: II, 284.

*mutatalliq qawi l-riya' fi l-iqala*¹⁶⁸). Sa'd lo recibió con honores, besándole la mano y tratándole con amabilidad, y lo tranquilizó quitándole importancia al asunto. Debía marchar 'Abd Allah creyendo que su padre no tendría en cuenta este desvío, cuando de repente llegó ante ellos un grupo de soldados que habían sido enviados por su padre y que llevaban a la cabeza al *ṣaḥib al-surṭa* Ibn Jalif. 'Abd Allah fue ejecutado allí mismo¹⁶⁹.

Esta es la imagen de triunfo que presenta Ibn Bassam, pero Ibn 'Idari muestra a un Almanzor mucho más arrepentido, pues dice que si bien al principio Almanzor estuvo contento con lo que habían hecho sus hombres, pronto empezó a sentir rencor hacia Sa'd e Ibn Jalif hasta que acabó matándolos también a ellos dos. Posiblemente, esta imagen de remordimiento tenga que ver con la imagen más favorable a Almanzor de la fuente de la que toma el material el cronista magrebí, que es Ibn Ḥayyan en su obra dedicada a la familia 'amirí.

Alguna fuente menciona el asesinato por parte de Almanzor de otro de sus hijos cuando ejercía como zalmedina de Córdoba, y en aquella ocasión nadie le recriminó la ejecución, pues se debió a un delito que el hijo había cometido al colaborar con una banda de malhechores (AP - nº 153). Es más, la ejecución aparece recogida en las fuentes como un ejemplo del rigor que mostró Ibn Abi 'Amir cuando ejerció el cargo de zalmedina, mostrando su imparcialidad a la hora de castigar a los delincuentes¹⁷⁰. En el caso de su hijo 'Abd Allah, la conspiración no se llegó a poner en marcha, sino que Almanzor fue informado de ella secretamente, por lo que nadie en la corte supo por qué razón Almanzor había actuado de ese modo con su hijo. Rumores de todo tipo corrían entre la gente, tratando de buscar una causa para semejante actitud. En cierta ocasión, según narró el visir Abu 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, cuando Almanzor comía con sus hombres durante una expedición por Calatrava, salió a colación el tema de la muerte de 'Abd Allah. Todo el mundo le preguntaba por las razones de esa ejecución, hasta que Almanzor les contó que se había enterado de que la esclava con la que había

¹⁶⁸ BM, 1967: II, 284.

¹⁶⁹ Ibn Ḥazm menciona este asesinato e incluye el de un sobrino de Almanzor llamado 'Abd Allah b. Yaḥyà (NA, 1974: 114//1981: 88).

¹⁷⁰ El *Dikr* no menciona directamente al hijo de Ibn Abi 'Amir, pero dice que, siendo *ṣaḥib al-madina*, actuó con justicia tanto con el próximo como con el desconocido. Quizás la historia del asesinato del hijo, como ya advirtió en su día Lévi-Provençal (1976: IV, 406), sea falsa y lo único que busca transmitir es el rigor de Ibn Abi 'Amir al cumplir con su obligación, sin permitir que alguien se librara de su castigo por influencias. Además, dice esto justo después de advertir que Ibn Abi 'Amir “*puso coto a las intercesiones y sobornos*” (wa-sadda bab l-safa'a wa-l-risà) que habrían sido habituales con los omeyas (DB, 1983: II, 190//I, 179).

tenido a ‘Abd Allah le había engañado al comprarla, haciéndole creer que el período legal de espera (*istibra*) había pasado, por lo que tuvo relaciones con ella. Pero era mentira, por lo que – dijo Almanzor - dudaba mucho de que ‘Abd Allah fuera su hijo¹⁷¹. Dice Bariani que, aceptando que Almanzor optara por desvelar las verdaderas razones que le llevaron a matar a su hijo, mediante esta justificación quizás tratara de lavar su imagen, pues de no negar que ‘Abd Allah realmente era su hijo, se le podría haber culpado de no haber sabido controlar sus acciones. Sin embargo, sigue la autora, es difícil pensar que efectivamente no hiciera saber a todo el mundo que había acabado con su hijo porque este se había rebelado en su contra. De hecho, recoge Bariani unas palabras de Ibn Bassam según el cual Almanzor “*pese a su generosidad, cuando su hijo ‘Abd Allah le desobedeció y se rebeló, hizo lo que tenía que hacer (...) y no hay ninguna vergüenza en ello*”¹⁷². Efectivamente, en una época como la que nos ocupa, acabar con la vida de un hijo no era considerado delito si se debía a una traición previa por parte de este, por lo que no parece lógico que Almanzor buscara una excusa como la de la mentira de la esclava para justificar sus actos. Dice Bariani que posiblemente estas anécdotas que recoge Ibn ‘Idari no sean más que el reflejo de los comentarios que circularon con motivo de la muerte de ‘Abd Allah.

Todavía quedaba uno de los implicados en esta conspiración que no había recibido el castigo merecido. El marwaní ‘Abd Allah “Piedra Seca” fue destituido de su cargo como gobernador de Toledo y se le sometió a arresto domiciliario. Sin embargo, al ver el curso de los acontecimientos, huyó buscando refugio al otro lado de la Frontera, junto al rey Bermudo II. La alianza que este había forjado con Almanzor recientemente, a través del matrimonio del ‘amirí con una hija del rey leonés - llamada Teresa o Tarasia -¹⁷³ no impidió que Bermudo II acogiera a un enemigo de su yerno. Almanzor, indignado por esta actitud, exigió al rey de León que le entregara al rebelde ‘Abd Allah “Piedra Seca”, pero este se negó, hasta que Almanzor envió contra él una tropa que le arrebató Astorga, la cual había sido elegida por Bermudo II como capital de su territorio. Finalmente, al igual que le había ocurrido anteriormente a García Fernández, no tuvo más remedio que ceder a la

¹⁷¹ Tampoco esta razón satisfizo a la gente, pues aún hubo quien decía que entonces, de haber sido así, la esclava había cometido adulterio, pero también había cometido delito el padre, refiriéndose a Almanzor que no había respetado el tiempo de espera legal, lo que hacía enfurecer a Ibn Abi Amir pues incluso muerto, su hijo no hacía más que crearle problemas. Ibn ‘Idari recoge una consulta que el beréber Zatarzun b. Nizal al-Birzali hizo a Almanzor en este sentido (BM, 1904: II, 475).

¹⁷² Traducción de Bariani, 2003: 152; DY, 1981: III/1, 160.

¹⁷³ Barton, 2011: 8.

presión e implorar la paz a cambio del pago de un tributo anual. Asimismo, hizo entrega de su protegido “Piedra Seca”, quien fue llevado a Córdoba encadenado, montado sobre un camello y con un pregonero que iba gritando que había abandonado a los musulmanes para ponerse del lado de los cristianos. ‘Abd Allah “Piedra Seca” fue encarcelado y condenado a muerte. Aún así, el reo intentó ganarse la clemencia de Almanzor a base de cartas en las que le suplicaba que le perdonara la vida. Ibn al-Abbar ha conservado un poema que ‘Abd Allah “Piedra Seca” dirigió a Almanzor desde la cárcel para solicitar su perdón (metro *ṭawīl*)¹⁷⁴:

*“Huí, pero de nada sirvió la huida, pues al que tiene con él
a Dios no se le puede escapar nadie en la Tierra.
¡Por Dios! la huida no fue por otra cosa
que por precaución ante la muerte temida.
Si Dios me hubiera ayudado a permanecer
en el buen camino no lo habría hecho,
pero toda decisión de Dios ha de cumplirse inexorablemente.
Me ha conducido a la fuerza hacia ti
como el saqueador que arrastra un cadáver en medio de la batalla.
Todos están de acuerdo en que me has de dar muerte, pero
¡cuán a menudo el que sostiene una opinión lo hace con intención de
engañar!
Lo que no sea más que sed de venganza, sanarás de ello
y habrás de renunciar a ella por obligación;
En caso contrario, inclínate al perdón, que satisface a Dios,
que te recompensará por encima de lo que puedas pedir.
Ningún otro ser está a tu altura, pues siempre estará
por encima de su rango tu inmensa generosidad.
Nadie que haya venido a solicitártelo marchó sin su regalo
ni volvió sin lo ansiado el que algo te pidió.
Tus manos han dado lo que el hombre es incapaz de dar
y las nubes de tu generosidad han esparcido por todas partes su
lluvia”.*

No sabemos si fueron estos versos o quizás el miedo a poner a los omeyas aún más en su contra o el propio respeto a los parientes del califa (recuérdese que se quiso hacer pasar el asesinato de al-Mugira como un suicidio), pero Almanzor no llegó a

¹⁷⁴ Traducción de L. Molina - HS, 1963: I, p. 218-219. Esta misma poesía es atribuida a al-Muṣḥafī por el autor del DB (1983: II, 202-203/I, 192-193).

matar a este hombre, al contrario de lo que vimos que hizo con el resto de los implicados en la conjura. Ahora bien, tampoco lo liberó, de modo que ‘Abd Allah “Piedra Seca” permaneció en la cárcel hasta después de la muerte de Almanzor, cuando fue liberado por ‘Abd al-Malik al-Muzaffar¹⁷⁵. El ambiente en Córdoba entre los ‘amiríes y los omeyas era muy tenso, pues los omeyas consideraban a los primeros usurpadores del poder que había pertenecido a su linaje durante varios siglos. De hecho, durante el gobierno de Almanzor y sus hijos, hubo algunos tímidos intentos de recuperación del poder. Por ejemplo, Şubḥ – quien había dado su apoyo al ‘amirí para que su hijo Hisam reinase -, acabó dándose cuenta de que la única razón que llevó a Almanzor a apoyar la proclamación de su hijo fue hacerse él mismo con el poder y dejar a Hisam encerrado en el palacio. Por todo ello, Şubḥ se puso en contacto con Ziri b. ‘Aṭiyya al-Magrawi en el año 386/997, cuando este comenzó a dar muestras de insumisión, para que le ayudara a derrocar a Almanzor (AP - nº 161)¹⁷⁶.

Posteriormente, durante el gobierno de ‘Abd al-Malik b. Abi ‘Amir “al-Muzaffar”, otro marwaní, nieto de al-Naṣir, intentó arrebatarle el poder en el año 398/1007, en connivencia con el visir Ibn al-Qaṭṭa’ (AP - nº 176). Se trataba de Hisam b. ‘Abd al-Yabbar b. ‘Abd al-Raḥman y su plan consistió en eliminar a Hisam II y a los ‘amiríes para hacerse con el poder. Sin embargo, la denuncia de un *mawlā* de al-Muzaffar llamado Qariḥ echó abajo los planes y los implicados fueron eliminados. Primero cayó Ibn al-Qaṭṭa’ y, en cuanto al nieto de al-Naṣir, los hombres de al-Muzaffar fueron a buscarlo a una almunia en la que estaba alojado y escondido tras la muerte del visir. Después de tres días, Hisam volvió a la ciudad para esconderse en la casa que poseía allí, pero ya tenía tras él a varios espías de al-Muzaffar que le informaron de los movimientos del marwaní y les ordenó que cuando cayera la noche, lo arrestaran. Envió para ello también a su hermano ‘Abd al-Raḥman b. Abi ‘Amir, a su liberto Mufarriy y un grupo de oficiales y todos rodearon la casa hasta que lograron capturar a Hisam. En primer lugar, fue encerrado en una cámara de al-Zahira que había sido preparada con todo lo necesario y, después, se le trasladó a una prisión que se había construido en exclusiva para él, siendo esa la última vez que se le vio.

¹⁷⁵ Según Ibn al-Abbar, Piedra Seca también envió a al-Muzaffar un poema en el que pedía su intercesión por él ante su padre (HS, 1963: I, 219).

¹⁷⁶ En el apartado II, volveremos de nuevo sobre este episodio.

Durante el gobierno de Sanchuelo, la oposición marwaní al gobierno de los descendientes de Almanzor ganó empuje, aunque también a partir de ese momento se comienza a ver un enfrentamiento entre los propios omeyas por monopolizar el poder. Los descendientes de ‘Abd al-Raḥman al-Naṣir iniciaron una lucha basada en la reivindicación de sus derechos al califato, aprovechando el fracaso de la línea de al-Ḥakam II en la persona de Hisam. Al-Naṣir tuvo once hijos cuya educación y trato nos ha sido transmitida por al-Razi, en un relato que ha recogido posteriormente Ibn Ḥayyan. Nos dice que al-Naṣir, a medida que sus hijos se hacían mayores, iba sacándolos del palacio califal y los alojaba en un alcázar propio donde gozaban de todos los bienes necesarios, un sueldo y funcionarios a su servicio, así como mujeres seleccionadas para ellos. Solo permaneció a su lado el heredero al-Ḥakam y el menor de todos ellos, al-Mugira, que salió del alcázar al final del gobierno de al-Naṣir. El cronista cordobés nos presenta esta situación como la más favorable y la que permitió la satisfacción de todos ellos y la tranquilidad dentro de la familia reinante, a diferencia de lo que había ocurrido en tiempos pasados: *“Con la secuencia de estos espléndidos mozos, hijos de al-Naṣir, hacia mediados de su califato quedó completa su majestad, perfecta su hermosura y deslumbrante su engalanamiento, al juntársele así once jóvenes, tantos cuantos fueron los hermanos de José, de hermosos rostros y excelentes prendas, como lunas resplandecientes que rodeaban a su padre como a un sol naciente, sucediendo a menudo que siete de los mayores se sentaran alrededor de su solio, cuando presidía una celebración, y cabalgaran tras él, excitando a los envidiosos”*¹⁷⁷.

El único que traicionó esta unión fue ‘Abd Allah, quien, como hemos dicho, se rebeló contra su padre, pero fue eliminado. La inclusión de un relato de estas características en la crónica de al-Razi parece querer mostrar que efectivamente la familia omeya, durante esa época, era un conjunto sólido y unido, lo que supuso la clave del éxito del califato de ‘Abd al-Raḥman III y de su sucesor al-Ḥakam II. Sin embargo, el fracaso del gobierno de Hisam II, potenciado por la escalada de los ‘amiríes en el poder, provocó que los descendientes naṣiríes, que hasta el momento habían respetado, de manera general, la línea de sucesión marcada por ‘Abd al-Raḥman III en su hijo al-Ḥakam, reivindicaran sus candidaturas como alternativas legítimas y más sólidas que la de Hisam, que prácticamente había entregado el poder a

¹⁷⁷ Traducción de Corriente y Viguera – MUQ V, 1981: 23.

Almanzor y sus hijos. El problema es que no se eligió a un candidato único dentro de los descendientes de al-Naṣir para hacer frente a los ‘amiríes, sino que cada uno de ellos reunió a su alrededor un grupo de apoyo y luchó contra el resto para lograr hacerse con el trono y, una vez conseguido, solo buscaron satisfacer sus propios deseos materiales, en vez de intentar reestablecer una dinastía sólida, respetable y respetada. El pueblo, hastiado por la lucha contra los beréberes, y las elites, insatisfechas con la gestión del poder, buscaron en unos y en otros la mejor alternativa de gobierno, resultando una red de lealdades inconsistente y variable que derivará en la consecuente ruptura y segmentación del poder.

El levantamiento que tuvo lugar en Córdoba en *yumadà II* del 399/ febrero de 1009, contra el gobierno de ‘Abd al-Raḥman b. Abi ‘Amir, “Sanchuelo”, puede considerarse la última manifestación de unidad de los marwaníes para recuperar el poder (AP - nº 178). La proclamación oficial de ‘Abd al-Raḥman b. Abi ‘Amir como sucesor de Hisam II al califato, en detrimento de los marwaníes, fue la gota que colmó la paciencia de los familiares del califa Hisam II, quienes veían a este como alguien totalmente incapacitado para ostentar el califato y que, sometido a la voluntad de los ‘amiríes, privaba a los marwaníes de su derecho a gobernar. En efecto, en la carta que publicó Sanchuelo, en la que Hisam II lo nombraba su heredero, el califa decía lo siguiente: ***“He considerado en ese punto las [diversas] categorías de hombres de las tribus de Qurays y otras, en las cuales aquel que fuese digno le fuera confiado el gobierno y lo reemplazase en él, después de abandonar el exceso de indulgencia, apartarse de las pasiones, dirigirse a la verdad y aproximarse a Dios – enaltecida sea su majestad – en lo que a Él le satisface, y tras cortar los parentescos e indisponer a los parientes, procediendo sin mediaciones en ello – [cosa] que es la más alta obra buena -*** (wa-an qūṭi‘a l-awaṣir wa-usjīṭa l-aqarib ‘amil^{an} bi-alla safa‘a ‘inda-hu a‘là min l-‘amal al-ṣaliḥ), *y estando seguro que no hay [otra] medida para él más pura que la religión verdadera, y que no se encuentra nadie más digno que confiársele [pueda] el califato – dadas la bondad de su espíritu, la nobleza de su natural, la excelencia de su séquito y lo elevado de su origen, unido a su piedad, su honestidad, su resolución y su inteligencia – que el fiel oculto, el consejero sincero, el exento de tacha, Naṣir al-Dawla Abu l-Muṭarrif ‘Abd al-Raḥman b. al-Manṣur Abi ‘Amir Muḥammad b. Abi ‘Amir – favorézcalo Dios”*¹⁷⁸.

¹⁷⁸ Traducción de F. Maíllo. La negrita es mía – BM, 1993: 49//1967: III, 44. Esta carta la recogen también Ibn Bassam, al-Nuwayri, Ibn Jaldun y al-Maqqari.

Según este texto, el califato dejaba de ser exclusivo de los marwaníes, ni siquiera de los quraysíes, primando, a partir de entonces, las cualidades personales que, en el caso de Sanchuelo, lo capacitaban como un candidato legítimo para ostentar el título de califa, a pesar de ser un árabe qaḥṭaní. Al ir dicha elección en contra de la teoría clásica relativa al califato, se buscan referentes religiosos que la legitimen. Hisam II incluye en la carta un *ḥadit* que reza: “No llegará la hora del Juicio Final antes de que haya surgido un hombre de *Qaḥṭan* que conduzca a las gentes con su báculo”¹⁷⁹. Además, la elección contó con la aquiescencia de los principales funcionarios califales, el cadí Ibn Dakwan, veintinueve visires, ciento ochenta y seis miembros de la administración así como magistrados, entre los que estaban los demás cadíes, alfaquíes y consejeros, entre otros. Se buscó así rodear el nombramiento de una solemnidad y consenso que sirviera como base para el gobierno de Sanchuelo, pero la oposición de los marwaníes, sumada al enfado de la gente y el de los dignatarios y empleados del gobierno - los cuales no perdonaban a Sanchuelo el que les hubiera obligado a vestir turbante, como los beréberes, en vez de los tradicionales bonetes de colores que acostumbraban a vestir según las distintas categorías -, culminaron en una revuelta que estalló en Córdoba ese año 399/1009.

Aprovechando que Sanchuelo se había marchado en una campaña hacia el territorio cristiano, el pueblo cordobés se levantó a favor de un marwaní, bisnieto de ‘Abd al-Raḥman III, llamado Muḥammad b. Hisam b. ‘Abd al-Yabbar¹⁸⁰. Esta rebelión contó con el apoyo económico de al-Dalfa’, madre de ‘Abd al-Malik b. Abi ‘Amir, quien sospechaba de la implicación de Sanchuelo en la muerte de su hijo. Así, lo primero que hizo Muḥammad b. Hisam para atraerse a la gente de Córdoba fue repartir generosas cantidades de dinero obtenidas de la cuantiosa fortuna de al-Dalfa’.

Los partidarios de Muḥammad b. Hisam asaltaron el palacio. A la cabeza de todos ellos iba el normando Ṭarsus, uno de los principales enemigos de los ‘amiríes. La primera víctima de este asalto fue el zalmedina de la ciudad, ‘Abd Allah b. ‘Umar, conocido como Ibn ‘Asqalaya, quien fue apresado por Ṭarsus y llevado ante Muḥammad b. Hisam que ordenó que fuera decapitado y que su cabeza fuese colgada de una pica. Al ver el desarrollo de los acontecimientos, mucha gente se decidió a apoyar a Muḥammad b. Hisam, quien les permitió saquear la ciudad. Asimismo,

¹⁷⁹ Muslim, *Ṣaḥīḥ*, LII, n° 60-61.

¹⁸⁰ Ya mencionamos que su padre, Hisam b. ‘Abd al-Yabbar, fue eliminado por un intento de conspiración contra al-Muzaffar.

Muḥammad logró el apoyo de muchos delincuentes que había en las cárceles y que él mismo liberó cuando entró en la ciudad. Las fuentes insisten en que el principal apoyo que encontró Muḥammad b. Hisam para su causa vino de parte de la plebe cordobesa y por los maleantes y delincuentes (*siflat al-nas*), a los que, una vez que se proclamó califa, armó para que formasen su ejército.

En cuanto a Hisam II, mientras los partidarios de Muḥammad b. Hisam saqueaban la ciudad, él permaneció encerrado en el alcázar. El hecho de que el cabecilla de esta rebelión fuera un familiar suyo no le salvó de sufrir las consecuencias de esta revuelta. Bien al contrario, él era uno de los objetivos de los rebeldes por haber entregado el trono a los ‘amiríes. Aún así, Hisam hizo un último intento de recuperar su autoridad como depositario legítimo del poder califal. Salió al balcón junto a dos de sus servidores que portaban sendos coranes y pidió a la gente que se calmara, pero estos gritaban que ya no lo necesitaban y que Muḥammad b. Hisam era más digno de ostentar el poder que él (*la ḥaya la-na bi-ka wa-laysa l-mulk min sa’ni-ka wa-hada awlā bi-hi min-ka*¹⁸¹). Solo le quedaban sus guardias palatinos e incluso estos, cuando vieron que Hisam no hacía nada para combatir a los rebeldes, lo abandonaron y se sumaron a la causa de su pariente Muḥammad b. Hisam. Hisam II se encontró atrapado, así que escribió al pretendiente Muḥammad b. Hisam para ofrecerle el nombramiento como heredero si frenaba el levantamiento, pero el candidato omeya aspiraba a más y no se conformaba con ser el heredero. Quería el califato y continuó la rebelión hasta lograrlo.

Una vez instalado en palacio, Muḥammad b. Hisam envió al eunuco Fatin al-Ḥakami¹⁸² para que hablara con Hisam II y le reprochara todo lo que había hecho contra la gente de su familia (*ahl bayti-hi*) y para exigirle que abdicara a su favor. Hisam II obedeció rápidamente y se disculpó por la incapacidad que había mostrado para ejercer su cargo y defender la Comunidad. Cabe destacar un acto de gran simbolismo que se produjo en ese momento, como fue la entrega por parte de Hisam II a Muḥammad de diversos regalos de gran valor, entre los que se encontraban vestidos de aparato con los que dicen las fuentes que Muḥammad b. Hisam ya se pudo vestir acorde con su nueva condición. La entrega de los vestidos propios de un califa a Muḥammad b. Hisam es una muestra de que Hisam II le estaba reconociendo su condición como califa. Asimismo, la aceptación de la nueva situación se refuerza con

¹⁸¹ BM, 1967: III, 56.

¹⁸² Sobre este esclavo, Meouak, 1999: 218, nº 5 y 2004: 189, nº 5.

las palabras que pronunció Hisam cuando abdicó a favor de Muḥammad y declaró su sumisión, recitando el versículo coránico III: 26: “*Di: ¡Oh Dios, Dueño del dominio (malik al-mulk)! Tú das el dominio a quien quieres y se lo retiras a quien quieres y humillas a quien quieres. En Tu mano está el bien. Eres omnipotente*”¹⁸³.

Esa misma noche se produjo el juramento de obediencia al nuevo califa, el cual pasaría a llamarse “*al-Mahdi bi-llah*” (“El bien dirigido por Dios”) ¹⁸⁴. Al-Mahdi consideró que una forma de garantizar la estabilidad de su gobierno era reunir al resto de sus familiares a su alrededor, haciéndoles partícipes de los beneficios de su nuevo estatus. De esta manera, les dejaba ver su intención de contar con ellos y evitaba futuras conspiraciones protagonizadas por familiares. Nombró a Sulayman b. Hisam b. ‘Ubayd Allah – bisnieto de ‘Abd al-Raḥman III - como su sucesor¹⁸⁵, a su primo Muḥammad b. al-Mugira como jefe del alcázar y a otro primo, ‘Abd al-Yabbar b. al-Mugira, como *ḥayib* y guarda del harén.

En cuanto a Hisam, era necesario evitar que se pudiera volver a crear un grupo de apoyo a su candidatura y que lo elevara de nuevo en el trono, por lo que lo retiró de la vida pública y lo mantuvo encerrado en el palacio, sin que nadie pudiera verlo. Poco tiempo después, quiso ir más allá y simuló su muerte, temiendo quizás que su encierro no fuera suficiente (AP - nº 182). Recordemos que la *sayyida* Ṣubḥ todavía estaba en la corte por aquella época y ya en varias ocasiones había demostrado ser muy capaz de conseguir importantes apoyos para su hijo. Al-Mahdi aprovechó la muerte de un hombre de la plebe en esa misma época para hacer pasar su cadáver por el de Hisam. Varios funcionarios califales, entre los que estaban el juez Ibn Dakwan y algunos alfaquies, adules y demás notables de la corte, certificaron la muerte de Hisam, confirmando que el cuerpo no presentaba signos de violencia. Al-Mahdi llegó incluso a presentarse ante uno de los primos de Hisam II, Hisam b. ‘Abd Allah, para darle el pésame y prometerle que le daría toda la parte de la herencia de su primo, a cambio de

¹⁸³ Cortés, 1999: 67.

¹⁸⁴ Dice Ibn ‘Idari que esta adopción del sobrenombre de “al-Mahdi” fue la primera de las cosas reprochables que hizo (BM, 1993: 64). Este título, que no había sido utilizado anteriormente por ninguno de los omeyas, posee una alta carga simbólica y política pues refleja las aspiraciones mesiánicas vinculadas con el cambio de siglo y la necesidad de alguien en el poder dotado de cualidades especiales como era un “Mahdi bi-llah” enviado por Dios (Sobre este título honorífico, Rosado Llamas, 2008: 62, siguiendo a Bosch Vilà, 1981: 186 y Wasserstein, 1985: 125). Sobre las implicaciones de las creencias mesiánicas en las prácticas políticas de los gobiernos, más concretamente de los califas ‘abbasíes, Yücesoy (2009).

¹⁸⁵ Al-Nuwayri dice que quien fue nombrado heredero fue Sulayman b. ‘Abd al-Raḥman al-Naṣir (NU, 1916 (IV: 1): 49//1916 (IV: 3-4): 230), aunque es imposible, pues Sulayman b. al-Naṣir había muerto en el año 304/916-917 (Uzquiza Bartolomé, 1992: 409).

que cediese el resto para las arcas reales, cosa que aceptó. Recordemos que el padre de este Hisam, ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman, había sido ejecutado en su día por orden de al-Naṣir, al descubrir que estaba planeando una conspiración en su contra. Si tenemos en cuenta que, en el momento en que al-Mahdi sube al poder, la mayor parte de los hijos de al-Naṣir ya estaban muertos, es posible que el califa sospechase de Hisam b. ‘Abd Allah, quien podía aprovechar la muerte del último miembro de la línea de al-Ḥakam - el hijo elegido por al-Naṣir para sucederle -, para reclamar su derecho a ostentar el poder, al mismo tiempo que buscaba vengar la muerte de su padre. Así, mediante este acuerdo respecto a la herencia de Hisam, al-Mahdi pretendía ganarse el favor de este familiar, del mismo modo que había hecho con los herederos de la línea de ‘Ubayd Allah b. al-Naṣir, nombrando su heredero a Sulayman b. Hisam b. ‘Ubayd Allah. Este, al igual que Hisam b. ‘Abd Allah, también había perdido a un familiar por haber conspirado contra el poder. Su tío ‘Abd al-Raḥman b. Sulayman, al que ya mencionamos anteriormente, fue ejecutado por levantarse contra el califa Hisam II, pocos años antes (AP - nº 155). Al-Mahdi, por tanto, intentaba evitar que otros miembros de la familia hiciesen con él lo que intentaron anteriormente con otros califas, mostrando su intención de compartir con ellos los beneficios del poder y forjando una imagen de unidad dentro de la familia omeya.

Estos intentos no dieron el resultado esperado. Poco tiempo después, al-Mahdi encarceló a su supuesto heredero, Sulayman b. Hisam, y a otros quraysíes. Rosado Llamas afirma que estos individuos veían con desagrado el gobierno de al-Mahdi y posiblemente estaban conspirando para derrocarlo¹⁸⁶. No tenemos más datos sobre la identidad de estos quraysíes, pero viendo el curso de los acontecimientos, no podemos descartar que estuviese entre ellos algún otro descendiente de ‘Abd al-Raḥman III. De hecho, ese mismo año - 399/1009 -, se produjo una conspiración contra el califa (AP - nº 183), protagonizada por otro miembro de la familia omeya, Hisam b. Sulayman, perteneciente a la línea del Sulayman b. ‘Abd al-Raḥman, la única que al-Mahdi había dejado apartada del poder una vez que se ganó el favor de los descendientes de ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman y ‘Ubayd Allah b. ‘Abd al-Raḥman. Entre los quraysíes encarcelados por al-Mahdi debía de encontrarse un hijo de este Hisam b. Sulayman, ya que las fuentes registran que este encarcelamiento fue uno de los actos que el sublevado echó en cara al nuevo califa.

¹⁸⁶ Rosado Llamas, 2008: 68.

Este levantamiento contó con bastante apoyo. Se unieron a él los notables cordobeses descontentos con el califato de Muḥammad al-Mahdi. Este fue acusado de ser un mal gobernante de escasa religiosidad y aficionado a la bebida, las fiestas con música y los muchachos. Ibn ‘Idari recoge unos versos que escribió uno de los músicos que asistían a sus fiestas en los que dice lo siguiente sobre las debilidades del califa (metro *wafir*)¹⁸⁷:

*“El emir de la gente, con el ardor de todo ojete,
pasa la noche entre dos afeminados.
Se ayunta al cuerpo de este y besa la mejilla de este [otro],
y se emborracha cada día dos veces.
Han conferido el califato a un imbécil,
débil de inteligencia, feo, sin ornato”.*

Asimismo, los cronistas lo recuerdan por su crueldad y su gusto por el derramamiento de sangre. La violencia forma parte de las políticas de control puestas en marcha por todos los gobernantes, no solo en un contexto arabo-islámico como el que nos ocupa, sino en el mundo medieval en general. Sin embargo, existen unos códigos de legitimación para el ejercicio de la violencia y cuando no se cumple con ellos dicha violencia es considerada como arbitraria y cruel. En el caso de Muḥammad al-Mahdi, las fuentes lo describen precisamente como un gobernante cruel y sanguinario, que no hacía caso de la condición de sus súbditos a la hora de aplicar sus castigos. Esto parece querer decir que no supo tratar a los grupos sociales de acuerdo con sus prerrogativas y expectativas¹⁸⁸, además de excederse en la aplicación de los castigos. Un relato que ejemplifica esto narra cómo Waḍiḥ, gobernador de la Marca Media, le envió a Córdoba las cabezas de muchos habitantes de las Frontera que habían sido ejecutados y al-Mahdi ordenó que se plantaran flores en el interior de los cráneos y que estos fueran colocados en la orilla del río, frente al palacio, como si fueran macetas. Asimismo, mandó a los poetas que compusieran versos sobre este peculiar jardín¹⁸⁹. Este relato es un tópico literario que se repite en otros contextos, atribuido a distintos individuos, con la intención de subrayar la actitud cruel de los

¹⁸⁷ Traducción de F. Maíllo – BM, 1993: 78//1967: III, 80.

¹⁸⁸ V. lo que se menciona a continuación sobre el trato a los militares beréberes y el encarcelamiento de Sulayman b. Hisam. Sobre la necesaria adecuación entre el castigo y la categoría social, García Gómez, 1971; Marlow, 1997: 168.

¹⁸⁹ Dozy, 1984: III, 225-226.

mismos. Así lo puso de manifiesto Ramírez del Río, en su trabajo sobre los modelos literarios de muerte violenta en la corte ‘abbadí de Sevilla, donde presenta el relato del jardín de las cabezas cortadas como uno de los elementos literarios que se ha vinculado con el rey sevillano al-Mu‘taḍid y que asemeja su carácter sanguinario al del califa ‘abbasí con el mismo nombre honorífico¹⁹⁰.

A través de estos relatos y descalificaciones, vemos que el califato de al-Mahdi estuvo sujeto a una fuerte contestación por parte de distintos sectores. Los miembros del ejército – en especial, los beréberes - se mostraban molestos por el trato discriminatorio que sufrían, sin importar su estatus social, desde que al-Mahdi había subido al trono. Las fuentes describen el saqueo constante de sus casas por parte de las clases más bajas de Córdoba sin que el califa hiciera nada por impedirlo (AP - n° 181). Todo esto les llevó a formar un grupo de oposición a al-Mahdi, cuyo objetivo era derrocarlo y subir al trono al mencionado omeya, Hisam b. Sulayman, a quien juraron obediencia en el *Fahṣ al-suradiq*, pasando a tomar el título honorífico de “al-Rasid”¹⁹¹. Tras los primeros enfrentamientos, al-Mahdi envió a su cadí Ibn Dakwan y al visir Abu ‘Umar b. Ḥazm¹⁹² para negociar con el pretendiente, reprochándole su actitud y las consecuencias que podía tener su levantamiento. Posiblemente, el califa tratara de quitar legitimidad al levantamiento de Hisam al-Rasid echándole en cara que se rebelara contra un miembro de su propia familia, mientras que al-Mahdi presentó su ascenso al trono como la recuperación del califato por parte de los omeyas, tras quitárselo a los usurpadores ‘amiríes. La simulación de la muerte por causas naturales de Hisam II fue un golpe de efecto con el que su ascenso al poder dejaba de ser visto como un golpe de estado para presentarse como la sucesión natural de los omeyas en el trono, finalizada la línea sucesoria de Hisam tras su muerte sin descendencia.

Hisam al-Rasid no hizo caso de estos reproches, sino que, al contrario, se quejó ante el cadí y el visir por la humillación a la que había sido sometido, pues se había

¹⁹⁰ Ramírez del Río, 2004: 237-239. Sobre el jardín del rey sevillano, BM, 1993: 173-174//1967: III, 206. También en este caso, se utiliza el recurso de la afición desmesurada a la bebida y a las fiestas como uno de los elementos para deslegitimar al gobernante.

¹⁹¹ Se unieron a este grupo de oposición más individuos descontentos con la gestión de al-Mahdi, como los siete mil soldados, hombres de la plebe, que Muḥammad al-Mahdi había inscrito en el ejército al ser proclamado califa, ganándose así su apoyo, pero que había licenciado y expulsado del ejército ese año cuando tuvo necesidad de ahorrarse el dinero de sus pagas. También varios esclavos ‘amiríes se pusieron del lado del pretendiente.

¹⁹² Padre del famoso Ibn Ḥazm. Sobre este personaje, H (Ab), 1989: I, 199-201, n° 215; IB (Ab), 1989: I, 52, n° 42 y D (B), 1997: 156-157, n° 412.

encarcelado a su hijo Sulayman¹⁹³ sin causa alguna y temía por su vida (*ẓulimtu wa-uditu wa-suyina waladi ‘alà gayr say’ wa-ajafu ‘alà nafsi-hi wa-la adri ma ṣuni ‘a bi-hi*)¹⁹⁴. Ordenaron que Sulayman b. Hisam fuera liberado, pero esta no era la única razón que llevaba a Hisam al-Rasid a hacer frente al califa, pues se consideraba más capacitado para liderar a la Comunidad que su pariente, viendo en sí mismo un candidato más digno y más apto que al-Mahdi (*li-anni aḥaqq bi-hi min-hu wa-awlā*)¹⁹⁵. Mantuvo pues su actitud exigiendo que al-Mahdi fuera depuesto y a cambio al-Rasid le concedería un *aman* para él y su familia (*masat al-rusul bayna-huma fi l-ṣulḥ ‘alà an yunjali ‘a al-Mahdi wa-yu’ammina-hu al-Rasid fi nafsi-hi wa-ahli-hi lamma ra’ à mayl ahl Qurtuba ilay-hi*)¹⁹⁶). Sin embargo, no consiguieron llegar a ningún acuerdo. Durante un combate entre los seguidores de Hisam y los de al-Mahdi, el primero fue hecho prisionero y los hombres de al-Mahdi lo llevaron ante el califa, quien no dudó un segundo en hacerlo ejecutar allí mismo. Por su parte, Sulayman b. Hisam fue apresado de nuevo, así como Abu Bakr b. Hisam¹⁹⁷ y otros primos del omeya sublevado, siendo todos ellos censurados por lo que habían hecho antes de ser finalmente ejecutados.

La rebelión de Hisam b. Sulayman fue continuada por su sobrino Sulayman b. al-Ḥakam b. Sulayman (AP - nº 183.1). Este contó con el apoyo de los beréberes quienes, tras la muerte de Hisam b. Sulayman, vieron caer sobre ellos toda la

¹⁹³ Esta información es bastante confusa pues, en los trabajos dedicados a identificar a los miembros de la familia omeya, no se recoge ninguna referencia a este Sulayman b. Hisam b. Sulayman al-Naṣir (Terés, 1957: 80-81 o Uzquiza Bartolomé, 1992: 410 y en el cuadro de descendientes de ‘Abd al-Raḥman III incluido en este último trabajo). Por otro lado, Lévi-Provençal y Dozy identifican a este personaje - al que hacen padre de Hisam al-Rasid, es decir, hijo del propio califa al-Naṣir - con el Sulayman b. Hisam al que Muḥammad al-Mahdi nombró su sucesor (Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 463-464, Dozy, 1984: III, 227-228). Sin embargo, aquel era Sulayman b. Hisam b. ‘Ubayd Allah b. al-Naṣir, quien posteriormente también fue heredero de su primo Muḥammad III al-Mustakfi (Terés, 1957: 79 y Uzquiza Bartolomé, 1992: 409-410, nº 305). Debemos pues considerar que Hisam al-Rasid tuvo un hijo más, aparte de los ya identificados ‘Abd al-Raḥman y Muḥammad (Uzquiza Bartolomé, 1992, quien recoge un cuadro de los descendientes de ‘Abd al-Raḥman III). No obstante, ya vimos que era imposible que el heredero fuera Sulayman b. ‘Abd al-Raḥman porque en esta fecha ya estaba muerto.

¹⁹⁴ BM, 1967: III, 79.

¹⁹⁵ BM, 1993: 78//1967: III, 79.

¹⁹⁶ BM, 1967: III, 84.

¹⁹⁷ No aparece en el trabajo de Uzquiza, pero parece ser un familiar de Hisam al-Rasid, quizás uno de sus primos. Rosado Llamas dice que es su hijo (2008: 68-69), pero tampoco tenemos constancia de que Hisam b. Sulayman tuviera ningún hijo con este nombre. Quizás, igual que apuntamos para el caso de Sulayman b. Hisam, efectivamente tuvo a estos hijos, pero no han sido registrados en los estudios sobre la familia omeya. Otra opción es que sea un hijo de un tal Hisam b. al-Naṣir que recoge Uzquiza Bartolomé (1992: 398, nº 167), que generalmente no aparece en la nómina de los hijos de al-Naṣir, pero que, de tener un hijo, sería primo de Hisam al-Rasid. Por otro lado, entre los primos de al-Rasid que fueron ejecutados con él, podría encontrarse Hisam b. ‘Ubayd Allah – padre del Sulayman b. Hisam nombrado heredero de al-Mahdi y después encarcelado -, pues sabemos que murió en el mismo año (399/1009) que su primo Hisam b. Sulayman.

violencia de al-Mahdi. Este llegó incluso a mandar a un pregonero que anunciara que todo aquel que le entregara la cabeza de un beréber sería recompensado. Los ataques contra los beréberes se generalizaron y estos creyeron que acogiéndose al *aman* que les ofreció el califa, se acabaría la violencia en su contra, pero no fue así. Por ello, se agruparon en torno a Sulayman b. al-Ḥakam, sobrino de Hisam al-Rasid¹⁹⁸, y lo reconocieron como califa, dándole el sobrenombre de “al-Musta‘in bi-llah”. Cada una de las tribus le llevó dinero y se fueron con él a Calatrava. Comenzó así un período de continuos enfrentamientos con los beréberes, liderados por el candidato omeya, alternados con negociaciones para que se acogieran al *aman* que les ofrecía el califa. Los beréberes se negaron a rendirse si no era a cambio de que al-Mahdi fuera derrocado y se reconociera como nuevo califa a Sulayman al-Musta‘in. Los beréberes incluso fueron hasta Medinaceli para intentar ganarse el apoyo de Waḍiḥ, fiel gobernador de al-Mahdi. Le ofrecieron concluir la paz con él con la única condición de que reconociera a Sulayman como heredero presunto (*fa-sa’alu Waḍiḥ^{an} ya ‘malu bayna-hum wa-bayna Ibn ‘Abd al-Yabbar ṣulḥ^{an} ‘alà an yakuna Sulayman wali ‘ahdihⁱ*¹⁹⁹), pero Waḍiḥ rechazó su propuesta y continuó combatiéndoles. La escasez de avituallamiento comenzó a hacer mella entre los beréberes, viéndose obligados a buscar nuevos apoyos, que encontraron en el conde de Castilla, Sancho García. Según Rosado Llamas, la búsqueda de apoyo en el norte cristiano por parte de estos sublevados no ha de parecernos extraña, ya que Sulayman al-Musta‘in era hijo de una esclava cristiana llamada Zabya²⁰⁰. En cualquier caso, el apoyo de los condes cristianos a las distintas facciones musulmanas que se enfrentaron entre sí en esta época fue bastante común, como vimos en el caso de la rebelión de ‘Abd Allah b. Abi ‘Amir, por ejemplo, durante la cual tanto el hijo de Almanzor como el omeya que se rebeló con él encontraron refugio entre los cristianos. En el caso de esta rebelión, la ayuda que Sancho García ofreció a los beréberes y a Sulayman al-Musta‘in no era gratuita, sino que estaba condicionada a la entrega de varias fortalezas de la zona de la Frontera, cuya recuperación era de gran importancia estratégica para los cristianos²⁰¹. Estos, por lo tanto, aprovecharon las tensiones internas que estaban teniendo lugar en

¹⁹⁸ Al-Raḥiq identifica de nuevo a Sulayman b. al-Ḥakam con Sulayman b. Hisam (BM, 1993: 80//1967: III, 82).

¹⁹⁹ BM, 1967: III, 85.

²⁰⁰ Rosado Llamas, 2008: 71.

²⁰¹ Estas fortalezas, que le fueron entregadas algo más tarde, durante el segundo gobierno de Hisam II, se encontraban en la línea del Duero. P. Scales ha dedicado un estudio a dilucidar cuáles fueron exactamente las fortalezas implicadas en este pacto (Scales, 1984).

al-Andalus para sacar el mayor provecho posible. Debían de ser conscientes además de la necesidad que los musulmanes tenían de su ayuda, pues cuando los beréberes llegaron a pedir apoyo a Sancho García, encontraron también allí a Waḍiḥ y a los hombres de al-Mahdi, negociando su apoyo contra los rebeldes.

El apoyo del cristiano permitió a los beréberes vencer a los hombres de al-Mahdi en varios combates y empezaron a ver cada vez más cerca la posibilidad de hacerse con Córdoba. El califa, por su parte, empezó a temer por su vida ante el avance de sus enemigos. Si los rebeldes se hacían con la capital y lo encontraban con vida, no tendría escapatoria, por lo que intentó poner en marcha las últimas opciones de negociación con los beréberes. Envío de nuevo a sus hombres para que se disculparan con los beréberes por él y que trataran de acordar la paz con ellos, pero los hombres de Sulayman rechazaron cualquier negociación. Al-Mahdi, que veía en peligro su gobierno, trató de recuperar el apoyo de los que en su momento vieron en la línea de Hisam II la única con legitimidad para detentar el título de califa. Ante la sorpresa de todos, sacó al mirador de palacio a Hisam II, al que había tenido retenido durante todo ese tiempo fingiendo su muerte. Al-Mahdi se presentó a sí mismo como un delegado del califa, afirmando que el verdadero emir de los Creyentes aún estaba vivo y era Hisam II. Si al menos su gobierno no recibía el apoyo esperado, tampoco lo haría el de Sulayman al-Musta'in, pues también sería considerado un usurpador del califato que aún le pertenecía a Hisam II. Cuando Ibn Dawkan llegó ante los beréberes y les informó de que Hisam II aún estaba vivo, estos se rieron de él diciéndole que cómo era posible que hubiese resucitado si él mismo había certificado su muerte.

Finalmente, los beréberes con Sulayman al-Musta'in a la cabeza entraron en el alcázar y al-Mahdi tuvo que huir y ocultarse. Curiosamente, lo primero que hizo Sulayman al-Musta'in al subir al poder fue descolgar a Sanchuelo del madero en el que unos años antes había sido crucificado por orden de al-Mahdi cuando se hizo con el poder. Al-Musta'in ordenó que Sanchuelo fuera enterrado junto a su padre. Una vez más los primeros actos de los gobernantes al subir al poder se dirigen a congraciarse con aquellos que han sufrido ataques en el período anterior, reforzando así redes de apoyo que pueden convertirse en fundamentales en el nuevo período. En este caso, no podemos pasar por alto que entre los que apoyaron a Hisam al-Rasid y, posteriormente, a Sulayman al-Musta'in estaban algunos 'amiríes que habían perdido su situación privilegiada con la caída de Sanchuelo.

Al-Mahdi salvó la vida porque logró huir antes de que los beréberes, con Sulayman a la cabeza, entraran en el palacio cordobés. El anterior califa se refugió en casa de varios amigos, yendo de un lado para otro para que no lo encontraran. Las fuentes culpan una vez más a su carácter depravado el que incluso se ganara el rechazo de sus aliados, ya que nos dicen que, estando en casa de uno de sus amigos, aprovechando que este estaba fuera, Muḥammad b. Hisam se acostó con su mujer. El amigo lo descubrió y lo denunció a al-Musta'in, aunque al-Mahdi logró escapar antes de que los soldados del califa llegaran a por él (AP - nº 185). De hecho, poco tiempo después, logró volver a hacerse con el califato gracias al apoyo que encontró en su antiguo aliado Waḍiḥ y sus hombres de la Frontera, concretamente de Toledo. Sin embargo, su segundo paso por el poder duró tan solo tres meses, pues fue asesinado por tres esclavos 'amiríes que lograron entrar un día en el palacio (AP - nº 187). Antes de matarlo con un golpe en la cabeza, los esclavos lo llevaron ante Hisam II, quien le echó en cara todo lo que le había hecho. El antiguo califa quería ahora recuperar el poder que había estado en sus manos durante tanto tiempo y que nunca le habían permitido ejercer unos y otros.

El apoyo de los 'amiríes parece que fue fundamental una vez más y Hisam II quiso poner de su lado a Sulayman al-Musta'in y evitar que en el futuro intentara hacerse de nuevo con el califato. De este modo, cuando mataron a al-Mahdi, enviaron a Sulayman su cabeza para que comprobara que el enemigo ya había sido eliminado. Los beréberes se encontraban asentados en la cora de Rayya (Málaga), tras huir de la capital pues, cuando al-Mahdi volvió a subir al poder, continuaron produciéndose ataques indiscriminados contra ellos. Ni siquiera la subida al trono de nuevo de Hisam II hizo volver a los beréberes que ya no se fiaban del trato que iban a recibir en la capital. Dice Dozy que cuando llegaron los enviados desde Córdoba para llevar la cabeza de al-Mahdi a los beréberes, los enviados habrían sido asesinados por los beréberes, si no llega a ser por la intervención de Sulayman al-Musta'in²⁰². Hasta ese punto había llegado el odio entre los cordobeses y los beréberes.

Es llamativo que a pesar del enfrentamiento que se había producido entre al-Mahdi y al-Musta'in, las fuentes intenten mostrarnos ciertos resquicios de compasión en Sulayman cuando vio la cabeza de su familiar. Dice Ibn Bassam, que cuando llegó al campamento de Sulayman la cabeza de su pariente, encontró grosero el envío y

²⁰² Dozy, 1984: III, 238.

deseó la muerte de Hisam II. Continúa el cronista diciendo que Sulayman lloró por la muerte de al-Mahdi e incluso ordenó que su cabeza fuera limpiada y enviada a su hijo ‘Ubayd Allah b. Muḥammad, que vivía en Toledo, para que la pudiera enterrar²⁰³.

De nuevo, la fragmentación dentro de la familia omeya se hizo evidente. Ni Sulayman b. al-Ḥakam, ni ‘Ubayd Allah b. Muḥammad reconocieron al nuevo califa, quien iniciaba una nueva etapa carente del apoyo necesario para que la restitución del califato omeya, tal cual había sido anteriormente, pudiera hacerse efectiva. Las luchas intestinas dentro del linaje continuaron y, de hecho, el segundo califato de Hisam II duró tan solo tres años, durante los cuales se sucedieron los ataques de los beréberes a la capital cordobesa, hasta el punto de que Waḍiḥ, quien había sido nombrado chambelán por Hisam II, decidió huir de la capital al ver que la situación empeoraba cada vez más, aunque fue asesinado antes de que pudiera salir de Córdoba (AP - nº 188.1). La escasez cada vez era mayor en la capital, fomentada en buena medida por la huida de la gente del campo hacia la ciudad en busca de refugio y empeorada por una súbita crecida del río y un gran incendio que asoló buena parte de la ciudad. Sin embargo, la gente se resistía a llegar a un acuerdo con los beréberes. Los alfaquies de la ciudad se negaban a firmar un *aman* con los hombres de Sulayman al-Musta‘in, hasta que, como ya dijimos, el visir Ibn Munawin se presentó ante el califa, acompañado de un grupo de jefes de los esclavos y del ejército, para pedirle que aceptase negociar con los beréberes pues la gente había llegado al límite de sus fuerzas.

La negociación llegó, pero con condiciones (AP - nº 189). Hisam II no iba a permitir que su poder volviera a ser usurpado por nadie de su entorno, así que, cuando enviaron a los mensajeros del califa a negociar con Sulayman, en su ofrecimiento de *aman* dejaron claro que solo firmarían la paz si los beréberes aceptaban que el poder quedara en manos de Hisam II. Dice Ibn ‘Idari que Sulayman, al ver las condiciones del califa, cortó la carta con su espada. Sulayman dijo que él nunca había prestado juramento a Hisam, pues cuando se produjo su *bay‘a* él solo tenía ocho años, pero que, por el contrario, Hisam sí que había prestado juramento a Sulayman durante el tiempo que él ostentó el título de califa y que, por ello, Hisam estaba obligado a serle fiel²⁰⁴. Esta escena, así como las palabras de Sulayman al-Musta‘in, ponen de manifiesto el conflicto de legitimidades que existía entre los marwanies. La negativa

²⁰³ DY, 2008: 241//1981: I/1, 46.

²⁰⁴ BM, 1993: 100//1967: III, 109.

por parte de Sulayman a reconocer a Hisam como califa, remitiendo a su minoría de edad en el momento del juramento, y la acusación que le hace a Hisam de haber incumplido su propia promesa de obediencia, deslegitima al nuevo califa y hace de él un usurpador. El derecho de Hisam II a ejercer como califa había perdido adeptos entre sus familiares desde el momento en que había entregado el califato a los ‘amiríes. Sin embargo, el sucesor de al-Ḥakam II todavía contaba con un círculo de apoyo que, si bien no le sirvió para evitar que finalmente Sulayman al-Musta‘in volviera a entrar en la capital cordobesa y se proclamara califa por segunda vez, constituyó un soporte fundamental para ‘Ali b. Ḥammud, cuando este llegó a al-Andalus con la excusa de liberar a Hisam II de las manos del nuevo califa.

Esta situación es especialmente llamativa por varios factores. Por un lado, Hisam II, tras la subida al trono de Sulayman al-Musta‘in, volvió a desaparecer de la vida pública. Una vez más, los rumores sobre su asesinato se cruzaban con los de un cautiverio forzoso. Incluso había quien decía que en realidad, Hisam vivía en el palacio califal y que Sulayman lo había nombrado su heredero (AP - nº 190). Efectivamente, cuando Sulayman fue proclamado califa, hizo comparecer ante él a Hisam II, a quien recriminó su actitud y su negativa a cumplir su juramento de obediencia a Sulayman: “¿No habías abdicado del califato en mi favor y me diste el apretón de tu diestra? ¿Qué te ha inducido a faltar a tu promesa y a desligarte de tu compromiso?”²⁰⁵. Según Ibn ‘Idari, Hisam se disculpó por haberle arrebatado el poder (*fa-i ‘tadara la-hu bi-anna-hu maglub ‘alay-hi*²⁰⁶), lo que implica, en cierto modo, el reonomiento por parte de Hisam de Sulayman al-Musta‘in como el califa legítimo.

Hay quien dice que Sulayman mató a Hisam en aquel momento, pero otros incluso llegan a decir que Hisam huyó de Córdoba y se ganó la vida como aguador en Almería. En su *Kitab a ‘mal al-a ‘lam*, el cronista granadino Ibn al-Jaṭīb recoge una versión de los hechos según la cual los esclavos ‘amiríes intentaron huir de la ciudad, llevándose a Hisam con ellos para que salvara su vida, pero que este se negó asumiendo su destino. Sulayman, cuando supo esto, tuvo compasión de él y le perdonó la vida (*qad raqqa la-hu*²⁰⁷) y además lo nombró su heredero, en detrimento de su hijo Muḥammad b. Sulayman. Hisam permaneció así en el alcázar con al-Musta‘in, hasta que, poco tiempo después, Muḥammad b. Sulayman, celoso por la

²⁰⁵ Traducción de F. Maíllo - BM, 1993: 103.

²⁰⁶ BM, 1967: III, 113.

²⁰⁷ AA, 1934: 140.

decisión tomada por su padre, fue a donde se encontraba alojado Hisam y lo estranguló con la complicidad de varios aliados suyos entre los que estaba Ibn Ḥadir, identificado por Rosado Llamas como el oficial jefe de la ceca en esta época²⁰⁸.

Esta versión parece improbable. La supuesta compasión mostrada por Sulayman hacia Hisam, fruto de la aceptación por parte de este de su culpa al haber incumplido su juramento de obediencia, es más que dudosa, habida cuenta del resultado de las sucesivas conspiraciones a lo largo del período omeya y, especialmente, en estos últimos años en los que los vínculos familiares estaban tan dañados. Más bien cabe pensar que, nada más subir al poder, Sulayman al-Musta‘in ordenó la ejecución de Hisam II, aunque quizás hiciera esto de un modo oculto²⁰⁹ para evitar que se levantaran contra él los sectores de la sociedad cordobesa que habían apoyado a Hisam durante el tiempo que estuvo en el poder. Este grupo confiaba en que Hisam aún se mantenía con vida y que su restitución en el trono era posible.

Más adelante, el idrisí ‘Ali b. Ḥammud al-‘Alawī, nombrado gobernador de Ceuta por Sulayman al-Musta‘in, se rebeló contra él con la excusa de liberar a Hisam II, diciendo que no había sido ejecutado sino que estaba encarcelado, por lo que los partidarios del anterior califa se unieron a su causa (AP - nº 191). Entre ellos estaban los Ṣinhaya, con su jefe Zawi b. Ziri, quienes habían sido instalados en Granada por Sulayman, los esclavos ‘amiríes - entre los que destacaba uno de ellos llamado Jayran -, que a su vez habían sido instalados en Levante, y uno de los omeyas que hasta el momento se había mantenido al margen de las luchas entre los marwaníes, ‘Abd al-‘Aziz b. al-Mundir b. ‘Abd al-Raḥman²¹⁰. La participación de este omeya fue sobre todo económica. Ibn ‘Idari recoge una noticia tomada de *al-Muzaffarī*²¹¹ según la cual, cuando ‘Ali b. Hammud salió de la obediencia de Sulayman al-Musta‘in, publicó una carta que atribuyó a Hisam II (*ajraya kitab^{an} nasaba-hu ilà Hisam b. al-Ḥakam*)

²⁰⁸ Rosado Llamas se ha basado para esta identificación en la aparición del nombre de este individuo junto al de Sulayman y el de su hijo Muḥammad en las monedas que se acuñaron en esta época (Rosado Llamas, 2008: 94, remitiendo al estudio numismático de A. Prieto Vives, 2003: 156, nº 21 y 22). Este relato parece haber sido puesto en circulación por Sulayman al-Musta‘in para librarse de la ejecución, cuando Ibn Ḥammud le acusó de haber dado muerte a Hisam II (v. *infra*. p. 339 y ss.).

²⁰⁹ Ibn Ḥazm dice que Hisam II fue estrangulado (*qutila janq^{an}*) – NA, 1981: 104.

²¹⁰ El hecho de que ‘Abd al-‘Aziz no tuviera ningún hermano, al menos conocido, ni descendientes pudo haberle condicionado a la hora de exigir sus derechos al trono ante la falta de apoyos dentro de su propia línea de familiares, frente al caso de otras líneas más fuertes como las que protagonizaron principalmente los levantamientos omeyas en este período, como fue el caso de la de los descendientes de otros hijos de al-Naṣir como ‘Abd al-Yabbar, ‘Ubayd Allah o Sulayman (Uzquiza Bartolomé, 1992, cuadro genealógico de los descendientes de ‘Abd al-Raḥman III).

²¹¹ Esta voluminosa obra, hoy perdida, fue compuesta por el rey de la taifa de Badajoz, Abu Bakr Muḥammad al-Muzaffar, ayudado por su secretario Sa‘id al-Jayra (Viguera Molins, HEM, 1994: VIII, 84).

en la que este le pedía que lo liberara de su cautiverio y que a cambio lo nombraría heredero de su califato²¹². El modo en el que se nos presenta esta información da a entender que la carta era falsa – sobre todo si tenemos en cuenta que probablemente Hisam ya estuviera muerto en este momento -, de tal manera que el envío de esta supuesta carta a los partidarios de Hisam II formaba parte de una estrategia de ‘Ali b. Ḥammud para ganarse adeptos a su levantamiento entre quienes guardaban alguna esperanza de que el tercer califa omeya aún estuviera con vida. Dozy recoge una noticia según la cual esta esperanza se fundaba en el hecho de que Sulayman al-Musta‘in no hubiera enseñado el cadáver de Hisam como se acostumbraba a hacer cuando se producía el asesinato del gobernante²¹³. Vemos que las intenciones del idrisí iban más allá de liberar al anterior califa, buscando aprovechar la caótica situación que vivía al-Andalus en ese momento para extender su poder a todo el territorio andalusí y fundar allí un nuevo califato. Ibn al-Atir dice que ‘Ali b. Ḥammud, viendo el desorden que reinaba en al-Andalus, se vio tentado por el deseo de reinar en este territorio y por eso escribió a Jayran diciéndole que Hisam le había nombrado su heredero y le había pedido que lo liberara²¹⁴.

A finales del año 406/primavera de 1016, ‘Ali b. Ḥammud cruzó el Estrecho en dirección a la capital andalusí. Sulayman apenas pudo ofrecer resistencia al idrisí y cayó derrotado rápidamente. Fue hecho prisionero y llevado ante ‘Ali. Este le exigió que le entregara a Hisam, ya fuera vivo o simplemente su cadáver. El cuerpo de Hisam fue desenterrado y examinado por los hombres de ‘Ali. Ibn Ḥayyan, cuyo testimonio recoge Ibn Bassam, dice que se cercioró de que efectivamente el cadáver era de Hisam; al carecer de marcas, supusieron que había sido matado por asfixia. El autor del *Dikr*, por su parte, dice que sí que tenía marcas de haber sido estrangulado²¹⁵. En la crónica de Ibn al-Atir, sin embargo, se nos cuenta que el encargado de examinar si efectivamente el cadáver era el de Hisam II fue un *fatà* que le miró los dientes, pues Hisam tenía uno negro. Sin embargo, al mirarle la boca, el *fatà* comprobó que el cadáver no tenía ese diente, pero, temiendo represalias por parte de ‘Ali b. Ḥammud, dijo que sí que era él²¹⁶. Esta noticia puede tratarse de un intento de sustentar la versión de los hechos según la cual Hisam no fue ejecutado por

²¹² BM, 1993: 105//1967: III, 116.

²¹³ Dozy, 1984: III, 247.

²¹⁴ KT, 1898: 420-423//2006: VII, 616.

²¹⁵ DY, 2008: 238-239//1981: I-1, 41-42 y DB, 1983: II, 214//I, 203-204.

²¹⁶ KT, 1898: 422//2006: VII, 616-617.

Sulayman, sino que huyó y permanecía vivo, dando a entender que una vez más se había simulado la muerte de Hisam, enterrando el cadáver de otra persona en su lugar. O bien, se ha producido aquí una transposición de un relato referente al primer reconocimiento del cadáver de Hisam, cuando efectivamente se dio por bueno que era él sin serlo realmente.

En cualquier caso, ‘Ali b. Ḥammud aprovechó la comprobación de que Hisam II había sido asesinado para justificar su propia proclamación como califa. Destituyó a Sulayman al-Musta‘in, quien fue acusado del asesinato de Hisam II y ejecutado. Sulayman intentó salvar la vida diciendo que él no había matado a Hisam sino que había sido su hijo Muḥammad, ayudado por un visir que se llamaba Aḥmad b. Yusuf b. al-Dubb, pero de nada le sirvió pues ‘Ali b. Ḥammud acabó con él con sus propias manos. También se ordenó la muerte del hermano de Sulayman, ‘Abd al-Raḥman b. al-Ḥakam, y de su padre al-Ḥakam²¹⁷, quitando de en medio cualquier fuente de futuras rebeliones en su contra que buscaran vengar la muerte de al-Musta‘in. Las cabezas de todos ellos fueron puestas en un recipiente y llevadas por la calle pregonando: “*Este es el castigo por la muerte de Hisam al-Mu‘ayyad*”.

‘Ali b. Ḥammud fue proclamado califa después de esto y adoptó el sobrenombre de “al-Naṣir li-din Allah” (“el defensor de la religión de Dios”). Según Rosado Llamas, la adopción de este *laqab*, que es el mismo que tomó ‘Abd al-Raḥman III cuando se instauró el califato andalusí, no es casual y muestra la intención de ‘Ali b. Ḥammud de presentarse no como un califa *si‘ī*, sino como un continuador del califato omeya de Córdoba²¹⁸. F. Clément ha visto en esta alusión a los omeyas – así como en el sobrenombre de “al-Mustanṣir” tomado por el ḥammudi al-Ḥasan -, una voluntad de inserción de los califas ḥammudíes en un modelo histórico conocido, como era el omeya. En la misma línea, Wasserstein destacó el papel de ‘Ali b. Ḥammud, junto a Jayran, como “defensores de la legitimidad omeya”, apoyándose en el hecho de que justificaran su ataque a Sulayman al-Musta‘in por tratar de liberar a Hisam II y,

²¹⁷ Al-Nuwayri añade a la lista de los ejecutados a un hijo de Sulayman que tenía su mismo nombre, si bien en el estudio sobre la familia omeya de Uzquiza Bartolomé no se incluye ninguna referencia a un supuesto hijo de Sulayman al-Musta‘in, llamado también Sulayman. Quizás la fuente decide incluir al hijo de Sulayman por ser el autor de la muerte de Hisam II, pero confunde su nombre (Muḥammad) con el de su padre (NU, 1916 (VI: 2): 84//1916 (VI: 3-4): 233). Sin embargo, Ibn ‘Idari nos dice que Muḥammad logró escapar de Córdoba y que fue acogido por el señor de Zaragoza y de la Frontera, Mundir b. Yaḥyà al-Tuyibi, aunque ese mismo año 407/1016, Mundir lo traicionó y lo mató (BM, 1993: 152//1967: III, 176; Viguera, 1988: 174).

²¹⁸ Rosado Llamas, 2008: 105.

después, lo ejecutarán por haber asesinado al califa omeya²¹⁹. Sin embargo, podemos ver en la adopción de este sobrenombre precisamente un síntoma de ruptura con el califato de los omeyas de Córdoba para la instauración del verdadero califato representado por un descendiente del Profeta, como era el caso de ‘Ali b. Ḥammud. En su estudio sobre las monedas de esta época, A. Ariza Armada apuntó este hecho, explicando la adopción de ese título como un recurso legitimador por el cual quedaba equiparada la dinastía de ‘Ali b. Ḥammud con la dinastía omeya y él mismo, como primer califa ‘alawi, con el primer califa omeya²²⁰. Precisamente la elección por parte de ‘Ali b. Ḥammud del mismo *laqab* que ‘Abd al-Raḥman III podría suponer una vuelta atrás, un nuevo punto de partida, pero esta vez de un califato legítimo, representado por un “defensor de la religión Dios” descendiente directo del Profeta y, por tanto, con autoridad no solo política, sino también religiosa²²¹.

En este contexto se explicarían las alusiones que los poetas de la época de ‘Ali b. Ḥammud, como fue el caso de ‘Ubada b. Ma’ al-Sama’, hacen al califato ḥammudí como el único legítimo por su descendencia del Profeta, en un intento de acallar las críticas de los omeyas y de sus partidarios. Véase el siguiente ejemplo²²²:

“A ti los corazones, hasta los espíritus de rebeldía obedecen, pues el partido de Dios (ḥizb Allah) es tu partido, ‘Ali. Todo el que rivalice en el éxito contigo es embustero: del falso pretendiente imita el embuste. A ti preservan del fracaso un pacto (‘ahd) con Hisam y un antepasado Hasim. Solo te llaman con el nombre de ascendiente (‘Ali), para que el primer nombrado sobreviva en el segundo. Y si el vanidoso dice: ‘Mi padre es un tal’, bástete responder: ‘El mío es el Profeta’”.

Cabe destacar, por un lado, la alusión al pacto con Hisam, por el cual este cedía el califato a ‘Ali b. Ḥammud al nombrarle su heredero, en lo que podría simbolizar la renuncia omeya del título a favor de este descendiente del Profeta, reconociendo en él un candidato más apropiado para defender a la Comunidad de creyentes. Y por otro, la mención del antepasado Hasim que es precisamente el punto en la genealogía de los

²¹⁹ Clément, 1997: 251 y Wasserstein, 1985: 70.

²²⁰ Ariza Armada, 2004: 208-212.

²²¹ Sobre la concepción sí’í del califato, Crone y Hinds, 2003: 1-3 “Introduction”.

²²² Traducción de Rosado Llamas 2008: 106 – La negrita es mía. Este poema también lo tenemos en Continente, 1981: 63, quien lo toma de DY, 1981: I-1, 478.

descendientes de Qurays en que los omeyas, por un lado, se separan de los ‘abbasíes y de los ‘alawíes y los faṭimíes por otro.

Tras la subida de los ḥammudíes al poder, la capacidad de los omeyas para recuperar el califato fue casi nula. Varios candidatos lograron hacerse con el trono durante breves períodos de tiempo, pero todos ellos fueron derrocados de nuevo por miembros de la dinastía ḥammudí. De hecho, en algún caso, la caída de alguno de ellos se debió al levantamiento de otro miembro de la propia familia, desembocando todo ello en el final del califato omeya cordobés, fruto de las luchas internas y de la ruptura de las redes de fidelidad dentro del linaje que tan fundamentales habían sido para lograr establecer en un primer momento la dinastía omeya en la Península Ibérica.

El propio ‘Ali b. Ḥammud fue asesinado en una conspiración cuyo objetivo era la proclamación de un omeya, bisnieto de ‘Abd al-Raḥman III, llamado ‘Abd al-Raḥman b. Muḥammad b. ‘Abd al-Malik, quien adoptó el sobrenombre de al-Murtaḍà (AP - nº 194). Cuando ‘Ali b. Ḥammud se disponía a salir hacia Jaén para hacer frente al pretendiente al trono y a sus partidarios²²³, fue asesinado por tres sirvientes esclavos del alcázar, Munyih, Labid y ‘Ayib²²⁴, posiblemente enviados por Jayran, que lo asaltaron mientras estaba en los baños y le dieron con un cubo de cobre en la cabeza (AP - nº 195)²²⁵. Una vez descubierto el cadáver por las mujeres de ‘Ali b. Ḥammud, se llamó rápidamente a su hermano al-Qasim, quien fue proclamado califa antes de que al-Murtaḍà llegara a ser proclamado.

Aún así, los partidarios del omeya mantuvieron su objetivo de hacerse con el trono y reclutaron un pequeño ejército en Levante, pero la traición de sus propios aliados cuando se iban a enfrentar al ṣinhayī Zawi b. Ziri lo llevó a la muerte (AP - nº 196). Parece que los partidarios de al-Murtaḍà vieron que iba a ser muy difícil proclamar a ‘Abd al-Raḥman IV como el califa de al-Andalus y, por ello, prefirieron abandonar su causa y ponerse de nuevo del lado ḥammudí. El hecho de que los beréberes ṣinhayíes hubieran jurado ya obediencia al idrisí reducía las posibilidades

²²³ Rosado Llamas señala que en las fuentes cristianas se dice que ‘Ali b. Ḥammud fue asesinado en los baños del palacio de Villardompardo, en Jaén, cuando se encontraba allí para combatir a los partidarios de al-Murtaḍà y que por eso, hoy en día, esos baños son conocidos como los baños del rey ‘Ali en memoria de ‘Ali b. Ḥammud (Rosado Llamas, 2008: 115).

²²⁴ Sobre estos tres, Meouak, 2004: 172.

²²⁵ El asesinato de ‘Ali b. Ḥammud en el baño presenta claras similitudes con la muerte del visir salyuqī Kundurī, quien también fue asaltado en el baño por dos *gilman*, pero en su caso fue llevado ante el gobernante para ejecutarlo (Lange, 2008: 26).

de encontrar suficientes apoyos para la causa omeya. Según al-Maqqari, cuando llegaron a Granada, mientras al-Murtaḍà enviaba cartas a Zawi b. Ziri proponiéndole unirse a su bando y el otro lo rechazaba en varias ocasiones, Jayran le escribió para decirle que si impedía que al-Murtaḍà llegara a Córdoba, él lograría que los clientes ‘amiríes y los partidarios llegados desde la Frontera desertaran, mostrándole su intención de abandonar la causa de al-Murtaḍà²²⁶. El asesinato del omeya ordenado por Jayran pudo ser otra muestra de las nuevas intenciones de este y de su sincero – al menos momentáneamente – abandono del levantamiento. Al-Ḥumaydi dice que se arrepintieron cuando vieron la decisión e intrepidez de al-Murtaḍà (*lamma ra’aw min ṣaramati-hi*)²²⁷ y temieron las consecuencias de su poder y su gobierno, aunque no se dan mayores explicaciones sobre cuáles fueron exactamente esos temores. Rosado Llamas propone que quizás estos partidarios no vieron en ‘Abd al-Raḥman IV un modelo de soberano dócil y maleable como había sido Hisam II y que por ello recelaron de él²²⁸. Sin embargo, al dejar el bando de al-Murtaḍà, al-Qasim b. Ḥammud recibió a Jayran y le confirmó su dominio sobre Almería, así como recibió a otros jefes esclavos a los que dio posesiones, como fue el caso de Zuhayr, al que confirmó sobre Jaén, Baeza y Calatrava²²⁹.

Hubo que esperar casi seis años para volver a ver un intento de recuperación del poder por parte de los omeyas. Esta vez, el desarrollo de los acontecimientos puede sugerir un intento de reconciliación entre las distintas ramas de los descendientes de al-Naṣir a quienes hasta ahora hemos visto enfrentadas. Cuando fue derrotado al-Qasim b. Ḥammud, los cordobeses decidieron elegir al nuevo califa entre tres candidatos omeyas, Sulayman b. ‘Abd al-Raḥman, hijo de ‘Abd al-Raḥman IV al-Murtaḍà, ‘Abd al-Raḥman b. Hisam, hermano de Muḥammad al-Mahdi y Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥman (al-‘Iraqi) b. Hisam, nieto de Hisam al-Rasid. Se reunieron para ello en la mezquita aljama, ante la gente del pueblo y ante las élites (*jaṣṣa*), para que el consejo (*surà*) hiciera la elección²³⁰. Dejando la elección del candidato a un

²²⁶ NT, 2008: 319//1968: I, 485.

²²⁷ H (Ab), 2008: 228//1989: I, 53.

²²⁸ Rosado Llamas, 2008: 120.

²²⁹ Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 481.

²³⁰ La elección del candidato al trono por parte de un consejo (*surà*) ha sido una práctica relativamente habitual en las sociedades árabo-islámicas, incluso cabe pensar que no fuese extraño su uso para la elección de los jefes entre los árabes de época pre-islámica. El califa ‘Utman, precursor del linaje de los omeyas, fue elegido por un consejo de este tipo (Crone, 2001). Ibn Ḥazm menciona la existencia de una *surà* que se encargó de la elección de ‘Abd al-Raḥman III, pero no nos da más datos. Esta sería la

consejo, se buscaba que el seleccionado fuera aceptado por el resto y que estos le mostraran su sometimiento y su lealtad, en lo que parece un último intento de restaurar el poder omeya, aunque, como veremos, no dio resultado.

El candidato elegido – gracias a haber hecho una demostración de fuerza - fue ‘Abd al-Raḥman (V) b. Hisam y fue proclamado califa con el sobrenombre de “al-Mustazhir bi-llah” (“El que pide ayuda a Dios”). Se pusieron muchas esperanzas en este nuevo gobernante respecto al restablecimiento de la monarquía omeya. El autor del *Dikr*, por ejemplo, dice de él que “*fue el primer soberano omeya del segundo período, el que rehizo la dinastía y le dio nueva vida después de su destrucción* (huwa alladi yadda bi-ha wa-aḥyà rasma-ha ba‘da l-dutur)”²³¹. Sin embargo, su gobierno duró tan solo cuarenta y siete días, ya que su actitud provocó un levantamiento en la ciudad (AP - nº 198). El califa encarceló a varios visires de la ciudad por haber apoyado en su momento la candidatura de Sulayman b. ‘Abd al-Raḥman, a pesar de que, en un primer momento, les había concedido un *aman* (*ajadu* [suyuj Qurtuba] *min-hu aman*^{an232}). Los encarcelados, desde la prisión, comenzaron a conspirar contra el califa y escribieron al zalmedina de la ciudad para que pusiera a la gente en su contra. Los cordobeses fueron a la cárcel y liberaron a los visires. Todos juntos asaltaron el alcázar y cuando iban buscando al califa, se encontraron con otro omeya llamado Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥman b. ‘Ubayd Allah - cuyo padre conspiró contra Hisam II y fue ejecutado por ello (AP - nº 155) –, el cual les pareció un buen candidato para el trono. Lo proclamaron califa con el sobrenombre de “al-Mustakfi bi-llah” (El que se satisface con Dios). Mientras tanto, ‘Abd al-Raḥman V, tratando de salvar su vida, se había escondido en el horno de los baños. No tardó en ser encontrado y llevado ante el nuevo califa, Muḥammad III. Unos hombres que estaban con él en ese momento se abalanzaron contra ‘Abd al-Raḥman y lo mataron.

El gobierno de Muḥammad III no fue tan corto como el de su antecesor, pero tampoco duró mucho por las mismas razones. Su mal gobierno hizo aparecer pronto un grupo de oposición que se decidió a derrocarlo y proclamar como califa a su familiar ‘Abd al-Raḥman b. Hisam b. Sulayman “al-‘Iraqi” – padre del candidato al trono a la vez que ‘Abd al-Raḥman V y que Sulayman b. ‘Abd al-Raḥman (IV) – (AP - nº 199). La inestabilidad era tal que antes de que proclamaran al candidato, los

primera mención a un mecanismo de este tipo en la elección de los candidatos al trono en al-Andalus (NA, 1974: 76//1981: 55).

²³¹ DB, 1983: II, 219//I, 208.

²³² BM, 1967: III, 137.

opositores se arrepintieron y abandonaron la rebelión. Fue de nuevo un ḥammudí el que irrumpió en la escena cordobesa, el hijo de ‘Ali b. Ḥammud, quien anteriormente había matado a su tío al-Qasim dejando a los omeyas recuperar el trono. Él se había instalado en Málaga y fue allí donde fueron a buscarlo algunos personajes - entre los que estaba el poeta Ibn Suhayd - que anteriormente habían apoyado a Muḥammad III y que ahora buscaban en Yaḥyà b. ‘Ali la solución al caos reinante en Córdoba a causa del desgobierno del omeya.

Muḥammad III, enterado de la conspiración que se había formado para acabar con él, se decidió a huir de Córdoba. Salió disfrazado de cantora, con un velo en el rostro. Antes de marcharse, trató de dejar atados ciertos cabos. Estranguló a “al-‘Iraqi” - al que habían estado a punto de nombrar califa un tiempo atrás -, para que no fuera él el elegido como su sustituto una vez que los opositores llegaran a Córdoba. Asimismo, nombró como su sucesor a su primo Sulayman b. Hisam b. ‘Ubayd Allah. Parece que este, que había sido encarcelado por Muḥammad al-Mahdi tras haberle nombrado su heredero, fue liberado posteriormente, aunque no sabemos exactamente en qué momento ni por quién.

Corría el año 416/1025 y Muḥammad III se fue hacia la frontera - ¿buscando también él ayuda cristiana? -, junto a unos cuantos acompañantes que lo asaltaron para robarle y, después, lo asesinaron. Según la versión de al-Ḥumaydi, seguida después por al-Ḍabbi y por ‘Abd al-Waḥid al-Marrakusi, fue envenenado por ‘Abd al-Raḥman b. Muḥammad b. al-Salim, descendiente del cadí Sa‘id b. al-Mundir, quien preparó una gallina con jugo de beleño y se la dio a comer. Al-Mustakfi cayó muerto al instante y fue enterrado allí mismo²³³.

El último califa omeya en Córdoba fue Hisam III, quien fue proclamado tras un breve gobierno de Yaḥyà b. ‘Ali. También en este caso fue su incapacidad para gobernar lo que acabó con su reinado, en este caso, empeorado por la pésima gestión de su visir Ḥakam al-Qazzaz (“el tejedor o el sedero”) quien lo incitó a llevar una vida de placeres y despreocupación (AP - nº 200). También fue un miembro de su familia el principal impulsor de su caída, en este caso, un omeya llamado Umayya b. ‘Abd al-Raḥman al-‘Iraqi, hijo de ‘Abd al-Raḥman b. Hisam, quien estuvo a punto de ser nombrado califa ante el mal gobierno de Muḥammad III (AP - nº 199) y hermano de Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥman b. Hisam que fue candidato al califato cuando fue

²³³ H (Ab), 2008: 230-231//1989: I, 58; D (B), 1997: 30; AW (D), 1955: 49//2008: 39-40. Ibn Ḥazm dice que al-Mustakfi murió envenenado (NA, 1981: 104).

elegido ‘Abd al-Raḥman V (AP - nº 198). Vemos pues que varios miembros de esta línea de descendientes de al-Naṣir estuvieron a la cabeza de conspiraciones o cercanos al poder buscando hacerse con el trono.

Umayya reunió un grupo de partidarios para derrocar al califa, con los que se dirigió contra la alcazaba en la que se había escondido Hisam III. Los rebeldes capturaron al visir, lo decapitaron y pusieron su cabeza clavada de una pica en la puerta de su alcazaba. Hisam III, viendo que su vida corría peligro, trató de esconderse y se metió con su familia en la mezquita. Finalmente fue descubierto y llevado a un palacio donde fue encerrado, dicen las fuentes, que sin que se llegase a firmar ningún acta de deposición, ni se atestiguara su incapacidad para el califato o se revocara el compromiso de fidelidad²³⁴. Otras versiones, como la del *Dikr*, dicen que Hisam III logró huir hacia la frontera y que allí lo acogió Ibn Hud, señor de Zaragoza, con quien permaneció hasta su muerte.

Umayya b. ‘Abd al-Raḥman, tras la caída y expulsión de Hisam III, esperaba ser proclamado califa, pero también él fue expulsado del alcázar sin que nadie aceptase darle el poder. El final de los omeyas había llegado. Como dijo el autor del *Dikr*, con la expulsión y muerte de Hisam III “*se extinguió la luz de la dinastía omeya ¡Solo Dios permanece!*”²³⁵.

II. Esposas y concubinas.

Como ya se ha puesto de manifiesto en trabajos dedicados a las mujeres en al-Andalus, como es el caso de la obra de M. Marín, la información que brindan las fuentes para estudiar cuestiones de género es escasa, lo cual no es extraño dado que las estas obras están escritas por hombres y tratan casi exclusivamente de ellos. Las esposas de los goberantes, por su estatus privilegiado, son las que cuentan con una mayor y más activa presencia en la trama de los asuntos palaciegos y será por ello por lo que ellas protagonicen la mayor parte de los casos tratados en este apartado. Debido a la división temática de nuestro análisis, algunos casos en los que el interés fundamental del relato recae en otros aspectos del mismo, más allá de que quienes participen en él sean mujeres, los analizaremos – o los hemos analizado, como hicimos con el caso de las mujeres rehenes – en otros apartados. Aquí nos vamos a

²³⁴ BM, 1993: 131.

²³⁵ Traducción L. Molina - DB, 1983: II, 223.

centrar esencialmente en los casos en los que la participación de una mujer perteneciente al entorno familiar del gobernante es el hilo conductor de los acontecimientos y el condicionante de la actitud violenta o clemente del soberano para con la mujer en cuestión.

La presencia de las mujeres en la vida política y social de la corte cordobesa era incluso más discreta que en otros contextos del medievo. Su actividad, reducida a un entorno fundamentalmente doméstico y familiar, pasa desapercibida generalmente en las crónicas, ya que estas se centran, principalmente, en lo que pasa fuera de ese entorno, ocupándose de las gestas militares de los gobernantes, de la actividad de los principales funcionarios de la corte y del resto de las elites. En ocasiones, los cronistas entran en el interior del palacio para narrar anécdotas principalmente dirigidas a mostrar virtudes específicas del soberano como su religiosidad o su rigor con los que cometían delitos, así como la clemencia que también mostraban en algunos casos. Las conspiraciones palaciegas también centraban el interés de los historiadores que narraban el modo en que los gobernantes les hicieron frente. Es precisamente en este escenario de intrigas políticas y económicas que tenían lugar en el entorno del gobernante donde las crónicas registran la presencia de mujeres.

A lo largo de las páginas anteriores, hemos mencionado la participación bastante activa de algunas mujeres de la corte, mayoritariamente las madres de los príncipes herederos, en situaciones en las que estaba en juego el futuro de sus hijos en el trono andalusí. Vimos, por ejemplo, el caso de Şubḥ²³⁶ y su apoyo a la causa de Hisam II, del lado de Almanzor, en un primer momento, y en contra de este posteriormente. Las fuentes nos dicen que nada más ser proclamado el joven califa, Şubḥ comenzó a hacer regalos a todo el mundo para atraerse a la gente hasta conseguir que apoyaran la proclamación de su hijo, a pesar de ser menor de edad²³⁷. La *sayyida* ejerció el control sobre el reino durante la minoría de edad de su hijo e, incluso, alguna fuente llega a decir que no se tomaba ninguna decisión sin consultar antes a la madre del califa²³⁸. Asimismo, su apoyo a Ibn Abi ‘Amir fue fundamental para el ascenso en el poder de este, como ponen de manifiesto todas las crónicas, las cuales incluso llegan a insinuar

²³⁶ Esta mujer ha despertado el interés de varios investigadores modernos que han analizado su participación en la vida política de la corte cordobesa y especialmente sus relaciones con Almanzor: Marín, 1997a o Bariani, 1996 y 2005, además de menciones en otros estudios generales como en la obra de Marín sobre las mujeres andalusíes (2000).

²³⁷ DB, 1983: II, 185/I, 174-175.

²³⁸ DB, 1983: II, 189.

una relación amorosa entre ambos²³⁹. Ibn ‘Idari menciona la preocupación de al-Ḥakam II por el modo en que Almanzor se había ganado a las mujeres de palacio a través de los magníficos regalos que les hacía, sospechando en cierto modo de la intención de Ibn Abi ‘Amir: “¿Qué es lo que [ha utilizado] este joven para poner de su lado a mis mujeres, hasta apoderarse de sus corazones? ¿Qué es, que aunque cuentan con los placeres del mundo a su disposición, no hacen más que describir sus obsequios y no las satisface nada más que lo que él les regala? O bien [tengo] un mago pleno de sabiduría o bien tengo un servidor diligente. Estoy temeroso por lo que se lleva entre manos”²⁴⁰.

El caso más conocido de estos regalos fue la maqueta del alcázar, hecha en plata, que Almanzor regaló a Şubḥ (AP - nº 134). Incluso en esa ocasión en la que el califa tuvo serias dudas sobre la procedencia ilícita de la plata – Almanzor era en ese momento el encargado de la ceca -, llevaron a al-Ḥakam II a sospechar de su amada mujer, quien quizás, debido a su cercana relación con Almanzor, supiera que la plata con la que se había construido la maqueta era del Tesoro real²⁴¹.

La relación entre ambos se vio enturbiada al final de la vida de Şubḥ, cuando se dio cuenta de que Almanzor había arrebatado totalmente el poder a su hijo. Las fuentes denominan la ruptura de las relaciones entre Almanzor y Şubḥ como *wahṣa* (“aversión, alejamiento mutuo entre dos personas”) y, entre los estudiosos modernos, han sido Bariani y Ballestín Navarro quienes han prestado mayor atención a este período que se produjo entre los años 386-388/996-998²⁴².

En el año 386/996, se produjo el levantamiento de Ziri b. ‘Aṭīyya contra Almanzor (AP - nº 161). Esta rebelión contó con el apoyo de la madre del califa Hisam II, ya que esta quería que Almanzor fuera retirado del trono y que su hijo recuperara las prerrogativas que le correspondían como califa de al-Andalus. Şubḥ, ayudada por su hermano Fa’iq, logró sacar ochenta mil dinares del tesoro de los omeyas que estaba guardado en el alcázar cordobés, con la intención de mandárselos al rebelde beréber al otro lado del Estrecho. Para que nadie sospechara de sus movimientos, sacó el dinero metido en unos cántaros, tapados por una capa de miel y

²³⁹ Ibn Ḥazm menciona que se llegó a producir una boda secreta (*nikah sirr*) entre ambos, hecho que de ser cierto tuvo que producirse después de la muerte de al-Ḥakam II (NA, 1981: 68). El manuscrito utilizado en la edición de Seybold no incluye esta información.

²⁴⁰ Traducción de Ballestín Navarro, 2004: 63 - BM, 1967: II, 252.

²⁴¹ Volveremos sobre este episodio en el Capítulo 5. V.

²⁴² Bariani, 1996 y 2003: 175-184; Ballestín Navarro, 2004: 196-200. Los hechos que narramos a continuación los transmitió Ibn Ḥayyan y aparecen recogidos en DY, 1981: IV/1, 70-73 y NT, 1968: I, 92-93.

diversas confituras, con un cartel en la parte superior que indicaba lo que contenía cada una. De este modo, consiguieron que el zalmedina no sospechara y les dejara salir, pero la discreción de la *sayyida* no fue suficiente para burlar a los espías que Almanzor tenía a su servicio en el alcázar, quienes rápidamente le hicieron saber lo que estaba haciendo Şubḥ.

Almanzor se reunió con los visires y los miembros de la *surà* cordobesa para advertirles de que la incapacidad de Hisam era tal, que no podía impedir que las mujeres del harén hicieran uso del dinero del Tesoro, provocando con ello grave daño a la Comunidad de los musulmanes andalusíes. Los notables acordaron que se trasladara el tesoro califal a al-Zahira y que fuera Almanzor quien lo custodiara. El traslado se produjo durante tres días seguidos, pero la astucia de Şubḥ logró salvar la parte del tesoro privado que había sido enviado al interior del alcázar (*bi-yawf l-qaṣr*) por orden de la *sayyida* sin que se enterara Almanzor. Dice Ibn Ḥayyan, a propósito de estos hechos, que su padre, quien le contó lo ocurrido, “*había podido apreciar el valor a toda prueba de esta mujer y su odio extremo por Ibn Abi ‘Amir y por su hijo, así como sus acusaciones contra ambos por toda clase de crímenes*”²⁴³.

El desfile que tuvo lugar después de estos hechos por las calles de Córdoba, en el que Hisam II salió engalanado a saludar a sus súbditos, fue parte de la estrategia de Almanzor para acallar los rumores que se extendían entre los habitantes de la ciudad y entre parte de los servidores de palacio sobre la usurpación del poder que había llevado a cabo Almanzor. El califa, vestido con lujosos ropajes y portando el cetro, símbolo distintivo de los califas (*wa-l-qaḍīb fi yadi-hi ziyy l-jilāfā/wa-bi-yadi-hi l-qaḍīb di l-julāfā*²⁴⁴), se paseó por las calles montado a caballo, saludando a la gente, mucha de la cual no había llegado a ver al soberano. Almanzor y su hijo ‘Abd al-Malik iban a su lado. El autor del *Dikr* dice que después de hacer el rezo en la mezquita aljama de Córdoba, el califa fue a caballo hasta al-Zahira acompañado de su madre Şubḥ. Ya en la ciudad de Almanzor (*lamma istaqarra bi-ha* [bi-l-Zahira]²⁴⁵), se renovó el juramento de Hisam II, con la condición de que delegara todo el poder en los ‘amiríes y de que estos administraran los asuntos del reino (‘*alà an tabarra’a min al-mulk li-bani ‘amir wa-an yakunu hum al-qa’imîn bi-l-mamlaka*²⁴⁶).

²⁴³ Traducción de Ballestín Navarro – Ballestín, 2004: 197; DY, 1981: IV/1, 76.

²⁴⁴ DY, 1981: IV/1: 73; DB, 1983: I, 184.

²⁴⁵ DB, 1983: I, 185.

²⁴⁶ DB, 1983: I, 185.

Teniendo en cuenta que justo en el año 386/996 es cuando Almanzor adoptó el título de *sayyid* de manera exclusiva, firmando con él todos los escritos que se enviaban, y que en aquel momento era llamado *al-malik al-karim* “rey ilustre”, no es sorprendente que existieran sospechas en la corte e incluso entre la gente en general sobre las intenciones de Almanzor de acaparar el califato en su persona²⁴⁷. A través del desfile en el que Hisam II se dejó ver ante sus súbditos portando los símbolos del califa se acallaban los rumores que acusaban a Almanzor de haberle usurpado el califato y la renovación de la *bay'a* a favor de Hisam II dentro de al-Zahira y cediendo totalmente el poder hacia los ‘amiríes sirvió para hacer oficial públicamente un *status quo* que había estado vigente desde la proclamación de Hisam, pero que, a partir de ese momento, contaba con la aprobación del propio Hisam II ante todos sus súbditos, impidiendo así a los enemigos de Almanzor que lanzaran acusaciones de usurpación en su contra. Por último, cabe mencionar la presencia de Şubḥ en esta comitiva y en la renovación de la *bay'a*, lo que evidenciaría una reconciliación, al menos aparentemente, de la reina madre con Almanzor. De nuevo es el autor del *Dikr* quien narra que, a la muerte de Şubḥ, en el año 388/998, Almanzor acudió a su entierro descalzo y rezó las oraciones fúnebres. Asimismo, añade que ante la tumba de la *sayyida* dio una limosna de quinientos mil dinares²⁴⁸. Cabe llamar la atención sobre el hecho de que sea Almanzor quien haga la oración fúnebre por Şubḥ. No existe una normativa exacta sobre quién ha de llevar a cabo esta oración, pero es necesario que sea alguien piadoso y usualmente vinculado por lazos familiares o de amistad con el difunto. La débil personalidad de Hisam le impidió ser él quien se hiciera cargo de las oraciones fúnebres de su madre, pero Almanzor no tuvo reparos en representar así una escena de reconciliación con la *sayyida*, dando muestras públicamente de un respeto que le faltó en otros momentos cuando decidió quitarla de su camino hacia el poder²⁴⁹.

En el caso de al-Dalfa’, madre de ‘Abd al-Malik al-Muzaffar y esposa de Almanzor, esta colaboró económicamente en la rebelión a favor de Muḥammad b. Hisam al-Mahdi, contra su hijastro Sanchuelo, pues sospechaba de la implicación de este último en la muerte de su hijo (AP - nº 178). Según algunas versiones de los

²⁴⁷ Ballestín Navarro, 2004: 200.

²⁴⁸ DB, 1983: II, 196.

²⁴⁹ Agradecemos a M. Marín su ayuda en este punto.

hechos, la repentina muerte de al-Muzaffar se debió al envenenamiento por parte de su hermano, quien buscaba hacerse con el poder. La gente decía que Sanchuelo hizo llegar a su hermano una pócima venenosa a través de un sirviente²⁵⁰. Otras versiones apuntan a que ‘Abd al-Raḥman ofreció a su hermano la mitad de una manzana que había sido partida con un cuchillo envenenado por una sola cara, de modo que él se comió la parte que no se había contaminado, mientras su hermano se comía la envenenada sin sospechar en ningún momento de Sanchuelo²⁵¹.

El apoyo que dio esta mujer al levantamiento de al-Mahdi tal vez la salvó cuando este se hizo con el poder, pues este califa mató a gran número de ‘amiríes y saqueó sus casas cuando subió al trono²⁵². Por el contrario, a al-Dalfa’ - quien se encontraba con su nieto Muḥammad b. ‘Abd al-Malik en el palacio de *al-Ḥaybiyya*²⁵³ cuando los partidarios de al-Mahdi se hicieron con el palacio califal y saquearon también este otro palacio - se le permitió instalarse en otra casa junto a su nieto, donde vivió tranquilamente hasta su muerte.

La madre de al-Muzaffar, anteriormente, había conseguido librar a su hijo de la muerte advirtiéndole de una conspiración que estaba tramando en su contra el visir ‘Isà b. Sa‘id, conocido como Ibn al-Qaṭṭa’, a favor del omeya Hisam b. ‘Abd al-Yabbar (AP - nº 176). Gracias a un alfaquí anónimo que le informaba puntualmente de lo que ocurría en la capital, al-Dalfa’ tuvo noticia de esta conspiración y pudo avisar a su hijo de lo que ocurría, además de vengarse de Ibn al-Qaṭṭa’, con quien no tenía muy buena relación por la influencia que este visir tuvo en el matrimonio de su hijo ‘Abd al-Malik con la hija del jardinero - el cual al-Dalfa’ desaprobaba -, desplazando a un segundo plano a su esposa Jayal, protegida (*ṣani‘a*) de la madre de al-Muzaffar²⁵⁴.

Quien fue más allá que Şubḥ y al-Dalfa’ en la defensa de sus hijos, fue Ṭarub, esposa de ‘Abd al-Raḥman II, por quien este sentía tan apasionado amor que se dice que estando en una campaña contra Yilliqiya, ‘Abd al-Raḥman II se despertó en plena noche después de haber soñado con Ṭarub y tuvo que volver a Córdoba por el deseo

²⁵⁰ BM, 1993: 43//1967: III, 37.

²⁵¹ KT, 1898: 384-385//2006: VII, 350. Sobre la muerte de al-Muzaffar, Arjona Castro, 1977.

²⁵² El autor del *Dikr* dice que mató a todos los ‘amiríes borrando así sus huellas en al-Andalus, aunque sabemos que aún hubo presencia de ‘amiríes posteriormente al gobierno de al-Mahdi, incluso muchos de ellos colaboraron en rebeliones en su contra, como fue el caso del levantamiento de Hisam al-Rasid (DB, 1983: II, 209//I, 199).

²⁵³ Este era el palacio que se había mandado construir ‘Abd al-Malik al-Muzaffar.

²⁵⁴ Noticia de Ibn Ḥayyan recogida por Ibn Bassam en su *Dajira* (DY, 1981: I/1, 124-125). M. Marín habla de al-Dalfa’ especialmente en 2000: 575-578.

que sentía de yacer con su favorita²⁵⁵. Esta mujer era madre de ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman, uno de los cien hijos que dicen las fuentes que tuvo el cuarto emir de al-Andalus. Este ‘Abd Allah no se caracterizaba precisamente por su religiosidad y su piedad, al contrario de lo que ocurría con su hermano Muḥammad, por el cual el emir ya había mostrado cierta preferencia (*kana qad mala...ilà ibni-hi Muḥammad*)²⁵⁶. Sin embargo, sus partidarios invocaban los precedentes de los emires Hisam I y al-Ḥakam I, quienes habían accedido al trono sin ser ninguno de ellos el hermano mayor²⁵⁷.

En su deseo por hacer prevalecer los derechos de ‘Abd Allah sobre los de su hermano, Ṭarub encontró un gran apoyo en uno de los eunucos que alcanzó mayor poder durante todo el emirato omeya, Naṣr, *al-fatà al-kabîr* de ‘Abd al-Raḥman II y su mano derecha en el poder²⁵⁸. Para consolidar su poder en la corte, el eunuco vio ventajoso atraerse el favor de la esposa favorita del emir y por ello apoyó la sucesión de ‘Abd Allah. Naṣr comenzó a hacer campaña a su favor, elogiando sus cualidades en detrimento de Muḥammad. Por su parte, Ṭarub también buscó aliados para su hijo, haciendo uso de la riqueza y de la influencia que tenía ante el emir. Dice Ibn al-Quṭiyya, en un relato recogido por Ibn Ḥayyan, que Ṭarub “*se puso a conseguir aliados (ya‘alat taṣṭani‘) para su hijo entre la gente del alcázar – las mujeres y los servidores eunucos – y entre los visires, funcionarios y notables del reino que lo frecuentaban*”²⁵⁹. M. Marín define esta búsqueda de aliados como la creación de una red de beneficiarios (*ṣana‘i‘*) basada en el establecimiento de lazos de clientela entre un grupo de gente que depende del favor de un protector²⁶⁰.

La enfermedad del emir ‘Abd al-Raḥman II, en torno al año 234/849, fue considerada por Naṣr y Ṭarub como el momento perfecto para lanzar la candidatura de ‘Abd Allah. Si el emir moría repentinamente antes de que hubiera elegido a un sucesor, ellos podrían aprovechar la ocasión para hacer realidad sus intenciones. Así resolvieron envenenar²⁶¹ al emir para acelerar su muerte y que esta pareciera fruto de

²⁵⁵ IQ, 1926: 60//48; 60-61; NT, 1968: III, 613. E. Terés, en su artículo sobre el poeta Ibn Samir, recoge esta historia por haber sido este hombre quien incitó al emir a volverse a la capital para satisfacer sus deseos sexuales (Terés, 1959: 458).

²⁵⁶ IQ, 1926: 61//76.

²⁵⁷ MUQ II/2, 1973: 106-107.

²⁵⁸ Sobre este eunuco, Vallvé, 1985 y Meouak, 2004: 161.

²⁵⁹ Traducción de M. Marín – MUQ II/2, 1973: 110 (Marín, 2000a: 572).

²⁶⁰ Sobre este tipo de relaciones de clientela, Mottahedeh, 2001: 83-96.

²⁶¹ Encontramos otros ejemplos de envenenamiento similares a este, pero en período nazarí, en el estudio de F. Vidal Castro, 2004, referido a la muerte de Yusuf II y de su hijo Muḥammad VII.

su enfermedad (AP - nº 71). Naşr se puso en contacto con al-Ḥarrani²⁶², el médico de la corte, y le pidió que preparara un veneno con el que pensaba matar a ‘Abd al-Raḥman, simulando que era un purgante. A cambio, Naşr le prometió una enorme cantidad de dinero. El médico aceptó en un primer momento para no levantar sospechas en Naşr, pero después advirtió al emir de las intenciones del eunuco a través de otra de las esposas del emir, llamada Fayr. Cuando se le hizo entrega del brebaje a ‘Abd al-Raḥman II, este llamó a Naşr y le pidió que bebiera él primero la nueva medicina que le había sido recetada. El otro, no queriendo levantar sospechas, la bebió y salió de allí rápidamente hacia la casa de al-Ḥarrani para que le diera el antídoto contra el veneno. El médico le dio leche de cabra, pero fue demasiado tarde y Naşr murió envenenado²⁶³.

A pesar de que se supo que Ṭarub estaba implicada en este intento de asesinato del emir, las fuentes no mencionan que recibiera ningún tipo de castigo. Vallvé asegura que, después de este hecho, “*Ṭarub gozó del favor de ‘Abd al-Raḥman II y el infante ‘Abd Allah aspiró al emirato hasta el último momento*”²⁶⁴. Los traductores del tomo del *Muqtabis* donde se narra este episodio, por su parte, dicen que el hecho de que no se mencione en las crónicas un castigo no quiere decir que no existiera y que seguramente su posición se resintió a partir de entonces²⁶⁵, sin embargo no encontramos ningún dato que nos haga pensar que esto fue así, al contrario de lo que hemos visto que sí que le ocurrió a su principal aliado.

De hecho, la caída en desgracia de Naşr pudo extenderse más allá de su muerte si es cierta la hipótesis planteada por Vallvé en su artículo sobre el eunuco, en el que nos dice que el nombre que aparece borrado en la inscripción cúfica de la Puerta de San Esteban en la Mezquita de Córdoba podría tratarse del de Naşr, quien participó en la dirección de las obras de ampliación de la mezquita, junto a Masrur. Nos dice Vallvé que cabría pensar que el nombre de Naşr fue borrado intencionadamente para que su memoria no fuera recordada, después de su intento de asesinato del emir, al modo de

²⁶² Vernet dedicó una entrada a este en su artículo sobre “El libro de las generaciones de los médicos” de Ibn ʿYulʿul, si bien no se menciona su participación en este episodio (1968: 454-455).

²⁶³ Según Eulogio, el presbítero Prefecto, mártir cordobés, predijo la muerte de Naşr, mientras estaba encarcelado esperando su ejecución por blasfemia (MS, 2005: 104-105). Según Ibn Ḥayyan, también el poeta y astrólogo Yaḥyà al-Gazal predijo la muerte del famoso eunuco (MUQ II/2, 1973: 11-12). Este relato, junto a los textos de otros horóscopos sobre muertes violentas, fue estudiado en su día por J. Samsó (2004).

²⁶⁴ Vallvé, 1991: 244.

²⁶⁵ MUQ II/1, 2001: 187, n. 385.

la *damnatio memoriae* romana²⁶⁶. El poeta Ibn al-Samir, hombre de gran confianza del emir, escribió unos versos a la muerte de Naṣr, dirigidos al príncipe Muḥammad, con quien había dejado de tener trato por miedo a Naṣr. En ellos, ponía de manifiesto el odio que sentía contra el eunuco y su deseo de que fuera castigado por sus malos actos. A continuación, incluimos este largo poema el cual contiene algunas referencias de interés sobre el Juicio Final, así como alabanzas a los omeyas y, en especial, al futuro emir Muḥammad (metro *tawīl*)²⁶⁷:

“Aunque mi rostro ha estado ausente de ti, mi cariño ha estado presente, saludándote todos los días.

Me arredró un enemigo poderoso que humillaba y afrentaba a quien quería. Él se engrandeció solo por vosotros, por vuestro poder.

Le disteis vuestro apoyo y se elevó sobre vosotros, y estuvimos todos a punto de arder en sus fuegos. Tal como el perro ingrato que después de hartado se revuelve furioso contra el que le da de comer.

*Reunió una cuadrilla de ladrones y perversos incitándolos a expoliarnos y matarnos. Ideó una maldad, ¡oh, amigo de Dios!, pero se engañó, pues no sabía que él iría por delante. **Loemos a Dios que nos dio la alegría de su muerte; Que Él no cese de prodigarnos sus mercedes. Naṣr tendió una trampa a Dios, pero Él le tendió otra: ¡bendita trampa, tan bien urdida que venció a la trampa!***

***Lloran y gimen por Naṣr los impíos y Satán, pero también ríe el Infierno, deseoso de verle. ¿Puede acaso el paraíso del Islam acogerlo después de haber cometido tantos crímenes?** Todos los meses cobraba su tributo (yibaya), tributo de miles, contados y sellados. Él, malhechor, nos expoliaba en su propio beneficio, pero ahora veo que el mundo se ríe de él. ¡Escuchad, oh gentes, la palabra de quien bien os quiere y os desea la dicha! ¡Entended!*

*¡Muḥammad es una luz! ¡Su rostro alumbra! ¡Es una espada afilada en la mano de Dios! **Sed para él como hijos; él será para vosotros un padre bondadoso; ¡el más bondadoso (arḥam)!** ¡Oh hijo del amigo de Dios! ¡Se por siempre feliz y salvo! Porque mientras sea así, nosotros seremos salvos. **¿No eres tú el Deseado entre los Omeyas, el que les ha dado la gloria, el mejor nacido, el más insigne?***

***Tú para los buenos eres alma y clemencia, sí** (wa-anta li-ahl l-jayr ruḥ wa-raḥma na‘am) **Mas para los malos eres amarga coloquintida** (wa-li-ahl l-sarr ṣab wa-‘alqam)”.*

²⁶⁶ Vallvé, 1985: 183-184.

²⁶⁷ Traducción Terés, 1959: 461-462; RAB, 1987: V, 235-236. V. también Vallvé, 1985: 188-189. La negrita es mía.

Como indicamos más arriba, la muerte de ‘Abd al-Raḥman II se produjo de una manera bastante súbita. El hecho de que las fuentes nos hablen de la existencia de esta conspiración dentro del palacio cordobés en la que participó muy activamente la esposa del emir, nos lleva a preguntarnos si esta tuvo algo que ver en la repentina muerte de su marido, después del intento fallido junto a Naṣr, tratando así de evitar la proclamación oficial de Muḥammad como heredero presunto de ‘Abd al-Raḥman II. Responder a estas cuestiones es complicado por la falta de información que las fuentes nos dan al respecto, pero la historia nos dice que este no fue el único caso en el que un familiar muy cercano del emir tuvo una participación directa en la “súbita” muerte del gobernante, como vimos que le ocurrió al emir al-Mundir, detrás de cuya muerte estuvo, según algunas fuentes, su propio hermano ‘Abd Allah b. Muḥammad.

Cuando el emir murió finalmente, en el año 237/852, Ṭarub intentó ganarse el apoyo de otros dos eunucos que le eran favorables, llamados Sa‘dun y Qasim (AP - n° 71.2). Sin embargo, finalmente estos decidieron no apoyar la causa de ‘Abd Allah, sino la sucesión del príncipe Muḥammad, siendo uno de ellos el encargado de ir en persona a por el príncipe para llevarlo a palacio y proclamarlo como nuevo califa.

Como hemos podido comprobar, la implicación política de algunas de las mujeres de la corte omeya fue muy importante, si bien en ningún caso las fuentes nos dan noticias de que sufrieran en su piel las consecuencias de su participación en conspiraciones de diverso tipo, como sí que hemos visto que ocurría casi sistemáticamente con el resto de implicados en ese tipo de acciones. Las fuentes tienden a hacer hincapié en la enajenación amorosa que poseía a los gobernantes frente a mujeres caprichosas y dominantes que ejemplifican los peligros del género femenino. Sin embargo, obviamente, no todas las mujeres por el simple hecho de serlo tenían la capacidad de hacer y deshacer a su antojo en la corte, sino que solo estas mujeres especialmente ambiciosas fueron capaces de tejer a su alrededor unas redes de obligación entre personajes de gran influencia en el círculo del gobernante, que seguramente las protegió de sufrir las consecuencias de sus actuaciones.

Al contrario de las anteriores, una mujer que sí que sufrió un castigo por sus actos fue una tía de ‘Abd al-Raḥman III, hermana de Muṭarrif y de Muḥammad, hijos del emir ‘Abd Allah. Recordemos que Muṭarrif fue quien asesinó a su hermano Muḥammad, padre del primer califa cordobés. Ibn Ḥazm consideró reprochable (*min al-‘ayb*) que, cuando ‘Abd al-Raḥman III subió al trono, expulsara del alcázar a una

tía suya como consecuencia del asesinato llevado a cabo por su hermano²⁶⁸. Esta mujer, continúa el cordobés, se tuvo que alojar con Musà b. Muḥammad b. Ḥudayr, quien en su momento fue uno de los amigos íntimos de Muṭarrif y que, a pesar de ello, había conseguido entrar en el círculo de confianza de ‘Abd al-Raḥman III²⁶⁹.

Ibn ‘Idari menciona el caso de una tía de ‘Abd al-Raḥman III conocida por al-Sayyida y que, cuando su sobrino aún era joven, pero ya había sido elegido como sucesor de su abuelo, se dedicó a descalificarlo ante el emir ‘Abd Allah. Afirma el cronista que al-Sayyida daba por hecho que cuando finalmente ‘Abd al-Raḥman III fuera proclamado emir, sufriría el castigo de sus actos, sin embargo, ocurrió todo lo contrario, pues ‘Abd al-Raḥman elevó su posición entre todas las mujeres de la familia y de las hijas de sus tíos paternos, hasta convertirla en la más próxima a su persona²⁷⁰.

Este comportamiento tan diferente en ambos casos nos lleva a pensar que cada uno de ellos se refiere a una tía distinta de ‘Abd al-Raḥman III. Así lo consideró M. Marín, tras comparar ambas informaciones, atribuyendo esta distinción en la actuación con sus tías a una necesidad de señalar los límites de acción que estaba dispuesto a tolerar dentro de su propia familia, considerando que ‘Abd al-Raḥman sería capaz de tolerar ciertos excesos dentro de su familia, pero no así con quien era hermana de padre y madre del asesino de Muḥammad b. ‘Abd Allah²⁷¹.

Sin excluir esta posibilidad, hemos de preguntarnos si detrás de estos dos relatos realmente no se esconde la misma mujer, pero con una elaboración diferente de la historia. El relato del perdón buscaría ocultar una actuación del primer califa omeya que, como dijo Ibn Ḥazm, fue considerada uno de sus hechos despreciables. No olvidemos que este cronista fue uno de los más críticos con ‘Abd al-Raḥman III y es precisamente en su *Naqt al-‘arus* donde recoge otros hechos de cuestionable legalidad, los cuales aparecen silenciados en las crónicas oficiales. De este modo, los historiadores de la corte intentaron dar una imagen de benevolencia de ‘Abd al-Raḥman III, atribuyendo a su tía descalificaciones contra el gobernante que después este no tuvo en cuenta, mientras que quizás en la realidad, los hechos ocurrieron de un modo muy distinto, con ‘Abd al-Raḥman III expulsando del palacio a su tía por culpa del asesinato que había cometido en su día su hermano Muṭarrif.

²⁶⁸ NA, 1974: 132//1981: 106.

²⁶⁹ Sobre este hombre, Meouak, 1999: 121-122.

²⁷⁰ BM, 1904: II, 341//1967: II, 206.

²⁷¹ Marín, 2000a: 581.

De hecho, la actitud de ‘Abd al-Raḥman III con las mujeres de su entorno no se caracterizó por ser especialmente benevolente, sobre todo en el caso de sus esclavas, a las que, según las fuentes, sometió a todo tipo de castigos y agresiones (AP - nº 120). Ibn Ḥayyan remite de nuevo Ibn Ḥazm y a su *Naqt al-‘arus*, afirmando que este autor contradice al resto de cronistas respecto a la imagen de ‘Abd al-Raḥman III, para, a continuación, recoger varios relatos en los que se habla, entre otras cosas, del maltrato que este gobernante dio a las mujeres que estaban bajo su protección. El cronista dice haberlos tomado de los maestros más cercanos por su generación a la dinastía omeya, dándoles por ello credibilidad. Entre estas historias, narra por ejemplo el caso de una de sus esclavas favoritas que estaba un día que a solas con al-Naṣir en el jardín de al-Zahra’. El califa, después de haber bebido bastante²⁷², trató de besarla, pero ella se apartó. ‘Abd al-Raḥman, enfurecido, ordenó a sus eunucos que sujetaran a la chica y le quemó la cara con una vela. Otro relato similar fue narrado por el verdugo de al-Naṣir, Abu ‘Imran. Un día, este hombre fue llamado a palacio y, al llegar, se encontró a los eunucos sujetando a una chica en una esquina de la habitación mientras al-Naṣir permanecía en cuclillas en un lado. La muchacha suplicaba piedad al emir (*tastarḥimu-hu*²⁷³), pero este, cuando vio entrar al verdugo, le ordenó que le cortara el cuello.

III. La familia omeya a través del perdón y el castigo

Iniciamos este capítulo con un dicho de los árabes, recogido en el *Siray al-muluk* de al-Ṭurṭuṣi, según el cual la pertenencia a la familia del sultán confería a los individuos cierta situación de favor a la hora de hacer frente a los castigos derivados de la comisión de un delito o una falta. Esta sentencia nos llevó a cuestionar la veracidad de esta afirmación a tenor de la información que las fuentes cronísticas nos ofrecen sobre el tratamiento que los soberanos de las distintas épocas han dado a sus familiares, cuando estos han roto sus lazos de fidelidad y se han enfrentado al poder. A lo largo de este capítulo, hemos repasado diversos ejemplos, referidos al período omeya andalusí, en los cuales veíamos que la pertenencia a la familia del gobernante no fue necesariamente una ventaja a la hora de recibir el perdón del soberano, sino que, en muchos casos, fue un obstáculo para ello. Las obligaciones derivadas de la

²⁷² Sobre el consumo de vino por parte de los gobernantes y otros miembros de la elite andalusí, M. Marín, 2003.

²⁷³ MUQ V, 1979: 38.

defensa y protección de la familia, las cuales forman parte de las “lealtades de categoría” (*loyalties of category*) que estudió R. Mottahedeh, surgen entre los individuos que, por tener intereses comunes, habrán de unirse para hacer prevalecer al grupo²⁷⁴. Si esto no es así, surgen las tensiones y la necesidad de eliminar a aquellos que amenazan la estabilidad del grupo, en este caso, la familia omeya andalusí.

Las crónicas – surgidas, por regla general, en un entorno cortesano y con el objetivo de ensalzar al linaje reinante – tienden a mostrar, a través del relato de los acontecimientos, la existencia de una dinastía fuerte y unida, frente a los ataques externos. Sin embargo, estos ataques también surgieron habitualmente del interior de la familia, lo que obligaba a los cronistas a presentar a tales individuos como traidores y rebeldes que cuestionan la autoridad dada por Dios a los gobernantes para dirigir a la Comunidad de los creyentes y merecedores, por tanto, de un castigo ejemplar. El gobernante benevolente otorgará, asimismo, el perdón a aquellos cuya falta considere que puede ser perdonada, sin que nadie cuestiona las razones que llevaron a los soberanos a optar por el perdón o el castigo. Es más, el castigo a los familiares, cuando estos han dado muestras de desobediencia, no solo no será discutido, sino que se justificará por razones de protección del grupo. Así lo dejaba claro Ibn al-Bassam al justificar a Almanzor por la ejecución de su hijo ‘Abd Allah cuando este se quiso rebelar contra su padre: “*pese a su generosidad, cuando su hijo ‘Abd Allah le desobedeció y se rebeló, hizo lo que tenía que hacer (...) y no hay ninguna vergüenza en ello*”²⁷⁵.

Cuando ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya proclamó el emirato independiente en al-Andalus, puso en marcha una política de atracción de familiares con el fin de reforzar la dinastía reinante y de garantizarse un apoyo sólido a su poder, en un contexto en el que los ataques a su autoridad venían de diferentes flancos: rebeliones de carácter pro-‘abbasí o levantamientos de los fihríes amenazaron la estabilidad del emirato omeya andalusí, durante sus primeros años de existencia. Se produjo, en aquel momento, una ola de inmigrados venidos desde oriente, que habían logrado escapar a las persecuciones de los ‘abbasíes y que fueron recibidos en la Península con grandes honores. Llegaron así familiares y clientes de la familia omeya que se instalaron en Córdoba en una situación aventajada, disfrutando no solo de una vida acomodada por

²⁷⁴ Mottahedeh, 2001: 97, cap. III *passim*.

²⁷⁵ Traducción de Bariani, 2003: 152; DY, 1981: III/1, 160.

las pensiones que les asignó su pariente al-Dajil, sino que gozaron de exenciones fiscales y derecho de preeminencia en las ceremonias oficiales²⁷⁶.

La concesión por parte de ‘Abd al-Raḥman I de tales beneficios a los miembros de su familia y el compartir con ellos unos éxitos y unos bienes que Dios le había concedido exclusivamente a él – como vimos reflejado al inicio de este capítulo en las palabras del emir – habría de suscitar un sentimiento de gratitud hacia su persona (*sukr al-ni‘ma*)²⁷⁷. Lo contrario era *kufr al-ni‘ma*, actitud comparada con la infidelidad y que aparecía en las palabras de ‘Abd al-Raḥman I que vimos al inicio referidas a sus familiares y, en especial, a su sobrino al-Mugira b. al-Walid b. Mu‘awiya.

Sin embargo, tal gratitud no siempre se produjo y, por el contrario, los levantamientos que contaron con la participación de miembros de la familia reinante se sucedieron, con mayor o menor intensidad, durante todo el período omeya. Un caso especialmente llamativo fue el de dos linajes marwaníes que se convirtieron en los principales instigadores de levantamientos contra los gobernantes andalusíes: los Banu ‘Abd al-Malik b. ‘Umar b. Marwan y los Ḥabibíes. El vínculo entre estas dos ramas marwaníes y la familia reinante fue la base para su en al-Andalus, pero, poco a poco, las aspiraciones al poder de los distintos miembros de ambas familias dieron lugar a un distanciamiento con los omeyas. El caso de los Banu ‘Abd al-Malik b. ‘Umar b. Marwan es incluso más llamativo pues, como ya indicamos más arriba, la buena relación de los primeros emires omeyas con los miembros de esta familia fue empeorando con los años a raíz de las muestras de deslealtad que dieron en varias ocasiones²⁷⁸.

El epónimo de este linaje, ‘Abd al-Malik b. ‘Umar b. Marwan, era primo de ‘Abd al-Raḥman I y, según nos cuenta al-Maqqari, fue él quien obligó a al-Dajil a dejar de nombrar al califa ‘abbasí al-Manṣur en las mezquitas andalusíes²⁷⁹:

“Después, cuando [‘Abd al-Malik] vio que al-Dajil invocaba a Abu Ya‘far al-Manṣur, le recomendó que dejara de [pronunciar] su nombre en la juṭba, recordándole el mal comportamiento de al-‘Abbas con los Banu Umayya. ‘Abd al-Raḥman tardó en [llevar a

²⁷⁶ Barceló, 1997: 142-144 y fig. 1.

²⁷⁷ En el Capítulo 2. III. 3, ya vimos la importancia de los lazos de agradecimiento creados por los gobernantes con sus súbditos, a semejanza del agradecimiento de los creyentes a Dios.

²⁷⁸ Terés, 1970: 108-109.

²⁷⁹ Traducción propia – NT, 1968: III, 58-59.

cabo] esto, y no cesó ‘Abd al-Malik [de insistirle] en ello, hasta que terminó la invocación, teniendo esto lugar al decirle [‘Abd al-Malik], cuando se negaba a ello: “Si no cortas la juṭba en [el nombre] de ellos, entonces me quitaré la vida” (qataltu nafsi). Entonces [‘Abd al-Raḥman] cortó en ese momento la juṭba [a favor de] al-Manṣur después de haber invocado su nombre durante diez meses”.

Cuando llegó a al-Andalus, ‘Abd al-Malik b. ‘Umar fue recibido con todos los honores por el emir andalusí y lo nombró gobernador en Sevilla. Ya hemos mencionado que gracias a su importante participación en la represión de rebeliones en el occidente andalusí, este individuo y sus allegados consiguieron grandes beneficios económicos y personales, incluyendo el matrimonio del príncipe heredero con Kanza, la hija de ‘Abd al-Malik. Sin embargo, llegó un momento en que los miembros de esta familia empezaron a cometer muchos excesos por los derechos que consideraban que tenían sobre el resto a raíz de su noble linaje, lo que llevó a los jueces cordobeses a tener que procesar a varios de ellos y a aplicarles diversos castigos. Cuando Muḥammad I fue proclamado emir, vimos que trató de atraerse a esta familia mediante la liberación de algunos de sus miembros que habían sido encarcelados por ‘Abd al-Raḥman II (AP - nº 72), después de lo cual convocó a todos sus familiares y gente de su entorno, así como al resto de los *qurayšies* y de los personajes principales de la corte. Ibn Ḥayyan nos dice que cuando llegaron todos estos individuos ante el emir, estrecharon su mano con él en señal de acuerdo (*ṣafaqu ‘alà yadi-hi*)²⁸⁰, gesto que sugiere la confirmación de la *bay‘a* a favor del emir por parte de estos individuos. Cabe preguntarse si acaso todos estos individuos habían rechazado prestar juramento a favor del emir, en el momento de su proclamación, o si, simplemente, como parece más lógico, se habría producido una renovación de su juramento de lealtad para reforzar su vínculo con el emir, en señal del inicio de un nuevo período en la relación con este linaje marwaní.

De hecho, hasta el gobierno de ‘Abd Allah no volvemos a tener noticias de levantamientos protagonizados por miembros de esta familia y estos tuvieron lugar en los territorios de la Frontera, la cual, durante esos años, estuvo en algunos momentos fuera del control del gobierno central. La tentativa de rebelión de Aḥmad b. al-Bara’ b. Malik al-Qurasi, en el año 276/890 (AP - nº 94), fracasó gracias a la ayuda del

²⁸⁰ MUQ II/2, 1973: 120.

linaje árabe de los tuyibíes, los cuales habían sido instalados en la Frontera Superior por el emir Muḥammad para contrarrestar el poder de los Banu Qasi. Cuando las sospechas sobre las intenciones de Ibn al-Bara' llegaron a oídos del emir, fue él mismo quien escribió a Muḥammad b. 'Abd al-Raḥman b. 'Abd al-'Aziz al-Tuyibi, para que acabara con su pariente, enviándole además un diploma con su nombramiento como gobernador sobre Zaragoza.

La debilidad de la lealtad de esta familia volvió a manifestarse en época del califa 'Abd al-Raḥman III, cuando tras convocar a Aḥmad b. Iṣḥaq para que se uniera al asedio de Zaragoza, el marwaní le contestó con una carta en la que le pedía que lo nombrara su sucesor en el trono. En la respuesta que le envió 'Abd al-Raḥman III en una carta que nos ha sido transmitida por los *Ajbar maymu'a*, se pone de manifiesto el nivel de intransigencia que habían llegado a alcanzar los omeyas hacia las muestras de deslealtad de esta familia. La noción de ingratitud impregna la carta que envió el califa a Aḥmad b. Iṣḥaq, de quien esperaba un especial reconocimiento de los beneficios que le había otorgado a él y a su padre antes que él, recogidos a su lado cuando estaban en la pobreza y dándoles importantes cargos en la administración de su gobierno: *“Pues qué, ¿tu madre no fue Ḥamduna la hechicera? ¿No fue tu padre el leproso? Tu abuelo ¿no fue portero de Ḥawtara b. 'Abbas y hacía soga y estera en su portal? Maldígate Dios, y maldiga a los que nos han engañado indicándonos que te tomásemos a nuestro servicio. Infame, leproso, hijo de un perro y de una perra, van a humillarte”*.

Aḥmad b. Iṣḥaq fue destituido de su cargo y ejecutado y, poco después, cuando su hermano Umayya b. Iṣḥaq también se rebeló y se puso del lado de los cristianos, fue combatido por el califa hasta que finalmente Umayya volvió a la obediencia.

La pertenencia a la familia reinante no conllevó, por lo tanto, la inmunidad a la hora de recibir castigos. Por el contrario, la comisión de un delito conllevó generalmente la aplicación de un castigo ejemplar, mediante el cual se hacía evidente el rechazo de los gobernantes hacia aquellos que desautorizaban al gobernante designado por Dios. Esta es, al menos, la imagen que las crónicas nos transmiten, si bien no dudamos de que, en práctica, la pertenencia a la familia protegiera a los individuos ante ciertas faltas o delitos que en otros individuos no encontraron perdón. El silencio de las fuentes al respecto serviría para preservar la imagen de imparcialidad de los soberanos, cualidad exigida en el gobernante musulmán ideal,

pues la Ley islámica es, en teoría, igual para todos²⁸¹ y todos han de cumplir sus directrices para garantizarse el acceso al perdón de Dios el día del Juicio. De este modo, el castigo a los familiares tendrá una razón de estado. El gobernante, como líder de la Comunidad, está obligado a hacer cumplir las leyes y a mantener el orden en los territorios bajo su poder, por lo que el derramamiento de sangre no será fruto de la crueldad de los gobernantes, sino consecuencia de sus obligaciones como sultán. En al-Andalus, uno de los emires que puso en marcha una política de represión más dura contra los miembros de su familia fue ‘Abd Allah. Hemos visto que acabó con sus dos hijos, Muḥammad y Muṭarrif, y con sus hermanos Hisam y Qasim. Tuvo que hacer frente, asimismo al levantamiento de familiares lejanos como Ibn al-Qiṭṭ o de otros miembros de los Banu Marwan, como el recién mencionado Aḥmad b. al-Bara’. La inestabilidad de su reino le obligó a tomar prevenciones extremas para garantizar su seguridad, como vimos en la prohibición de cruzar el río cuando él estuviera cazando al otro lado, la cual llevó a la cárcel a otros hermanos de ‘Abd Allah, Ibrahim, Muḥammad y Sa‘id, junto a un sobrino de estos llamado Muḥammad b. ‘Abd al-Malik (AP - n° 102).

Vimos que fue Ibn ‘Idari quien justificó la severa actitud de ‘Abd Allah, obligado por las circunstancias y, en especial, por las guerras civiles impulsadas por sus propios hijos. El cronista magrebí aduce razones de estado para justificar la implacable actuación del emir, de modo que no es la naturaleza violenta o cruel la que llevó a ‘Abd Allah a tomar medidas extremas contra sus familiares, sino que fue su obligación como jefe de la Comunidad lo que les obligó a no pasar por alto tales muestras de rebelión que ponían en peligro el gobierno legítimo de los omeyas. Al narrar el encarcelamiento del hermano del emir, Qasim b. Muḥammad, también es Ibn ‘Idari quien justifica la acción del emir diciendo que consideró su deber como jefe de la Comunidad y exigido por las reglas del gobierno y de la administración del estado (*ra’ à bi-muqtaḍà l-riyasa wa-ḥukm l-tadbîr wa-l-siyasa*)²⁸² el tomar medidas preventivas contra su hermano, como fue su encarcelamiento en la Dar al-Baniqa.

Un concepto del poder similar se desprende de las palabras que ‘Abd al-Raḥman II dirigió a su concubina favorita ‘Ayab cuando esta fue a pedirle que perdonara a su sobrino. El emir manifiesta su incapacidad para tomar decisiones que vayan en contra de lo que exige la Ley y de sus obligaciones como poseedor de la autoridad y como

²⁸¹ V. en la práctica las distinciones en el castigo entre nobles y plebeyos (García Gómez, 1971).

²⁸² BM, 1904: II, 250//1967: II, 150.

jefe de la Comunidad. El sultán ha sido elegido por Dios para llevar a cabo una misión y los gobernantes, como musulmanes sometidos a la voluntad divina y con una responsabilidad especial sobre el grupo que está bajo su poder, no pueden tomar decisiones que se opongan a las exigencias de la Ley divina: *"Este es asunto de religión, en el que no cabe pasividad con próximo ni lejano, pues para el cumplimiento de sus normas nos ha puesto Dios por encima de sus criaturas y probado para saber si le obedecemos"* (hada amr l-din la yayibu l-igḍa' 'alay-hi l-qarib wa-la ba'id li-l-qiyam bi-ḥaqqi-hi fi-hi faḍḍala-na Allah 'alà jalqi-hi wa-ibtalana li-yu'allima ṭa'ata-na la-hu)²⁸³.

La calificación de la situación como un "asunto de religión" (*amr l-din*) que no se puede pasar por alto (*igḍa'*) y el recordatorio de las exigencias que Dios hace a los gobernantes por su especial situación al frente del grupo es muy significativo, pues sugiere que existen otras situaciones, que no son de religión, en las que sí que es posible una intercesión que conlleve la anulación de ciertos delitos. Al mismo tiempo, encontramos una mención al Juicio divino al hablar del enfado de Dios cuando las leyes no son cumplidas y respetadas y de los beneficios que se alcanzan cuando se actúa conforme a las exigencias de la Ley.

La presencia de expresiones de este tipo diseminadas por las crónicas es muy llamativa, sobre todo si contrastamos su contenido con la actuación de los gobernantes ante ciertos delitos. Esta presenta, en algunos casos, una contradicción manifiesta entre la teoría religiosa y la práctica. En el caso del sobrino de 'Ayab, como ya hemos apuntado en algún momento, esta contradicción es notoria, pues en la misma época en que tiene lugar este juicio por blasfemia, se está produciendo otro por el mismo delito en el cual el hecho de que sea un asunto de religión parece que no pesó tanto como que el acusado fuera hermano de un alfaquí de la talla de 'Abd al-Malik b. Ḥabib. En el Capítulo 7, abordaremos este asunto al hablar de otras acusaciones vinculadas a prácticas consideradas heterodoxas, pero es interesante destacar el hecho de que en las crónicas se presente a los gobernantes aduciendo razones de estado y obligaciones como garantes del cumplimiento de la Ley religiosa, cuando unas páginas más adelante encontramos actitudes de llamativa benevolencia ante delitos de la misma categoría e gravedad.

²⁸³ Traducción de Corriente y Makki - MUQ II/1, 2001: 279//2003: 415.

El hecho de que encontramos este tipo de justificaciones ante episodios protagonizados por miembros del círculo familiar del soberano no parece baladí. La imagen de imparcialidad que han de mostrar los gobernantes a la hora de aplicar la Ley contra próximos y lejanos es fundamental para conservar la legitimidad del poder. Precisamente esta imparcialidad parece que fue una de las acusaciones más frecuentes que hizo Almanzor contra los omeyas, pues las fuentes, en varios momentos, mencionan la prohibición que hizo Almanzor de la intercesión y del trato de favor, sugiriendo que esta situación fue habitual en las épocas precedentes. Naturalmente, esta acusación servía para legitimar su propio gobierno.

El castigo ejemplar de los familiares levantiscos fue una muestra de esta exigida imparcialidad, si bien la revisión de las sanciones impuestas a estos individuos, sobre todo durante los primeros momentos del emirato omeya andalusí apunta a que existió cierta reticencia inicial a exhibir los cadáveres de los familiares ejecutados, hecho muy habitual, por otro lado, en el caso de otros rebeldes cuyos cuerpos crucificados se mantenían expuestos durante algunos días, así como sus cabezas, las cuales poblaban la Bab al-Sudda del alcázar cordobés. Al-Ḥakam I es el único que exhibió la cabeza de su tío Sulayman, la cual paseó por las calles de Córdoba clavada en una lanza, si bien ordenó que su cuerpo fuera enterrado honradamente en el panteón familiar, junto al cadáver de su hermano ‘Abd al-Raḥman I. Sí que se mencionan, sin embargo, el envío de algunas cabezas como señal de victoria sobre un enemigo, pero las situaciones se producen en un contexto privado, como la exhibición por parte de Almanzor al califa Hisam II de la cabeza de ‘Abd Allah b. Abi ‘Amir, manifestando su éxito en el control de la insurrección que este individuo, junto a otros, cuantos habían planeado contra el gobierno cordobés²⁸⁴. También las fuentes mencionan el envío por parte de Hisam II de la cabeza de Muḥammad al-Mahdi a su pariente Sulayman al-Musta‘in, en lo que parece un intento de congraciarse con él, si bien este último lo interpreta como un gesto despreciable por tratarse de la cabeza de un familiar. Para contrarrestar este hecho, dice Ibn Bassam que, cuando llegó al campamento de Sulayman la cabeza de al-Mahdi, Sulayman lloró por su muerte e incluso ordenó que su cabeza fuera limpiada y enviada a su hijo ‘Ubayd Allah b. Muḥammad, que vivía en Toledo, para que la pudiera enterrar²⁸⁵. Parece evidente que la fuente quiere mostrar el lado más benevolente de al-Musta‘in a través de este gesto,

²⁸⁴ Bariani, 2003: 150-152.

²⁸⁵ DY, 2008: 241//1981: I/1, 46.

pues es difícil pensar que después de los continuos combates que habían enfrentado a Sulayman con su pariente al-Mahdi, se entristeciera de este modo por su muerte. Quizás se trate más bien de un intento de desacreditar la acción de Hisam II, al que sabemos que Sulayman al-Musta‘in no llegó a reconocer como califa y, por el contrario, después de esta escena de la cabeza, se inició un combate entre ellos que acabó con la segunda proclamación de al-Musta‘in y el asesinato por parte de este de Hisam II por haber faltado a su juramento de fidelidad a favor de al-Musta‘in. Precisamente, como ya vimos, el asesinato de Hisam II provocó que, a la subida al trono de ‘Ali b. Ḥammud, la cabeza de Sulayman, junto a las de otros aliados suyos, acabasen metidas en un serón, con carteles en las orejas en los que ponía el nombre de cada uno²⁸⁶, y fueron llevadas a la *maḥalla* donde estaba acampado el ejército para que todos pudieran verlo, mientras un pregonero gritaba “*Este es el castigo por la muerte de Hisam al-Mu‘ayyad*”. Este acto parece una advertencia para las tropas, en un intento de atraer su apoyo a la causa del ḥammudí, por si acaso había entre ellos quienes se planteaban hacer frente al nuevo califa.

Ibn ‘Idari recoge una noticia de Ibn Ḥayyan según la cual el beréber Zawi b. Ziri pidió a ‘Ali b. Ḥammud la cabeza de Sulayman al-Musta‘in en venganza por la muerte de su padre, Ziri b. ‘Aṭiyya (AP - nº 161), cuya cabeza les había sido enviada a los marwaníes en su día cuando fue derrotado por las tropas enviadas por Almanzor. ‘Ali b. Ḥammud accedió a darle la cabeza de al-Musta‘in y Zawi b. Ziri se quedó con ella hasta el punto de que, cuando volvió a Ifriqiya tras derrotar a al-Murtaḍā, se llevó consigo la cabeza y se la enseñó a sus familiares como signo de victoria y de haber logrado vengar a su padre²⁸⁷.

Hemos de esperar hasta la época del califato para encontrar un castigo contra un familiar del gobernante, llevado a cabo públicamente y con un simbolismo que, como vimos, trascendía el mero castigo por un delito. Nos referimos a la ejecución de ‘Abd Allah, hijo de ‘Abd al-Raḥman III, el día de la Fiesta de los Sacrificios, en la explanada cordobesa donde los musulmanes se reunían para hacer la oración conjunta. El contexto de enfrentamiento entre el califato omeya andalusi y los otros califatos existentes en ese momento en *dar al-islam* explica la puesta en marcha de un castigo

²⁸⁶ Rosado Llamas señala los paralelismos entre esta forma de tratar las cabezas de los enemigos vencidos y el caso de los rebeldes pro-‘abbasíes que se levantaron contra ‘Abd al-Raḥman I, en el año 146/763, bajo el mando de al-‘Ala’ b. Mugit (AP - nº 19). En aquella ocasión, las cabezas de los enemigos fueron embalsamadas y se les colgaron carteles con su nombre antes de ser enviadas al norte de África (Rosado Llamas, 2008: 105, n. 418).

²⁸⁷ BM, 1993: 115-116//1967: III, 129 y Fierro, 2008g: 154.

ejemplar de este tipo, en el que la eliminación física de un enemigo político del califa, como fue su hijo ‘Abd Allah, pudo ser justificada con motivos religiosos, relacionados con la defensa de la ortodoxia, remitiendo a las tendencias safí‘íes del príncipe.

Posteriormente a este hecho, sobre todo durante la guerra civil que acabó con el poder de los omeyas en al-Andalus, la exhibición pública del cadáver del gobernante destronado, tras los sucesivos golpes de estado que se produjeron durante esos turbulentos años, fue más habitual, como una forma de manifestar la victoria sobre el califa considerado ilegítimo y que justificaba las distintas sublevaciones contra el poder que tuvieron lugar en aquel momento.

Si revisamos los castigos contra familiares a lo largo de todo el período omeya, podemos concluir que lo más habitual fue la decapitación, llevada a cabo en privado²⁸⁸, y el encarcelamiento que en numerosas ocasiones acabó con la estrangulación del prisionero en circunstancias extrañas o el envenenamiento. Las fuentes recurren a la participación de esclavos o a historias insólitas como el envenenamiento de al-Qasim b. Muḥammad, hermano de ‘Abd Allah, para desvincular a los gobernantes de la muerte de sus familiares, aunque en la mayor parte de los casos parece evidente que los soberanos promovieron esas muertes.

Es muy llamativo, asimismo, el uso del destierro durante los primeros años del gobierno de los omeyas, lo cual no vuelve a producirse más posteriormente. Tenemos varios casos en los cuales los protagonistas siempre fueron los hermanos mayores de los gobernantes, recordemos a al-Walid, hermano mayor de Abd al-Rahman I, y a Sulayman y ‘Abd Allah, hermanos mayores de Hisam I. Como ya dijimos, aunque en el islam la primogenitura no es decisiva fue la hora de heredar el trono, lo más habitual fue el ascenso al trono de los hijos mayores²⁸⁹. La propia herencia dinástica de padres a hijos encuentra su precedente en el primer califa omeya de Damasco, Mu‘awiya, quien nombró como su heredero a su hijo Yazid. Posteriormente, Marwan I introdujo una práctica que se mantuvo también posteriormente como fue el nombramiento de dos hijos, uno como heredero suyo y el otro como heredero de su primer hijo. Un ejemplo de esta práctica en al-Andalus lo vimos en el caso del

²⁸⁸ En su estudio sobre los castigos en época medieval, Ch. Lange dedica un apartado a analizar estos “castigos privados” que se producían en el entorno del gobernante, dentro de la corte y de su palacio, y nos dice que esta era una práctica común en los castigos de miembros de alto rango, como era el caso de los familiares del gobernante que estamos analizando aquí (Lange, 2008: 25-32).

²⁸⁹ Sobre las distintas tendencias en el nombramiento de heredero, A. Ayalon, “Wali l-‘ahd”, *EI*, vol. XI, pp. 125-126.

nombramiento por parte de al-Ḥakam I de su hijo ‘Abd al-Raḥman como *wali al-‘ahd* y de su otro hijo al-Mugira. En el caso de que no fuera nombrado el hijo, también fue habitual, aunque en menor medida, nombrar a un hermano.

Todos estos patrones de conducta a la hora de nombrar herederos pudieron estar detrás de diversos episodios que hemos visto sobre castigos a familiares. En el caso de los destierros de los primeros años, hemos de tener en cuenta, en primer lugar, que este castigo es uno de los establecidos por el Corán, en la aleya de la *ḥiraba*, para los que “corrompen en la Tierra”, quienes, entre otros castigos, podían ser desterrados del país (*naḥā min al-ard*)²⁹⁰. En los dos casos que hemos visto, los hermanos del emir fueron castigados por tomar partido de una u otra manera en rebeliones contra el poder. En el caso de Sulayman y ‘Abd Allah, estos fueron desterrados por su hermano, pero no por su sobrino, cuando volvieron a rebelarse, y, en el caso de al-Walid, este fue condenado al destierro, mientras que su hijo, siendo uno de los principales instigadores del levantamiento, fue ejecutado. En las palabras que las fuentes atribuyen a ‘Abd al-Raḥman I y a su hermano con motivo de este castigo, se sugiere que al-Walid fue condenado por la falta de su hijo, pero, en el fondo, la aplicación de este castigo y las sospechas que en cualquier caso tenía el emir sobre la connivencia de su hermano en la rebelión fueron las justificación que expuso ‘Abd al-Raḥman para este hecho. En cualquier caso, la pertenencia a la familia del gobernante pudo ser la razón que llevó a que estos destierros se produjeran en unas condiciones tan favorables como las que nos exponen las fuentes, eso es, disfrutando de unos elevados sueldos que les permitiera vivir cómodamente en el norte de África. El alejamiento físico de sus hermanos mayores, los cuales habían dado muestras de insumisión contra el poder, pudo responder precisamente a un intento de evitar que exigieran, como primogénitos, su preeminencia en el trono. Asimismo, es posible que los omeyas, en esta primera época, todavía se sintieran demasiado inseguros, por lo que no quisieron perder el apoyo familiar al matar a los parientes desafectos.

La inestabilidad propia de un gobierno naciente como era el omeya de al-Andalus en este primer período quizás fue la causa de que se produjeran mayores desavenencias respecto a los candidatos elegidos por los gobernantes para sucederles en el trono. Poco a poco, el sistema de herencia de padres a hijos se convirtió en lo habitual, de modo que hasta el ascenso de ‘Abd al-Raḥman III, sucediendo a su

²⁹⁰ Sobre la práctica del exilio, Lange, 2008: 89, especialmente, pp. 94-97.

abuelo ‘Abd Allah, no observamos ruptura en esta tendencia. La especial situación que rodeó el nombramiento como heredero presunto de ‘Abd al-Raḥman III provocó que los hijos de ‘Abd Allah juraran obediencia a al-Naṣir, renunciando así a sus derechos sobre el trono. Ahora bien, el nombramiento por parte de ‘Abd al-Raḥman III de su hijo al-Ḥakam, como heredero presunto, pudo estar detrás de la rebelión que protagonizó uno de estos tíos del gobernante, al-‘Aṣi b. ‘Abd Allah – acompañado por un hijo suyo y un primo de este, llamado Muḥammad b. ‘Abd al-Ābbār, nieto del emir Muḥammad – quien quizás esperaba recibir mayor beneficio, incluido el trono de al-Andalus, después de haber apoyado la proclamación de su sobrino.

El asesinato propiciado por ‘Abd Allah, contra su hermano al-Mundir, es también una muestra de las estrategias que se pusieron en práctica para abrirse paso hacia el trono, sin hacer uso del levantamiento armado. El hecho de que ‘Abd Allah buscara la muerte de su hermano, antes de que sus sobrinos fueran mayores de edad y pudieran acceder al trono, evidencia que la sucesión se producía preferentemente de padres a hijos y que las ramas colaterales sabían que, de existir un candidato adecuado entre los hijos del gobernante, sus posibilidades de acceso al trono eran bastante escasas.

Los conflictos provocados por la sucesión y por los derechos a acceder al trono fueron las principales causas de enfrentamiento dentro de la familia reinante – o al menos esa es la imagen reflejada por las crónicas, guardando silencio quizás sobre otras rencillas familiares que se producían en la privacidad del palacio -. El control de estos ataques contra el gobierno exigió mucho tiempo y esfuerzo por parte de los soberanos omeyas a lo largo de todo el período. La pertenencia a la familia reinante fue suficiente para muchos miembros de la misma a la hora de reunir apoyos en sus reivindicaciones del trono – aprovechándose en muchos casos de la insatisfacción de ciertos sectores de la sociedad ante las políticas represivas y de control militar y fiscal de los gobernantes -. De este modo, se hizo necesario garantizar que la sucesión quedaba reservada a la descendencia de los omeyas reinantes y esto lo encontramos expresado explícitamente solo a partir del gobierno de ‘Abd al-Raḥman II, cuando se dice que el poder quedó reservado al hijo de Hisam I de entre los descendientes de ‘Abd al-Raḥman I y se mantuvo desde entonces en al-Andalus en ellos (*jalaṣa al-amr li-walad Hisam min bayni durriyyat l-amir al-Dajil ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya fataraddadat al-jilāfat bi-l-Andalus fi-him*²⁹¹). No descartamos que aquí se haya

²⁹¹ MUQ II/1, 2003: 96.

producido una trasposición en el relato del *Muqtabis* y que esto tuviera lugar durante el gobierno de al-Ḥakam I, no solo por la mención al hijo de Hisam I, quien obviamente fue al-Ḥakam I, sino también porque se supone que este hecho fue consecuencia de la atracción de los hijos de ‘Abd Allah al-Balansi por parte de al-Ḥakam y el matrimonio de estos con sus hermanas, mediante el cual se crearon unas fuertes “redes de parentesco” (*ṣihr*) entre ambas familias.

Ibn Ḥayyan añade a esta afirmación sobre el establecimiento de la sucesión en la línea de Hisam que el poder se heredó a partir de entonces atendiendo a la profecía y no solo a la parentela (*mutawarata^{an} bi-l-nubuwwa la bi-l-qaraba²⁹²*), con lo cual contribuye el cronista a reafirmar la legitimidad de los emires omeyas, frente al resto de sus parientes, estando predestinados a ejercer el poder por haber sido elegidos por Dios para ello, cosa que no es así en el caso del resto de sus familiares. La pertenencia de estos a la familia reinante les dará derecho a disfrutar de ciertos privilegios y de una situación preeminente respecto al resto de los sectores de la sociedad, pero el ejercicio del poder sobre la Comunidad de los creyentes requiere de otras virtudes además de la nobleza del linaje y que solo Dios es capaz de definir y, por tanto, que ningún ser humano puede cuestionar²⁹³.

La narración del final de ‘Abd Allah al-Balansi según nos lo transmite Ibn Ḥayyan es una muestra de la influencia de la voluntad divina en la elección del soberano. Recordemos que el cronista cordobés nos decía que al subir ‘Abd al-Raḥman II al poder, ‘Abd Allah al-Balansi le exigió que fuera aumentado el territorio que estaba bajo su poder, así como las retribuciones económicas que le habían sido asignadas. Sin esperar a la respuesta de su pariente, ocupó Tudmir declarándose así en rebeldía contra el nuevo emir. El siguiente viernes, durante la oración, se dirigió a Dios diciéndole que si tenía derecho a ostentar el poder de ese territorio que le hiciera una señal, sufriendo a continuación un ataque de apoplejía. Esta señal divina sería pues una muestra del rechazo de la divinidad a las exigencias de ‘Abd Allah sobre el poder de al-Andalus. Él no era el gobernante legítimo y así se lo hizo saber Dios, cosa que ‘Abd Allah aceptó sumisamente, retirándose a su palacio de Valencia donde murió al poco tiempo²⁹⁴.

²⁹² MUQ II/1, 2003: 96.

²⁹³ V. Crone y Hinds sobre la concepción del califato de los omeyas (2003: 24-42).

²⁹⁴ MUQ II/1, 2001: 271-272//2003: 407-409; Vallvé, 1991: 241.

Las luchas familiares por el trono cordobés fueron una constante a lo largo de todo el período omeya andalusí. A pesar de los intentos de los gobernantes de atraerse el favor de sus parientes mediante todo tipo de privilegios y beneficios, no pudieron evitar que cada cierto tiempo alguno de los miembros de su familia protagonizaran conspiraciones y ataques contra su poder. Las justificaciones de naturaleza religiosa fueron un instrumento esencial a la hora de intentar legitimar su poder, frente a los individuos que reclamaban su derecho a ocupar el trono. Los cronistas intercalan el relato de los acontecimientos con manifestaciones del apoyo divino a los soberanos. Obviamente, los gobernantes utilizaron mano dura para hacer frente a los continuos conflictos dentro de la familia omeya, para dejar claro que las muestras de desobediencia contra el poder no iban a ser toleradas. Ahora bien, los castigos se mantendrán, en muchos casos, en el ámbito privado como muestra de respeto a la categoría social de estos individuos, pero también para garantizar la estabilidad de la dinastía, transmitiendo hacia el exterior una imagen de unidad, reforzada por el lugar preeminente que la familia ocupaba junto al soberano en las ceremonias. Solo la imagen de una dinastía fuerte, estable y unida podía garantizar el respeto y la legitimidad de su poder absoluto. De hecho, la fractura interna de esta familia a raíz de los conflictos ocasionados por la proclamación como califa del menor de edad Hisam II supuso el inicio del fin del poder de los omeyas en al-Andalus.

Capítulo 5

El perdón de las élites

“It is written in the Torah that an unjust act by an official which the Sulṭan learns of but passes over in silence is an unjust act committed by (the Sulṭan) himself and will be counted against him as such”
al-Gazali, *Counsel for kings*, p. 23

I. Los omeyas y quienes les servían

En los tratados políticos sunníes como los espejos de príncipes y otros textos en los que se definen las características del gobernante ideal, este – ya ostente el título califal o títulos inferiores, pero que indican que tiene en sus manos el poder real y efectivo – necesita rodearse de una serie de funcionarios que cumplan unas funciones determinadas y tengan unas características concretas. Al-Gazali, por ejemplo, dedica una buena parte de sus *Naṣiḥat al-mulūk* a explicar cómo deben ser los funcionarios – ministros y secretarios – para garantizar el buen funcionamiento del estado. De igual manera, al-Mawardi presta especial atención a este aspecto en sus *Aḥkam al-sulṭaniyya*, vinculando el fracaso de un gobernante con su incapacidad para dirigir los asuntos del estado o para hacer frente a las acciones de funcionarios corruptos¹. Se ha resaltado con anterioridad en este trabajo la noción islámica de la responsabilidad del gobernante con respecto a los actos de los que están bajo su poder. El soberano no puede permitir a sus súbditos que cometan injusticias o delitos, pues el día del Juicio Final será interrogado no solo por sus actos, sino también por los del resto de sus súbditos. Esto afecta especialmente a los funcionarios del estado sobre quienes ha delegado parte de las funciones de su gobierno. La buena conducta y el buen hacer de quienes sirven en la administración del estado no son solo requisitos indispensables

¹ GAZ, 1971: caps. II y III; MAW, 1990: 23-31

para la correcta marcha de los asuntos de gobierno, sino también para asegurar la salvación en la otra vida.

Este contexto general se aplica también a la época omeya. M. Meouak es el investigador a quien debemos un mayor número de estudios sobre la administración central y las elites políticas omeyas en al-Andalus, en los que nos recuerda – como no podía ser menos - que todo poder político busca asegurar la buena marcha de dicha administración - sobre todo la recaudación de impuestos y el ejército - y la ejecución de los decretos soberanos². Esta situación favorece la creación de vínculos entre el gobernante y los funcionarios que le servían y dependían de él, vínculos de necesidad y obligación entre ambas partes, para los que Meouak emplea el concepto de “clientela administrativa”³.

Aunque hubo miembros de la familia omeya que tuvieron destacadas actuaciones militares, por regla general no solían ejercer cargos dentro de la administración cordobesa; su subsistencia estaba asegurada al percibir una pensión (*rizq*) del tesoro privado. Dichos cargos eran ejercidos sobre todo por clientes (*mawali*) de la familia reinante, clientela que había sido establecida con anterioridad al nombramiento, aunque con el paso del tiempo el hecho de servir al gobernante en la administración parece haber sido considerado equivalente a una relación de clientela⁴. Esta relación (*wala*,) establece entre ambas partes – el patrono y el cliente - unas obligaciones que están reguladas por las normas del derecho islámico⁵. Durante los primeros tiempos del gobierno omeya en al-Andalus, el *wala'* era la forma exclusiva o casi primordial de captación de miembros para la *jidma* cordobesa, siendo precisamente este vínculo el que sirvió para dar continuidad y legitimidad al gobierno de los omeyas de Córdoba hasta lograr la proclamación del califato⁶. La estrecha relación entre el gobernante omeya y los clientes de la dinastía se refleja claramente en la reconstrucción llevada a cabo por Miquel Barceló de la disposición de los individuos en las ceremonias que tuvieron lugar durante el califato omeya⁷. Lo que los omeyas esperaban de esos

² Meouak, 1999: 9. V. también Manzano Moreno, 2004.

³ Meouak, 1999: 30.

⁴ Oliver Pérez, 1993 y 2001.

⁵ Crone, “Mawla”, *EI*, vol. VI, pp. 874-882 y 1987.

⁶ Soravia, 1994: 168.

⁷ Barceló, 1995: 159 y 1997: 141, 144 y 152 (trad. inglesa “The Manifest Caliph: Umayyad Ceremony in Córdoba, or the Staging of power”, in M. Marín (ed.), *The Formation of al-Andalus. Part I: History and Society*, Variorum, Ashgate, 1998 (The Formation of the Classical Islamic World, vol. 46), pp. 425-56). En el Capítulo 9, incluimos una imagen de la citada reconstrucción de las ceremonias (Figura 3).

clientes era fidelidad. Recordemos en este sentido las palabras que ‘Abd al-Raḥman I dirigió a ‘Isà b. ‘Abd al-Raḥman, cliente omeya y pagador del ejército durante el gobierno de Yusuf al-Fihri. El día en que varios de los hombres de Yusuf fueron a negociar un acuerdo de paz con ‘Abd al-Raḥman, ‘Isà b. ‘Abd al-Raḥman fue el encargado de custodiar los regalos que Yusuf le enviaba al omeya. De esa manera, permaneció en un lugar alejado del campamento mientras se llevaban a cabo las negociaciones. Sus compañeros en la embajada, ‘Ubayd b. ‘Ali y Jalid b. Zayd, le dijeron que le mandarían un mensajero para que le informara del resultado. Así, si la negociación salía bien, se podría acercar al campamento con los regalos, pero si fracasaba, debería volverse lo antes posible donde estaba Yusuf y llevarse todos los presentes para evitar que los hombres de ‘Abd al-Raḥman se hicieran con ellos. Cuando ‘Isà supo que la negociación había salido mal, salió huyendo de allí con todos los regalos, de modo que, cuando llegaron los hombres de ‘Abd al-Raḥman, ‘Isà ya se había ido.

Los *Ajbar* cuentan que, más adelante, cuando ‘Abd al-Raḥman ya se había alzado en el trono, recriminó en varias ocasiones a ‘Isà por aquel acto, a causa de la fidelidad que debía haber mostrado en su momento a los omeyas por ser estos sus patronos (*anta mawla-na la tasukku fi qurb wala’i-ka minna fa-fa’alta wa-fa’alta*). Sin embargo, sigue la crónica, como ‘Abd al-Raḥman I era un hombre magnánimo con sus clientes (*kana (...) da baqiyya fi mawali-hi*), lo perdonó, aunque nunca lo distinguió como hizo con otros clientes como él⁸.

Estos clientes llegaron a constituir unas ‘familias’ de notables (*buyutat*), entre las que también había familias de origen árabe y beréber, y dentro de las cuales era frecuente que los cargos se heredasen de padres a hijos. Este fenómeno se basaba, en parte, en la idea de que ciertas capacidades podían transferirse generacionalmente. De esta manera, se producía una acaparación de poder e influencia dentro del círculo no muy extenso y bastante cerrado formado por esas familias. Llegaron así a ostentar los cargos más relevantes de la administración central, a cambio de los servicios que prestaban a la familia reinante cuyas recompensas aseguraban su lealtad⁹. Estas familias constituían, en gran medida, la *jaṣṣa*¹⁰.

⁸ AM, 1984: 80-81//82.

⁹ Meouak, 1992a y 1993a.

¹⁰ Sobre este concepto en al-Andalus, Lévi-Provençal, *HEM*: V, 106-109.

M. Meouak, siguiendo una metodología de análisis prosopográfico, ha reconstruido estas *buyutat* que formaban el entramado del sistema político-administrativo omeya, destacando entre ellas familias como los Banu Abi ‘Abda, los Banu Ḥudayr, los Banu Suhayd, los Banu ‘Abd al-Ra’uf y los Banu Fuṭays. Los vínculos de los omeyas con algunas de estas familias se remontaban no solo a la época de ‘Abd al-Raḥman I, sino que tenían lazos de clientela o alianza establecidos en oriente.

Con el paso del tiempo fueron ascendiendo otras familias, algunas de las cuales aparecen como *abna’* de los omeyas. Este fue el caso de algunos *fityan* esclavos como Durri, Aflaḥ o Ṭarafa quienes ostentaron importantes cargos dentro del sistema, incluso a la altura de algunos miembros de las *buyutat*. Algunos de estos personajes llegaron a alcanzar altas cotas de poder e influencia en la corte, reuniendo en torno a sí grupos de fieles o afines que en algunos casos les sirvieron de base para organizar conspiraciones contra el gobernante de turno.

Como ya advirtió en su día É. Lévi-Provençal, los nombramientos y destituciones en los cargos de la administración eran habituales y estaban sujetos a la voluntad del gobernante, de manera que la *jaṣṣa* cordobesa constituyó un grupo dentro de la sociedad andalusí muy inestable y cambiante. Tan rápido como un individuo podía ganarse el favor del soberano, con igual rapidez podía caer en desgracia por una falta real o imaginada¹¹. Las fuentes de que disponemos surgen dentro del entorno cortesano en su mayor parte – crónicas históricas, obras literarias, poesía... - de manera que, como es esperable, nos informan en especial sobre los miembros de estas *buyutat* y sus relaciones con el soberano. En otras palabras, de lo que disponemos es de una gran riqueza de información sobre cómo fueron dichas relaciones, tanto en lo positivo como en lo negativo.

Por un lado, el gobernante necesitaba imponer su autoridad y mostrarse como un soberano justo – la justicia es el valor que más se pone de relieve en la teoría política islámica¹²-. Por tanto, necesitaba ser severo tanto en el castigo de la desobediencia como de los delitos. No faltan, en efecto, relatos en los que se hace hincapié en el rigor de los soberanos ante faltas graves de los miembros de su entorno. Las fuentes ofrecen también descripciones generales sobre la justicia del gobernante, con un contenido moralizante claro, como en el caso de Hisam I a quien se retrata como un

¹¹ Lévi-Provençal, *HEM*: V, 107.

¹² Crone, 2004: 283-284.

soberano devoto y recto. El autor del *Dikr*, por ejemplo, dice de él que era un hombre “instruido, virtuoso, casto, dado al ayuno y a la vigilia y aplicaba las sanciones establecidas por el Corán de acuerdo con lo prescrito”¹³. Hisam I no permitía que ninguno de sus hombres se excediera en sus funciones y, como dicen los *Ajbar*, era el más enérgico a la hora de reprimir el despotismo de aquellos a los que había nombrado para cargos oficiales. Esto aparece reflejado en un episodio sobre cierta injusticia cometida por uno de sus gobernadores contra un individuo, quien se fue a quejar de ello ante el emir (AP - nº 42). En un principio, los miembros del cortejo impidieron al individuo acercarse al emir y trataron de solucionar por su cuenta el problema. Sin embargo, cuando Hisam I supo lo que había pasado, pidió explicaciones a sus hombres, quienes se excusaban diciendo que el individuo ya había sido indemnizado, a lo que Hisam respondió: “*La satisfacción dada por el tirano al ofendido no basta, si antes no siente aquel el peso de la ley*” (al-naşafa li-l-maẓlum la takuna min al-ẓalim duna tasliḡ al-ḥaqq¹⁴). A continuación, hizo comparecer ante él al querellante y, bajo juramento, escuchó lo que le había ocurrido, castigándose al gobernador por las injusticias que le había hecho sufrir.

Por otro lado, el gobernante tenía necesidad de sus funcionarios estatales, tanto como ellos a él. Esto hace que, a veces, perdonara determinadas acciones de sus servidores tras realizar un cálculo de las ganancias y las perdidas que suponía mantener a determinado individuo junto a él o eliminarlo. Otras veces, sin embargo, el perdón era fruto de la debilidad del soberano, es decir, que recurría a él por falta de autoridad o de fuerza poder castigar. Naturalmente, las fuentes no suelen exponer estas situaciones abiertamente, sino que el perdón es mostrado como resultado de la benevolencia del soberano y de su magnanimidad. Es necesario estudiar el contexto, para deducir los motivos del perdón en cada momento. Intentaremos desvelar en los apartados siguientes algunos de estos casos. También prestaremos atención al origen étnico de los personajes implicados, con objeto de establecer si se puede advertir un trato diferencial por parte de los soberanos omeyas con respecto a sus élites en función de si se trataba de árabes, beréberes, indígenas o clientes, así como en relación con los no musulmanes.

¹³ DB, 1983: II, 127.

¹⁴ Traducción Lafuente y Alcántara - AM, 1984: 121.

II. Los gobernadores y los comandantes militares

Muchos de los casos referentes a gobernadores de provincias o a comandantes militares han sido tratados ya en los capítulos dedicados al *aman*, ya que la rebelión contra el gobernante se producía sobre todo entre aquellos que disponían de recursos de hombres y armas, es decir, los gobernadores (*wulat*, *'ummal*) de provincias y los jefes militares. Con objeto de no repetir información ya analizada, hay que señalar que es precisamente dentro de esta categoría donde es más probable que el perdón del gobernante consista en realidad en una aceptación tácita de los límites existentes a la hora de imponer su autoridad. Esto es especialmente claro en los casos relativos a los señores que gobernaban en regiones fronterizas. El relato sobre la caída del marwaní Aḥmad b. al-Bara' b. Malik al-Quraši, gobernador de Zaragoza, refleja hasta qué punto estuvieron dispuestos a llegar los omeyas para garantizar su estabilidad, cuando vieron que algún individuo suponía una amenaza para el linaje reinante. En el año 276/890, cuando Aḥmad b. al-Bara' ejercía como gobernador de Zaragoza¹⁵, fue acusado por Muḥammad b. 'Abd al-Raḥman b. 'Abd al-'Aziz al-Tuḡyibi "al-Anqar" ("el tuerto") de querer rebelarse contra el emir 'Abd Allah, tratando de ganarse aliados en su contra por toda la provincia. Cuando 'Abd Allah tuvo noticias de esto dio permiso al tuyibí para que eliminara a Ibn al-Bara'. Algunas fuentes presentan este hecho como una estrategia de los tuyibíes para eliminar a Ibn al-Bara' y hacerse con el poder sobre Zaragoza, pero lo que se refleja en el relato, en cualquier caso, es que la ejecución del marwaní se hace con la connivencia del emir. Manzano Moreno llama la atención sobre el hecho de que finalmente se deba recurrir a la muerte de Aḥmad b. al-Bara' para quitarlo de en medio, cuando quizás una destitución hubiese sido suficiente. Esto hace pensar al autor en la posibilidad de que Ibn al-Bara' hubiera llegado a alcanzar una cierta independencia, aprovechando los problemas que estaba pasando el gobierno cordobés, y que su situación se hubiera consolidado mucho como para acabar con él de otro modo¹⁶. A esta muerte, se suma la destitución del padre de

¹⁵ Tras la compra de Zaragoza a Muḥammad b. Lubd b. Musà por parte de Hasim b. 'Abd al-'Aziz, durante el gobierno de Muḥammad I (AP - n° 76), esta ciudad se había convertido en la principal de la frontera, donde en esta época estaban adquiriendo un gran poder los tuyibíes, familia que había pasado a ser un aliado indispensable para el emir omeya durante las revueltas de los Banu Qasi y la cual había dejado en la zona para controlar a Muḥammad b. Lubd, ante algún posible levantamiento (MUQ III, 1950/XIV: 174//1937: 20; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 246).

¹⁶ Manzano Moreno, 1991: 343.

Aḥmad b. al-Bara', que ejercía como visir en Córdoba, por sospechas sobre el apoyo que pudiera estar dando a su hijo para atentar contra el poder central.

Otros investigadores han señalado ya que los soberanos omeyas, a pesar de que se esforzaron por reducir el poder de los árabes, cuando estos se rebelaban, tendieron a mostrarse más benevolentes con ellos que con los rebeldes pertenecientes a otros grupos étnicos. Un ejemplo de este tipo lo tenemos en el caso de los Banu Aḏḥà, una importante familia de Granada que en su día había apoyado a 'Abd al-Raḥman I, ejerciendo un importante papel político durante los gobiernos de 'Abd Allah y 'Abd al-Raḥman III¹⁷.

Muḥammad b. Aḏḥà b. 'Abd al-Laṭif b. Jalid al-Hamdani era el señor de la fortaleza de Alhama. Se hizo con el liderazgo de los árabes de Elvira después de la muerte de Sa'id b. Sulayman b. Yudi y se mantuvo fiel a la obediencia de los omeyas, hasta el gobierno de 'Abd al-Raḥman III, cuando sabemos que se rebeló, ya que el *Muqtabis* nos relata el episodio de su sometimiento durante la campaña de Torrox del año 309/921 (AP - nº 113). Se encontraba el emir atacando Torrox cuando llegó ante él el señor de Alhama, acompañado de su hijo Aḥmad b. Muḥammad, para pedirle el *aman* y someterse a su obediencia (*wafada (...) 'alà l-jalifat al-Naṣir li-Din Allah (...) musta'min^{an} ilay-hi baji^{an} bi-l-ṭa'a*¹⁸). El emir aceptó su sumisión y los acogió con elevadas dádivas, colocándolos en una alta posición y registrándolos en el *yund* sirio de Damasco. Hasta ahora, hemos visto que a los rebeldes o bien se les saca de su lugar de origen para instalarlos en Córdoba, con sus familiares y sus partidarios, donde se les inscribía en el ejército leal, o bien se les permitía permanecer en sus lugares de origen donde gobernarían en nombre del emir o del califa. En este caso, vemos que la acción con los rebeldes sometidos es una mezcla de ambas estrategias¹⁹, de modo que el padre permaneció en la fortaleza de Alhama como gobernante, mientras que el hijo fue instalado en Córdoba como comandante militar del *yund*. Más adelante, también se le otorgó el gobierno de la cora de Jaén.

Siendo precisamente gobernador de Jaén, Aḥmad b. Muḥammad tuvo un enfrentamiento con un oficial (*al-'arif*) llamado al-Qalafaṭ y que había sido enviado a esta ciudad para que Aḥmad b. Muḥammad acelerase un envío de madera,

¹⁷ Terés, 1957: 343-344. Los Banu Aḏḥà forman parte del linaje de los Banu Hamdan.

¹⁸ MUQ V, 1979: 174.

¹⁹ Fierro, 2011a: 201.

aprovechando que el nivel del río subía por esa época y lo aprovechaban para bajar la madera (AP - nº 113.1). Cuando ambos se encontraron, se produjo un enfrentamiento causado, según Ibn Ḥayyan, por las insolencias de al-Qalafaṭ que enfurecieron a Aḥmad b. Muḥammad. Este ordenó que propinaran cien azotes al enviado del emir, lo cual estuvo a punto de costarle la vida a al-Qalafaṭ, sino es porque logró escapar y volver a Córdoba. Una vez allí, se presentó ante ‘Abd al-Raḥman III y le contó lo sucedido, de modo que el emir decidió castigar a Aḥmad b. Muḥammad. La intercesión del visir ‘Abd al-Malik b. Ŷahwar, que tenía mucho aprecio a Aḥmad, salvó a este del castigo. Ciertos versos jocosos sobre el asunto lograron hacer que a al-Naṣir se le pasara el enfado y pasó por alto lo ocurrido con Aḥmad b. Muḥammad. Estos versos decían así²⁰:

*“Ibn Adḥà le ha curado la cabeza a al-Qalafaṭi
con drogas no prescritas por Hipócrates:
Le he tratado la frescura de mollera
con una sarta de azotes como fuego”.*

Como ya apuntó Fierro, llama la atención aquí el hecho de que sea un gobernador, delegado del emir, quien inflige castigos, más cuando la persona castigada era un enviado del propio emir. Por otro lado, continúa Fierro, parece que la benevolencia del emir con Aḥmad b. Muḥammad se debiera, más que por los graciosos versos del visir, como lo presenta Ibn Ḥayyan, al hecho de que el gobernador era árabe y a que al-Naṣir aún en este momento dependía fuertemente del ejército árabe para recuperar su dominio sobre el territorio andalusí, de modo que un posible castigo sobre Aḥmad hubiera supuesto casi con seguridad la pérdida del apoyo de este importante sector²¹.

III. Los visires²²

La literatura de *adab* y otros géneros o sub-géneros como las crónicas históricas y los espejos de príncipes están llenos de historias en las que los visires – al contarse entre los funcionarios más cercanos a los gobernantes – son castigados o perdonados. El hecho de que el género de *adab* abunde en historias sobre funcionarios de la corte se explica porque está dirigido, fundamentalmente, a un público del que estos

²⁰ Traducción de Corriente y Viguera – MUQ V, 1981: 139//1979: 177.

²¹ Fierro, 2011a: 213.

formaban parte y que necesitaba adquirir las ‘buenas maneras’ de las que el género era repositorio²³. Ya en la época ‘abbasí, el concepto *adab* pasó de significar la cultura esperable en todo aquel con un nivel educativo superior, al conocimiento específico que se necesitaba para ejercer determinados cargos como el de secretario o el de ministro – *adab al-wuzara*, *adab al-katib* o *adab al-qaḍi* -. No se trataba solo de historias, sino también de ‘historia’ pues muchas de ellas se basaban en personajes reales y en situaciones que se habían dado en la realidad, por muy embellecidas o cambiadas que estuviesen al introducirlas en un marco narrativo y literario.

La importancia de los ministros para el buen ejercicio del poder se hace evidente en la presencia en este tipo de obras de capítulos específicos dedicados a ensalzar la figura del visir y a definir sus características ideales. Al-Ṭurṭuṣi y al-Gazali, por ejemplo, dedican un capítulo específico a estos funcionarios de la corte, ya que del buen hacer de estos también depende que el soberano ejerza correctamente su autoridad²⁴. Ambos mencionan los versículos coránicos que apoyan la idea de que hasta el soberano más poderoso y más sabio necesita de un ministro, remitiendo al caso de Moisés (Corán, XX: 29 y ss.)²⁵.

Si bien en oriente el visir ejercía unas funciones administrativas específicas, en el caso de al-Andalus, el visirato pasó a ser un título honorífico que confería una serie de privilegios a ciertos individuos de confianza del gobernante. Su principal función era la de consejero y colaborador del soberano²⁶. Entre los visires, había uno que ostentaba el cargo más elevado en la jerarquía de la administración, que era el *ḥayib* o chambelán a quien debían dar cuenta sobre sus actividades el resto de los visires. El *ḥayib* era el más alto responsable de la administración del gobierno, elegido por el soberano para que lo asistiera en sus actividades políticas, diplomáticas y militares²⁷. En al-Andalus, encontramos *ḥuyyab* desde el gobierno de ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya, quien tuvo sucesivamente cinco chambelanes a su servicio, pero no fue

²² Meouak, 1993b.

²³ Sobre el género de *adab*, F. Gabrieli, “Adab”, *El*, vol. I, pp. 175-176 y *The Cambridge History of Arabic Literature (II): ‘Abbasid Belles-Lettres*, J. Ashtiany, T.M. Johnstone, J. D. Latham, R. B. Serjeant y R. Smith (eds.), Cambridge, 1990, pp. 16-30.

²⁴ TUR, 1917: 281-291//1977: 221-227; GAZ, 1971: 106-112.

²⁵ “*¡Dame a alguien de mi familia que me ayude (wa-ay‘al li wazir): a Aarón mi hermano! ¡Aumenta con él mi fuerza y asóciala a mi tarea, para que Te glorifiquemos mucho y Te recordemos mucho!*” (Cortés, 1999: 408).

²⁶ Meouak, 1993b: 181-182.

²⁷ Meouak, 1993b: 186 y 1994-1995: 155-156; Lévi-Provençal, *HEM*: V, 11-17.

hasta el gobierno de ‘Abd al-Raḥman II cuando asistimos a la estructuración de este oficio como un verdadero cargo²⁸.

El caso más famoso de visires en el mundo arabo-islámico es la de la familia iraní de los Barmakíes (*Baramika*)²⁹, que fueron visires de los califas ‘abbasíes y que llegó a ser considerada por al-Gazali como una de las “maravillas del mundo”. Esta famosa familia de visires eran descendientes de Barmak, sacerdote del templo de Nawbahar, cerca de Balj. Después de la conquista musulmana de la ciudad, esta familia se convirtió al islam y pasaron a trabajar al servicio de los ‘abbasíes.

El visir más importante perteneciente a esta familia fue Yaḥyà b. Jalid, quien ejerció como ministro de Harun al-Rasid durante diecisiete años – aunque ya había ejercido importantes cargos antes -. Estuvo a punto de caer en desgracia durante el gobierno del califa al-Hadī, quien acusó a Yaḥyà de haber apoyado a Harun contra él y lo encarceló, pero finalmente Yaḥyà fue liberado tras el repentino asesinato de al-Hadī. El período durante el cual Yaḥyà b. Jalid ejerció como ministro (179-187/786-803) fue conocido como “el reino de los Barmakíes” (*sulṭan Al Barmak*). Los hijos de Yaḥyà, al-Faḍl y Ya‘far, también ejercieron importantes cargos bajo el poder de los ‘abbasíes. Ya‘far se convirtió en el favorito del califa, pero, en el año 187/803, cuando Harun volvió de uno de sus viajes de peregrinación, decidió acabar con el poder de los Barmakíes y ordenó la ejecución de Ya‘far, cuyo cadáver descuartizado quedó expuesto en los puentes de Bagdad, durante un año³⁰. Al-Faḍl y su padre Yaḥyà fueron arrestados, permaneciendo encarcelados hasta su muerte. Todas las pertenencias de los miembros de esta familia fueron confiscadas.

En su momento, la estrepitosa caída de esta familia no fue entendida por sus contemporáneos, aunque no tuvo demasiadas consecuencias. Hoy en día, las causas de la repentina ruptura de la estrecha relación que unía al califa Harun con Ya‘far siguen estando poco claras para los investigadores modernos. Tradicionalmente, se ha explicado recurriendo a la historia de la traición de Ya‘far hacia Harun al tener relaciones sexuales con su hermana ‘Abbasa, a pesar de la expresa prohibición que le había hecho sobre ello. Se dice que el califa casó a su hermana con el barmakí para que ella pudiera asistir a las reuniones que celebraban Harun y su visir. Sin embargo, el califa prohibió a Ya‘far que tocara a ‘Abbasa. Un día en que estos dos últimos

²⁸ Meouak, 1994-1995: 157-158.

²⁹ D. Sourdel, “al-Baramika”, *EI*, vol. I, pp. 1033-1036.

estaban borrachos, se acostaron y ella se quedó embarazada. A pesar de que intentó ocultar al bebé enviándolo a La Meca con una niñera, Harun lo acabó descubriendo y mandó matar a Ya'far.

Otra explicación del asesinato de Ya'far remite a un descuido que tuvo al custodiar a un individuo 'alawí, llamado Yaḥyà b. 'Abd Allah y que fue detenido porque amenazaba la seguridad de los 'abbasíes. Las relaciones entre los 'abbasíes y la familia de 'Ali eran cordiales en esa época gracias a la labor conciliadora de los Barmakíes, sin embargo, Yaḥyà b. 'Abd Allah entrañaba un claro riesgo para la familia reinante, por lo que fue detenido. Ya en prisión, Ya'far fue el encargado de custodiarlo, pero el reo le convenció de que le dejara salir, amenazándole con la ira del Profeta si no le prestaba ayuda. Una vez que el prisionero hubo escapado, Ya'far fue consciente de las consecuencias que esto podía conllevar y trató de ocultar el caso, pero el califa se enteró de lo ocurrido y mandó ejecutarlo.

Aunque las explicaciones de las crónicas no terminan de ser suficientemente concluyentes, la historia de la caída de los Barmakíes sirve para simbolizar cómo el ascenso a altas cotas de poder no garantizaba la permanencia en dichas alturas, pudiendo caerse estrepitosamente de ellas y, lo que era más peligroso, la caída podía traer la muerte³¹.

En al-Andalus, también se dieron casos famosos del auge y caída de personajes que se movían en el entorno del soberano. Tal vez el más famoso sea el caso del visir Hasim b. 'Abd al-'Aziz³², quien gozó de variable favor por parte de distintos emires omeyas. Pertenecía a una destacada familia de *mawali* omeyas, los Banu Jalid asentados en Loja (Granada)³³. En el año 261/875, fue nombrado *ḥaḍīb* (chambelán) por Muḥammad I y, partir de entonces, su poder e influencia en la corte aumentó considerablemente. Lo encontramos dirigiendo numerosas aceifas contra el enemigo y participando en la toma de decisiones importantes, hasta el punto de convertirse en un personaje fundamental en el funcionamiento del estado en esa época y de ostentar prácticamente el poder del soberano. La descripción que hace de él al-Juṣani en su historia de los jueces cordobeses nos da una idea del poder que llegó a adquirir este

³⁰ Sobre la caída de los Barmakíes y las explicaciones de la ejecución de Ya'far, Kennedy, 2008: 101-109.

³¹ Kennedy, 2008: 108.

³² M^a A. Abuín le dedicó en su día un artículo (1951). V. también Molina, 2008, sobre el enfrentamiento de Hasim b. 'Abd al-'Aziz e Ibn al-Yilliqi.

³³ Jiménez Puertas ha estudiado a este linaje (2009). V. especialmente las pp. 99-107 sobre Hasim b. 'Abd al-'Aziz.

hombre en la corte: “*Hašim era hombre de gran predicamento en la corte (kana maḥallu-hu min al-amir, raḥima-hu Allah, maḥall^{an} laṭif^{an}), distinguido especialmente por el soberano, de quien era valido: llevaba las cargas del califato (fa-kana al-naḥiḍ bi-a‘ba’ l-jilafa); despachaba los más graves asuntos; a él se había encomendado el manejo y dirección de los negocios (wa-l-mustawli ‘alà asbab l-tadbir); no se llevaba a efecto ninguna resolución, si no mediaba él, ni el soberano disponía cosa alguna sin su intervención; no había quien pudiera reemplazarle, ni consentía que nadie le contradijera*”³⁴.

Semejante poder y su fuerte carácter lo llevaron a tener conflictos con varios personajes importantes, como el juez de Córdoba Sulayman b. al-Aswad o el propio príncipe heredero, el futuro al-Mundir. Asimismo, no dudó en valerse de distintas artes para eliminar a quienes consideró necesario, como en cierta ocasión en que Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz convenció a un hombre de que acusara ante el emir a uno de los servidores de este. A su vez, el visir trató de juntar gran número de testimonios en su contra y un día en que estaba con Muḥammad, insistió en las acusaciones contra él, sin lograr que el emir lo detuviera. Hasta tal punto llegó la insistencia de Hasim que un día el emir lo llamó a su presencia y le enseñó una de las cartas que el visir le había hecho llegar con las acusaciones sobre aquel individuo. Hašim confirmó que era suya y el emir, entonces, le enseñó todo un legajo de cartas que había recibido con acusaciones contra él, algunas de ellas de extrema gravedad. El visir leyó las cartas y cuando hubo terminado, comenzó a disculparse y a decir que todas las acusaciones eran mentiras y calumnias de sus enemigos, pidiéndole tiempo para demostrar su inocencia. El emir le dijo que no pensaba castigarlo, pero le exigió que actuara con menos ligereza a partir de ese momento, pues al final su actitud podía ponerse en su contra (AP - nº 84).

Las fuentes no desvelan la identidad del individuo acusado por Hasim, pero podría tratarse de alguien que, como él, estuviera alcanzando amplias cotas de poder en la corte y pudiera ser una amenaza o un elemento incómodo para el visir³⁵. El anonimato del individuo, sin embargo, nos lleva a pensar que se trata de un relato de corte moralizante, con el que se pretende mostrar la justicia con la que actuaba el emir y su control de los impulsos a la hora de aplicar condenas sin haber confirmado antes la

³⁴ Traducción de Ribera - QQ, 1914: 159-160//130-131.

³⁵ De igual manera, su intercesión sirvió a otros personajes para salvarse de recibir castigos como veremos más adelante en el caso de Baqi b. Majlad.

culpabilidad del acusado. De hecho, Ibn 'Idari recoge este episodio seguido de unas supuestas palabras del propio Hasim sobre el emir, alabando su inteligencia y su rigor a la hora de aplicar justicia³⁶.

En cualquier caso, fueron muchos los individuos con los que Hasim tuvo problemas en la corte y a los que intentó desacreditar para mantener su camino hacia el poder, libre de competencia. Ese fue el caso de Qumis b. Antunyan a quien Hašim intentó eliminar porque estaba alcanzando una alta posición en la corte y temía que acabase por desbancarle de su puesto: “*Hasim, que no gustaba ir detrás de nadie, ni humillarse a un igual, comenzó a preocuparse de Qumis y, creyendo que el prestigio que este adquiriría podría ser causa para oscurecerle a él, púsose a meditar su daño y a calumniarle*”³⁷. De hecho, cuando murió Ibn Antunyan, Hasim afirmó que lo había hecho en el cristianismo y que, por tanto, su herencia debía pasar al estado y no a sus herederos³⁸. Este relato junto, a otros recogidos en las fuentes, muestran el sentimiento de superioridad que mostraban los clientes omeyas, como Hašim, por su mayor antigüedad en el servicio de los omeyas respecto a otros individuos conversos a los que él consideraba de inferior rango y, por tanto, con menos derecho a ostentar los cargos del gobierno³⁹.

Hasim y otros miembros de su familia mantuvieron una muy buena relación con 'Abd Allah b. Muḥammad, no así con su antecesor al-Mundir quien llevó a la muerte al visir (AP - nº 91). Cuando este último subió al trono, trató de mantener a Hasim en la situación en la que estaba durante la vida de su padre y lo nombró *ḥayib*. Sin embargo, su relación, que no era muy buena desde tiempo atrás⁴⁰, se fue empeorando por las continuas denuncias que llegaban a la corte contra Hasim⁴¹. Además, el día del funeral de Muḥammad I, Hasim pronunció unos versos que enfadaron mucho al nuevo emir, al-Mundir, quien consideró que iban dirigidos contra él. Estos versos, que

³⁶ BM, 1904: II, 176.

³⁷ Traducción de Ribera – QQ, 1914: 182-183.

³⁸ QQ, 1914: 161-164//131-133.

³⁹ V. por ejemplo, IQ, 1926: 67-68//82-83.

⁴⁰ Abuín nos dice que los enfrentamientos entre Hasim y al-Mundir se habían producido con motivo de las campañas militares que realizaron juntos, en las que la manera decidida de obrar del príncipe chocaba con los deseos de negociación del visir (Abuín, 1951: 127).

⁴¹ Las denuncias contra Hasim podrían ser consecuencia de su propia actitud frente al resto de los personajes de la corte, actitud que provocaba odios en su contra – esta es la explicación que da Ibn 'Idari, por ejemplo (BM, 1904: II, 190) – ya que se valía de métodos a menudo ilícitos para mantener su poder. Además, en cierta ocasión, en que el hermano de Hasim fue acusado de haber pronunciado blasfemias, el visir amenazó al emir con retirarle su apoyo. El hecho de que Muḥammad I pasara por alto esta actitud y esas denuncias continuadas contra su chambelán muestra que prefería mantener su apoyo a tenerlo en su contra, lo cual a su vez es un indicio del poder e influencia de Hasim.

imitaban a los pronunciados por Abu Nuwas en el funeral del califa ‘abbasí Muḥammad al-Amin, decían⁴²:

“¿Consolaré mi alma por vuestra pérdida, oh Muḥammad? Libreme Dios y el recuerdo de los inmensos beneficios que de vos he recibido. ¿Por qué la muerte no arrebató a otros, que aún permanecen con vida, y aparta de ti la copa de la muerte, y a mi me la presenta?”.

Recordemos además que algunas fuentes sugerían que Hašim mostró cierto apoyo al rebelde Ibn Ḥafṣun. Todo esto debió de llevar a al-Mundir a ordenar que Hasim fuera encarcelado y, al poco tiempo, ordenó su ejecución y la destrucción de su casa. También fueron encarcelados sus hijos y allegados (*saḡana awlada-hu wa-ḥašiyata-hu*⁴³) y les puso una fianza de doscientos mil dinares, permaneciendo encerrados hasta que ‘Abd Allah sucedió a su hermano en el trono.

El hecho de que existan algunas versiones de la muerte de al-Mundir que implican en ella a su hermano ‘Abd Allah directamente, junto a la liberación de los familiares de Hasim nada más subir al trono el nuevo emir (AP - nº 93), incluso el posterior nombramiento de estos con cargos importantes como visires o caídes, todo ello refuerza las sospechas de que se había producido algún tipo de connivencia entre ‘Abd Allah y Hasim para hacerse con el poder de al-Andalus – si bien Hasim perdió la vida antes de que ‘Abd Allah acabara con la vida de al-Mundir.

La liberación de los familiares de Hasim se presenta en las fuentes como símbolo del cambio que quería instaurar ‘Abd Allah con respecto al reinado de su hermano. Ibn al-Quṭayya dice que, antes de morir, al-Mundir ordenó a Abu ‘Urwa y a Ḥafṣ b. Basil, gobernador de Córdoba, que sacasen de la cárcel a los familiares de Hasim, a su secretario Sa‘id b. Sulayman y a su yerno Muṭarrif b. Abi Rabi‘a y los crucificasen, de modo que cuando él llegara de su campaña contra Bobastro se los encontrara colgados en la Puerta de al-Sudda. Teniendo en cuenta que quizás Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz había estado apoyando a Ibn Ḥafṣun, la ejecución de los familiares del visir servía para pregonar que el emir no solo combatía al rebelde muladí en el territorio donde se había rebelado, sino también a sus aliados en Córdoba.

⁴² Traducción de Lafuente y Alcántara - AM, 1984: 130//149. La negrita es mía.

⁴³ BM, 1967: II, 116.

Pero al-Mundir murió antes de volver de Bobastro y además había tenido que abandonar el ataque antes de poder infligir una derrota a Ibn Ḥafṣun. ‘Abd Allah, por su parte, se hizo proclamar como nuevo califa antes de llegar a Córdoba. Escribió a Abu ‘Urwa y le pidió no solo que no matara a los familiares de Hasim, sino que los sacara de la cárcel y los llevara a la Puerta de al-Sudda para que se los encontrara allí al llegar a Córdoba. Al llegar a la capital, indultó a los prisioneros. La entrada de ‘Abd Allah en Córdoba, la primera como nuevo emir, se convierte en la entrada en una nueva etapa, en la que se renuevan antiguas alianzas de los omeyas con sus clientes.

Otro caso de un ministro cuyo ascenso en la corte se vio truncado quizás por un exceso de ambición fue el del visir ‘Isà b. Sa‘id al-Yaḥṣubi, conocido como Ibn al-Qaṭṭa‘, quien tuvo que hacer frente a un intento de conspiración en su contra sobre el que hemos hablado en varias ocasiones. Llegado el momento, él también se unió a un complot contra el ‘amirí al-Muḏaffar, a pesar de que este le había defendido anteriormente y había castigado a los implicados en la anterior conspiración. Es cierto que al-Muḏaffar le había ayudado entonces por el interés que él mismo tenía en contener un levantamiento de este tipo en el que estaban implicados importantes personajes de la corte como el jefe de los esclavos ‘amiríes, Ṭarafa, su secretario al-Yaziri o el cadí Ibn Dakwan. Sin duda, aquella conspiración no buscaba únicamente eliminar a un personaje de gran influencia como Ibn al-Qaṭṭa‘, sino que, en último término, quería debilitar también al hijo de Almanzor. Ibn al-Qaṭṭa‘ llegó a ostentar los cargos más importantes en la corte de al-Muḏaffar. Ibn ‘Idari dice que este le *“confió las tareas de su gobierno (...) y lo puso al frente de la inspección general del reino; lo antepuso a todos sus hombres y dejó su autoridad en sus manos (...) [Al-Muḏaffar] le confió el cuidado de sus quehaceres y cargos y así lo sustituyó en ellos con la mejor lugartenencia. ‘Abd al-Malik le reconocía su aptitud y lo confirmaba delante de sus íntimos (jaṣṣati-hi) y de sus oficiales (‘ammati-hi)”*⁴⁴.

Los vínculos entre ambos llegaron a ser tan fuertes que al-Muḏaffar le ofreció la mano de su hermana para el hijo de Ibn al-Qaṭṭa‘, creándose una alianza matrimonial entre ambos que culminó el ascenso social del visir y, con ello, las envidias contra él. Cuando la conspiración contra Ibn al-Qaṭṭa‘ fue descubierta, se puso en marcha su

⁴⁴ Traducción F. Maillo – BM, 1993: 31//1967: III, 24. El traductor dice que esta expresión debe entenderse así en este contexto, aunque generalmente el término *‘amma* se refiere al pueblo en general o, como lo traduce Dozy en su *Suppl.*, a “simples soldados”.

represión rápidamente y, eliminado Ṭarafa del entorno cortesano, el visir acaparó todo el poder en su persona. En esta nueva situación, llegó a excederse en sus atribuciones, aumentando cada vez más sus riquezas y ganándose el odio de toda la gente de la corte ya que - como dice Ibn 'Idari, siguiendo el relato de Ḥayyan b. Jalaf - llegó un momento en que nadie ejercía un cargo vinculado al poder sin que Ibn al-Qaṭṭa' percibiera una parte de sus ingresos y recibiese sus servicios y sus dones⁴⁵. El deseo de poner freno al poder del visir llevó a miembros del círculo íntimo de 'Abd al-Malik b. Abi 'Amir a confabular contra el, uniéndose a ellos al-Dalfa', madre de al-Muẓaffar, y sus mujeres (AP - nº 176). Al-Muẓaffar en principio no quiso hacerles caso, hasta que, al serle presentadas pruebas que mostraban que efectivamente el visir estaba planeando acabar con al-Muẓaffar, este cortó su relación con él y decidió eliminarlo. 'Isà, enterado de este cambio de actitud de su antiguo protector, decidió cambiar sus alianzas, poniéndose en contacto con los marwaníes y, más concretamente, con Hisam b. 'Abd al-Yabbar b. 'Abd al-Raḥman al-Naṣir, a quien convenció de unirse a él para acabar con Hisam II, eliminando en primer lugar a al-Muẓaffar. Ibn al-Qaṭṭa' ayudaría a Hisam b. 'Abd al-Yabbar a hacerse con el califato y, a cambio, el nuevo califa garantizaba al visir el mantenimiento de su situación anterior. En este levantamiento, ambos contaron con el apoyo de un grupo de gente tanto de andalusíes como de beréberes que juraron obediencia al candidato al trono.

Ibn al-Qaṭṭa' invitó a al-Muẓaffar a una comida en su almunia, para celebrar la fiesta de la *'aqiqa* de su nieto recién nacido – sobrino de al-Muẓaffar, si se trata del hijo de la hermana que se casó con el hijo del visir -. Preparó un grupo de soldados a los que dispuso para que, cuando llegara al-Muẓaffar, se lanzaran contra él y lo mataran. En este plan para acabar con al-Muẓaffar se puede rastrear un tópico común en la historiografía, a saber, la conspiración para acabar con alguien atrayéndole con falsas muestras de amistad. Vimos algo muy parecido en la famosa Jornada del Foso donde algunas fuentes aseguran que la excusa para atraer a los nobles toledanos fue la celebración de la *'aqiqa* de los hijos pequeños del emir al-Ḥakam I (AP - nº 46) o en la rebelión de los Banu Qasi, en la Frontera Superior, donde también fue esta fiesta la excusa de Isma'il b. Musà para acabar con su suegro 'Abd Allah b. Jalaf, señor omeya de Zaragoza (AP - nº 76). En esta misma rebelión en la Frontera Superior, Wuhayb, gobernador de Tudela, también fue capturado aprovechando su asistencia a un

⁴⁵ BM, 1993: 34.

banquete. También la invitación a una comida está detrás de la muerte de Ya‘far b. ‘Ali, uno de los generales de Almanzor que le ayudó a acabar con Galib b. ‘Abd al-Raḥman (AP - nº 156) y que, finalmente, también fue asesinado al salir borracho de casa de Almanzor tras un banquete al que le habían invitado con la excusa de agradecerle su ayuda (AP - nº 157). Naturalmente en todos estos casos podemos ver también un *topos* de vida.

En el caso que nos ocupa, al-Muzaffar, tras ser invitado por su visir, fue advertido de las verdaderas intenciones de Ibn al-Qaṭṭa‘ por uno de sus *mawali* llamado Qariḥ, quien, simulando unirse a la causa del visir y del omeya, llegó incluso a prestar juramento a Hisam. Informado de los planes en su contra, al-Muzaffar no asistió al banquete y mandó a sus hombres para que capturasen y asesinasen a Ibn al-Qaṭṭa‘.

Existe una versión diferente sobre el final del visir, recogida también por Ibn ‘Idarí⁴⁶, en la que también hay un banquete de por medio, pero en la que los papeles aparecen cambiados, ya que quien invitó a beber en su palacio a Ibn al-Qaṭṭa‘ fue al-Muzaffar. Dadas las fuertes similitudes entre este relato y el del asesinato de Ya‘far b. ‘Ali por parte de Almanzor, da la sensación de que se ha producido una confusión entre ambas historias, pues también en este caso se dice que ‘Abd al-Malik invitó a Ibn al-Qaṭṭa‘ a tomar vino y que cuando lo hubo emborrachado, mandó a sus hombres que lo asesinaran.

En otra versión similar a esta última - transmitida por Ibn Ḥayyan y recogida también por el cronista magrebí- quien mató a Ibn al-Qaṭṭa‘ fue el propio ‘Abd al-Malik con su espada, siendo asesinados también sus compañeros Jalaf b. Jalifa y Ḥasan b. Faṭḥ. Después tiraron los tres cadáveres al río y confiscaron todos los bienes de Ibn al-Qaṭṭa‘ y de sus hijos. Mandó asimismo que cercaran las casas de sus secretarios y sus clientes y que tomaran a todas las mujeres de sus harenes. Al día siguiente, dejaron colgada de la puerta de al-Zahira la cabeza de Ibn al-Qaṭṭa‘. Dice Ibn Ḥayyan que a partir de este hecho, ‘Abd al-Malik no volvió a beber en su vida.

⁴⁶ BM, 1993: 39-40//1967: III, 32-33.

IV. Los secretarios

El poeta Muḥammad b. Umayya b. Yazid⁴⁷, quien era el secretario favorito de al-Ḥakam I, acabó en la cárcel de por vida por haber apoyado el levantamiento de los tíos del emir, Sulayman y ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman, muriendo en prisión en época de ‘Abd al-Raḥman II, sumido en el ostracismo (*jamil^{an}*) (AP - nº 43.1). Muḥammad b. Umayya b. Yazid era hijo del que fuera secretario de Yusuf al-Fihri y ‘Abd al-Raḥman I, Umayya b. Yazid b. Abi Hawtara, uno de los *samiyyun* que llegaron a al-Andalus poco después de la conquista. Umayya recibió el *saraf al-kitaba* de parte de ‘Abd al-Raḥman I por ser uno de sus clientes - era descendiente de un cliente del omeya Mu‘awiya b. al-Ḥakam-, y ello suponía no solo el ejercicio del cargo de secretario, sino también una serie de beneficios, incluida una renta fija. Este *saraf* (“dignidad, honor”)⁴⁸ era hereditario, de modo que los hijos de Umayya b. Yazid disfrutaron asimismo de esta distinción, formando una *bayt al-kitaba* fiel a los marwaníes.

Durante el gobierno de los sucesores de ‘Abd al-Raḥman I, Hisam I y al-Ḥakam I, fueron los descendientes de estos *samiyyun* quienes ejercieron las labores de la *kitaba* cordobesa, si bien se mostraron partidarios desde un principio de la candidatura de Sulayman b. ‘Abd al-Raḥman, en vez de la de su hermano Hisam. El personaje mencionado anteriormente apoyó en efecto a Sulayman cuando este se levantó contra su sobrino al-Ḥakam I. Según el *Muqtabis*, Muḥammad b. Umayya intercambió con Sulayman varias cartas en las que le advertía de que no hiciera caso a su sobrino y no aceptara el *aman* que este le proponía. Ibn Ḥayyan recoge, siguiendo a ‘Isà b. Aḥmad al-Razi, los versos que supuestamente Muḥammad b. Umayya envió a Sulayman b. ‘Abd al-Raḥman justo cuando este estaba a punto de aceptar el *aman* de al-Ḥakam I. Los versos dicen así (metro *basit*)⁴⁹:

“No aceptes compromisos que no se cumplirán,

⁴⁷ Su nombre completo es Abu ‘Abd al-Malik Muḥammad b. Umayya b. Yazid b. ‘Abd al-Raḥman b. Abi Hawtara. Sobre este secretario de Hisam I y de al-Ḥakam I, Velázquez Basanta, “Ibn Yazid al-Umawi, Muḥammad”, *BA*, vol. VI, pp. 138-140.

⁴⁸ T. Fahd, “Sharaf”, *EI*, vol. IX, pp. 313-314. Este concepto está vinculado también con la nobleza de origen, de modo que es considerado *sarīf* (pl. *sarafa*) aquel individuo que pertenece a una familia de origen noble y prestigioso, pasando a referirse con el paso de los años a un grupo más exclusivo como es el de los descendientes del Profeta Muḥammad.

⁴⁹ Traducción de Corriente y Makki - MUQ II/1, 2001: 22//2003: 100-101.

*pues el diablo revuelve contra ti designios;
¿Cómo permanecer en una tierra que no sea
de Sulayman, el limpio de tacha?
Los pechos que al principio tienes por dulces,
si los obtienes, tienen traseros como la tuera⁵⁰”*

Cuando al-Ḥakam tuvo conocimiento de la traición de su secretario, lo destituyó de su cargo y ordenó que fuera encerrado en su domicilio, donde permaneció el resto de su vida. En su lugar, fueron nombrados los hermanos Banu al-Jaṭṭab, quienes recuperaron el favor del emir - se encontraban recluidos en ese momento en una finca de campo de su propiedad donde habían sido enviados anteriormente -⁵¹.

Otro secretario que perdió el favor del gobernante fue ‘Abd al-Malik b. Idris, conocido como al-Yaziri, un poeta que ejerció como *katib* de los ‘amiríes, primero de Almanzor y luego de su hijo al-Muzaffar. Durante el período ‘amirí, Almanzor sustituyó a los individuos vinculados al servicio de los omeyas por hombres que eran hechura suya - ya fueran *ṣaqaliba*, eunucos, miembros de antiguas familias árabes o de las *buyutat*⁵² - para asegurarse que le serían leales. Ante la falta de una legitimidad que fundamentara su gobierno, Almanzor necesitó poner en marcha una intensa actividad propagandística, desempeñada en buena medida por los *kuttab su ‘ara*, es decir, secretarios-poetas, hombres de letras y panegiristas, a la vez que concededores del oficio del secretariado y capaces de redactar todo tipo de cartas o actas. Al-Yaziri fue uno de estos secretarios que, gracias a su capacidad para improvisar versos, obtuvo muchas prebendas de parte de Almanzor y ostentó diversos cargos. Su notable capacidad para ejercer las labores de secretario lo llevó a ser comparado con el famoso secretario de época ‘abbasí Muḥammad b. al-Zayyat⁵³. En su ascenso, aparte de sus aptitudes, influyó el hecho de que, al igual que Almanzor, también fuera originario de Algeciras – como lo fueron otros “hombres” del ‘amirí -. Quizás esto también explique la benevolencia que mostró Almanzor hacia este secretario en varias ocasiones⁵⁴.

⁵⁰ El texto original utiliza la palabra *juṭban* que hace referencia a una planta proverbialmente amarga, por ello los traductores han decidido utilizar aquí el término tuera por ser el equivalente castellano para denominar a una planta con esta función metafórica. La identificación exacta del *juṭban* no se conoce.

⁵¹ MUQ II/1, 2001: 22//2003: 100.

⁵² Soravia, 1994: 181.

⁵³ Contiente, 1969: 125. Sobre Muḥammad b. al-Zayyat, A. Faure, “Ibn al-Zayyat”, *EI*, vol. III, pp. 974-975.

⁵⁴ Fierro, 2008c: 593-594.

Al igual que en otros casos estudiados, la participación en una conspiración contra el poder fue lo que llevó a este secretario a la muerte. Anteriormente, en época de Almanzor, ya había sido apartado de la corte en un par de ocasiones, posiblemente por algún exceso en sus versos, pero se ganó el perdón rápidamente. Las fuentes no especifican cuáles fueron las causas que llevaron a al-Yaziri a la cárcel, estando recluido durante un tiempo en la prisión de al-Zahira. Lo que sí que se ha conservado son unos versos que este poeta envió a Almanzor desde la cárcel con los que trató de ganarse su perdón, al igual que hicieron otros muchos poetas cortesanos que se vieron encarcelados por diferentes cuestiones. El poema dice así ⁵⁵:

*“Me maravillé del perdón de Abu ‘Amir (‘ayabtu min ‘afw Abi ‘Amir),
no queda más remedio que subordinarse a él del mismo modo que si
Dios perdona a su siervo, lo deja entrar en el Paraíso (ka-dalika Allah
ida ‘afa ‘an ‘abdi-hi adjala-hu l-yanna)”*.

No sabemos si fue a raíz de oír estos versos u otros que al-Yaziri escribió más tarde cuando obtuvo el perdón de un Almanzor, al que comparaba sin pudor con la Divinidad. Salió pues de la cárcel, aunque más adelante volvió a ser castigado por Almanzor, condenándole en aquella ocasión a reclusión en Tortosa⁵⁶. Una vez más fue perdonado, ya que como hemos visto antes, en época de al-Muzaffar, al-Yaziri ejercía de nuevo como secretario en la corte. Sin embargo, toda la benevolencia que había mostrado Almanzor hacia este poeta no la encontró en su hijo. Su activa participación en la conspiración que dirigió junto a otros personajes de la corte contra el visir Ibn al-Qaṭṭa‘ lo llevó a la cárcel, donde murió estrangulado (AP - nº 175).

No es necesario recordar de nuevo las circunstancias que rodearon este levantamiento ya mencionado varias veces con anterioridad, pero sí cabe señalar que, al igual que le ocurrió al jefe de los esclavos ‘amiríes, Ṭarafa, al-Yaziri fue capturado mediante una trampa que preparó al-Muzaffar. El secretario iba junto a al-Muzaffar y el visir Ibn al-Qaṭṭa‘ en dirección a tierras catalanas, mientras que Ṭarafa había salido antes hacia allá. Al-Yaziri seguramente sospechaba que al-Muzaffar había descubierto los planes que habían tramado contra Ibn al-Qaṭṭa‘ al haber impedido que este fuera a solas con Ṭarafa a esta expedición, por lo que fingió que no tenía una buena relación

⁵⁵ Traducción De la Puente, 1997: 391. Los versos están recogidos en DY, 1981: IV/1, 47 y NT, 1968: IV, 66.

⁵⁶ RM, 1938: 152//125.

con este, tratando así de que lo desvincularan de las sospechas que había sobre el esclavo⁵⁷. Sin embargo, esta actitud no le sirvió de nada. Cuando al-Muzaffar, al-Yaziri e Ibn al-Qaṭṭa' iban a mitad de camino hacia tierras catalanas para encontrarse con Ṭarafa, al-Muzaffar envió de vuelta a Córdoba a al-Yaziri con la excusa de ir a recoger cierto dinero que necesitaban para seguir adelante con la expedición. El hijo de Almanzor ya había encargado a sus hombres que cuando el secretario llegara a la capital, lo encerraran en la prisión de al-Zahira. Fue el propio Ibn al-Qaṭṭa' quien envió al zalmedina, el 'amirí Mufarriy, y al *ṣaḥib al-surṭa*, 'Abd Allah b. Maslama - ambos enemigos del poeta (*wa-kana min a'da' Ibn al-Yazirī*⁵⁸) -, para que acabaran con el prisionero, como venganza por haber querido matarlo a él. No sabemos si al-Muzaffar estuvo detrás de esta orden, pero lo que sí que nos dicen las fuentes es que un día entró un esclavo negro en la cárcel donde estaba al-Yaziri y lo estranguló.

V. Encargados de la ceca, tesoreros y otros

Otro cargo que también implicaba riesgo para quienes lo detentaron fue el de encargado de la ceca (*ṣaḥib al-sikka*), por las sospechas que podían surgir sobre posibles fraudes o apropiación indebida del dinero del Tesoro público. Esto le ocurrió a Sa'id b. Yassas, quien, en el año 316/928, fue nombrado junto a otros cuantos individuos como *aṣḥab al-sikka* durante el califato de 'Abd al-Raḥman III (AP - nº 129). Fue la segunda vez que este personaje ejerció este cargo, entre los años 328/939 y 330/941, cuando Sa'id cometió fraude. Dada la mala calidad de las monedas que se emitieron entonces, se abrió una investigación sobre sus acuñaciones que puso de manifiesto que Sa'id b. Yassas estaba defraudando al estado. El califa ordenó su encarcelamiento y, con él, cayó también Aḥmad b. 'Abd al-Malik b. Suhayd, quien fue depuesto de sus cargos como visir, jefe de la policía superior y encargado de la represión de abusos (*juttat al-mazalim*) por haber permitido que Sa'id b. Yassas cometiera semejante fraude y hubiera ocultado que la moneda estaba siendo alterada, lo que hacía de él un cómplice del delito. Esta destitución del que había llegado a ostentar la dignidad del "doble visirato" (*al-mutanna l-wizara*) y de responsable de los visires no supuso el final de su carrera política, sino que poco después fue nombrado visir en el año 330/941-942, aunque también fue destituido de este cargo⁵⁹.

⁵⁷ DY, 1981: IV/1, 51.

⁵⁸ DY, 1981: IV/1, 56.

⁵⁹ Sobre Aḥmad b. 'Abd al-Malik b. Suhayd, Meouak, 1999: 136-138, nº 14.

No todos los que defraudaron o fueron acusados de defraudar dinero público vieron acabada su carrera en la administración omeya. Todo lo contrario fue lo ocurrió a quien llegó a ostentar *de facto* el poder sobre el territorio andalusí, Almanzor. En época de al-Ḥakam II - en *sawwal* del año 363/julio del 974 -, fue nombrado encargado de la ceca Ibn Abi ‘Amir. Debió de ser entonces cuando se le acusó de haber hecho un uso indebido de la plata de la ceca cordobesa (AP - nº 134). Ibn Abi ‘Amir regaló a Şubḥ una maqueta del palacio realizada en plata que encantó a la esposa de al-Ḥakam II. El califa, que estaba preocupado por el aprecio de que gozaba el joven Ibn Abi ‘Amir entre las mujeres de su harén, comenzó a dar crédito a los rumores que lo acusaban de haber utilizado las reservas de plata de la ceca para confeccionar la maqueta que había regalado a Şubḥ. El califa quiso aclarar la situación y citó a Ibn Abi ‘Amir ante él, para le expusiera las pruebas que demostraran su inocencia. El acusado logró librarse de la acusación gracias a que el visir Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥudayr le hizo un préstamo con el que pudo devolver la plata que había cogido. Parece que al-Ḥakam II no solo no sospechó del apoyo que dio Ibn Ḥudayr a Almanzor, sino que se sintió tan satisfecho con su justificación que lo confirmó en su cargo y aumentó su confianza en él. Los Banu Ḥudayr – descendientes de Ḥudayr, *mawlâ* de ‘Abd al-Raḥman I – tenía una larga trayectoria de servicio en la administración cordobesa, en la que ejercieron importantes cargos durante todo el s. IV/X⁶⁰. No conocemos las razones concretas que llevaron a Muḥammad b. Ḥudayr a apoyar al futuro Almanzor, pero hay que contarle entre las personas de la corte que hicieron posible la carrera fulgurante del joven. Si el califa tuvo noticia o no de lo que había ocurrido tampoco lo sabemos. Ballestín Navarro llamó la atención en su momento sobre la amistad que unía a Ibn Abi ‘Amir y a Ibn Ḥudayr, concluyendo que, si bien sabemos que ambos coincidieron en la otra orilla del Estrecho (*‘idwa*) durante el enfrentamiento contra Ḥasan b. Qannun, no sabemos si la amistad que tenían era anterior o se fraguó en ese momento. En cualquier caso, asegura, eso no explica por qué Ibn Abi ‘Amir recurrió a Ibn Ḥudayr para que le prestara el dinero, ni por qué este último contaba con semejante cantidad – lo que se puede explicar por las altas remuneraciones económicas que tenían los que ostentaban importantes cargos en la corte (recuérdese el regalo que el visir Aḥmad b. ‘Abd al-Malik b. Suhayd entregó a al-Naṣir) –, ni por qué alguien que pertenece a una de las más notables familias de

⁶⁰ Sobre esta familia, Molina, 1989: 38-39 y Meouak, 1999: 117-128. La biografía de Muḥammad b. Ḥudayr aparece en la p. 126, nº 13.

leales a los omeyas ayudó a Ibn Abi ‘Amir en esta ocasión, siendo que había defraudado al Tesoro público⁶¹.

La historia de Almanzor y Muḥammad b. Ḥudayr nos recuerda a lo que le ocurrió a Jalid b. Barmak cuando el califa Maṣṣur comenzó a sospechar de la riqueza que había logrado adquirir⁶². Jalid fue el administrador económico de los ‘abbasies durante el primer período del califato, lo que le permitió acumular cuantiosos bienes que hicieron sospechar al califa sobre la legalidad de su origen. Maṣṣur le exigió repentinamente que entregara tres millones de dírhamas para ver hasta qué punto llegaban sus riquezas. Jalid no contaba con ese dinero, por lo que pidió ayuda a sus compañeros de la corte, funcionarios al servicio del califato, para pagar la suma exigida. Ellos aceptaron, pues, como dice Kennedy, “*al fin y al cabo, nadie podía saber cuándo le llegaría su turno, y cuando eso ocurriera, necesitarían amigos*”⁶³. Volvemos pues a la imagen de una corte faccionada, donde era necesario contar con aliados que respondieran rápidamente ante una petición de ayuda. Estos vínculos garantizaban la seguridad de unos y otros, en una relación bidireccional donde el apoyo mutuo era fundamental para garantizar su seguridad frente a las intrigas palaciegas o la arbitrariedad del soberano. De este modo, en el apoyo de Muḥammad b. Ḥudayr a Almanzor veríamos, más que una relación de amistad, un vínculo entre dos funcionarios de la corte que se necesitaban mutuamente para garantizar su seguridad y su estatus.

Otros que quizás pudieron hacer un uso indebido de los bienes que manejaban fueron dos funcionarios que, en *muḥarram* del año 364/octubre del 974, fueron destituidos de sus cargos por el califa al-Ḥakam II (AP - nº 150). Se trata del tesorero, Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥayib, y del encargado de las despensas donde se guardan las existencias (*ṣaḥib al-majzum*), Salama b. al-Ḥakam, cliente del califa. Ambos fueron encarcelados, el primero en la Casa de los gobernadores (*Bayt al-‘ummal*), en el alcázar de Córdoba, y el segundo en la cárcel de al-Duwayra. Cuando fue encerrado el segundo, el primero fue trasladado desde la Casa de los obreros a al-Duwayra. Pasados un par de meses, ambos fueron puestos en libertad y perdonados por el califa

⁶¹ Ballestín Navarro, 2004: 65-67.

⁶² TAB, 1985: XXIX, 81-84//2005: V, 1635; Kennedy, 2008: 59-62.

⁶³ Kennedy, 2008: 61.

(*ilà an şafaḥa ‘an-huma al-sulṭan*⁶⁴) quien los restituyó en sus puestos. Este perdón tal vez se debiera a la intercesión por parte de personajes influyentes de la corte o al hecho de que restituyeran aquello de lo que se habían apoderado.

También por esta época, un individuo llamado Aḥmad b. ‘Umar y que, por su apodo, “*wahib al-ḥayib*” (“donatario del chambelán”)⁶⁵ parece que pertenecía al servicio del palacio cordobés, fue acusado de robar a los musulmanes mediante tratos deshonestos y malos negocios (AP - nº 135). A diferencia de Almanzor, este no fue perdonado por el califa, quizás porque no era lo suficientemente influyente como conseguir que alguien le ayudara o intercediera por él. Un viernes, después de la oración, fue expuesto en la galería que había sobre la Casa de la *şadaqa* (limosna legal) junto a la mezquita, para que todo el mundo pudiera reconocerlo y evitara hacer tratos con él en el futuro. El lugar elegido podría sugerir que se había apoderado de fondos procedentes de la limosna legal. Además, durante varios días, fue paseado por las calles del mercado para que todo el mundo supiera quién era y no hiciera tratos con él. Finalmente, Ibn ‘Umar fue encerrado en la cárcel.

Estos hechos coincidieron en el tiempo con la destitución y perdón de varios *fityan* por parte del califa al-Ḥakam II, algunos de ellos gracias a la intercesión de su hijo Hisam (AP - nº 146). No sabemos qué había detrás de esto, tal vez una querrela que había alterado la vida de palacio, tal vez algo más serio que tuviera que ver con asuntos de estado.

Las mismas razones que llevaron a los gobernantes a ser especialmente benevolentes con algunos de sus hombres de confianza o, por el contrario, castigarlos severamente cuando cometieron una traición imperdonable, se hizo extensivo a los familiares de estos, quienes a veces pagaron por las faltas cometidas por sus parientes, pero, otras veces, se sirvieron de ese parentesco para alcanzar el perdón del soberano gracias a la intercesión de un nfluyente familiar. No obstante, veremos que hay faltas cuyo castigo no pudo impedir ni siquiera la mediación ante el soberano de algún familiar, sobre todo en los casos en los que el poder del gobernante se vio amenazado por alguna rebelión. Los familiares de Naşr fueron encarcelados acusados de defraudación durante la caída en desgracia del eunuco de ‘Abd al-Raḥman II (AP - nº 71.1). En cambio, los familiares de Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz fueron perdonados por el

⁶⁴ MUQ VII, 1965: 202.

⁶⁵ El verbo *wahaba* tiene sentido de entregar un regalo, incluso de remitir a un esclavo o dar un esclavo como regalo (*mawhub*).

emir ‘Abd Allah cuando este subió al trono después de la muerte de su hermano al-Mundir (AP - nº 93). Se ha mencionado antes brevemente el conflicto que tuvo lugar entre este visir y el emir Muḥammad I cuando este castigó al hermano de Hasim. Es necesario ahora volver sobre este episodio, pues es uno de los que pone de manifiesto claramente el alcance de la influencia que los altos funcionarios del estado llegaron a adquirir, hasta el punto de poder amenazar al emir cuando este hacía algo que perjudicaba directamente a uno de ellos, aunque tales amenazas no siempre tuvieran el efecto deseado.

‘Ubayd Allah b. ‘Abd al-‘Aziz, hermano del visir, se sublevó en los montes de Torrox (Elvira) junto a un grupo de partidarios. El emir Muḥammad I envió contra él a su ministro Muḥammad b. Umayya b. Suhayd para que matara a los rebeldes (AP - nº 82). Muḥammad b. Umayya intentó evitar ser él quien llevara a cabo esta ejecución, sin duda previendo las consecuencias que tendría poner en su contra a Hasim. Escribió al emir pidiéndole que le eximiera de matar al rebelde y Muḥammad I envió a uno de sus eunucos para que ejecutara la orden. Este, una vez en Torrox, mató al rebelde y llevó de vuelta a Córdoba su cabeza. El visir Hašim, al enterarse de lo ocurrido con su hermano, se enfadó muchísimo y comenzó a gritar: “*¡Hombre, y no he sido digno, a pesar de mi celo en aconsejarle sinceramente y de haberlo reconocido como patrono, de que perdonara por mi conmiseración las faltas de mi hermano (an yagfira li dunub aji)! ¡Ah, vive Dios!; no he de servirle ya jamás con tanta lealtad*”⁶⁶. A través de estas palabras puestas en boca de Hasim quedan claras cuáles eran las expectativas que tenían quienes habían establecido entre ellos vínculos de clientela y servicio: el emir podía esperar lealtad de quienes le servían y le aconsejaban y estos, a su vez, esperaban ser tratados por sus patronos con generosidad y benevolencia, incluyendo a sus familiares. El perdón de las faltas formaba parte del trato. Cuando una de las expectativas no se cumplía, el resto quedaba en entredicho.

Al-Jusani recoge una información, referida por el propio Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz, que arroja cierta luz sobre las causas que llevaron al emir a no escuchar sus quejas. Según Hasim, el juez de Córdoba, que en aquella época era Sulayman b. Aswad, había escrito al emir pidiéndole la pena de muerte para él por no haber hecho nada para evitar la actuación de su hermano, ‘Ubayd Allah b. ‘Abd al-‘Aziz. Decía el juez: “*ya comuniqué lo que ‘Ubayd Allah b. ‘Abd al-‘Aziz, hermano del ministro, había*

⁶⁶ Traducción de Ribera - IQ, 1926: 83//98.

hecho, cuando cometió las atrocidades y fechorías que todo el mundo sabe. El ministro no hace caso de tales escándalos, es muy negligente, por lo cual las cosas han llegado al extremo de que el monarca se ha de ver forzado a intervenir necesariamente”⁶⁷. La pasividad del visir llevó al juez a pensar que existía cierta connivencia de Hasim con la rebelión de su hermano. La ejecución de ‘Ubayd Allah evitó que Hasim fuera ejecutado también por ello. No sabemos hasta qué punto el estatus de Hasim en la corte debió de verse afectado, pero todo lo sucedido implicaba que la lealtad del chambelán ya no era segura, lo que debió de determinar finalmente su ejecución al inicio del gobierno de al-Mundir, de la cual ya se ha hablado.

Del mismo modo que Hasim no pudo evitar la muerte de su hermano, tampoco pudo Abu ‘Utman, jefe de los *mawali* omeyas en época de ‘Abd al-Raḥman I, evitar la crucifixión de su hijo. Este hecho tuvo lugar en época de Hisam I, siendo Abu ‘Utman ya un anciano (AP - nº 39). El hijo se llamaba ‘Abd al-Wahhab, aunque era conocido como ‘Abdus, y había servido al emir ‘Abd al-Raḥman I en su lucha contra el rebelde beréber Saqyà: fue enviado junto a Suhayd para matar a un sobrino de Abu ‘Utman, llamado Wayiḥ al-Gassani, que se había escondido en Santaver con algunos aliados, después de haberse unido a aquella rebelión (AP - nº 22). No se sabe en detalle cuál fue su delito posterior, pero su padre creyó que se debía a que ‘Abdus fue a Córdoba sin el permiso del emir, lo que este pudo haber interpretado como un intento de rebelión. Fue crucificado por orden del emir, quien además ordenó que se mantuviera su cuerpo durante unos días en la puerta del alcázar. Según el relato recogido en el *Fath*, con el asesinato de ‘Abdus, el emir violó todas las garantías de protección que había otorgado a su padre, por su pertenencia al círculo privado de Hisam (*ajfara fi-ha dimam walidi-hi kulla-ha ma ‘a juṣuṣiyyat hada al-maṣlub bi-l-imam Hisam*⁶⁸). El delito que llevó a la muerte al hijo de Abu ‘Utman tuvo que ser necesariamente muy grave: cuando este último fue ante el emir para pedirle permiso para enterrar a su hijo, no se lo dio hasta que se le pasó el terrible enfado que tenía. La fuente dice que este hecho había aumentado el temor de la gente hacia él.

Un caso que no acabó tan mal como los anteriores fue el del hijo del poeta Ibn al-Samir, cuyo padre, experto en las ciencias de los astros, predijo que su hijo, que era

⁶⁷ Traducción de J. Ribera - QQ, 1914: 158-159//129-130. Junto a la pena de muerte que el juez había pedido para Hasim, también menciona la pena de cárcel para Ibn Abi Ayyub, por salir por el mercado varias veces con la espada desenvainada, intimidando e hiriendo a varias personas, y la destitución del cargo de zalmedina para Umayya b. ‘Isà, por descuido en el cumplimiento de sus deberes en relación con el caso anterior.

literato, sería encarcelado una vez que él hubiera muerto (AP - nº 67.2). Por este hecho, pidió al emir que le prometiera que cuando esto tuviera lugar, lo liberaría, cosa que ‘Abd al-Rahman II aceptó. Un tiempo después, cuando Ibn al-Šamir murió, efectivamente su hijo fue encarcelado a causa del incumplimiento de una obligación. Pasó una temporada en prisión hasta que, enterado el emir de este hecho, mandó que fuera liberado y además le asignó tanto a él como a sus familiares una pensión (*ġarāya/ġirāya*) para el resto de sus días.

VI. Eunucos, esclavos y *šaqaḡaliba*⁶⁹

La terminología utilizada para designar a los esclavos que se movían en el entorno de la corte es muy variada y a menudo es difícil saber exactamente a qué categoría pertenece cada individuo solamente a partir del término usado para designarlo. Los términos *jadim* y *jašiyy* son usados normalmente para designar a los servidores de la corte, ya fueran eunucos o no. Los *šaqaḡaliba* o esclavones/eslavos eran prisioneros eslavos llevados a al-Andalus, y por extensión, el término se utilizaba para denominar a todos los esclavos extranjeros que estaban al servicio del poder omeya cordobés. Otros términos frecuentes son *fatà* (pl. *fityan*), *gulam* (pl. *gilman*) y *šabi* (pl. *šibyan*), todos ellos referidos a hombres que pertenecían al servicio palatino. Aunque a veces los términos *fatà* y *gulam* puedan parecer sinónimos, generalmente *fatà* se asocia más a tareas administrativas, mientras que el *gulam* como el *šabi* permanece en el entorno del servicio doméstico. Algunos de los esclavos – especialmente los eunucos - prestaban sus servicios dentro del recinto privado – el *ħaram* o harén - de los soberanos omeyas de Córdoba.

Algunos de estos esclavos, generalmente aquellos de origen “europeo”, alcanzaron un alto rango en la administración omeya sobre todo a partir del reinado de al-Ĥakam II y de los ‘amiríes, llegando posteriormente a establecer principados independientes en la época de taifas, especialmente en la costa oriental y suroriental de la península (Almería, Valencia, Murcia o Denia)⁷⁰.

Miembros de este colectivo se movían a veces en la frontera entre el círculo familiar del gobernante y el de sus servidores. Algunos de estos hombres fueron

⁶⁸ FA, 1994: 111.

⁶⁹ Sobre este grupo, Lévi-Provençal, *HEM*: V, 100-101; Marín, 1992a: 41-46; Meouak, 2004: 80-107. Para el oriente musulmán, H. Kennedy, 2008.

⁷⁰ Meouak, 2004: 80-107; Marín, 1992a: 45-46.

acogidos desde niños en la corte⁷¹ o habían sido capturados durante campañas militares pasando posteriormente a formar parte del servicio de la corte. Muchos *fityan* portaban *nisbas* como al-Naṣiri, al-Ḥakami o al-Mustanṣiri en honor a los califas que los manumitían. Precisamente por carecer de relaciones familiares o por haberse cortado los vínculos que tenían con sus parientes, estos personajes dependían para su subsistencia y supervivencia de sus amos o patronos, de manera que estos podían tener una mayor seguridad de que les serían leales. Esto se refleja en algunas expresiones que aparecen en las crónicas, como las señaladas en la obra de Ibn al-Jaṭib: *abna' ni'am al-julafa'* “hijos/ostentadores de los favores de los califas”, *abna' al-marwaniyya* “hijos de los marwaníes”, *abna' al-muluk* “hijos de los soberanos”, *abna' al-Naṣir* “hijos de al-Naṣir”⁷². Se trata de una obra tardía y no está claro hasta qué punto las mismas expresiones aparecen en fuentes más tempranas, pero lo que importa ahora es que reflejan claramente la estrecha relación entre estos individuos y los omeyas, hasta el punto de definirla en términos de vínculo paterno-filial.

Estos individuos fueron frecuentemente cesados de sus cargos y restituidos de nuevo al poco tiempo. Las razones de su destitución son muy variadas y a veces solo responde a un mal cumplimiento de su servicio – o al menos así es expresado en las fuentes -. Sin embargo, ya hemos mencionado a lo largo de este trabajo la implicación de algunos de estos eunucos en conspiraciones contra el gobierno, como en el caso del eunuco (*jadim*) Masrur, al que vimos colaborando en la revuelta del arrabal de Secunda en el año 189/805, y que fue crucificado junto a los alfaquíes que habían participado en la misma, o la participación de los eunucos de la corte en el movimiento de oposición a la proclamación de Hisam II durante su minoría de edad.

Durante el gobierno de 'Abd al-Raḥman II, es destacable la relación del gobernante con uno de sus eunucos, el cual llegó a alcanzar unas elevadas cotas de poder en la corte. Nos referimos a Naṣr quien – al aproximarse el final de la vida de su señor - no dudó en intentar acabar con él, en connivencia con Ṭarub, esposa del emir. Su objetivo era sin duda asegurar que sus privilegios en la corte se mantendrían tras la muerte de 'Abd al-Raḥman II gracias a los vínculos de obligación que crearía con el nuevo emir, 'Abd Allah b. 'Abd al-Raḥman, en el caso de que prosperase su candidatura. Efectivamente, al tratarse de vínculos establecidos entre personas, el

⁷¹ Es el caso, por ejemplo, de Badr b. Aḥmad, el que fue chambelán de 'Abd al-Raḥman III, quien fue encontrado cuando era un bebé en los jardines del palacio cordobés y que fue cuidado por Aḥmad, uno de los hijos del emir 'Abd Allah – de ahí el nombre de Badr b. Aḥmad -.

fallecimiento del patrono podía suponer la desaparición de los privilegios concedidos por este, ya que el nuevo gobernante concedería sus favores a aquellos con los que había establecido personalmente relaciones de patronazgo y clientela.

Naşr aprovechó una enfermedad del emir para allanar su camino y lo primero que hizo fue destituir al entonces *ḥayib* 'Isà b. Suhayd⁷³, poniendo en su lugar a 'Abd al-Raḥman b. Rustum (AP - nº 69). Este Ibn Suhayd era partidario de que la sucesión recayera en el infante Muḥammad⁷⁴, siendo esta la alternativa por la que finalmente optó el emir 'Abd al-Raḥman II. La decisión que tomó en esa ocasión Naşr respecto al *ḥayib* provocó un tremendo enfado en el emir. Recuperado de su enfermedad, reunió un consejo con sus visires donde se discutió lo que había ocurrido con Ibn Suhayd. Tras el consejo, el emir se reunió con Naşr y le pidió explicaciones por su actuación. Naşr trató de disculparse diciendo que había sido el propio 'Abd al-Raḥman II quien, durante los primeros días de su enfermedad, le había pedido que destituyera a su *ḥayib*. Sin embargo, el emir no le creyó y estuvo a punto de castigarle duramente, aunque finalmente lo perdonó ('*afa 'an-hu*⁷⁵). A continuación, devolvió a Ibn Suhayd a su puesto, nombrando de nuevo visir a Ibn Rustum. Cuando más tarde el emir fue advertido del plan de Naşr para envenenarle con la complicidad de su esposa Ṭarub, no dudó en acabar con él. Es decir, el primer indicio de que Naşr quería actuar de forma independiente para asegurarse la perpetuación de su privilegiada situación condujo a una reprimenda y al perdón por parte del emir, pero el campo ya estaba sembrado para que cualquier nueva actuación en el mismo sentido pudiese desembocar en un castigo.

Después de la muerte de Naşr, varios de sus protegidos y miembros de su camarilla (*şana'i 'a-hu wa-biṭanata-hu*⁷⁶) fueron encarcelados por haber recibido de parte de Naşr dinero defraudado al tesoro público (AP - nº 70.2). Esta formulación

⁷² Meoauk, 1999: 212-213.

⁷³ Meoauk, 1999: 132-133, nº 2. Los Banu Suhayd, al igual que otras grandes familias de origen árabe oriental y clientes omeyas, como los Banu Abi 'Abda, los Banu Ḥudayr, los Banu Fuṭays, los Banu Basil y los Banu 'Abd al-Ra'uf, no accedieron a la *ḥiyaba* hasta el gobierno de Muḥammad I, a excepción de 'Isà b. Suhayd, quien, como vemos, ejerció este cargo durante el gobierno de 'Abd al-Raḥman II. De hecho, como ya hemos dicho, fue durante el gobierno de este emir cuando el oficio del *ḥayib* se convierte en un verdadero cargo, siendo posteriormente, durante el gobierno de 'Abd Allah, cuando la función del *ḥayib* se constituyó como una institución del aparato estatal andalusí (*juṭṭaṭ al-ḥiyaba*) (Meoauk, 1994-1995: 157-158).

⁷⁴ Parece sugerir esta idea el hecho de que Ibn Suhayd recomendara al emir que enviara a su hijo Muḥammad al frente de una delegación que iba a recibir al embajador de Carlos el Calvo, rey de los Francos (Vallvé, 1991: 239, siguiendo MUQ II/2, 1973: 103-104 y n. 7).

⁷⁵ MUQ II/2, 1973: 27.

⁷⁶ MUQ II/2, 1973: 17.

sugiere que los ‘paniaguados’ del eunuco cayeron con él y que los beneficios económicos que habían obtenido de él – tal vez para que apoyaran la causa del príncipe ‘Abd Allah – tenían que ser descalificados como obtenidos de manera fraudulenta. Ibn Ḥayyan cita entre estos esclavos castigados a ‘Abbas al-Ṭalabi, a su hermano y a Walid b. Abi Laḥma. Continúa el cronista diciendo que, en ese mismo año de 237/851, fueron encarcelados el eunuco Masarra, *al-fatà al-kabir* de ‘Abd al-Raḥman II, junto a su hermano ‘Abbas - ¿son estos dos los mismos de la noticia anterior? – (AP - nº 72). En la información sobre su encarcelamiento, Ibn Ḥayyan no da ningún dato sobre las razones que llevaron a estos dos a la cárcel, aunque el hecho de que aparezca justo a continuación de la anterior mención al encarcelamiento de los demás eunucos nos hace pensar que todo pueda estar relacionado. Ibn Ḥayyan continúa diciendo que otro eunuco llamado Qasim ocupó el puesto de Masarra, es decir, como *al-fatà al-kabir*, previo pago de la enorme cantidad de ocho mil dinares. Los eunucos, pues, obtenían enormes beneficios por su trabajo, y recurrían a ese dinero para ‘convencer’ al gobernante de que les concediese determinados cargos. La circulación de bienes no iban, pues, en una sola dirección.

En la sucesión de ‘Abd al-Raḥman II parecen haber estado involucrados los eunucos de la corte de acuerdo con sus intereses particulares. Se ha llegado a sugerir que, a pesar de que ‘Abd al-Raḥman había estado enfermo durante bastante tiempo, su repentina muerte no fue natural, sino que fue provocada por un complot de los eunucos de palacio, con la connivencia de la esposa del emir, Ṭarub. Ibn al-Quṭayya es el que nos relata el momento de la muerte del emir con mayor cantidad de detalles. Nos dice que en el momento justo en que ‘Abd al-Raḥman exhaló el último suspiro solo estaban con él sus eunucos (AP - nº 70.1). Entre ellos estaban dos de los eunucos que eran favorables a Ṭarub, llamados Sa‘dun y Qasim. Cuando se confirmó la muerte del emir, se reunieron todos los eunucos para decidir quién sería el nuevo emir. Al ser preguntados sobre su opinión, todos empezaron a gritar que el elegido sería el hijo de Ṭarub, quien tantas atenciones y favores les había prodigado (*al-murabbiya la-na wa-l-muḥsina ilay-na*⁷⁷). Sin embargo, uno de los eunucos que estaban allí y que se llamaba Abu l-Mufarriy - según Ibn al-Quṭayya, era un hombre de mucho mérito y que había hecho la peregrinación - dijo que a pesar de que él también estaba a favor del hijo de Ṭarub, consideraba que si lo elegían, la gente les echaría en cara haberle

⁷⁷ IQ, 1926: 78.

dado el poder de al-Andalus a alguien con las características negativas de ‘Abd Allah, proponiéndoles en cambio a Muḥammad.

Sa’dun y Qasim, en ese momento, se mostraron arrepentidos por haber apoyado la causa de Ṭarub. Sa’dun, para redimirse, fue elegido para ir a buscar al príncipe Muḥammad y anunciarle la muerte de su padre y su inminente proclamación. Asegura Ibn al-Quṭiyya que cuando el eunuco llegó ante el príncipe, este creyó que Sa’dun iba a matarlo. Sa’dun dijo al príncipe que no tenía nada que temer y que había querido ser él quien fuera a buscarlo porque quería aprovechar ese momento para pedirle perdón y reconciliarse con él. El príncipe le contestó: “*Dios te ha perdonado* (qad ‘afa Allah ‘an-ka)”⁷⁸, dando a entender que él también lo perdonaba y aceptaba su arrepentimiento. Después de esto, el eunuco llevó al príncipe Muḥammad hasta el palacio y esa misma noche fue proclamado emir. La imagen de Muḥammad que se desprende de este relato es la de un gobernante comprensivo y benevolente, y se contrapone a la que la misma fuente ofrece de su hermano ‘Abd Allah. Dice el cronista que de camino al palacio, Muḥammad y el eunuco Sa’dun pasaron al lado de la casa de su hermano ‘Abd Allah quien se encontraba bebiendo junto a sus guardias, mientras dentro del palacio yacía el cadáver de su padre. De esta manera, Ibn al-Quṭiyya llama la atención sobre la legitimidad del príncipe elegido como sucesor, frente a su hermano ‘Abd Allah, presentando a uno como un gobernante generoso y clemente y al otro como alguien despreocupado y bebedor.

Este no fue el único momento durante el período omeya en que los esclavos de la corte, habiendo alcanzado un importante nivel de influencia y poder gracias a su acceso al ámbito privado de la vida del gobernante, se unieron para evitar la proclamación de Hisam. Como vimos, al morir al-Ḥakam II siendo aún menor de edad su hijo Hisam, sus eunucos aprovecharon para intentar imponer otro candidato de la familia omeya como califa (AP - nº 152). La participación en aquella ocasión de esclavos como el tío materno de Hisam II, Fa’iq al-Ḥakamī, y Yawdar, fue crucial, si bien su intención no era tanto impedir que el heredero nombrado por al-Ḥakam II se hiciera con el trono, sino que no lo hiciera durante su minoría de edad. Cuando hablamos de esta conspiración anteriormente, nos centramos sobre todo en el final de al-Mugira, hijo menor de al-Naṣir, por haber sido el candidato elegido por los esclavos para ser proclamado califa. Ahora nos interesa saber qué ocurrió con los

⁷⁸ IQ, 1926: 80.

esclavos implicados en la conspiración una vez que se descubrieron sus planes y los partidarios de Hisam II elevaron a este en el trono.

Cuando Yawdar y Fa'iq supieron lo que había ocurrido con al-Mugira, se presentaron ante el chambelán al-Muṣḥafī para expresarle su intención de apoyar la proclamación de Hisam II. Sin embargo, poco tiempo después del inicio del califato de Hisam, al-Muṣḥafī e Ibn Abi 'Amir, quienes tras la proclamación habían visto elevados sus cargos a *ḥayib* el primero y visir el segundo, tuvieron noticias de que los esclavos continuaban con sus planes de formar un grupo de oposición al nuevo califa. Para ello habían iniciado contactos con la guardia califal, pero cuando se conocieron sus movimientos, al-Muṣḥafī e Ibn Abi 'Amir ordenaron tapiar la Puerta de Hierro (*Bab al-ḥadid*) a través de la cual se estaban produciendo los contactos y dejaron solo la Puerta de al-Sudda como única entrada al palacio. Asimismo, Ibn Abi 'Amir hizo entrega de importantes regalos a los soldados esclavos consiguiendo que muchos de ellos se pasaran a su bando y entraran a formar parte de su propia guardia. El grupo de oposición al califa Hisam II quedó así bastante debilitado y los cabecillas de la conspiración fueron descubiertos y castigados. Yawdar, viendo la situación, buscó quitarse de en medio y pidió permiso para retirarse a su casa y para que se le dispensara de cumplir con su servicio (*muta 'afiy^{an} min al-jidma⁷⁹*), creyendo que no se le concedería. Sin embargo, no fue así y se vio obligado a abandonar su cargo. Este hecho provocó la furia de sus compañeros, siendo Durri b. al-Ḥakam el que se mostró más violento en sus acusaciones y amenazas contra al-Muṣḥafī e Ibn Abi 'Amir. No tardaría mucho en ser castigado por ello gracias a una trampa que ideó Ibn Abi 'Amir en su contra. Este habló con las gentes que trabajaban en las tierras de Durri, en Baeza, para que lo acusaran de haberlos tratado violentamente, asegurándoles que no iban a sufrir ningún daño por hacer esta acusación⁸⁰. Durri fue citado en el palacio para que su causa fuera examinada, pero, cuando este llegó y vio a los soldados en el interior, se dio cuenta de que todo respondía a una trampa e intentó huir de allí, pero los soldados lo capturaron y lo mataron de un golpe. Dice Ibn 'Idari que mientras que los soldados andalusíes respetaron a Durri, los pertenecientes a los Banu Birzal no

⁷⁹ BM, 1967: II, 263.

⁸⁰ Como hemos comprobado, no sería la única vez que Ibn Abi 'Amir utilizaba estas falsas acusaciones para quitarse a sus enemigos de en medio. Recordemos lo que le ocurrió a 'Abd al-Raḥman b. Muṭarrif, señor de Zaragoza, cuando planeó rebelarse contra Almanzor junto a 'Abd Allah b. Abi 'Amir (AP - n^o 160). A través de esta estrategia, Almanzor conseguía presentarse como valedor de los oprimidos, mientras conseguía eliminar a enemigos políticos o a miembros de la corte que podían frenar su ascenso en el poder.

dudaron en cogerlo, reflejando así la distinción que había dentro del ejército entre los que apoyaban la causa de los esclavos y los partidarios norteafricanos de Ibn Abi ‘Amir⁸¹.

El siguiente paso fue reducir la capacidad de maniobra del resto de los esclavos implicados, por lo que se les impuso fuertes multas con la intención de desposeerlos de las riquezas que tenían. Entre ellos, Fa’iq al-Ḥakami, que hemos visto que fue uno de los principales conspiradores, además de tener que pagar la multa, fue exiliado a las Islas Baleares donde murió poco tiempo después.

El final de esta conspiración y la caída de los esclavos culminó un período en el que este grupo había logrado un enorme poder en la corte, llegando a ganarse el odio de los cordobeses y del resto de funcionarios califales de la época. Antes de la muerte de al-Ḥakam II, según información recogida en el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyan, habían dejado ver sus excesos y faltas en el cumplimiento de las obligaciones adscritas a sus diferentes cargos, por lo que al-Ḥakam II tuvo que imponerles castigos. Si bien pudo efectivamente haber ocurrido de este modo, esta información puede no ser más que una retro-proyección para justificar su posterior caída. El trasfondo de todo esto es un ámbito como el de la corte en el que los individuos que se mueven en él establecen grupos de presión y de actuación para conseguir sus intereses, dando lugar a intrigas que llevan al ascenso de unos y la caída de otros⁸².

Ya se ha mencionado la destitución de Fa’iq al-Ḥakami y que, poco tiempo después de su cese, fue restituido en su cargo, pero no fue el único. Fath̄, un eunuco que había sido barbero de ‘Abd al-Raḥman III, fue condenado a un arresto domiciliario por haber provocado la ira del califa (*kana masjuṭ^{an} masyūn^{an} bi-darīhi*⁸³) (AP - nº 136). Sin embargo, en el año 361/971-972, fue perdonado (*ṣafaḥa al-jalīfa ‘an Fath̄*⁸⁴) y pudo volver a moverse libremente por la ciudad, aunque nunca volvió a recuperar su cargo, ni los honores con los que había sido tratado anteriormente. La crónica no especifica qué ocurrió exactamente para que este personaje, servidor de ‘Abd al-Raḥman III, enfadara tanto al califa como para que ordenara arrestarlo en su casa, ni tampoco dice nada sobre las razones que llevaron a al-Ḥakam II a perdonarlo. El arresto domiciliario de Fath̄ puede ser síntoma de que el

⁸¹ BM, 1904: II, 437//1967: II, 263.

⁸² Manzano Moreno, 2004: 10. Un vivo reflejo de las intrigas en la corte, en este caso de la ‘abbasí, se puede ver en la obra de H. Kennedy (2008).

⁸³ MUQ VII, 1965: 73.

⁸⁴ MUQ VII, 1965: 73.

gobernante temía que el esclavo pudiera cometer alguna falta más grave, sin embargo, la falta de datos más explícitos sobre lo ocurrido no nos permite sacar mayores conclusiones. Sabemos que los esclavos tenían una relación muy familiar con los gobernantes y un acceso a los lugares más íntimos del palacio y de la vida del soberano, por lo que la causa de este enfado de ‘Abd al-Raḥman III pudo estar relacionado con cualquier error cometido en el día a día en el interior del palacio. Tan solo un año después se produjo el castigo de otros eunucos entre los que encontramos varios implicados en la posterior conjura contra Hisam II. Podemos pensar que ciertas actitudes de los eunucos levantarán sospechas en el califa sobre su fidelidad, si bien la falta de información detallada no nos permite alcanzar conclusiones definitivas, ni saber si no fue más que un castigo por cuestiones más cotidianas.

Durri b. al-Ḥakam al-Mustansir ejercía como tesorero (*jazin*) cuando fue depuesto por una deficiencia en su servicio que enfureció al califa (*nalat Durriyy^{an} (...) mawiyida min mawla-hu amir l-mu'minin li-taqṣir ma'a-hu fi jidmati-hi⁸⁵*) (AP - n° 140). El zalmedina de al-Zahra', Muḥammad b. Aflaḥ, fue el encargado de aplicar el castigo, por lo que convocó al acusado en el sitial de la policía (*kursi al-surṭa*), junto a la Puerta de al-Sudda. Cuando Durri se presentó ante el zalmedina, este lo reprendió duramente y solo después de haberle echado en cara su falta, le permitió volver a su habitación en el alcázar. El castigo no quedó ahí, pues en *rayab* de ese mismo año (abril del 973), recibió la orden de trasladarse desde el alcázar de al-Zahra', donde había ejercido su cargo como tesorero, al de Córdoba y le fue retirado su sueldo recibiendo a partir de entonces tan solo diez dinares *wazina* por mes. Ibn Ḥayyan apunta en su *al-Muqtabis* que, poco después de su destitución, Durri regaló al califa una almunia en Guadarramán. Asimismo, cuenta el cronista que el eslavo invitó a al-Ḥakam II y a su familia a una fiesta que celebró en esta almunia, con todos los lujos imaginables. Parece claro que tanto este regalo como la invitación a la fiesta forman parte de sus intentos de atraerse el favor del califa para obtener su perdón, si bien Vallvé interpreta este regalo como fruto de la coacción del califa sobre Durri para hacerse con esa almunia⁸⁶. Efectivamente, unos meses más tarde, en *du l-qa'da*/agosto, Durri logró el perdón del califa (*ilà 'an intasala-hu al-riḍà 'an-hu⁸⁷*), aunque según el cronista cordobés, el perdón ocurrió gracias a la intercesión del

⁸⁵ MUQ VII, 1965: 103.

⁸⁶ Vallvé, 1992: 210.

⁸⁷ MUQ VII, 1965: 103.

príncipe Hisam, quien escribió de su propio puño una carta al califa en la que le pedía que perdonara a Durri y fue este quien le hizo entrega de la misma al califa. Resulta llamativa la intervención del joven príncipe Hisam b. al-Ḥakam ya que, si tenemos en cuenta que el príncipe nació en el año 354/965, cuando se produjeron estos hechos tenía solo ocho años.

Durri no fue el único beneficiado por la intercesión del príncipe, pues también el gran *fatà* eslavo *ya fari* Maysur logró la libertad gracias a una carta similar de Hisam (AP - nº 141). Este, como el otro, había sido castigado por una deficiencia en su servicio que enfureció al califa (*nalat Maysur (...) mawyida min al-jalifa li-amr qaṣṣara fi-hi*⁸⁸). En este caso, Maysur fue encerrado durante una noche en la cárcel de al-Zahra'. A partir del segundo día, por orden del zalmedina Muḥammad b. Aflaḥ, Maysur debería permanecer en arresto domiciliario, mientras Mu'nis, cliente de Ibn Aflaḥ, permanecía vigilándole. Tras la intercesión de Hisam, a finales de *ramaḍan* de ese año/junio-julio de 973, Maysur fue perdonado por el califa, liberado y reintegrado en su anterior puesto (*laḥaqa-hu ṣafḥ l-jalifa 'an-hu fa-aṭlaqa-hu wa-a'ada-hu ilà jidmati-hi*⁸⁹).

Aún hubo un tercer individuo que gozó de la intercesión del príncipe Hisam, Aḥmad b. Bakr al-Zanyī, quien había caído en desgracia de un modo similar a los otros dos⁹⁰. Uniendo estas destituciones a la ya mencionada de Fa'iq al-Ḥakami, tal vez se pueda considerar que tras las supuestas deficiencias lo que se escondían eran las sospechas por parte del califa al-Ḥakam sobre posibles maniobras de estos personajes relativas a su sucesión, hecho este que le preocupaba dada la minoría de edad del heredero. Por ello, ocho meses antes de que se produjera la muerte de al-Ḥakam II, el califa organizó una ceremonia de proclamación como heredero de Hisam, obligando a los miembros de la corte a jurar fidelidad al futuro califa para asegurar que subiría al trono.

Otro factor que pudo provocar inquietud y malestar entre los servidores de la corte fue el ascenso de Ibn Abi 'Amir durante los últimos años de la vida de al-Ḥakam II. En el año 361/972, había sido nombrado inspector de la policía media y, unos meses después, inspector de las tropas mercenarias (*ḥasam*). Asimismo, posteriormente, en

⁸⁸ MUQ VII, 1965: 117.

⁸⁹ MUQ VII, 1965: 117.

⁹⁰ MUQ VII, 1967: 132. Suponemos que este individuo era uno de los esclavos de al-Ḥakam II, atendiendo a su nisba "*al-zanyī*" que se refiere a los negros del África oriental, de donde procedían un gran número de los esclavos negros vendidos en territorio islámico.

sawwal del año 363/julio del 974, algunos *fityan* fueron cesados durante unos cuantos días de sus cargos, exactamente un día después del nombramiento de Ibn Abi ‘Amir como jefe de la ceca⁹¹ (AP - nº 146). Una vez más, Ibn Ḥayyan justifica esta destitución por una negligencia en el servicio de los *fityan* la cual enfadó al califa (*nalat ba‘d al-fityan (...) mawyida min al-jalifa li-amr qaṣṣaru fi-hi*⁹²), sin dar mayores explicaciones. También en esta ocasión, poco tiempo después, fueron perdonados por el gobernante (*ṣafaḥa ‘an-hum*⁹³), a excepción de dos de ellos, Muwaqqas⁹⁴ y Sunayf, que fueron destituidos de su cargo de *jalifas*⁹⁵ definitivamente y se les retiraron sus sueldos (*yirayat*). De nuevo, la falta de información sobre las razones concretas que llevaron a estos individuos a perder su cargo y las que llevaron al califa a perdonarles no nos permite sacar mayores conclusiones. Una posibilidad es que el poder de que gozaban estos servidores les llevara a extralimitarse a la hora de ejercerlo, ya sea cometiendo actos deshonestos ya sea demostrando pereza y desidia. Otra posibilidad es que sus caídas en desgracia fueran motivadas por intrigas internas, en las que pudo influir el ya mencionado ascenso de Ibn Abi ‘Amir. No obstante, la repetición en todos los casos de la misma estructura, a la hora de referir las razones que llevaron a la destitución de los individuos, nos lleva a plantearnos hasta qué punto no se trata de relatos estereotipados que reflejan un tema recurrente como es el enfado del soberano por una negligencia en el servicio y el perdón posterior del implicado, gracias a la benevolencia del gobernante.

Durante el gobierno de Almanzor, se produjo una nueva secuencia de sanciones dirigidas contra esclavos, junto al relato del castigo de otros individuos, entre quienes algunos quedan en el anonimato. En estas ocasiones, el objetivo del relato parece ser no tanto recoger unos hechos que pudieron ser o no reales, sino presentar una imagen de Almanzor como un gobernante modélico, dispuesto a aplicar la justicia en cualquier caso, incluso cuando los implicados son sus hombres de confianza. En los pasajes que Ibn ‘Idari dedica a Almanzor, se insiste en el sentido imparcial de la justicia que le caracterizó, así como su rechazo de la intercesión y de los sobornos, lo cual puede entenderse como una crítica de prácticas comunes bajo los omeyas. Por

⁹¹ MUQ VII, 1965: 169.

⁹² MUQ VII, 1965: 170.

⁹³ MUQ VII, 1965: 170.

⁹⁴ Este es llamado “Mu’nis” por el traductor de este tomo del *Muqtabis*, pero en la edición pone Muwaqqas y así lo recoge Meouak en su obra sobre este colectivo (Meouak, 2004: 171, nº 38).

⁹⁵ Este título (*jalifa*, pl. *julafa*) se le daba a los esclavos que servían en el palacio cordobés, auxiliares de los soberanos omeyas y hombres de plena confianza del gobernante (Meouak, 2004: 119-120).

ejemplo, al narrar la situación de gran privilegio que tenían los eunucos de la corte de al-Ḥakam II, Ibn ‘Idari señala que estos gozaban de impunidad gracias al apoyo que les daba el califa. La actitud de los esclavos provocaba el enfado de los cordobeses, quienes exigían al califa que los castigara, a lo que al-Ḥakam respondía: “*Estos hombres son los guardas de mi harén, tienen toda mi confianza, y me es imposible estarlos reprendiendo continuamente; pero estoy convencido de que si mis súbditos, como debían, los trataran con amabilidad y con respeto, no tendrían de qué quejarse*”, con lo que no solo renunciaba a castigar a sus sirvientes, sino que culpabilizaba a los cordobeses del mal trato que les pudieran dar los esclavos⁹⁶.

En cierta ocasión, se presentó ante Almanzor un hombre del pueblo (*rayul min al-‘amma*) para pedirle que se hiciera justicia⁹⁷, pues uno de sus esclavos (*waṣīf*) que era el encargado del escudo (*ṣaḥīb al-darqa*), había incumplido un contrato que había firmado con el hombre (AP - nº 163). Cuando este último lo denunció ante el juez ‘Abd al-Raḥman b. Fuṭays, este mandó comparecer al esclavo ante él, pero el otro se negó. Las fuentes no especifican por qué el esclavo se negó a presentarse ante el juez, pero pudo tratarse de algo similar a lo que ocurrió con el gran *fatà* al-Mayurqī quien había tenido un problema con un comerciante magrebí (AP - nº 164) y su negativa se basó en que consideraba que su estatus ante el soberano (*yah*) le eximía de someterse a la justicia. En ambos casos, Almanzor exigió que los esclavos se presentaran ante el juez y que se aplicaran las penas oportunas y en ambos casos los esclavos fueron considerados culpables de lo que se les acusaba. Almanzor ordenó que se aplicaran con rigor los castigos, pues no podía permitir que quienes estaban a su servicio cometieran semejantes excesos. De hecho, a al-Mayurqī se le confiscaron todos sus bienes y fue exiliado.

El término *yah* aparece en relación con personajes que gozaban de una posición importante en la administración política y judicial de los omeyas. M. Marín estudió el caso de los ulemas, pero vemos que no solo estos contaban con este estatus preferente ante el poder. Marín apuntaba que en torno al sultán existía toda una red de influencias y reparto de beneficios – favores, dones... –, de modo que quienes se encargaban de gestionar toda esta red adquirirían un rango especial denominado por las

⁹⁶ Traducción de Dozy – Dozy, 1984: III, 117; BM, 1904: II, 430//1967: II, 259.

⁹⁷ Cuando el hombre se dirige a Almanzor lo llama “defensor de la justicia” (*ya naṣīr al-ḥaqq*) (BM, 1967: II, 289).

fuentes como *yah*⁹⁸. En el islam se consideraba que los poseedores del *yah* estaban obligados a poner ese estatus especial al servicio del resto de la gente, actuando, por ejemplo, como intercesores ante el gobernante. Sin embargo, en la práctica, parece que quienes poseían *yah* lo consideraban como algo que les eximía de los procedimientos legales aplicados al resto de la población, en otras palabras, algo que los situaba por encima del bien y del mal, debiendo dar explicaciones de su conducta tan sólo ante el califa. Almanzor habría acabado con esta impunidad, apareciendo así como alguien que garantizaba que la justicia sería igual para todos.

Para finalizar este apartado dedicado al perdón de los eunucos, vamos a recordar el caso de otro esclavo que no consiguió eludir su castigo por haber participado en un intento de conspiración contra el hijo de Almanzor, ‘Abd al-Malik b. Abi ‘Amir al-Muzaffar. Nos referimos a Ṭarafa, jefe de los esclavos ‘amiríes y *ḥayib* de al-Muzaffar (AP - nº 175). Como ya hemos referido anteriormente, la conspiración fue descubierta a tiempo y los involucrados fueron castigados. Ṭarafa – que se había presentado ante al-Muzaffar sin sospechar que este sabía cuáles eran sus planes - fue encadenado y desterrado a las Islas Baleares, como le ocurrió a Fa’iq al-Ḥakami. El esclavo ‘amirí fue obligado a hacer el viaje hasta la costa sentado en un burro, para que todo el mundo pudiera verlo y supiera cuál era su delito y su castigo.

VII. La corte literaria: los poetas

La cercanía al poder de los poetas cortesanos y su función dentro del aparato propagandístico de la dinastía reinante convertía la labor de los poetas cortesanos en una profesión de alto riesgo por las consecuencias que podían tener sus versos. Así como los poetas forman parte fundamental de los mecanismos de legitimación del poder a través de la literatura encomiástica con la cual elogian los actos de los gobernantes, también pueden llegar a suponer una importante amenaza para los mismos si deciden utilizar sus versos para desprestigiar a los soberanos o para difundir determinadas ideas en su contra.

La literatura encomiástica árabe (*madḥ*, *madīḥ*) ha existido desde antes de la aparición del islam. De hecho, en la principal forma literaria de la época pre-islámica, la *qaṣīda*, su última parte – el *madīḥ* -, era utilizada por los poetas para hacer loas o panegíricos dedicados a un mecenas, y para proclamar las virtudes y logros militares

⁹⁸ Marín, 2011: 131-132.

de las personas a cuyo servicio escribían⁹⁹. Este fue el caso, por ejemplo, del poeta preislámico al-Nabiga al-Dubyani (m. 20 a. H/602), quien dedicó numerosos versos al soberano de Hira, al-Nu‘man b. Qabus.

Con la llegada del islam, la poesía en general sufrió cierto debilitamiento por diversas razones, entre ellas, la censura por parte de la nueva religión de algunas de las prácticas que eran inspiración habitual para la poesía durante el período anterior (vino, juegos de azar, erotismo...), además de que se consideró reprobable el que los poetas ganaran dinero con elogios y panegíricos. La actividad de los poetas se vio sometida a la censura religiosa, ya apuntada en el famoso versículo coránico en el que se describe a los poetas como los que “*dicen lo que no hacen*” (Corán, XXVI: 226)¹⁰⁰. Naturalmente, esto no acabó con el género poético y siguió habiendo casos de mecenazgo, como por ejemplo el del poeta Umayya b. Abi l-Şalt¹⁰¹, que escribió muchas *qaşidas* panegíricas dedicadas a un rico hombre de La Meca, llamado ‘Abd Allah b. Yad‘an b. ‘Amr.

Con los omeyas, la labor de los poetas de corte vive una época de esplendor. Los califas obsequiaban con grandes sumas de dinero y regalos a los poetas para que escribiera versos en los que se cantaban sus bondades y excelencias. En torno a los soberanos, se formaban círculos de poetas dedicados a ensalzar las acciones de sus señores, los cuales les felicitaban por su talento literario, dándoles grandes sumas de dinero y lujosos regalos. Estas recompensas, no obstante, no se ceñían exclusivamente a los poetas profesionales, sino que eran entregadas por los soberanos a quienes recitaban versos que lograran emocionales. Recordemos el caso de Qa‘qa‘ b. Zunaym, un árabe de Rayya que fue recompensado por ‘Abd al-Raĥman I con mil dinares al escuchar sus versos, cuando estaba revisando las tropas después del asedio de Zaragoza (AP – nº 34). Este hombre, más tarde, se rebeló contra el emir, aunque este lo perdonó (*aqala-hu*¹⁰²) y lo nombró cadí con el deseo de no perder el beneficio que había obtenido de él hasta entonces¹⁰³.

⁹⁹ Sobh, 2002: 59-61; VV.AA, “Madih, madh”, *EI*, vol. V, pp. 955-963, especialmente la parte nº 1, dedicada a la literatura en lengua árabe, realizada por G. M. Wickens, pp. 955-956.

¹⁰⁰ “¿Tengo que informaros de sobre quién descienden los demonios? Descienden sobre todo mentiroso, pecador. Aguzan el oído... y la mayoría mienten. En cuanto a los poetas, les siguen los descarriados. ¿No has visto que van errado por todos los valles y que dicen lo que no hacen? No son así los que creen, obran bien, recuerdan mucho a Dios y se defienden después de ser tratados injustamente. ¿Los impíos verán qué suerte les espera!” (Corán, XXVI: 221-227 - Cortés, 1999: 493).

¹⁰¹ J. E. Montgomery, “Umayya b. Abi l-Şalt”, *EI*, vol. X, pp. 839; Sobh, 2002: 246-247.

¹⁰² Este verbo generalmente significa “anular, rescindir”, pero en ocasiones se usa con el sentido de “perdonar” como en la expresión *aqala Allah ‘atarati-hi* “anule, no tenga en cuenta Dios sus faltas”,

La aparición de tendencias de oposición a la dinastía reinante, como ocurrió con los *si'ies* o los *jariyies* opuestos a los omeyas, irá unida también al surgimiento de sus propios círculos poéticos, dedicados a destacar las virtudes de sus ideologías políticas y religiosas y a criticar a las demás tendencias.

En el período 'abbasí, la situación será similar, con una importante labor del poeta de corte, el cual acaba siendo visto como un 'mendigo' que se pone al servicio de la ideología que pueda darle más dinero y favores.

En la Córdoba omeya, los poetas de corte también fueron una pieza fundamental en las labores propagandísticas de la dinastía reinante y en su legitimación. Las fuentes nos hablan de la presencia junto a los gobernantes de poetas que cantan sus glorias, siendo muy habitual que junto a la narración de los hechos políticos, se incluyan versos que compuso algún poeta para cantar tal o cual victoria y elogiar al soberano. Los poetas se convirtieron prácticamente en funcionarios de la corte, existiendo incluso una especie de *diwan* en el que estos estaban inscritos para recibir el pago de sus nóminas. Los soberanos solían organizar tertulias literarias con sus poetas donde se recitaban poemas, se escuchaba música y se bebía vino. El hecho de que estos poetas se movieran en el círculo íntimo de los gobernantes les permitía obtener grandes beneficios, no solo materiales, sino también respecto a su estatus social, gozando del favor de los soberanos quienes, en alguna ocasión, incluso les otorgaron cargos administrativos como en el caso de los poetas secretarios o también algunos poetas astrólogos que estaban al servicio del poder para orientarles con sus predicciones sobre lo que debían hacer en determinadas situaciones, como por ejemplo durante las campañas militares.

Esta cercanía al poder, como hemos indicado al principio, fue también la que los llevó en muchos casos a perder el favor del gobernante. El paso de poetas por las cárceles cordobesas fue una constante durante todo el gobierno de los omeyas andalusíes lo que generó, por otro lado, una abundante literatura carcelaria. T. Garulo, en un artículo dedicado a lo que denomina los "poetas primitivos", nos habla de muchos poetas cuyos poemas no fueron conservados debido a su desafección por el gobernante de turno, lo que les llevó, en algunos casos, a pasar por la cárcel o morir

con el sentido de perdonar los pecados cometidos, el Día del Juicio final (V. definición en Lane, p. 2997; Corriente, p. 987). Llama aquí la atención el uso de este término aplicado para el caso del emir.

¹⁰³ Marín, 1988: 139, nº 1078.

allí¹⁰⁴. Durante estos encarcelamientos muchos de ellos compusieron poemas en los que el prisionero intentaba ganarse el perdón del emir de turno.

A continuación, vamos a ver varios casos de poetas que sufrieron castigos por parte de los gobernantes, así como recogeremos muestras de estos versos con los que estos hombres trataron de ganarse la clemencia de los soberanos. En un trabajo sobre los salones literarios en un contexto islámico medieval, S. ‘Ali trata las súplicas que por distintas razones los poetas dirigían a aquellos de quienes dependían, después de haber perdido su favor por haber cometido alguna falta o delito. El autor considera que las súplicas de los poetas actuaban como armas, pues utilizaban la fuerza de este instrumento ante una asamblea para lograr así una mayor efectividad de sus ruegos: “*The supplicant, in a stylized sense, recognizes his vulnerability and need in the face of his superior, yet he calls on his superior’s benevolence and power to relieve him of privation. In this encounter the prospects of mercy and violence coexist. (...) thus inviting the superior to enjoy allegorically the moral authority that previous benefactors have enjoyed*¹⁰⁵”.

Las razones que llevaron a estos poetas a recibir castigos por parte de los gobernantes de las distintas épocas son muy variadas y no solo responden a la naturaleza de sus versos o a un mal desempeño de sus funciones en la corte. Muchos de ellos fueron sancionados cuando cometieron algún exceso en sus sátiras o recitaban versos que ofendían al sultán o a algunos de sus hombres de confianza. Las sospechas sobre la ortodoxia de alguno de estos poetas también fueron causa de que se abrieran procesos en su contra, así como su participación en levantamientos políticos contra el poder. De hecho, buena parte de los ejemplos que vamos a analizar a continuación reflejan hasta qué punto – no podía ser menos - los poetas cortesanos se involucraron en las luchas políticas de su tiempo, participando en rebeliones o criticando a través de sus versos el mal gobierno de los omeyas. Como hemos dicho, estos poetas estaban totalmente inmersos en el ambiente cortesano de su época por lo que difícilmente podían mantenerse ajenos a las intrigas políticas que se producían a su alrededor, tomando parte en ellas en algunos casos.

El humor del que hicieron gala algunos de estos poetas les hizo pisar la cárcel en varias ocasiones. Uno de ellos fue el poeta astrólogo Abu Muḥammad ‘Abd al-

¹⁰⁴ Garulo, 2003.

¹⁰⁵ ‘Ali, 2010: 80, remitiendo a Crotty, *Poetics of supplication*, 18-19

Raḥman b. al-Samir¹⁰⁶, nacido en el seno de una familia emigrada desde oriente a al-Andalus. Su padre, *mawlà* de los omeyas, entró al servicio de este linaje en oriente pasando después a servir a los omeyas de Córdoba. Este hecho lo mantuvo en la corte, de modo que Ibn al-Samir conoció ese ambiente desde su infancia. Ya en su juventud inició una relación de amistad con el emir ‘Abd al-Raḥman II con quien solía ir en sus expediciones para indicarle sus predicciones al respecto. Recordemos que fue Ibn al-Samir quien, durante una campaña, incitó al emir a volver a Córdoba cuando este soñó con su esposa Ṭarub y quiso tener relaciones sexuales con ella.

Su carácter era el de un hombre chistoso y dirigía burlas contra todo el mundo, siendo el blanco de muchas ellas, según algunas fuentes, el músico bagdadí Ziryab. Un día en que este se hastió de los versos de su compañero Ibn al-Samir, se quejó ante el emir y este, aunque con gran disgusto por el aprecio que sentía por el poeta, ordenó que fuera encarcelado, dejando que fuera el músico el encargado de decidir cuándo recuperaría la libertad Ibn al-Samir (AP - nº 67). La pena del emir por el encarcelamiento de su amigo el poeta fue tal que uno de los ministros se dirigió a Ziryab para que liberara al reo, pues estaba sufriendo más ‘Abd al-Raḥman II por su encarcelamiento que el propio poeta, por lo que Ziryab decidió acceder a que fuera liberado.

Al poco tiempo, un día en que el emir estaba cazando acompañado de sus cortesanos, entre los que iban Ziryab e Ibn al-Samir, este último volvió a burlarse del músico a lo que ‘Abd al-Raḥman, tras reírse de la chanza, le dijo a Ziryab que debía tomarse a broma lo que el poeta decía y a partir de entonces convivieron sin problemas. Según Ibn al-Faraḍī, en un relato recogido por Ibn Ḥayyan, tanto Ziryab como otros personajes de la corte que tenían que soportar las burlas del poeta se quejaron al emir y este, desaprobando tal actitud, ordenó que Ibn al-Samir recibiera unos azotes y fuera encarcelado.

Ibn Sa‘id narra otro episodio que también provocó el enfado del emir y que pudo ser lo que llevó al poeta a la cárcel. Un día que estaban de cacería en pleno invierno, Ibn al-Samir, que había pasado mucho frío, compuso los siguientes versos (metro *jafif*)¹⁰⁷:

*“Por ventura, ¿estamos hechos de hierro o tallados en dura roca?
Todos los veranos salimos a invadir tierra enemiga,*

¹⁰⁶ Sobre este hombre, Rius, “Ibn al-Samir, Abu Muḥammad”, *BA*, vol. V, pp. 231-133 y Sobh, 2002: 760-761.

*pero todos los inviernos nos invaden a nosotros las grullas.
Cuando vemos la tierra cubierta por la nieve
que se extiende sobre ella como una alfombra blanca,
y sentimos las narices cortadas por las navajas del viento,
pedimos con ansia la muerte, la desaparición;
anhelamos el momento de la aniquilación”.*

Tras permanecer un tiempo en prisión, el poeta dirigió unos versos al emir en los que le pedía que tuviera compasión de él y que lo liberara. Los versos, recogidos por Ibn Ḥayyan, dicen así (metro *ramal*)¹⁰⁸:

*“Di a quien es lluvia primaveral para la gente de Occidente:
señor, disculpa el tropiezo de tu siervo amedrentado;
tu ira me ha impuesto humillación y quitado el sueño,
y la pena ha agotado mi paciencia, yo que no la conocía:
no te falte conmigo la largueza que a todos ofreces
(ma qad wasi‘a al-nas ŷami^{an})”.*

Con estos versos, en los que aparece el clásico símil entre la generosidad y la lluvia, suplicaba clemencia al emir y debió obtenerla, pues más adelante volvemos a verle participando en las tertulias de la corte. Debió gozar del favor del emir y perderlo en varias ocasiones. Ibn al-Samir fue uno de los poetas cuyos nombres mandó que emir que fueran borrados por Naṣr del “registro de dádivas” (*diwan al-‘aṭa’*), a causa de su irritante actitud (AP - nº 67.1). Según Ibn ‘Abd Rabbihi, autor de este relato, el emir se negó a aceptar a otros poetas que sustituyeran a los caídos en desgracia y así pasó un tiempo hasta que decidió dejarles volver. Sin embargo, estos, molestos con ‘Abd al-Raḥman, se mostraban distantes con él, por lo que el emir consultó a Naṣr sobre lo que podía hacer para que volvieran a ser los de antes. Posiblemente, la razón de su enfado tuviera algo que ver con el hecho de que el emir los privase de unos beneficios económicos a los que estaban habituados y que se habían ganado con su trabajo en la corte, aunque el eunuco le dijo que estaban molestos por la cólera que había mostrado hacia ellos, así que ‘Abd al-Raḥman le pidió que les dijera que los perdonaba. Al oír esto, Ibn al-Samir se arrodilló ante él y

¹⁰⁷ Traducción de E. Terés – Terés, 1959: 456; IS, 1953: I, 125-126.

¹⁰⁸ Traducción de Corriente y Makki - MUQ II/1, 2001: 215//2003: 335.

ensalzó una vez más su clemencia y su bondad. El poema, traducido por Terés en su estudio sobre este poeta, dice así (metro *mutaqarib*)¹⁰⁹:

*“¡Oh tú, que eres la clemencia de Dios sobre sus criaturas
(fa-ya raḥmat Allah fī jalqi-hi),
y cuya generosidad se desborda en todo instante!
¡Si rechazas la compañía de pecadores,
muy pocos serán los hombres que puedan gozar de compañía!”*

Otro poeta astrólogo que sufrió las consecuencias de la impropiedad de sus versos fue Marwan b. Gazwan¹¹⁰, aunque en su caso, por ser el emir Muḥammad I el destinatario de los mismos, no disfrutaría de la clemencia del gobernante como lo había hecho anteriormente Ibn al-Samir. Ibn Ḥayyan nos cuenta que Marwan b. Gazwan, “*con un exceso de libertinaje*” (li-farṭ fisqi-hi¹¹¹), escribió unos versos de contenido erótico en los que hablaba del emir Muḥammad y que le había inspirado la visión del emir cuando aún era pequeño, mientras bebía en una fuente (AP - nº 85). Dicen los versos (metro *ṭawil*)¹¹²:

*“Me engaño con promesas y deseos,
cuando la vida y el placer solo están en Muḥammad:
me ha cautivado la razón y excitado la pasión,
pues no se le parecen ni las gratas huríes de senos redondos,
sino una gacela de linaje ‘absamī, por la que sobresale
un padre de gloriosos padres, señor glorificado”.*

En la caída de este poeta también fue decisiva su enemistad con dos importantes visires de la corte, Muḥammad b. Yahwar¹¹³ y el famoso Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz, quienes, según el cronista cordobés, intrigaron contra el poeta porque este los menospreciaba en sus versos y se negaba a dedicarles elogios, habiendo provocado su desprecio – que, por otro lado, según Ibn Ḥayyan, no era exclusivo de estos sino del resto de los cortesanos a causa de la arrogancia de Marwan -. El caso es que estos visires hicieron llegar los versos eróticos sobre el emir a Muḥammad I, informándole

¹⁰⁹ Traducción de Terés - Terés, 1959: 453; RAB, 1987: II, 375.

¹¹⁰ Sobre este poeta-astrólogo, Rius, 2003: 528-530.

¹¹¹ MUQ II/1, 2003: 399.

¹¹² Traducción de Corriente y Makki – MUQ II/1, 2001: 265//2003: 399.

¹¹³ Sobre este visir, Meouak, 1999: 102, nº 3.

asimismo de su actitud contra ellos, lo que enfadó sobremanera a Muḥammad quien mandó detenerlo y le pidió al zabazoque ‘Abd Allah b. Ḥusayn b. ‘Aṣim que le aplicara trescientos azotes – a cien por verso - y le encerrara en prisión. Quizás, estos versos enfadaron tanto al emir porque alimentaban los rumores que existían sobre su homosexualidad, los cuales llevaron a su padre a dejarlo encerrado en la azotea sobre la *Bab al-Sudda*, cuando aún era príncipe, vigilado por los visires, mientras él se encontraba en campaña¹¹⁴.

El poeta soportó con entereza el castigo y tampoco se quejó de su encierro, sin llegar a pedir clemencia al emir ni a sus visires (*wa-la yasta ‘tifu l-sulṭan wa-la aṣḥaba-hu*¹¹⁵), lo que provocó que aumentara el rencor de estos hacia él y también su crueldad. De hecho, durante su encierro, escribió numerosos versos, muchos de ellos sobre temática festiva que enviaba a sus amigos pidiéndoles que le enviaran bebida. También mencionó en sus versos al emir de una manera bastante dura, como vemos a continuación (metro *sari‘*)¹¹⁶:

*“En la cárcel vine a ser como ciego que anda
con su bastón en la tiniebla de la noche;
baste a mi alma la oscuridad de ser
prisionero del rey insolente (al-‘ati*¹¹⁷*)”.*

Estos versos llevaron a Rius a considerar que quizás, al ser este poeta originario de Toledo, estuviera en contra de la política aplicada por los omeyas contra esta ciudad. A esta oposición política, se sumaría una homosexualidad manifiesta que habría llevado a Marwan a la cárcel, donde posiblemente permaneció hasta su muerte¹¹⁸. No obstante, Ibn Ḥayyan señala que no ha localizado ninguna información sobre la fecha del deceso de este poeta y astrólogo.

Otro de los poetas de ‘Abd al-Raḥman conocidos por sus versos hirientes contra otros poetas y contra miembros de la corte cordobesa fue Mu,min b. Sa‘id¹¹⁹. Esto le llevó a tener conflictos con dieciocho poetas – aunque salió vencedor de todos ellos,

¹¹⁴ Sobre este episodio y su narración en las fuentes, García Gómez, 1983. Volveremos sobre él en el Capítulo 8. I.

¹¹⁵ MUQ II/1, 2003: 400.

¹¹⁶ Traducción de Corriente y Makki – MUQ II/1, 2001: 267//2003: 401.

¹¹⁷ Los traductores advierten de la dureza de este calificativo que es usado por los musulmanes para denominar a los soberanos de otras comunidades, considerándolos usurpadores de la delegación de la autoridad divina en los califas (MUQ II/1, 2001: 267, n. 555).

¹¹⁸ Rius, 2003: 529-530.

como dice Ibn Ḥayyan, según nos ha transmitido Ibn Sa‘id¹²⁰ - y con varios personajes de su época. Fueron precisamente unos versos que escribió sobre la captura de Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz durante la campaña dirigida a sofocar la rebelión de Ibn al-Yilliqi lo que provocó que este hombre fuera encarcelado (AP - nº 86). Los versos decían así (metro *ṭawīl*)¹²¹:

*“¡Brinda de mañana, oh Abu Ḥafṣ, por el cautiverio de Hasim!
¡Brinda con tres botellas y cinco jarros! ¡Haz público lo que guardabas
en secreto, porque ya ha truncado Dios el poder de Hasim!”.*

Esos versos en los que expresaba su alegría por la captura de Hasim estaban dirigidos al primo y a la vez enemigo de Hasim, Abu Ḥafṣ ‘Umar b. ‘Abd Allah b. Jalid¹²², al que menciona en sus versos. En un relato recogido por Ibn Ḥayyan, perteneciente al *Kitab al-udaba’* de Ibn al-Faraḍi, se nos dice que cuando Mu‘min recibió la noticia de la captura del visir estaba con el primo de Hasim y este se arrodilló y se puso a dar las gracias a Dios. El poeta, viendo que el otro no se levantaba, le dijo: *“Levántate Dawud, que ya te he concedido lo que habías pedido”*¹²³. L. Molina, quien estudió este relato, consideró que la denominación como “Dawud” de este personaje rememora al rey David, en el pasaje bíblico en el que Yahvé le otorga el perdón tras arrepentirse por enviar a la muerte a Urías para quedarse con su mujer, Betsabé (Samuel, II: 11-12). El Dawud coránico, derivado del bíblico y presente en las obras de *qiṣaṣ al-anbiya’*, se mostró arrepentido por su pecado y estuvo cuarenta días posternado en tierra hasta que le creció hierba alrededor de la cabeza, con lo que Mu‘min, a través de esta frase, quería indicar a su amigo que quizás estaba exagerando y le instaba a que se levantara ya del suelo¹²⁴.

Para no levantar sospechas sobre su opinión respecto a la captura de Hasim, el poeta hizo públicos otros versos en los que alababa al visir y se preguntaba cuándo sería liberado (metro *ṭawīl*)¹²⁵:

¹¹⁹ Sobre este poeta, H (Ab), 1989: II, 563 nº 826; Terés, 1960; Sobh, 2002: 758-760.

¹²⁰ IS, 1953: I, 132.

¹²¹ Traducción de Terés – Terés, 1980: 460; IS, 1953: I, 132-133.

¹²² Habla de él Ibn Sa‘id en su *Mugrib* (1953: I, 133) y lo llama Abu Ḥafṣ, hijo del tío paterno de Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz. Ibn Ḥayyan nos dice que fue gobernador de la cora de Elvira en época del emir ‘Abd Allah, en el año 276/889-890 (MUQ III, 1937: 56).

¹²³ MUQ II/2, 1973: 166.

¹²⁴ Molina, 2003: 218-221.

¹²⁵ Traducción de Terés – Terés, 1980: 461; IS, 1953: I, 133.

*“¿Cuándo querrá el destino restituir el poder a Hasim?
¿Cuándo volverá a convocarnos él, luz de nobleza y generosidad?”.*

Hasim, una vez que se vio libre de su cautiverio, supo de los versos secretos del poeta gracias a unos familiares que le informaron acerca de ellos. El visir, que como hemos comprobado tenía una gran influencia sobre el emir, consiguió que Mu'min fuera metido en prisión. De nada le sirvieron las repetidas súplicas, los halagos y los ruegos dirigidos al visir, tanto en prosa como en verso. Su desesperación le llevó a intentar conmovier a Muḥammad b. Yahwar, pero tampoco logró su ayuda. Ante la impotencia por la ineficacia de sus súplicas, su carácter hiriente se dejaba ver, componiendo con rabia duras sátiras hacia todos los que le impedían salir de allí. Incluso dirigió unos versos al primo de Hasim¹²⁶:

*“He arriesgado, por amor de ‘Umar, mi cabeza,
¿y hay en mí algo más valioso que mi cabeza?”.*

Una fuga masiva de los presos de la cárcel de Córdoba fue el momento elegido por el poeta para demostrar su arrepentimiento, pues pensó que si no huía con ellos, se ganaría el perdón de Hasim. Pero se equivocaba. El visir, cuando fue a registrar el estado en el que había quedado la cárcel tras la huída y se encontró con Mu'min allí, no dudó ni un segundo en devolverlo a su antiguo estado. Ni siquiera las súplicas con las que el poeta trató de conmovierle lograron hacerle cambiar de idea. Más bien ocurrió lo contrario, pues Hasim ordenó al carcelero que lo devolviese a su celda y que lo tratara sin ningún tipo de compasión.

Unos versos fuera de tono también le costaron pasar por prisión varias veces a otro poeta cortesano, Abu ‘Umar Yusuf b. Harun, conocido como al-Ramadi o “Abu Ŷaniš” (Abu Ceniza) porque, según algunos, se dedicó a vender ceniza durante su juventud¹²⁷. Fue poeta de corte durante el califato de al-Ḥakam II, en un período, del que se nos han conservado abundante información sobre muchos encarcelamientos, gracias a los detallados ‘Anales palatinos’. Ese fue el caso de algunos poetas

¹²⁶ Traducción de Terés – Terés, 1980: 461; IS, 1953: I, 133.

¹²⁷ Sobre este poeta, H (Ab), 1989: II, 589-593, nº 878; D (B), 1997: 430, nº 1452; IB (Ab), 1990: III, 969, nº 1503. Posteriormente, ha estudiado a este personaje H. Perés, “al-Ramadi”, *EI*, vol. VIII, pp. 419-420; Nykl, 1986: 58-60 y T. Garulo, 2008, prestando especial atención a la relación de este poeta con Almanzor.

cordobeses desobedientes (*al-mustajaffin bi-l-ṭa'a*), los cuales se dedicaban a escribir versos en los que criticaban a todo el mundo, incluyendo al propio califa, y divulgando mentiras entre la gente (AP - nº 137). Ibn Ḥayyan - que es quien recoge esta noticia - no revela la identidad de todos ellos, pero sí menciona que había algunos conocidos como 'Isà b. 'Abd Allah b. Qarlaman, llamado “Sabarico”, el *katib* Mu'nis, cliente de un hermano del califa llamado al-Mundir, Aḥmad b. al-As'ad, apodado Saddam, y el propio al-Ramadi, entre otros.

Uno de los versos que provocaron el enfado del califa al-Ḥakam II fue recogido por al-Ḥumaydi en su *Yadwat al-muqtabis*, en la biografía que dedica a al-Ramadi (metro *mutaqarib*)¹²⁸:

*“Nombra y destituye [a uno] en un mismo día,
ni en esto ni en aquello atina”.*

Asimismo, este poeta escribió unos versos en los que defendía a los borrachos, posicionándose a favor de la doctrina *ḥanafī* respecto a la legalidad del consumo de ciertas bebidas alcohólicas como el *nabid*. Aunque las doctrinas *ḥanafīes* no prosperaron en al-Andalus, en los siglos III/IX y IV/X, algunos ulemas siguieron la doctrina *ḥanafī* respecto al consumo de *nabid*, gracias a la influencia que recibieron de esta escuela iraquí durante su *riḥla*¹²⁹. El hecho de que el califa al-Ḥakam II promulgara unas leyes prohibiendo el consumo de cualquier bebida alcohólica – como señala la escuela *malikī* – responde a un intento de controlar el consumo de alcohol en el territorio andalusí, mostrando su oposición a la influencia *ḥanafī* en este terreno. Al-Ramadi defendió la tendencia permisiva con el consumo de ciertas bebidas etílicas, como ponen de manifiesto los siguientes versos (metro *wafir*)¹³⁰:

*“Por el desastre acontecido a los ebrios sufro
y me apeno con la desgracia de ellos, ¡lo juro!
No les asemejo sino con unos enamorados afectados
por la pérdida de sus amores y así los comparo;
Sus perseguidores no cesaron hasta conseguir que
se derramara la sangre sobre la faz de este astro:
La fragancia de la sangre de la hija de la viña*

¹²⁸ Vallvé, 1981: 309; H (Ab), 1989: 593.

¹²⁹ Marín, 2003: 305-308.

*se olfateaba por el Este y el Oeste, y en todo el cerro;
Di a los que la vertieron por la falda de la Sierra,
con todo lo que conllevaba de misterio y de milagro;
Irrumpiendo en los portales de las casas de sus gentes
y vaciándolas hasta dejarles que habiten el sepulcro:
“¿Habéis pretendido con este Dictamen aplicar la Ley,
según vuestro criterio?, que no es correcto el del Clero;
Allí estaba Abu Ḥanīfa en Bagdad, muy sabio y justo que
se alejaba de los alfaquíes con distanciamiento certero;
Y no digáis que no era el mejor alfaquí, ninguno como él,
si de la analogía se tratara, pues la suya, plata y oro;
En lo que se refiere a las oraciones, pasaba la noche
rezando sin apenas dormir, y de las sombras, al amparo;
Él tenía un vecino de los ebrios, que no cesaba de beber,
enlazando la tarde con el rayar del alba, y era soltero;
Y cuando cogía una “curda”, tocaba la cuerda entonando
con una voz del cautivo poeta árabe, en su desentierro:
“Me han dado a perder, ¡cuán doncel valiente han perdido
para el día del duro combate y para defenderles con acero!”.*

Al-Ḥakam, dice Ibn Ḥayyan, estaba harto de la actitud de estos poetas y de la mala influencia que suponían, por lo que decidió que todos ellos serían encarcelados y castigados, pues, como dijo el cronista citando un versículo coránico, “*Dios no es injusto con sus siervos*”¹³¹. Esta expresión establece una identificación directa entre la labor del gobernante y la actuación de Dios en el Juicio Final a la que se refieren ambos pasajes coránicos: el gobernante aplica un castigo duro a estos poetas del mismo modo que hará Dios, pues es lo justo en esta situación. Él es el representante del poder de Dios en la tierra y, por tanto, es parte de su obligación actuar de esta manera. Sin embargo, también Dios perdona a aquellos que se arrepienten, de modo que, como veremos a continuación, el califa también es capaz de perdonar a estos poetas arrepentidos.

Algunos de los poetas implicados en estos hechos no fueron localizados y los que sí que lo fueron, fueron encarcelados por el zalmedina de Córdoba Muḥammad b. Aflaḥ, cuyo hermano Ziyad b. Aflaḥ, como ya vimos, participaría en una conspiración

¹³⁰ Traducción de Sobh – Sobh, 2002: 885.

¹³¹ Corán, XXII: 10 y L: 29: *ma Allah bi-zallam li-l-‘abid* (Cortés, 1999: 434 y 690).

contra Hisam II mientras ejercía también como zalmedina, aunque se salvó en el último momento traicionando al resto de los implicados (AP - nº 155).

Al-Ramadi, en un principio, no fue localizado y se mantuvo escondido durante un tiempo, pero finalmente se entregó, llegando a la cárcel de al-Zahra' con el aspecto cambiado (*mugayyar^{an} tal'atu-hu*), dispuesto para lo que le esperaba (*sadd^{an} hayazimu-hu*) y con una alfombra de lana sobre su cabeza, preparado para estar en prisión (*wadi^{an} libd^{an} la-hu fawqa ra'si-hi kayma yatawaṭṭa'u-hu fi l-siyn*)¹³². Al llegar ante el portero de la cárcel, se presentó como el hombre al que andaban buscando y aquel lo llevó ante el zalmedina de al-Zahra', atado como si fuera un caballo con una soga¹³³. Este escribió al califa quien, al saber que el poeta había ido a la cárcel por su propia voluntad, se apiadó de él y mandó que lo liberaran (*fa-raqqa la-hu al-jalifa wa-'ahada bi-itlaq sabili-hi*)¹³⁴. Pasados unos cuantos días, el califa ordenó que también fueran liberados el resto de los poetas que habían sido encerrados por la misma razón, no sin antes advertirles de que no volvieran a su anterior actitud.

Al-Ḥumaydi dice que, mientras estuvo en la cárcel, al-Ramadi escribió su *Kitab al-ṭa'ir*, en el que describía todas las aves conocidas y que, al final de cada capítulo, incluía una alabanza dirigida al príncipe Hisam para que intercediera por él ante su padre para que lo liberara (*wa-dayyala kull qiṭ'a bi-mahd wali l-'ahd Hisam b. al-Ḥakam mustasfi^{an} bi-hi ilà abi-hi fi itlaqi-hi*)¹³⁵.

Tiempo después, el poeta al-Ramadi también escribió poemas para Almanzor quien, según el anónimo autor de *Dikr*, “se atraía a los poetas y procuraba darles grandes recompensas, por lo que estos acudían a él y le dedicaban panegíricos. Tan altos estipendios y magníficos presentes les daba que en verdad nadie, rey o súbdito, fue nunca tan alabado en poesías, discursos y epístolas ni nadie concedió tan importantes recompensas; unía todo esto en una profunda bondad con los literatos y una espléndida generosidad con los sabios, gracias a lo cual sobrepasó a todos los reyes de la Tierra”¹³⁶.

Fue precisamente durante una de las tertulias literarias que Almanzor solía celebrar con sus poetas cuando este sintió malestar por una contestación de al-Ramadi

¹³² MUQ VII, 1965: 73. Según Abu l-Faray al-Iṣfahani en su *Kitab al-Aḡani*, el *libd* es un tipo de alfombrilla, de menor tamaño que un *bisaṭ* o un *fars*, fabricada de lana o fieltro (Mesa Fernández, 2008: 149).

¹³³ Veremos en el Capítulo 10. I. que era bastante habitual el que se llevara a los prisioneros atados por el cuello y que esto tiene una simbología coránica sobre los castigos del Día del Juicio.

¹³⁴ MUQ VII, 1965: 75.

¹³⁵ H (Ab), 1989: II, 593, nº 878.

(AP - nº 162.1). Almanzor preguntó a al-Ramadi sobre cómo veía su situación (*ḥalu-ka*) junto a él. El poeta respondió que consideraba que estaba por encima de lo que le correspondía según su posición, pero por debajo de lo que podía estar según la posición de Almanzor (*fawqa qadri wa-duna qadri-ka*)¹³⁷, lo que enfadó en cierto modo a este último considerando indiscreta la respuesta de al-Ramadi del que se esperaba que se limitase a agradecerle la situación de la que disfrutaba. Cuando al-Ramadi se hubo marchado, otro de los presentes en la tertulia, que envidiaba al poeta por su rango, criticó la falta de agradecimiento que había mostrado al-Ramadi por los beneficios que Almanzor le otorgaba, a lo que el gobernante reaccionó recriminando al que había realizado la crítica y defendiendo al poeta, reprochando al otro que aprovechara la ocasión para hundir a al-Ramadi.

Almanzor llamó de nuevo a al-Ramadi y lo readmitió en la tertulia, pidiéndole que repitiera lo que había dicho anteriormente. El poeta, temeroso de que fuera a recibir algún castigo por ello, se apartó de Almanzor, pero este, al contrario de lo esperado, le dijo que no tenía por qué temer y que en vez de un castigo, recibiría un premio por sus palabras, del mismo modo que, en su día, el rey de Hira (Mesopotamia), al-Nu'man b. al-Mundir, premió al poeta al-Nabiga, a quien llenó la boca de perlas como recompensa por sus versos¹³⁸.

En aquella ocasión, el aprecio que tenía Almanzor por este poeta le libró de mayor castigo, pero no ocurrió lo mismo cuando el poeta escribió ciertos versos satíricos contra el estado y sus representantes (AP - nº 162.2). Según una información ofrecida por 'Abd al-Wahid al-Marrakusi y sobre la cual llamó la atención en su momento T. Garulo, al-Ramadi pertenecía al círculo íntimo del chambelán al-Muṣḥafi, siendo este quien incitó al poeta a escribir tales versos, lo que también provocó, según el cronista, la caída del chambelán. Sin embargo, este hecho se produjo bastante antes y no tuvo nada que ver con la composición de ningún verso, sino que fue parte de la estrategia de Almanzor para lograr culminar su ascenso al poder, y de lo único que nos hablan las fuentes es de que fue acusado por irregularidades en sus cuentas (AP - nº 154 y 154.1).

¹³⁶ Traducción de Molina - DB, 1983: II, 188.

¹³⁷ NT, 1968: III, 364

¹³⁸ Este relato nos recuerda a un episodio recogido por Ibn 'Abd Rabbihi, sobre Dawud b. al-Muhallab y un beduino que le recitó unos versos en su honor. Al finalizar, Ibn al-Muhallab le dijo: "Te recompensaremos, si quieres, según tu posición o, si lo prefieres, según mi posición (*fa-in sa'ta 'alà qadri-ka wa-in sa'ta 'alà qadri*)" (RAB, 2007: 175/I, 1987: 217).

En cualquier caso, continúa ‘Abd al-Wahid al-Marrakusi, cuando Almanzor tuvo conocimiento de estos versos, ordenó que el poeta fuera desterrado a Zaragoza. Gracias a la intercesión de algunos amigos de al-Ramadi, este obtuvo el permiso para volver a Córdoba, pero Almanzor prohibió que se le dirigiera la palabra y mandó a un pregonero para que fuese proclamando su delito por los barrios cordobeses. El poeta permaneció de ese modo hasta que murió en el año 403/1013.

Garulo ha sugerido que al-Ramadi pudo ser el autor de ciertos versos amorios dedicados a Şubḥ que, según Ibn Ḥazm, se habrían compuesto por esa época y que, cantados por una esclava a Almanzor, llevó a esta a la muerte¹³⁹. Asimismo, considera que la noticia sobre la condena al ostracismo de al-Ramadi no debió de ser así, ya que este poeta acompañó a Almanzor en algunas campañas, como la de Barcelona o Algeciras para cantarle sus batallas.

Algunos autores, como Dozy, han hecho del castigo de Almanzor a al-Ramadi consecuencia de su participación en el intento de conspiración contra Hisam II que se produjo en el año 368/979 (AP - nº 155). El investigador se basó para ello en unos versos que al-Ramadi escribió estando en la cárcel y en los que menciona a Yawdar, el eunuco implicado en aquel complot. Sin embargo, podría ser que al-Ramadi estuviera en prisión por otra razón cuando los conjurados fueron encarcelados, quizás por haber pronunciado algunos de los versos punzantes que lo caracterizaron.

Otros poetas sufrieron diferentes castigos por faltas que nada tuvieron que ver con su actividad como poetas. Algunos habrían aprovechado su posición privilegiada para lograr mayores beneficios o cometer fraudes y otros llegaron a la cárcel por delitos de otro tipo. Sin embargo, sí que fue su capacidad poética lo que ayudó a que alguno de ellos lograra alcanzar el perdón del soberano y recuperase su situación anterior.

Este fue el caso del poeta Yaḥyà b. Ḥakam al-Bakri, conocido como “al-Gazal”¹⁴⁰, quien fue acusado de enriquecerse con el precio del cereal (AP - nº 68). Esta acusación fue parte de un plan que ideó el visir ‘Abd al-‘Aziz b. Hasim para acabar con el poeta, pues no le creyó cuando este le contó que se le había roto una joya que le fue reclamada y que supuestamente había obtenido como regalo durante una embajada a la que fue junto a su compañero Yaḥyà “al-Munayqila” (“el braserillo”), a Constantinopla, acompañando al embajador de Teófilo, rey de los

¹³⁹ Garulo, 2008: 314-315. La noticia de Ibn Ḥazm aparece en su *Collar de la paloma* (TH, 1997: 122-123).

bizantinos (*rasul malik l-rum Tawfil*), que había ido a al-Andalus para ratificar la buena relación entre ambos reinos¹⁴¹. El visir se presentó ante el emir ‘Abd al-Raḥman II y acusó al poeta de haberse enriquecido especulando con el precio del cereal cuando era el encargado de los silos del sultán. El emir exigió a al-Gazal que pagara todo el dinero que había hecho a través de métodos ilegales y, después, lo encarceló. Estando en prisión, el poeta, desolado por su destino, escribió a ‘Abd al-Raḥman II varios versos y uno de ellos le emocionó especialmente de modo que ordenó que el poeta fuera liberado. Además, el emir le pidió disculpas (*wa-i’tadara ilay-hi wa-asqata ‘an-hu ma kana yaṭlubu min-hu*¹⁴²) y le entregó un premio (*ḡa’iza*).

Un poeta de la corte de ‘Abd al-Raḥman II, Sa’id b. al-Faray al-Rassas, fue encerrado por unas acusaciones hechas ante el eunuco Naṣr por unos enemigos del poeta (AP - nº 69). Ibn Ḥayyan, que es quien recoge este hecho, no nos da mayor información sobre en qué consistieron exactamente tales acusaciones, pero lo que sí que dice es que enfurecieron a Naṣr, quien mandó que el poeta fuera desnudado y azotado. Sa’id gritaba pidiendo clemencia al eunuco y le decía: “*Tenme compasión, Abu l-Faṭḥ, mi señor, ¿acaso se pega a un anciano proveccto y caduco? Conserva mi vida, no me golpees y alegres en mí a mis enemigos*”¹⁴³. Naṣr, cada vez estaba más enfurecido, continuando con el castigo hasta que intervino un visir de palacio que fue hasta él y se lanzó a sus pies, besándose los y rogándole que perdonara a Sa’id. El eunuco mandó que dejaran de azotar al poeta, pero no lo dejó libre sino que ordenó que fuera encerrado durante largo tiempo. Este impone directamente el castigo al poeta y también lo perdona, demostrando con ello su poder, ya que aparece actuando como si del emir mismo se tratase en su capacidad para castigar y perdonar.

Un caso muy interesante de poeta que logra el perdón gracias a sus versos es el del conocido, precisamente por este hecho, como el “príncipe amnistiado” (*al-ṣarīf al-taliq*)¹⁴⁴ (AP - nº 159). Este biznieto de ‘Abd al-Raḥman III, llamado Abu ‘Abd al-Malik Marwan b. ‘Abd al-Raḥman, destacó en la época del califato por ser un escritor de gran gusto y excelentes dotes de observación, pero su origen noble no le libró de

¹⁴⁰ H (Ab), 1989: 597-598, nº 888; D (B), 1997: 436-437, nº 1468; M. Rius, “al-Gazal”, *BA*, vol. I, pp. 405-408.

¹⁴¹ Sobre las relaciones diplomáticas de ‘Abd al-Raḥman II con Bizancio y el caso concreto de la embajada llegada a Córdoba en el año 225/840, Lévi-Provençal, 1937, especialmente p. 5-10 y este mismo autor en *HEM*: IV, 161 y ss.

¹⁴² MUQ II/1, 2003: 369.

¹⁴³ Traducción de Corriente y Makki – MUQ II/1, 2001: 245.

¹⁴⁴ HS, 1963: I, 220-225, nº 76; H (Ab), 1989: 546-547, nº 799; D (B), 1997: 403, nº 1343.

permanecer encerrado en prisión durante dieciséis años, en tiempos de Almanzor, antes de convertirse en el famoso literato que llegó a ser después.

En el año 368/978, fue encarcelado en la prisión de Madinat al-Zahra', en el palacio de la familia omeya, acusado de haber matado a su padre porque este se había adueñado de una esclava a la que Marwan b. 'Abd al-Raḥman quería especialmente. Ibn Bassam cuenta en su *Dajira* que durante su estancia en prisión, este príncipe se dedicó a adquirir conocimientos junto a otros literatos encarcelados, hasta el punto de convertirse en un gran poeta: “*se enriqueció su terreno, creció su vegetal, se elevó su memoración y voló su poesía*”¹⁴⁵.

De su estancia entre rejas, Ibn al-Abbar ha conservado una magnífica descripción lírica de la celda hecha por este poeta (metro *kamil*)¹⁴⁶:

*“Es un aposento lóbrego y oscuro como la noche,
sombrio en los contornos, del todo tenebroso en el centro.
De tan negro, mientras la blanca al-Zahra' brilla en torno
suyo, parece tinta encerrada en un tintero de marfil”.*

Podemos ver cómo resalta en ellos la oscuridad de la celda, característica propia de las cárceles de esta época y que tanto hacía sufrir a los prisioneros, deseosos de ver la luz, símbolo de la libertad de la que carecían, como puso de manifiesto en su estudio sobre las cárceles andalusíes C. de la Puente¹⁴⁷. En otro poema escrito durante su estancia en prisión, según nos dice Ibn al-Abbar, el príncipe hace referencia al Juicio Final y a la caducidad de los bienes terrenales (metro *ṭawil*)¹⁴⁸:

*“En verdad, el Destino – que derriba cuanto edificamos –
será afligido como nos aflige y aniquilado como nos aniquila.
Vencer en este mundo no es victoria:
El mancebo que gana en él es con fraude.
Pero ya pagará en desgracias el placer de lo que ahora goza,
Y la muerte acabará por cosechar lo que cosecha su mano.*

¹⁴⁵ Traducción de M. Sobh – Sobh, 2002: 870; DY, 1981: I/1, 564. García Gómez recopiló el *diwan* de este poeta en un artículo publicado en el año 1942 en el que nos ofrece la traducción de sus poemas, conservados principalmente por Ibn al-Abbar y al-Maqqari.

¹⁴⁶ Traducción de E. García Gómez – García Gómez, 1942: 338, nº 7; HS, 1963: I, 221-222.

¹⁴⁷ De la Puente, 2004: 115-116.

¹⁴⁸ Traducción de García Gómez – García Gómez, 1942: 338, nº 6; HS, 1963: I, 221. El biógrafo señala que en el segundo hemistiquio del primer verso el poeta está imitando a al-Buḥturi, poeta oriental de época 'abbasi.

*No hay duda de que la tristeza debería llegar a su colmo;
Pero el alma humana siempre piensa disparatadamente”.*

Este poeta escribió numerosos versos durante su cautiverio, los cuales llegaron a ser conocidos por las gentes e incluso llegaron a oídos de Almanzor, quien en un principio no confiaba en las capacidades poéticas del omeya y creía que alguien le ayudaba a elaborarlos. Como hemos dicho, en la cárcel, este marwaní coincidió con varios poetas, entre ellos, con Muḥammad b. Mas‘ud al-Gassani al-Bayyani – sobre el que volveremos en el Capítulo 7 – con quien llegó a tener una muy buena amistad.

Fue precisamente uno de estos versos compuestos en prisión el que provocó que el reo fuera amnistiado por Almanzor. Según al-Marrakusi, un día en que Almanzor estaba paseando por sus jardines con varios escritos que iba leyendo, entre los que había un poema de este omeya, comenzó a tirárselos a un avestruz que tenía allí y el animal se iba tragando algunos de los escritos y otros los apartaba, pero cuando llegó al del príncipe, lo cogió y comenzó a correr alrededor del palacio hasta que, después de dar una vuelta, se lo entregó de nuevo a Almanzor. Este leyó el texto y ordenó que excarcelaran al príncipe y por ello se conoció a este hombre como *ṭaliq al-na‘ama* (“el amnistiado del avestruz”).

La versión de los hechos de al-Maqqari varía sustancialmente, quizás porque consideró la historia del avestruz demasiado pagana. Dice el autor que el Profeta Muḥammad se le presentó a Almanzor en sueños y le pidió que liberara al prisionero lo que, como era de esperar, él hizo de manera inmediata. Viendo las dos versiones de los hechos, da la sensación de que al-Maqqari sustituyó en el calificativo del príncipe el término *na‘ama* “avestruz” por *nayma* “sueño” (*ṭaliq al-na‘ama* vs. *ṭaliq al-nayma*), pues no consideró lo suficientemente aceptable la historia del avestruz que contó al-Marrakusi, posiblemente creyendo que un sueño con el Profeta estaba más a la altura de los hechos y de los personajes implicados.

Aunque parece que no fue muy habitual el que los poetas se implicaran activamente en las conspiraciones contra el poder, sí que tenemos noticias de los problemas que tuvieron algunos de ellos por su colaboración en complots o por posicionarse a favor de ciertos rebeldes. Su participación parece que no consistía tanto en la organización concreta del plan de actuación para derribar al poder o en las luchas con los leales al régimen, sino que estos poetas manifestaban su oposición a través de sus versos, en los que criticaban actuaciones del gobernante o apoyaban los

levantamientos en su contra, alentando así a la gente y llevando a cabo la propaganda de los planteamientos de los conspiradores.

Precisamente este tipo de poemas fueron los que obligaron al poeta toledano Girbib b. ‘Abd Allah al-Taqaḫī al-Ṭulayṭulī¹⁴⁹ a esconderse en Toledo para no ser castigado por el emir al-Ḥakam I (AP - nº 51.7). Tras una estancia en Córdoba durante la cual parece ser que estuvo envuelto en alguna de las primeras revueltas cordobesas, el poeta Girbib regresó a su ciudad natal y allí escribió ciertos versos en los que apoyaba el levantamiento del Arrabal. Ibn Ḥayyan transmite algunos de los poemas de Girbib, los cuales fueron recogidos por Mu‘awiya b. Hisam “al-Sabinsī”, sobrino del poeta marwaní del que hablaremos en el Capítulo 7 por haber sido acusado de *zandaqa* en época de Almanzor. Se ha mencionado anteriormente que en Toledo se habían refugiado algunos de los participantes en la revuelta cordobesa (AP - nº 52). La presencia de estos cordobeses en Toledo se entendía desde la capital como un refuerzo para el mantenimiento de la oposición al gobierno omeya, de ahí que se considerara recomendable hacerlos salir de la ciudad para negociar la obediencia de los toledanos. Para ello, llegó a la ciudad el chambelán ‘Abd al-Karim b. ‘Abd al-Wahid b. Mugit, enviado por el emir para anunciar que los fugitivos cordobeses que estuvieran en Toledo podían estar tranquilos. Girbib era uno de ellos y quizás vio en esta promesa una oportunidad para asegurar su vida. El poeta envió unos versos al chambelán, en los que le exponía su preocupación por su seguridad y le pedía que tuviera piedad de él (*ḥanani-ka*)¹⁵⁰. Cuando ‘Abd al-Karim recibió estos versos, le contestó animándole a dirigirse directamente al emir, asegurándole que si le presentaba su arrepentimiento de una manera sincera y le prometía volver a la obediencia, el emir sería benevolente con él. Sin embargo, las palabras de ‘Abd al-Karim no tranquilizaron al poeta, quien prefirió permanecer exiliado en Toledo hasta su muerte.

Girbib escribió un panegírico con motivo de la muerte de ‘Abd al-Karim, en el que ensalza al chambelán y en el que se menciona que ambos pertenecen al linaje de los árabes del norte (qaysíes), lo que explicaría que el poeta buscara en ‘Abd al-Karim un intercesor ante el emir para intentar librarse de ser castigado. Los versos, que nos

¹⁴⁹ H (AB), 1989: II, 519, nº 755; D (B), 1997: 387, nº 1281. P. Lirola Delgado, “Girbid al-Taqaḫī”, *BA*, vol. I, pp. 408-410.

¹⁵⁰ MUQ II/1, 2003: 178.

han sido conservados por Ibn Ḥayyan, quien a su vez remite a ‘Isà b. Aḥmad al-Razi, dicen así¹⁵¹:

*“Paladín y fortaleza de la gente en la batalla, ¡cuánto te encomendó tu Señor allí, y te dio! Recordaste de **nuestro linaje a Qays** y nos guardaste, cual si **Qays, al morir, a ti nos hubiese encomendado**. Si te alegran las nuevas que trajo la posta, por vida de mi padre, que no a nosotros¹⁵²; la piedad es virtud a la que diste preferencia, y Dios afirmó con la bondad tu piedad; en este mundo se te dio la excelsitud, Dios haga del Paraíso tu morada”.*

Quien también participó muy activamente en cuestiones políticas fue el árabe de Elvira, Sa‘id b. Yudi, conocido por sus cualidades poéticas y sus versos amorosos. Vivió durante el emirato de ‘Abd Allah, en una época en la cual los omeyas fueron testigos de la pérdida de su control en determinados territorios, donde beréberes, muladíes y árabes establecieron poderes locales, dando lugar a un período de luchas conocido como la *fitna*, durante la cual unos y otros se aliaban para volver a enfrentarse de nuevo entre ellos o contra el gobierno omeya. En la zona de Elvira, tuvo lugar un conflicto que enfrentó a los árabes y los muladíes, actuando Sa‘id b. Yudi como el *amir* de los árabes de la zona, tras sustituir en el liderazgo de este grupo a Sawwar b. Ḥamdun, si bien Sa‘id b. Yudi nunca llegó a unificar a todos los árabes en torno a su causa (AP - nº 97.3). Fue nombrado gobernador de Elvira y permaneció en la obediencia durante un tiempo, aunque fueron precisamente unos versos suyos los que desvelaron sus intenciones de rebelarse contra la autoridad omeya¹⁵³:

“Dile a ‘Abd Allah que huya, ya apareció el rebelde en el valle de los cañaverales. Dejad nuestro reino, oh hijos de Marwan, porque el reino es de los hijos de los árabes (al-mulk li-abna’ al-‘arab). Acercad mi corcel enjaezado de oro y ensilladlo. Mi estrella ha triunfado”.

M. Fierro explicó en su día que a través de estos versos Ibn Ÿudi estaba insinuando que la “arabidad” de los omeyas no era totalmente pura – al contrario que la suya propia – como consecuencia de los matrimonios mixtos que se estaban

¹⁵¹ Traducción de Corriente y Makki - MUQ II/1, 2001: 99 (la negrita es mía).

¹⁵² Hace referencia a la noticia de la muerte del chambelán.

¹⁵³ Traducción Guraieb - MUQ III, 1951/XV: 160//1937: 30.

produciendo entre los miembros del linaje reinante y mujeres indígenas, de modo que estos árabes de Elvira exigían su mayor derecho a ostentar el trono por haber mantenido su descendencia árabe más pura¹⁵⁴. En cualquier caso, no fue precisamente su desobediencia lo que le llevó a la muerte, sino que fue asesinado por uno de sus supuestos aliados, llamado Abu ‘Umar ‘Utman, por una cuestión de celos por una mujer.

Cuestiones políticas también llevaron a la cárcel a otros poetas durante los últimos años del califato omeya. En un momento en el que los cambios en el trono cordobés fueron muy rápidos y fruto de sucesivos golpes de estado, el apoyo que ciertos poetas otorgaron a la causa de unos u otros gobernantes provocó que a la caída de unos, sus sucesores trataran a veces de eliminar a los responsables del aparato propagandístico de los otros candidatos al trono. Quizás fue esto lo que le ocurrió a Ibn Darray al-Qaṣṭallī, poeta que destacó en época de Almanzor y que posteriormente apoyó a Sulayman al-Musta‘īn. Esto provocó que ‘Alī b. Ḥammud, el idrisí que inició el gobierno de los ḥammudíes en al-Andalus, tratara de eliminar un posible estorbo en sus intentos de legitimar la nueva dinastía, ya que las fuentes nos dicen que, nada más subir al trono, encarceló a este poeta (AP - nº 192). Desde prisión, Ibn Darray enviaba sus versos a ‘Alī b. Ḥammud buscando ganarse la libertad. J. M. Contiente, en un artículo que dedicó a este poeta, recogió alguno de ellos, como por ejemplo aquel en el que, entre otras cosas, Ibn Darray dice¹⁵⁵:

*“Tal vez tú, sol del crepúsculo, has llegado
a entristecerte con las penas de quien, despreciado,
está lejos de su tierra.
Intercede por mí ante el descendiente del Intercesor
por excelencia (fa-kuni safī‘i ilà ibn al-Safī‘¹⁵⁶). Acude como
mensajero mío al descendiente del Enviado”.*

En otra ocasión, el poeta escribió en uno de sus poemas:

*“Mas tal vez estos versos alcancen su meta,
es posible que ese hombre extraviado*

¹⁵⁴ Fierro, 2008h: 30.

¹⁵⁵ Traducción de J. M. Contiente - Contiente, 1981: 58-60; DY, 1981: I-1, 88-91). Ibn ‘Idari recoge un poema que es una fusión reducida de dos poemas más largos (BM, 1993: 111//1967: III, 124).

¹⁵⁶ En tanto que descendiente directo del Profeta, a ‘Alī b. Ḥammud se le considera “hijo” (*ibn*) de Muḥammad, el Intercesor por excelencia.

*y errante que ahora soy
sea conducido hacia el verdadero camino,
hacia el Hasimí, el Ṭalibí, el Faṭimí,
hacia el que siempre se muestra
amable y acogedor”.*

Tras permanecer unos años encarcelado, Ibn Darray finalmente fue perdonado por el ḥammudí, quien lo convirtió a partir de entonces en uno de los panegiristas de la dinastía.

Anteriormente, al hablar de los conflictos dentro de la familia reinante, se mencionó la oposición que surgió en Córdoba contra Muḥammad III a raíz de la mala actuación que estaba teniendo este nuevo califa en su gobierno, hasta el punto de que se reunieron en torno a otro omeya, ‘Abd al-Raḥman b. Hisam b. Sulayman “al-‘Iraqi”, para derrocarlo. Finalmente, este levantamiento no cuajó, pero los ánimos en Córdoba se mantuvieron caldeados si damos crédito a las noticias que nos hablan del encarcelamiento de varios poetas de la corte (AP - nº 199), como fue el caso de Ibn Ḥazm y de su primo ‘Abd al-Wahhab. Estos habían sido visires de ‘Abd al-Raḥman V al-Mustazhir y habían pertenecido a su gabinete literario junto a otros poetas como Ibn Suhayd¹⁵⁷. Su presencia en la corte debía de resultarle incómoda a Muḥammad III. La entrada en prisión de estos hombres sirvió de alarma para otros personajes de la corte que habían apoyado al anterior califa, de modo que algunos de ellos intentaron ponerse a salvo, como fue el caso de Ibn Suhayd¹⁵⁸, quien salió de Córdoba y huyó a Málaga, junto al ḥammudí Yaḥyà b. ‘Ali b. Ḥammud. Un poema de Ibn Suhayd titulado “Con intención de huir a Málaga”, pone de manifiesto el desencanto de este grupo de fugitivos con el gobierno de los omeyas. Después de haber apoyado a varios candidatos, vieron que la situación en Córdoba seguía siendo caótica y buscaron una solución junto a los ḥammudíes, pensando que quizás ellos estuvieran más cualificados para ejercer el califato que los omeyas. Un fragmento de este poema, recogido por J. Dickie en su recopilación del *diwan* de Ibn Suhayd, dice así¹⁵⁹:

¹⁵⁷ Sobre este poeta, Dickie, 1964 y 1975.

¹⁵⁸ Este poeta ya había estado en la cárcel anteriormente, durante el gobierno de ‘Ali b. Ḥammud, porque este lo consideró anti-beréber y anti-si‘i. Permaneció encerrado hasta la muerte del idrisí (Sobh, 2002: 919).

¹⁵⁹ Traducción de Dickie – 1975: 236-237, nº LXIII; DY, 1981: I-1, 321.

“Mis dientes no han rechinado de arrepentimiento contra vosotros, pero quizás mañana algún arrepentido rechinará sus dientes. ¡Quedaos en mi casa y arrasadla columna tras columna! En la tierra no me faltan albañiles ni columnas. Si un grupo de hombres malévolos me arroja de vosotros, en la tierra no me faltan amigos nobles. Si los omeyas aplastan los derechos que tengo respecto a ellos, he aquí que un aplastador hasimí está pisando sobre el camino. No es de extrañar que yo deje a un lado estos gorros si allí los turbantes reconocen mis derechos”.

Yaḥyà b. ‘Alī se disponía a ir a Córdoba para aprovechar la situación de caos reinante en la capital y hacerse de nuevo con el poder, de modo que, en el año 416/1025, el ḥammudí llegó a la capital, acompañado por Ibn Suhayd, y derrocó a Muḥammad III. No obstante, la estancia del idrisí en la capital no duró mucho y a los tres meses, se marchó de vuelta a Málaga, dejando paso en el trono a Hisam III. Ibn Suhayd, esta vez, no quiso abandonar de nuevo su querida Córdoba, donde permaneció hasta su muerte en el año 426/1035.

Por último, hemos de señalar que algunos poetas tuvieron problemas con la justicia a raíz de ciertas acusaciones que ponían en duda su ortodoxia, casos que serán analizados en el Capítulo 7, ya que son las acusaciones de heterodoxia las que son determinantes en esos casos y no el hecho de que los protagonistas fueran poetas.

VIII. Los astrólogos

En ocasiones, la razón por la que un determinado individuo vinculado a la administración omeya fuera castigado se debía simplemente a que había mostrado un comportamiento poco apropiado o había ejercido de manera censurable su cargo. Ya vimos una situación así en el caso de los eunucos, especialmente en época de al-Ḥakam II, cuando muchos de ellos fueron destituidos de sus cargos y perdonados posteriormente. Ahora vamos a ver el caso de algunos astrólogos y poetas-astrólogos que trabajaban en la corte omeya andalusí. La época del esplendor astrológico andalusí se extendió a lo largo del gobierno de tres emires omeyas: al-Ḥakam I, quien comenzó a reclutar astrólogos en su corte, lo que se continuó hasta alcanzar el mayor auge en época de ‘Abd al-Raḥman II, para empezar a decaer con Muḥammad I¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Rius, 2003: 519.

Estos astrólogos mantenían una relación muy cercana con los gobernantes, algo que los cronistas solían criticar, como fue el caso de Ibn Ḥayyan, para el cual la relación de los astrólogos con los emires era “demasiado estrecha”¹⁶¹. Son precisamente estos cronistas de épocas posteriores, inmersos en un clima intelectual distinto, los que con mayor vehemencia criticaron la familiaridad de los astrólogos con los gobernantes. Estos personajes eran sospechosos de actitudes poco ortodoxas a causa de su propia profesión, lo que provocó que muchas veces fueran también marginados en los diccionarios biográficos, donde rara vez aparecen incluidos¹⁶². Quizás por ello la mayor parte de las noticias que se nos han conservado sobre los astrólogos son anécdotas sobre ciertas predicciones o actuaciones que los enfrentaron con los gobernantes. La cercanía de los astrólogos con el soberano tuvo pues sus riesgos - como hemos visto también en el caso de otros cargos -, de modo que los premios y los castigos a estos estrelleros también fueron objeto de la arbitrariedad del gobernante.

Un personaje de la corte que gozó del favor del soberano, pero que posteriormente cayó en desgracia, fue el poeta astrólogo ‘Abd al-Wahid b. Ishaq al-Ḍabbi¹⁶³. En el anterior apartado, vimos a varios poetas astrólogos que tuvieron altibajos en sus relaciones con los gobernantes de su época, pasando del favor al rechazo por parte de estos, generalmente a raíz de componer versos satíricos o punzantes contra otros miembros de la corte o contra los propios gobernantes, como fue el caso, por ejemplo, de Ibn Samir o de Marwan b. Gazwan¹⁶⁴. Hemos dejado a al-Ḍabbi para tratarlo en este apartado, porque su caso no tuvo nada que ver con sus poemas, sino con sus predicciones como astrólogo.

A la subida al trono de Hisam I, al-Ḍabbi fue llamado a la corte para que indicara al emir lo que predecían los astros sobre su gobierno (AP – nº 41). El astrólogo en un primer momento se negó a ir pues había previsto que el gobierno de este emir no duraría más de siete años. Por ello, pidió a Hisam que le eximiera de presentarse ante él, con la excusa, según algunas fuentes, de que aún no había tenido tiempo suficiente para hacer las predicciones¹⁶⁵. Hisam aceptó y le amplió el plazo, pero al poco tiempo llegó a sus oídos el contenido de la previsión de al-Ḍabbi y le llamó de nuevo a la

¹⁶¹ Rius, 2003: 532-533.

¹⁶² Rius, 2003: 548.

¹⁶³ Sobre este astrólogo, MUQ II/1, 2001: 268-270, Samsó, 2001 y Rius, 2003: 530-531.

¹⁶⁴ M. Rius ha estudiado a estos poetas astrólogos y su relación con el poder (Rius, 2003).

corte. En esta ocasión, el astrólogo no pudo evitar ir ante el emir. Hišam I le dijo que le había pedido que le indicara su pronóstico no porque creyera en lo que le decía, sino por el placer de oír de su boca las buenas predicciones sobre su gobierno, en caso de que las hubiera, pero que si no eran de ese modo, le perdonaría y gratificaría (*la-u 'afinna-ka (...) la-ahbunna-ka*¹⁶⁶) si le contaba mentiras que le dieran mayor satisfacción. Sin embargo, al-Ḍabbi no quiso engañarle y cuando le llegó su turno para hablar, le dijo que la previsión era de seis a siete años, a lo que Hišam respondió que si eso debía ser así, lo soportaría mejor si pasaba ese tiempo adorando a Dios. Lo perdonó, le entregó un traje de honor y le dejó volver a su casa. A partir de entonces, dice Ibn al-Quṭiyya, el emir Hisam se retiró del mundo y se dedicó al servicio de Dios.

En este caso, vemos el miedo de al-Ḍabbi a ser reprendido por el emir por la mala noticia que le había de dar, así como la benevolencia de Hišam I, quien rechazó aplicarle un castigo a pesar de que quería que le hubiera dado una buena predicción, aunque fuera inventada. Sea o no real esta escena, sin duda el cronista cordobés trata de ensalzar la bondad de Hisam I, así como su piedad, aceptando las desgracias y dedicando el resto de sus días a actividades piadosas y al servicio de Dios.

Muchos años después, la poca discreción del astrólogo le llevó a ser condenado a muerte por el emir Muḥammad I, con quien la relación se había enfriado tras publicar al-Ḍabbi cierta información privada del emir (AP - nº 87). Esta información nos ha sido transmitida por Ibn Ḥayyan, quien a su vez la toma de Ibn al-Faraḍi, posiblemente de su *Kitab udaba' al-Andalus*. Al-Ḍabbi estuvo al servicio del emir Muḥammad I y gozó de su favor durante mucho tiempo, hasta que el emir se cansó de que cada vez que le solicitaba de manera privada pronósticos sobre diferentes asuntos personales, el astrólogo se lo contara a todo el mundo queriendo presumir de sus capacidades adivinatorias. Entonces, ordenó que el estrellero fuera encarcelado en Tortosa, donde hemos visto que también se encerró a al-Yaziri, siendo retenidos allí gracias a la inexpugnabilidad de su alcazaba. Este relato también nos ha sido transmitido por Ibn Ḥayyan, según lo que le contó Muḥammad b. Ḥafṣ, quien a su vez lo tomó de Ibn 'Abd Rabbihī y este del compañero de al-Ḍabbi, Muḥammad b. 'Abd

¹⁶⁵ Sobre el sistema para realizar predicciones y, en concreto, sobre uso de la técnica de las cruces, Samsó, 1983.

¹⁶⁶ IQ, 1926: 41-42.

Allah b. al-‘Adra’¹⁶⁷. Este nos cuenta que al-Ḍabbi llegó a Tortosa y allí se presentó ante el gobernador de la ciudad para que lo ajusticiara. Sin embargo, a este tuvo una grata impresión del astrólogo y prefirió no matarlo, aunque al-Ḍabbi le advirtió de que nada podría hacer para evitarlo pues él había predicho su muerte. Le dijo al gobernador que llegado el momento, se presentaría ante él un eunuco de parte del emir que le ordenaría que lo matase y que cuando lo hubiese hecho, llegaría un jinete no eunuco con órdenes de conservarle la vida, pero que entonces ya sería demasiado tarde.

El gobernador quiso intentarlo igualmente y le facilitó un barco con el que pudiera escapar al norte de África antes de ser ejecutado, pero el astrólogo no pudo hacerlo porque se paró el viento y el barco no se movió durante un mes de la costa andalusí. Justo entonces, llegó el eunuco con la orden de ejecución, no quedándole más remedio al gobernador que matarlo. Acababa de cumplir con la orden cuando llegó el otro jinete con el perdón del emir. La intencionalidad del relato es reflejar la imposibilidad de evitar lo que el destino tiene reservado para cada uno, aunque también deja ver la arbitrariedad del gobernante, quien puede cambiar de decisión sobre castigar o perdonar a un individuo en un período muy breve de tiempo.

Posiblemente, también fueran fruto de una predicción astrológica los rumores que difundió por Córdoba Muḥammad b. Abi Yum‘a sobre el inminente final del gobierno de Almanzor (AP - nº 166). Cuando Almanzor tuvo conocimiento de este hecho, mandó que le cortaran la lengua y que fuera crucificado, dando un claro ejemplo de cuál sería el destino de los que hicieran predicciones de este tipo.

La mutilación de la lengua es uno de los castigos reservados en el Corán (XXVII: 97) para aquellos que se extravían y se alejan del islam, como ya mencionamos al hablar de la ejecución de los fugitivos de Simancas. El hecho de que sea Almanzor quien lleva a cabo este tipo de castigos, sin ser el califa de la Comunidad a pesar de que ejerciera el gobierno de facto, hace que esta escena sea realmente llamativa por la carga simbólica que conlleva. Este hecho se produjo en un momento en que Almanzor puso en marcha la persecución de varios ulemas que practicaban ciencias no islámicas, en un intento de atraerse el favor de los ulemas malikíes, de modo que el castigo ejemplar contra Muḥammad b. Abi Yum‘a sirve también para reafirmar su visión del malikismo como la única doctrina jurídica válida y permitida en al-

¹⁶⁷ Sobre la posible identidad de este personaje, Samsó, 2001: 664. Rius le dedica un apartado en su artículo sobre los astrólogos andalusíes (Rius, 2003: 531-532).

Andalus. En cualquier caso, no es baladí que sean precisamente rumores sobre el final del gobierno de Almanzor lo que este quiera cortar radicalmente, viendo en ellos una amenaza para la continuidad de su poder si esos rumores lograban alentar a los grupos de oposición que quisieran hacer caer a los ‘amiríes.

IX. Hombres de religión (*ulama'*): alfaquíes y cadíes

Los gobernantes de sociedades islámicas sunníes premodernas necesitaban el apoyo de los hombres de religión para legitimarse¹⁶⁸. Los alfaquíes eran los encargados de interpretar la Ley islámica y velar por su cumplimiento por parte de los musulmanes, incluidos los gobernantes, y, por tanto, su apoyo a las decisiones de estos actuó como garantía de la legitimidad de sus actos. El nombramiento, por ejemplo, como predicador y censor oficial (*qaṣṣ*) por parte de ‘Abd al-Raḥman III del respetado Mundir b. Sa‘id al-Balluṭi no supuso para su poder una amenaza, sino todo lo contrario, pues la proclamación en los sermones de la necesidad de que el gobernante cumpliera la Ley religiosa y la censura de sus malas acciones eran muestras de la voluntad del califa de cumplir con esas normas, presentando así a un califa bueno, justo y piadoso¹⁶⁹.

Por otro lado, también los hombres de religión necesitaban a los gobernantes, no solo por los beneficios económicos y sociales que obtenían al estar a su lado¹⁷⁰, sino también porque estos eran quienes tenían a su cargo garantizar la tranquilidad y el control sobre el territorio en el vivían los magistrados¹⁷¹.

Esta relación de necesidad mutua no excluía la posibilidad de tensiones y conflictos¹⁷². En diversas ocasiones, han sido los propios alfaquíes quienes han impulsado acciones contra determinados gobernantes cuya actuación en el trono consideraban censurable o han participado en acciones iniciadas por otros. Un caso

¹⁶⁸ La biografía sobre ulemas es muy amplia, pero podemos destacar estudios como los de M. Q. Zaman, 1997 y, más recientemente, sobre los ulemas en época contemporánea (2002); M. Chamberlain, 1994. Sobre al-Andalus, destaca el trabajo de M. Marín. Aparte de su “Nómina de sabios andalusíes” (1988) – completada posteriormente junto a M^a L. Ávila (1995). De esta autora, v. también 1985b -, muchos han sido los trabajos dedicados a este colectivo en general (1990, 1995 o 1997b) y sobre los ulemas de diferentes puntos del territorio andalusí: 1985 (Banu Abi ‘Isà, ulemas cordobeses); 2000b (ulemas de Toledo), 2001c (ulemas de Beja) o 2008 (ulemas de Ilbira) entre otros. Asimismo, M. Fierro también ha contribuido a este campo, por ejemplo con su reciente estudio de 2011c o, conjuntamente con Marín, en 1998.

¹⁶⁹ Fierro, 2004d: 127-128.

¹⁷⁰ Marín, 2011.

¹⁷¹ Marín, 1997b: 152-153; Fierro, 2011b: 7-8.

¹⁷² V. por ejemplo, ‘Athamina, 1992.

específico es el de los ulemas acusados de irreligiosidad o de *zandaqa* con motivo de sus enseñanzas religiosas que será analizado en el Capítulo 7.

Por lo que se refiere a las relaciones entre los gobernantes omeyas de al-Andalus y los ulemas, estas pasaron por diversas etapas. Cuando ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya instituyó en Córdoba un emirato independiente del califato ‘abbasí, no se puede hablar todavía de la existencia en al-Andalus de un grupo de ulemas con una identidad definida, en el sentido en que vamos viendo constituirse dicha identidad durante el siglo III/IX: personajes que se insertan en cadenas de maestros y discípulos tanto en territorio peninsular como en oriente¹⁷³, que transmiten una serie de saberes específicos (*‘ilm*) – sobre todo las “ciencias islámicas” (derecho, gramática, Corán, tradición del Profeta ...) ¹⁷⁴ - y que actúan de acuerdo con unas prácticas que tienen ver con la piedad, la devoción y el estudio¹⁷⁵.

Durante el gobierno de los primeros emires omeyas tenemos, pues, datos acerca de un número muy reducido de personajes a los que podemos denominar especialistas en el saber religioso¹⁷⁶. Es en época de al-Ḥakam I cuando el número empieza no solo a aumentar sino también a presentar una mayor diversificación en cuanto a los orígenes étnicos, con presencia de beréberes y conversos no árabes. Este número creciente y las tensiones que produce el hecho de que tengan que encontrar su lugar en la sociedad islámica en formación se manifestaron claramente por primera vez durante la revuelta del Arrabal.

Aunque la reconstrucción de la secuencia de los hechos presenta dificultades, parece que hubo un primer intento de rebelión. En el año 189/805, algunos notables cordobeses y alfaquíes se unieron en torno a un miembro de la familia omeya para elevarlo en el trono en lugar del entonces emir, al-Ḥakam I. Tras ser traicionados por ese candidato omeya, fueron castigados duramente (Apéndice I, nº 51.1). Los implicados en el levantamiento intentaron huir, pero unos cuantos fueron detenidos y encarcelados en la cárcel de al-Duwayra. Las fuentes mencionan entre estos prisioneros a personajes de la talla del alfaquí Abu Zakariya’ Yaḥyà b. Muḍar al-Qaysi, Abu Ka’b b. ‘Abd al-Barr y su hermano ‘Isà b. ‘Abd al-Barr, Malik b. Yazid b.

¹⁷³ Marín, 1990.

¹⁷⁴ Marín, 1997b: 151-152.

¹⁷⁵ Marín, 1997b: 160. Al-Jusani recoge en su obra sobre los jueces de Córdoba una gran cantidad de relatos y anécdotas que tratan de mostrar la piedad de estos individuos (QQ, 1914: *passim*).

¹⁷⁶ Sobre el proceso de islamización de las ciudades y el papel que jugaron los ulemas en ello, Fierro y Marín, 1998.

Yaḥyà al-Tuḥībi, Yaḥyà b. Naṣr al-Yaḥṣubi y Faṭḥ, hermano de Yaḥyà b. Yaḥyà¹⁷⁷, a los cuales se unieron el eunuco (*jadim*) Masrur, y el zabazoque Musà b. Salim al-Jawlani¹⁷⁸. Estos prisioneros acabaron siendo crucificados en el *raṣīf* junto al río Guadalquivir, para que todo el mundo pudiera verlos.

Unos años después - en 202/818- tuvo lugar la revuelta del arrabal en Córdoba, en la que las fuentes destacan la participación del alfaquí de origen beréber Yaḥyà b. Yaḥyà (m. 234/849), personaje de una gran importancia por el poder que llegó a alcanzar durante el emirato de ‘Abd al-Raḥman II gracias a sus conocimientos jurídicos¹⁷⁹. Aunque la represión fue durísima, con muchos muertos durante los enfrentamientos y el destierro de un gran número de los participantes, también hubo quien logró escapar y esconderse en otras zonas de al-Andalus que prestaron ayuda a los fugitivos de Córdoba, como fue el caso de de Toledo. Yaḥyà b. Yaḥyà se contaba entre quienes huyeron de la capital y se fue acompañado de su hermano (AP - n° 51.5). Ambos salieron disfrazados por la Puerta de los judíos, tratando de escapar sin ser vistos por los porteros y los soldados, pues estos habían recibido la orden de detener y acabar con todos los implicados en la revuelta que intentasen salir de la ciudad. El hermano de Yaḥyà¹⁸⁰ quiso despedirse de uno de los porteros con el que tenía amistad. Su hermano Yaḥyà trató de advertirle de que no confiara en nadie, pues podían detenerlo y, efectivamente, según Ibn Ḥayyan, siguiendo a Ibn al-Quṭiyya, el portero detuvo al hermano de Yaḥyà y lo decapitó allí mismo sin que Yaḥyà pudiera hacer nada para evitarlo¹⁸¹.

Yaḥyà b. Yaḥyà, por el contrario, sí que logró escapar. Intentó, en primer lugar, que lo acogieran unos primos por línea paterna que vivían en Faḥṣ al-Balluṭ, pero estos intentaron matarlo para robarle su dinero. Fierro ha sugerido que la negativa a

¹⁷⁷ Podría tratarse de un tío del alfaquí Yaḥyà b. Yaḥyà al que también veremos implicado en esta revuelta, si bien M. Marín, en su estudio sobre esta familia, no menciona la existencia de ningún hermano de Yaḥyà b. Abi ‘Isà en su cuadro genealógico de la familia de los Banu Abi ‘Isà (Marín, 1985: 316).

¹⁷⁸ MUQ II/1, 2001: 40-45.

¹⁷⁹ Sobre este alfaquí, Fierro (1997) y “Yaḥyà b. Yaḥyà”, *EI*, vol. XI, pp. 248-249. Como apunta Fierro, 1997: 289-293, es difícil saber por las fuentes hasta qué punto participó el alfaquí en la revuelta y en calidad de qué exactamente.

¹⁸⁰ En su artículo sobre esta familia, M. Marín tampoco menciona que Yaḥyà b. Yaḥyà tuviera ningún hermano (Marín, 1985: 316). Descartamos la posibilidad de que el Faṭḥ b. Abi ‘Isà mencionado anteriormente pueda tratarse realmente del hermano de Yaḥyà b. Yaḥyà, no solo por el nombre, donde podríamos aceptar que se pudiera haber cometido algún error en la transmisión, sino por las diferencias respecto al final de ambos personajes, uno crucificado junto al resto de notables y el otro decapitado al intentar salir de Córdoba. Además, según la información de las fuentes, Faṭḥ b. Abi ‘Isà se rebeló en el año 189/805, mientras que Yaḥyà b. Yaḥyà lo hizo más adelante, en el año 202/818.

¹⁸¹ MUQ II/1, 2001: 67.

ayudar a Yaḥyà b. Yaḥyà puede deberse también a que estos parientes del alfaquí eran leales a los omeyas y podrían temer perder el favor del emir y ser castigados si daban ayuda a uno de los rebeldes huidos del arrabal¹⁸². Finalmente logró llegar a Toledo donde fue muy bien recibido, acogiéndolo y honorándolo (*ayaru-hu wa-akramu-hu*¹⁸³). Este apoyo de Toledo a los huídos de la revuelta del arrabal debe ser puesto en relación con la propia historia de la ciudad, en la que se sucedieron los períodos de rebelión con los de tregua durante todo el gobierno omeya. El líder de los toledanos, Muḥayir b. al-Qatil, fue el principal encargado de acoger a los cordobeses fugitivos en Toledo¹⁸⁴.

Yaḥyà b. Yaḥyà, tras pasar un tiempo en la antigua capital visigoda, fue perdonado por al-Ḥakam I, aunque existen versiones discrepantes sobre cómo se produjo el perdón del emir. Según el relato de Ibn al-Quṭiyya recogido por Ibn Ḥayyan, una vez que Yaḥyà b. Yaḥyà se hubo refugiado en Toledo, fue el propio emir quien pronto intentó lograr su regreso a Córdoba. El emir había intentado que los toledanos entregaran al alfaquí, pero ante la reiterada negativa de estos, el emir se dirigió directamente a Yaḥyà, ofreciéndole el *aman* con las garantías que desease, animándolo a que volviera a su ciudad natal, con la seguridad de que mantendría su cargo y su favor (*wa-ya'riḍu 'alay-hi al-aman yatawattaqu bi-hi li-nafsi-hi 'amm^{an} yuḥibbu-hu wa-yahūḍdu-hu 'alà l-ruyu' ilà waṭani-hi wa-l-ḥawṭa fī ḥifẓ manṣibi-hi wa-ni'mati-hi*¹⁸⁵). Por su parte, al-Jusani recoge en su obra sobre los alfaquíes y tradicionistas andalusíes una versión de los hechos transmitida por Aḥmad b. Jalid, quien a su vez la oyó de Muḥammad b. Waḍḍaḥ, el cual asegura que fue Yaḥyà quien escribió al emir para pedirle perdón¹⁸⁶. Nos dice que quien acogió en Toledo a Yaḥyà fue otro alfaquí (*rayul min al-fuqaha'*). El emir había escrito a los toledanos para mostrarles su disgusto por lo que habían hecho y estos desearon volver a la obediencia, por lo que la persona que había acogido a Yaḥyà b. Yaḥyà les dijo que escribieran a al-Ḥakam una carta y él iría a llevarla. A la carta de los toledanos, se juntó otra de Yaḥyà b. Yaḥyà. Cuando el hombre llegó ante al-Ḥakam, le dijo que él había acogido a Yaḥyà por el bien de la Comunidad de los musulmanes y por

¹⁸² Fierro, 1997: 293.

¹⁸³ MUQ II/1, 2003: 155.

¹⁸⁴ Ya hemos hablado de ello al repasar la toma de rehenes de esa ciudad, en el Capítulo 2. III. 2, así como al hablar de la revuelta del Arrabal, en el Capítulo 3. I. V. asimismo los episodios nº 46, 52 y 54 del Apéndice.

¹⁸⁵ MUQ II/1, 2003: 156. Yaḥyà b. Yaḥyà pertenecía a una destacada familia militar de origen beréber cuyo padre había sido gobernador en la zona de Algeciras.

agradecimiento al emir, pues de no haber sido así, el alfaquí hubiera buscado refugio en la tierra del enemigo y entonces estos habrían atacado a los musulmanes por no haber protegido a alguien tan sabio y virtuoso como Yaḥyà b. Yaḥyà. Entonces el emir agradeció al hombre su actitud y concedió su perdón al alfaquí cordobés. El relato de Muḥammad b. Waḍḍaḥ continúa diciendo que quien le contó los hechos decía haber leído la carta del emir en la que perdonaba a Yaḥyà y que decía¹⁸⁷: “*Recibí tu carta (la de Yaḥyà) en la que pedías un aman para ti y la restitución de tus bienes, por lo que te enviamos el aman y ordenamos que se te restituyeran tus bienes y mandamos a Aşbag que esto se aplique también a tus dos compañeros si estás de acuerdo, en atención a lo que te mereces, ¡es Dios el que socorre!*”.

La identidad de este Aşbag no queda clara, pudiendo tratarse del alfaquí Aşbag b. Jalil (m. 273/883)¹⁸⁸. Ya hemos visto que el envío de alfaquíes para negociar o entregar un *aman* era muy habitual, siendo especialmente pertinente en este caso en el que el receptor del mismo es otro alfaquí. En cuanto a los dos compañeros de Yaḥyà a los que menciona, podrían tratarse de otros alfaquíes huídos de Córdoba, pero no nos es posible saber más sobre su identidad.

Ibn Ḥayyan, siguiendo a Ibn ‘Abd al-Barr, afirma que Yaḥyà b. Yaḥyà volvió a la capital porque las condiciones que le ofrecía el emir le inspiraban confianza y, además, él hacía mucha falta a la gente¹⁸⁹.

No fue el único alfaquí que logró el perdón del emir. Ṭalut b. ‘Abd al-Yabbar al-Ma‘afiri también participó en los disturbios cordobeses de la época¹⁹⁰ y se vio obligado a huir de la ciudad (AP - nº 51. 6). Según Ibn Ḥayyan, siguiendo el relato de Ibn al-Quṭiyya, Ṭalut huyó de su casa al estallar la violenta represión de la revuelta por parte del emir y se marchó a casa de uno de sus vecinos que era judío y con el que tenía mucha confianza. Permaneció en casa de este hombre durante un año en el que recibió por parte de su vecino todos los cuidados posibles. Transcurrido este año, Ṭalut decidió ponerse en contacto con un visir amigo suyo, de los Banu Bassam, llamado Abu l-Bassam al-Iskandarani, con el fin de obtener el *aman* del emir gracias a su intercesión ante al-Ḥakam I. Cuando recibió noticias de Ṭalut, el visir fingió alegrarse de su encuentro y le dijo que intercedería por él ante el emir. Sin embargo,

¹⁸⁶ AFM, 1992: 360-361.

¹⁸⁷ Traducción propia - AFM, 1992: 361.

¹⁸⁸ Sobre este alfaquí, Marín, 1988: 112, nº 267.

¹⁸⁹ MUQ II/1, 2001: 105.

¹⁹⁰ No está claro en cuál de las revueltas participó.

lo traicionó, entregándole a al-Ḥakam para que lo ajusticiara. Ṭalut se presentó ante el emir, quien le exigió que le explicara las razones por las que había participado en la sublevación, cuando él se había portado tan bien con él durante toda su vida. La respuesta de Ṭalut fue: *“En este momento, no encuentro nada que decir que me pueda ser más saludable que ser sincero. Solo por Dios te aborrecí, y de nada te sirvió cuanto habías hecho por mí en beneficio de mi vida terrenal”*. A lo que el emir le contestó: *“Pardiez, que al traerte he contemplado en mi mente todos los tormentos del mundo para escogerte el más horrible, pero estás a salvo de ello, pues te digo que Aquél por cuya causa me aborreciste me ha hecho dejarte en paz. Vete con el aman de Dios y sin cuidados; elévame tus solicitudes, pues no ha de faltarte ni un favor mío mientras viva. ¡Ojala no hubiera sido como fue!”*¹⁹¹. Por su parte, Ṭalut respondió a estas palabras: *“Razón llevas, mejor habría sido para ti, si no hubiera sido así, mas no se puede evitar la voluntad de Dios”*. El emir convocó luego a su visir Abu l-Bassam, al que recriminó el hecho de que hubiera traicionado de ese modo al alfaquí, entregándole cuando el otro fue a pedirle ayuda, y que no hubiera tratado a Ṭalut como se merecía conforme a su ciencia y su piedad, mientras que un judío infiel sí había sabido tratarlo con la consideración debida, arriesgando incluso su vida.

Se repite aquí en cierto modo el patrón que hemos visto en el relato del perdón de Yaḥyà b. Yaḥyà recogido por al-Jusani, pero a la inversa. Mientras en el caso anterior, el alfaquí cordobés se gana el perdón después de que el que lo acogió en Toledo hiciera ver al emir que había actuado como debía por la consideración con la que se debía tratar a alguien de la categoría moral de Yaḥyà, en el caso de Ṭalut, el visir musulmán no actúa de esa manera sino que entrega al alfaquí para que sea castigado creyendo que así sería recompensado por el emir. Pero este no solo le afea tal acción, sino que también le recrimina por haberle incitado a aplicar castigos cuando su ánimo ya se había calmado, actuando de esa manera como un mal consejero.

El relato sobre Ṭalut es una historia moralizante que responde a esquemas habituales en la crónica de Ibn al-Quṭiyya, para quien la actuación de los personajes que cita sirve para ilustrar cuál debe ser la relación ideal entre los omeyas y quienes les sirven: estos deben aconsejarles que actúen con justicia y los omeyas deben premiar a quienes así lo hacen y castigar a quienes en cambio les desvían del camino recto. Es un esquema que refleja a la perfección esa ‘entente cordial’ entre

¹⁹¹ Traducción Corriente y Makki - MUQ II/1, 2003: 76-77 // 2003: 168.

gobernantes y ulemas a la que habrían llegado los omeyas y alfaquíes tras la revuelta del Arrabal. El relato del perdón de Ṭaluṭ presenta características especialmente interesantes. Por un lado, la figura del judío sirve para resaltar aún más la conducta depravada del visir musulmán¹⁹². Por otro lado, hay una insistencia en las connotaciones religiosas: la obediencia a Dios está por encima de la obediencia al emir cuando este se aparta del camino recto señalado por la revelación divina, revelación cuya correcta interpretación está a cargo de los ulemas. Por ello, el emir debe prestarles atención, pues son ellos quienes en último término indican cuál es el camino recto. Ṭaluṭ personifica aquí al ulema ideal: todos los favores que le había hecho el emir y los honores con los que le había tratado - asistiendo incluso al funeral de su mujer para acompañarlo o visitándolo cuando estaba enfermo- no eran suficientes para que el alfaquí mirara hacia otro lado ante las injusticias cometidas por al-Ḥakam I. Ṭaluṭ despreciaba así los beneficios de su vida terrenal para asegurarse la vida futura.

La figura de al-Ḥakam I simboliza en la historiografía omeya el momento en que los omeyas de al-Andalus aceptan que a partir de entonces su poder debe estar sujeto a unas normas legales cuya gestión e interpretación quedará en manos de los alfaquíes y ulemas. Es una figura hasta cierto punto trágica porque señala el fin de una época y el comienzo de otra. La crueldad mostrada durante la revuelta del Arrabal y en otras ocasiones como la Jornada del Foso de Toledo le llevó a sufrir remordimientos. Las fuentes insisten en que, después de los acontecimientos del Arrabal, el emir se vio preso de una grave enfermedad que lo atormentó durante los últimos años de su vida, como castigo por su anterior actitud: *“El emir al-Ḥakam no disfrutó largo tiempo de una grata vida tras su castigo a los del arrabal, pues le sobrevino la grave enfermedad que duró los últimos cuatro años de su vida, haciendo mella en sus energías y atormentándolo prolongadamente. Al final de su reinado no aparecía en público y delegó el gobierno en su hijo ‘Abd al-Raḥman; murió de tristeza en el arrepentimiento por sus pecados, lamentando haberlos cometido y rogando el perdón de su Señor por lo que a sus manos sufrieron los toledanos y los cordobeses, a más de otros excesos suyos (fa-mata asif^{an} ‘alà tawba min dunubi-hi wa-nadam ‘alà ma iqtarafa min-ha wa-istigfar li-rabbi-hi mimma yarà ‘alà yaday-hi li-ahl Ṭulayṭula wa-*

¹⁹² El carácter ahistórico de ese judío ha sido recientemente puesto de manifiesto por Luis Molina, quien considera que la función de este judío en el relato no es otra que servir como contrapunto para la figura del mal amigo, encarnada por Abu l-Bassam (2011: 538-539).

ahl Qurṭuba wa-gayri-hima min kaba'iri-hi)¹⁹³. *La acerada dureza de su carácter fue sustituida por una gran dulzura, empezó a menudear las plegarias y a refugiarse en la lectura que pedía del Corán, solazándose con su recitación, hasta que murió de ese modo, por lo que se esperaba que hubiese tenido buen fin*¹⁹⁴. El perdón concedido al final por el emir a los hombres de religión que habían participado en la revuelta al darse cuenta de que los necesitaba para gobernar con justicia va unido en este relato a su súplica por obtener él el perdón de Dios. El cronista redime a al-Ḥakam I de sus culpas ofreciendo una imagen del emir arrepentido de sus actos.

Durante el gobierno de 'Abd al-Raḥman III volvemos a encontrar casos de ulemas que sufrieron las consecuencias de involucrarse en conspiraciones contra el poder establecido. Este gobernante, desde su subida al trono, se había mostrado firme con aquellos que cuestionaran su poder y uno de los que antes notó este rigor fue el *qadī l-yama'a* de Córdoba, Musà b. Ziyad¹⁹⁵. Este había sido cadí y visir en época del emir 'Abd Allah. Según Ibn 'Idari, Musà b. Ziyad había presentado ante ese emir varias quejas contra su nieto 'Abd al-Raḥman III. Este cronista no especifica la naturaleza de las quejas vertidas por Musà b. Ziyad contra el futuro al-Naṣir, mientras que al-Juṣani hace referencia a su mal fin a raíz de su entrometimiento en cuestiones delicadas referidas al califato. El autor insiste en que el cadí sufrió las consecuencias que esto trae y que Dios lo castigó por su imprudencia: “*en realidad le sucedió lo que él se merecía*” (wa-wala-hu min dalika ma tawallà)¹⁹⁶. Todo ello parece indicar que Musà b. Ziyad mostró su disconformidad respecto al nombramiento de 'Abd al-Raḥman III. Al día siguiente de subir al trono, el nuevo emir ordenó que Musà fuera encarcelado y, desde entonces, permaneció en prisión durante siete años (AP - nº 110). Finalmente, en torno al año 305/917, el prisionero fue ejecutado al mismo tiempo que el rebelde de Carmona, Ḥabib b. 'Amrus¹⁹⁷ b. Sawada y sus dos hijos que habían incumplido su promesa de obediencia al emir (AP - nº 108). Se dice que también fue ejecutado ese día Muḥammad b. Walid, conocido como al-Galili, por haber irritado al

¹⁹³ Por estas palabras, interpretamos que cuando el cronista menciona a la “ahl Ṭulayṭula” y la “ahl Qurṭuba”, no se refiere a los habitantes en general de estas ciudades, sino que al-Ḥakam I se mostró arrepentido por el trato que había dado a los notables (*kaba'ir*) de esas ciudades, a los que no les habría mostrado el respeto y el trato que merecían por su condición y su estatus.

¹⁹⁴ Traducción Corriente y Makki - MUQ II/1, 2001: 85//2003: 179, siguiendo a Ibn al-Quṭiyya (IQ, 1926: 55).

¹⁹⁵ Sobre este cadí, Marín, 1988: 152, nº. 1445.

¹⁹⁶ QQ, 1914: 202//163.

¹⁹⁷ En BM aparece como Ḥabib b. 'Umar b. Sawada, pero generalmente es conocido como Ḥabib. 'Amrus b. Sawada.

emir por varias faltas que había cometido, pero desconocemos de quién se trata este personaje y lo que le llevó a la muerte.

Después de la proclamación del califato en el año 316/929, se produjo el asunto de la ejecución del hijo de ‘Abd al-Raḥman III, ‘Abd Allah, en el año 338/949 (AP - nº 130). Cuando los soldados de al-Naṣir fueron a casa de este para detenerlo a raíz de los rumores que había sobre sus planes conspiradores, se encontraron con él a dos conocidos alfaquíes, Abu ‘Abd al-Malik Ibn ‘Abd al-Barr¹⁹⁸ y Aḥmad b. ‘Abd Allah b. al-‘Aṭṭar. No todas las fuentes hablan de la participación de estos alfaquíes y solo Ibn al-Abbar menciona al segundo de ellos. El autor asegura que mientras el califa disculpó en cierto modo a Aḥmad b. ‘Abd Allah b. al-‘Aṭṭar a causa de su ignorancia y poca malicia (*gabawatu-hu wa-qillat sarri-hi*¹⁹⁹), al-Naṣir decidió que Ibn ‘Abd al-Barr, considerado el principal instigador de la conspiración, sería ejecutado durante la Fiesta de los Sacrificios por ser ese día cuando tenían pensado llevar a cabo el levantamiento. Sin embargo, cuando fueron a buscarlo para ser ejecutado, apareció muerto en la cárcel. Su cadáver fue entregado a su familia y enterrado en el cementerio del Arrabal en el año 338/949.

Como hemos dicho, la participación de Ibn al-‘Aṭṭar solamente aparece en la versión recogida por Ibn al-Abbar, siguiendo a Abu ‘Umar Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Afif b. Maryul b. Jatim b. ‘Abd Allah al-Umawi (m. 420/1029)²⁰⁰, la cual, dice el autor, también siguió Ibn Ḥayyan, pero de manera reducida y ajustada. Precisamente este ajuste, entre otras cosas, conllevó la desaparición de la escena del alfaquí, cuyo nombre completo es Aḥmad b. ‘Abd Allah b. Sa‘id al-Umawi, conocido como Ibn al-‘Aṭṭar y al que se le llamaba el “señor de la rosa/flor”, *ṣaḥib al-warda*²⁰¹. En la biografía que dedica Ibn al-Faraḍi a este individuo no dice nada sobre su participación en la conjura, diciéndonos tan solo que murió en el año 345/956. Por lo que, efectivamente, si llegó a participar, salvó su vida. Cabe suponer que el hecho de que Ibn al-‘Aṭṭar tuviera vínculos familiares con la familia omeya o fuera cliente de estos - como pone de manifiesto su *nisba* al-Umawi, habitual en los *mawali* omeyas - pudo

¹⁹⁸ Sobre el *Kitab mu‘allaf fi l-fuqaha’ bi-Qurṭuba* compuesto por este alfaquí cordobés, Viguera, 1985-1986.

¹⁹⁹ HS, 1963: I, 207.

²⁰⁰ Sobre este historiador, J. Castilla Brazales, “Ibn ‘Afif, Abu ‘Umar”, *BA*, vol. II, pp. 32-36.

²⁰¹ Ibn al-Faraḍi dedica una biografía a este personaje (IF (S), 1997: 50, nº 160). El hijo de este alfaquí, llamado Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Abd Allah, quien también fue conocido como Ibn al-‘Aṭṭar al igual que su padre, fue asimismo un importante alfaquí de Córdoba (P. Chalmeta, “Ibn al-‘Aṭṭar al-Umawi, Abu ‘Abd Allah”, *BA*, vol. II, pp. 434-442).

ayudarle a salvar su vida en este caso, justificándose tal decisión por su ignorancia y poca maldad.

Volviendo a la condena sobre Ibn ‘Abd al-Barr, este era un alfaquí de tendencias *safi’ies*. El califa, como ya indicamos, permitió durante un tiempo este tipo de tendencias en al-Andalus - incluso había nombrado cadíes de escuelas jurídicas distintas a la malikí -, pero su apoyo a corrientes legales no malikíes se acabó precisamente tras este asunto de la conspiración de su hijo ‘Abd Allah, también inclinado al safi’ísmo. ‘Abd Allah escribió una obra en la que ensalzaba a Baqi b. Majlad, conocido por sus tendencias safi’ies, y criticaba a Ibn Waḍḍah por haber censurado falsamente a al-Safi’i²⁰². En al-Andalus, la escuela jurídica oficial fue la malikí, cuya relativa uniformidad se impuso bastante pronto, sobre todo gracias a la potenciación de la misma por parte de los omeyas²⁰³. En su estudio sobre la política religiosa de ‘Abd al-Raḥman III, Fierro menciona un comentario del viajero al-Muqaddasi (m. después de 380/990) en el que se describe al-Andalus en la segunda mitad del siglo IV/X como un lugar donde no se conoce otra cosa que el Libro de Dios (el Corán) y el *Muwatta’* de Malik b. Anas y donde, si se detecta a miembros de otras escuelas, como la ḥanafí o la safi’í, los expulsan, y si detectan a un mu’tazilí, un si’í u otro tipo de hereje, lo ejecutan²⁰⁴. Esta visión de al-Andalus, aunque responde a la imagen que un pro-si’í como al-Muqaddasi quiere reflejar sobre este territorio, deja ver también cómo ya entonces la permisividad con el resto de escuelas jurídicas más allá de la malikí había desaparecido. Desde la óptica de una tensión entre la preeminencia de la doctrina malikí y la posibilidad de que se difundiera la safi’í, no parece casual el hecho de que fuera exculpado de esta conspiración precisamente un discípulo de Muḥammad b. Waḍḍah - jurista que nunca abandonó la doctrina malikí - como fue el caso de Ibn al-‘Aṭṭar. Como advirtió en su momento Fierro, este asunto de ‘Abd Allah frenó la penetración safi’í en al-Andalus, no solo por haber conspirado contra el califa, sino tal vez también porque la doctrina de la escuela safi’í sobre la rebelión es la más favorable a quienes se rebelan contra el poder establecido, ya que se ponen límites a la actuación del gobernante hacia quienes se han rebelado contra él.

²⁰² Fierro, 2004d: 145. La obra se titulaba *al-Muskita fi faḍa’il Baqi b. Majlad wa-l-radd ‘alā Muḥammad b. Waḍḍah*.

²⁰³ Fierro, 2004d: 137. Hablamos de una uniformidad relativa pues, a pesar de que la escuela malikí se mantuvo más o menos estable durante todo el período omeya, sufrió las lógicas modificaciones propiciadas por el paso del tiempo y la incorporación de novedades surgidas en oriente, lo que conllevó ciertas reformas internas de esta escuela en al-Andalus.

Durante el gobierno del primer hijo de Almanzor, ‘Abd al-Malik al-Muzaffar, encontramos a otro cadí implicado en una conspiración contra el poder. Se trata de Abu l-‘Abbas Aḥmad b. ‘Abd Allah b. Hartama b. Dakwan al-Umawi - perteneciente a una familia cliente de los omeyas y de origen beréber²⁰⁵ - quien aparece entre los firmantes de la *bay‘a* de Hisam II, recogida por Ibn al-Jaṭib. Se le describe como un hombre estricto y fiel a sus convicciones religiosas, de modo que, cuando Almanzor erigió la mezquita de al-Zahira, pretendiendo que fuese una mezquita aljama – es decir, que se hiciese allí la oración comunitaria del viernes -, Ibn Dakwan se opuso a ello y desde entonces no dirigió la palabra a Almanzor²⁰⁶. Este incidente no impidió que su hijo al-Muzaffar lo nombrara cadí de Córdoba. En el año 394/1003, Ibn Dakwan se unió al poeta y secretario Ibn al-Yaziri y al jefe de los esclavos ‘amiríes en la conspiración en la cual pretendían acabar con el visir Ibn al-Qaṭṭa‘ (AP - nº 175). La participación de este cadí no debió de ser demasiado activa pues, mientras que el resto de implicados acabaron ejecutados o exiliados hasta su muerte – recuérdese lo que vimos sobre Ṭarafa en el anterior apartado -, él tan solo fue destituido de su cargo como cadí durante un año. Después, no solo lo recuperó, sino que lo mantuvo durante el gobierno de Sanchuelo, sucesor y hermano de al-Muzaffar. La caída de este último se vio influenciada por las acusaciones que Ibn Dakwan lanzó contra él, condenando su irreligiosidad. Esto se produjo cuando Sanchuelo, que había visto levantarse en su contra al omeya Muḥammad b. Hisam al-Mahdí mientras él se encontraba en una campaña por tierras cristianas, volvía a Córdoba para hacer frente a esa conspiración (AP - nº 180). Temeroso de las consecuencias del levantamiento y sospechando de la fidelidad de sus hombres cuando llegaron a Córdoba, Sanchuelo decidió detenerse durante unos días para renovar el juramento (*ayman al-bay‘ati*) de todos los que iban con él, entregándoles documentos de cesión de sus casas y fincas (*kataba la-hum šukuk^{an} bi-l-inzal fi duri-him wa-ḍiya‘i-him*²⁰⁷). Aún así, no logró impedir que se produjeran deserciones en el ejército. Los beréberes *zanata* se negaron a combatir a los cordobeses, pues allí estaban sus familiares y no querían que estos sufrieran las consecuencias de su ataque. Mientras tanto, Ibn Dakwan, desde Córdoba, enterado de

²⁰⁴ Fierro, 2004d: 120, siguiendo a al-Muqaddasi, *Aḥsan al-taqasim fi ma‘rifat al-aqalim*, ed. M. J. Goeje, Leiden, 1967, 233 y 236-237.

²⁰⁵ Sobre los Banu Dawkan, Ch. Pellat, “Banu Dhawkan”, *EI*, vol. III, pp. 746-747; De Felipe, 1997: 108-114.

²⁰⁶ Ávila, 1980: 84.

²⁰⁷ BM, 1967: III, 49.

las intenciones de Sanchuelo, lo calificaba de impío (*yufassiqu-hu*²⁰⁸) y censuraba su intención de combatir a los habitantes de la capital, al incitar a los musulmanes a luchar contra sus propios correligionarios, siendo que había entre ellos gente inocente que nada tenía que ver con las revueltas, además de mujeres y niños.

La participación de Ibn Dakwan no quedó ahí. Sanchuelo intentó acordar un *aman* con al-Mahdi, viendo que sus posibilidades de victoria eran más que reducidas. Envío para ello a su cadí Jizrun b. Muḥriz y a Naṣr b Aḥmad y fue de nuevo Ibn Dakwan quien convenció a al-Mahdi de que no se lo concediera. Todo esto derivó en la deserción de muchos de los soldados de Sanchuelo y su captura y ejecución por parte de los hombres de al-Mahdi, pocos días después.

El rigorismo mostrado por Ibn Dakwan al censurar a Sanchuelo por querer atacar Córdoba quizás se debiera a su intento por acercarse a al-Mahdi y lograr así no ver alterado su estatus como cadí de Córdoba. De hecho, lo consiguió, pues sabemos que Ibn Dakwan fue cadí no solo durante los dos gobiernos de al-Mahdi, sino también durante el período intermedio en que Sulayman al-Musta‘in ostentó el califato, sin duda como consecuencia del apoyo que este cadí dio al partido beréber, principal aliado de al-Musta‘in en su acceso al poder. Sin embargo, el 5 de *yumadà I* del 401/14 de diciembre del 1010, Ibn Dakwan fue destituido por segunda vez de su cargo. En esa ocasión, la causa no fue su participación en acciones políticas, sino que fue consecuencia del cambio de gobierno en Córdoba y la subida al trono, por segunda vez, de Hisam II. Como ya indicó en su día M^a L. Ávila, la magistratura se hallaba demasiado atada a los asuntos políticos como para no verse alterada por los cambios de inquilino en el alcázar²⁰⁹. El apoyo que Ibn Dakwan había dado durante tanto tiempo a la causa ‘amirí y su simpatía por los beréberes, llevaron a este cadí a perder su cargo, el cual fue entregado a Ibn Wafid²¹⁰, un hombre de gran prestigio precisamente por haberse mostrado contrario a Almanzor en su momento y por su oposición a los beréberes. Sin embargo, la ruptura de Hisam II con los ‘amiríes no fue total, habida cuenta de que nombró como su *ḥayib* a Waḍiḥ, eslavo ‘amirí que, si bien apoyó durante un tiempo a al-Mahdi, cuando este puso de manifiesto su incapacidad para gobernar, lo abandonó y apoyó la subida al trono por segunda vez de Hisam II.

²⁰⁸ BM, 1967: III, 67.

²⁰⁹ Ávila, 1980: 96.

²¹⁰ Sobre este cadí y jurisconsulto, D. Serrano, “Ibn Wafid, Abu Bakr”, *BA*, vol. V, pp. 559-565.

Lévi-Provençal consideró en su día que posiblemente Waḍiḥ buscara convertirse en el nuevo Almanzor, valiéndose de su cargo como chambelán de Hisam II²¹¹.

En cuanto a los beréberes, como ya hemos indicado en otra ocasión, tras la segunda subida al trono de al-Mahdi, habían salido de Córdoba por las persecuciones y ataques a los que eran sometidos allí. No quisieron volver a la capital cuando cayó al-Mahdi y subió Hisam II, aunque este en un principio intentó congraciarse con ellos y con su pariente Sulayman al-Musta‘in. Sin embargo, los beréberes se negaron a ello y reiniciaron sus ataques contra la ciudad con el objetivo de hacerse de nuevo con el poder. La situación en Córdoba se complicó mucho, sobre todo por la negativa de un importante sector de la sociedad a llegar a ningún acuerdo con los beréberes y mucho menos a entregarles la ciudad, lo que alargó los enfrentamientos entre ambos bandos hasta llevar a la capital a una situación de extrema necesidad. Waḍiḥ, viendo las complicaciones que se estaban produciendo en la capital y la hostilidad que el ejército empezaba a mostrar hacia su persona, resolvió enviar un mensajero a los beréberes para tratar de lograr la paz y que se calmasen los ánimos, pero el enviado fue ejecutado por los miembros del ejército cuando volvía con el *aman*, demostrando así su intención de evitar cualquier negociación con los beréberes. Waḍiḥ decidió huir de la ciudad para evitar males mayores, pero no le dio tiempo pues fue capturado y ejecutado (AP - nº 188.1).

La muerte de Waḍiḥ y la situación de caos que vivía la ciudad hicieron que el visir Ibn Munawin decidiera que era necesario llegar a un acuerdo de paz. Así, se envió una carta a Sulayman al-Musta‘in para iniciar las negociaciones de paz. Este nuevo cambio de rumbo traerá consigo un cambio también en el cadiazgo de Córdoba. Ibn Wafid cesó de su cargo el 9 de *du l-ḥiyya* del 402/2 de julio de 1012, y fue sometido a arresto domiciliario. Ibn Dakwan, por su parte, volvió a ser nombrado cadí y será, de hecho, el encargado de presentarse junto a un grupo de alfaquies ante los beréberes y Sulayman al-Musta‘in para pedirles el *aman*, después de que fracasaran los primeros intentos de negociación, al negarse Hisam II a abdicar a su favor. Los beréberes aceptaron entregarles el *aman* en *sawwal* del 403/ abril del 1013, previo pago de grandes cantidades de dinero (*wa-ṭalabu min-hum al-aman fa-ammanu-hum wa-ṭalabu min-hum amwal^{an} ‘azimat^{an212}*). Los beréberes entraron por fin en Córdoba

²¹¹ Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 470.

²¹² BM, 1967: III, 112.

y saquearon la ciudad²¹³. Hisam II, por su parte, abdicó a favor de Sulayman al-Musta‘in quien fue proclamado califa por segunda vez (AP - nº 189).

Como era previsible, esta nueva situación tuvo consecuencias para los que se habían opuesto con mayor firmeza a la entrega de la ciudad y al cambio de gobierno. Entre ellos se encontraba el cadí Ibn Wafid, quien como hemos dicho, ya había empezado a sentir el nuevo cambio de orden con su destitución y arresto domiciliario. Cuando finalmente Córdoba cayó y los beréberes entraron y saquearon la ciudad, Ibn Wafid vio peligrar su vida, por lo que buscó refugio en casa de una conocida suya²¹⁴, pero unos meses después fue localizado y capturado (AP - nº 189.1). Los hombres de al-Musta‘in lo llevaron ante el califa, vestido de un modo humillante y gritando por las calles de Córdoba los delitos de los que se le acusaba²¹⁵. De camino al palacio, se encontraron con un amigo del cadí que se ofreció a hablar con Ibn Dakwan, quien tenía gran influencia sobre el nuevo califa, para que intercediera por Ibn Wafid y le salvara de la muerte. Este último, orgulloso, se negó a aceptar la ayuda de su enemigo Ibn Dakwan, con quien había luchado en los últimos años por el cargo de cadí de Córdoba. Llegó pues Ibn Wafid ante el nuevo califa quien le reprochó duramente su empeño en oponerse a los beréberes. Estos fueron precisamente los que convencieron a al-Musta‘in de que impusiera la pena máxima al cadí, cosa a la que el omeya accedió, siendo condenado a morir crucificado.

Llegado el día de la ejecución, un grupo de soldados acompañados por el *ṣahib al-surṭa* Musà b. Harun b. Ḥudayr, quien también era enemigo del cadí, se dispusieron a prepararlo todo para ejecutar al prisionero. Sin embargo, el condenado logró salvarse de la ejecución gracias precisamente a la intervención de alfaquíes como Ibn Ḥawbayl y los dos Ibn Dakwan - el *qāḍi l-quḍat* al que hemos venido citando hasta ahora, y Abu Ḥatim Muḥammad b. ‘Abd Allah b. Dakwan – y ello a pesar de la

²¹³ Durante este saqueo, murieron importantes individuos como el *muqri* ‘Abd Allah Muḥammad b. Qasim al-Yalaṭi, encargado de la oración y de la predicación (*juṭba*) en Córdoba, quien fue asesinado por los beréberes mientras defendía a su familia. Su cadáver permaneció tirado en la calle durante tres días, hasta que pudo ser enterrado (Ávila, 1980: 98, siguiendo TM, 1982: VII, 205; IB (Ab), 1990: II, 718-719, nº 1067). Lo mismo le ocurrió al autor del *Ta’rij ‘ulama’ al-Andalus*, Ibn al-Faraḍi, quien también murió durante este saqueo de los beréberes y cuyo cadáver permaneció igualmente durante tres días hasta que pudo ser enterrado en el cementerio de *Mu‘ammara*, en el arrabal de Córdoba (Rosado Llamas, 2008: 93, siguiendo a Ibn Baskuwal (IB (Ab), 1990: I, 391-395, nº 577). Este cementerio tiene el nombre de una de las esposas de ‘Abd al-Raḥman II – MUQ II/1, 2001: 191. Podemos encontrar las biografías de otros personajes asesinados por los beréberes ese día en IB (Ab), 1990: I, 59, nº 45, 260, nº 367, 333, nº 480 y II, 717, nº 1066.

²¹⁴ D. Serrano dice que esta mujer pudo ser la cliente de Ibn Wafid que posteriormente, según Ibn Sa‘id, le llevó comida a la cárcel (“Ibn Wafid”, *BA*, III, p. 562).

²¹⁵ En el Capítulo 10. I veremos con detalle el paseo infamante al que fue sometido este juez cordobés.

enemistad que sentían hacia Ibn Wafid. Los magistrados se dirigieron a al-Musta‘in para pedirle que le retirara la condena, reprochándole la sentencia a la que le había condenado (*yargabuna ilay-hi fi sa’n wa-yuqabbihuna ilay-hi ma amara bi-hi fi-hi*)²¹⁶, de modo que el califa se vio obligado a hacerles caso, tratando así de ganarse el favor de los alfaquíes cordobeses.

Resulta llamativo que sean precisamente los alfaquíes que estaban enfrentados con el detenido quienes se dirijan a al-Musta‘in para intentar que retire la condena a muerte contra el cadí. Parece que a pesar de los intereses de cada uno, existía cierto sentimiento corporativo que los unía y que hacía que en momentos de peligro se apoyaran unos a otros para mantener la unidad del colectivo. A fin de cuentas, los magistrados formaban un grupo que debía permanecer ajeno a las circunstancias políticas – a pesar de que en la práctica esto fuera difícil –, un colectivo de hombres de religión cuya estabilidad debía estar garantizada por su supuesta independencia de la autoridad política. De este modo, lo que se desprende de la intervención de los alfaquíes a favor de Ibn Wafid es que consideraron fuera de la Ley su condena a muerte y su humillación pública por el hecho de haber apoyado al anterior califa, viendo también una amenaza para su propia integridad el que los cambios en el trono afectaran de una manera tan directa a los jueces y a los alfaquíes, hasta el punto de poder perder su vida.

La condena pasó pues de la ejecución al encarcelamiento y finalmente el cadí acabó muriendo en prisión porque se negó a comer lo que le llevaban a la celda por miedo a que pudiera estar envenenado. Se dice que durante sus últimos días, Ibn Wafid dio muestras de una gran integridad física y mental y cuidó escrupulosamente la limpieza y el cuidado corporal, en lo que ha sido considerado por Serrano una muestra de que el cadí se estaba preparando para el martirio. Esto parece desprenderse de las palabras de Ibn Wafid cuando es preguntado por un compañero de celda sobre las razones de ese comportamiento que no lograba entender: “*¿Por qué razón voy a olvidarme de lo que es indispensable para mí y fuente de sosiego? Por Dios, ciertamente espero con ello que cuando vengan las huríes por la mañana o por la tarde, mi mondadientes sea reciente y mi cuerpo esté limpio*”²¹⁷.

A pesar de que, en su momento los alfaquíes intercedieron ante el califa para lograr que perdonara la vida a Ibn Wafid, una vez que este murió, ningún personaje

²¹⁶ TM, 1982: VII, 180.

²¹⁷ Traducción Serrano – 2011: 262; TM, 1983: VII, 180.

destacado rezó por él por miedo al sultán y a los notables (*wa-la yuṣalli ‘alay-hi aḥad min al-masahir jawf^{en} min al-sulṭan wa-l- ‘uyun*)²¹⁸.

²¹⁸ Serrano, 2011: 263; IS, 1953: I, 157.

TERCERA PARTE

El contexto religioso del perdón

Capítulo 6

La doctrina religiosa islámica sobre el perdón

El estudio del perdón, desde el punto de vista de la religión islámica, implica prestar atención a los dos textos fundamentales para el islam: el Corán y la Sunna. A lo largo de los anteriores capítulos, hemos podido comprobar cómo los relatos recogidos en las crónicas están impregnados de referencias al texto coránico y a tradiciones atribuidas al Profeta o relativas a los primeros momentos de la religión islámica. Asimismo, a menudo estos relatos cronísticos pueden ponerse en relación con materiales recogidos en “Espejos de Príncipes”, obras que muestran una visión idealizada del gobernante según los cánones establecidos por la religión islámica y recogen también precedentes históricos – a menudo procedentes de la tradición indo-irania - que ilustran cuál debe ser la actuación correcta de los gobernantes y cuál la reprochable. La representación ideal e idealizada de la autoridad política y sus dimensiones religiosas es fundamental para la plena comprensión de numerosos relatos incluidos en las fuentes que estamos utilizando. En sociedades como las islámicas pre-modernas, en las que - según indicamos al inicio de nuestro estudio siguiendo a Goitein – la religión es el marco que da sentido a la realidad, además de constituir una parte del ‘contenido’ de la misma, no se puede minimizar el alcance de este tipo de referentes religiosos ni la relevancia de la adecuación de los gobernantes y de sus actos a los cánones fijados por el islam. Asimismo, los individuos nacidos en el seno de esta religión y empapados de sus valores no solo comprenden y valoran estos referentes, sino que también pueden exigir que se cumplan.

En este capítulo, vamos a centrarnos en la visión del perdón en la religión islámica. La revisión de determinados conceptos fundamentales vinculados con el perdón nos ayudará a comprobar hasta qué punto estas ideas subyacían en el imaginario de los cronistas a la hora de elaborar los relatos históricos. Aunque, como

ya se ha indicado, la religión fue un filtro que determinó la visión que se nos ha transmitido de los hechos históricos, hemos decidido dejar para este momento el análisis específico del perdón según los textos fundamentales de la religión musulmana, como introducción al Capítulo 7 en el que hablaremos del perdón ante acusaciones de conductas heterodoxas, por ser en ese caso donde la religión cobra una especial relevancia al tratarse de delitos que afectan el dominio de la fe.

En este capítulo, vamos a revisar la noción de perdón no solo como uno de los atributos más característicos de la divinidad, sino también como un valor recomendado y premiado en el resto de los musulmanes y, en especial, en el caso de aquellos que ostentan algún tipo de autoridad sobre la Comunidad, desde el Profeta hasta el resto de los gobernantes musulmanes. Examinaremos los principales conceptos o ideas relacionados con la clemencia en todas sus formas, según aparecen tratados en el Corán y la Sunna y según han sido interpretados por los teólogos musulmanes de las distintas épocas.

I. El perdón en el Corán y la Sunna

El Corán y la tradición del Profeta recogen no solo las exigencias relativas al perdón hechas a los creyentes, sino también toda una serie de consideraciones sobre el perdón de Dios en el Juicio Final y la clemencia como uno de los atributos fundamentales de la divinidad. También el Profeta encuentra su sitio en estas reflexiones, teniendo en cuenta que, en el Corán, Muḥammad es presentado como el “Profeta de la clemencia” y el intercesor de los creyentes ante Dios. Por otra parte, como ya hemos indicado anteriormente, el análisis del perdón lleva implícito el estudio de otra serie de conceptos relacionados, bien desde la oposición, como es el caso del castigo o la venganza – y, llegado el caso, incluso la justicia -, o bien desde la complementariedad, como el arrepentimiento o la paciencia¹. ¿Qué conceptos se utilizan para hablar del perdón? ¿Cómo se denomina a aquellos que otorgan el perdón, empezando por la propia divinidad? Los atributos divinos en este sentido son muy reveladores, pues son bastantes los nombres de Dios que hacen referencia a la clemencia implícita a la divinidad y a su capacidad para ser paciente ante la naturaleza

¹ Seguiremos muy de cerca los datos recogidos por Ch. Moucarry en su trabajo sobre el perdón en el islam, a la hora de elaborar la información que recogemos en este apartado. Asimismo, seguiremos el análisis de otros autores sobre cuestiones más específicas a cuyos estudios remitiremos llegado el momento.

pecadora de los creyentes, así como su deseo de actuar como un juez justo y equitativo.

1. Perdón y venganza

Dos de los atributos o nombres de Dios que todo musulmán conoce y utiliza habitualmente a través de la *basmala* son “El Clemente” (*al-rahman*) y “El Misericordioso” (*al-rahim*): Dios Todopoderoso es quien puede castigar, pero también perdonar². Según Allam, al estudiar el perdón, hay que tener en cuenta que, para la religión islámica, el objetivo fundamental del castigo es “reformular” y que, desde el momento en que el castigo está libre de deseos de venganza y busca solo reformar, se puede sustituir por el perdón. El autor nos ofrece una exhaustiva selección de azoras coránicas en las que se ve cómo el objetivo buscado a través de la clemencia, tanto por Dios como por sus representantes en la tierra – ya sea el Profeta o el resto de líderes de la Comunidad –, es reformar al individuo. Para ello, el perdón aparece vinculado en la mayor parte de las ocasiones con el castigo, ya que existen una serie de normas impuestas por Dios que han de ser respetadas y, de no ser así, Este castigará a los creyentes el día del Juicio o bien los perdonará si, aun habiéndolas incumplido, muestran su arrepentimiento. La recompensa del perdón debe actuar como un incentivo para el creyente para arrepentirse de sus pecados y volver a la senda de Dios, pero también la amenaza del castigo aparece claramente expresada en el Corán: si el arrepentimiento no es sincero o si el pecado es imperdonable dada su importancia - como es el caso de la apostasía, sobre lo que volveremos después -, entonces Dios no dudará en aplicar castigos contra los creyentes. Como ocurre con toda figura de autoridad, es necesario que exista un equilibrio perfecto entre la amenaza del castigo y la recompensa del perdón, pues de no ser así, un exceso de clemencia puede llevar al caos: “*Pardon if applied indiscriminately is most dangerous than punishment (for the people with the power)*”³.

El perdón es considerado inadecuado en determinadas situaciones de agravio. El Corán reconoce el derecho de los musulmanes a vengarse ante determinadas ofensas, si bien el perdón suele ser una actitud recomendada y más apreciada por Dios. El

² Sobre la fórmula de la *basmala* y el significado de los términos presente en ella, B. Carra de Vaux [L. Gardet], “Basmala”, *EI*, vol. I, 1084-1085; W. Graham, “Basmala”, *EQ*, vol. I, pp. 207-211, donde aparece bibliografía ampliada sobre el tema.

³ Allam, 1939: 63.

perdón así no puede aparecer expresado en el Corán en términos imperativos, sino como un consejo. La ley del Talión (*qiṣaṣ/qawad*) fue creada para cubrir este derecho a la venganza, dando la oportunidad de poner en práctica el derecho de las personas a defender el honor de la víctima ultrajada a través de la venganza por su muerte. No obstante, como puso de manifiesto en su día M. Arcas Campoy en su estudio sobre el *Muntajab al-aḥkam* de Ibn Abi Zamanin⁴, también en este caso los juristas musulmanes han recogido hasta catorce motivos que pueden impedir el cumplimiento de la pena impuesta por la Ley, entre los que figura el perdón (*‘afw*), es decir, la opción que se le da a las personas que estén en posesión del derecho a aplicar el Talión, de perdonar al autor del delito. El procedimiento de concesión del perdón en este caso se denomina *ṣulḥ* “paz, reconciliación”, que como vemos coincide con el término que hemos visto en el caso de las treguas de paz establecidas entre los musulmanes con los territorios infieles⁵.

El perdón del Talión no implica la despenalización total del acusado, sino que, según la mayoría de los juristas, este recibirá cien azotes y tendrá que estar un año en prisión. También se puede otorgar el perdón a cambio de una compensación o “precio de la sangre” (*diyya*)⁶. El talión y la opción de perdonarlo tienen su base en el texto coránico (Corán, II: 178)⁷:

“¡Creyentes! Se os ha prescrito la ley del talión en casos de homicidio: libre por libre, esclavo por esclavo, hembra por hembra. Pero, si a alguien le rebaja su hermano (wa-man ‘ufiya la-hu min aji-hi) la pena, que la demanda sea conforme al uso y la indemnización apropiada. Esto es un alivio por parte de Vuestro Señor, una misericordia (ḍalika tajfif min rabbi-kum wa-raḥma). Quien, después de esto, viole la ley, tendrá un castigo doloroso”.

⁴ Arcas Campoy, 2005: 387.

⁵ V. Capítulo 1. Esta práctica de perdón del Talión ha llegado hasta nuestros días a través de la puesta en marcha de una celebración llamada *muṣalaḥa* o *ṣulḥa* que se lleva a cabo hoy día en la zona de Palestina y que consiste en un acto de reconciliación donde los familiares de la víctima se reúnen con el delincuente, ante la presencia de los ancianos o jefes locales para conseguir mediar entre ellos y lograr alcanzar el perdón del delito, en vez de la aplicación del castigo. Sobre esta práctica, véase por ejemplo, la obra de Sh. D. Lang, *Sharif politics. Honor and Peacemaking in Israeli-Palestinian Society*. También menciona esta práctica Bolton, 2011: 99-100.

⁶ Arcas Campoy, 2005: 388.

⁷ Cortés, 1999: 34.

En diferentes azoras coránicas, se ofrece la oportunidad de poner en práctica la venganza, aunque también se anima a los creyentes a ser pacientes y comprensivos y a perdonar siempre que sea posible - por ejemplo, Corán, XVI: 126 -. Ahora bien, y esto es muy importante, en el Corán también se deja muy claro que el precio de la sangre si no se lleva a cabo según las exigencias recogidas en la Ley o se aplica de un modo no equivalente a la pena recibida, puede conllevar castigos (Corán, XLII: 36-43).

Ch. Moucarray lleva a cabo en su obra un análisis de los diferentes atributos divinos que están vinculados con el perdón y precisamente entre ellos encontramos *al-ḥalīm* que significa “el paciente, el indulgente”⁸. El teólogo islámico Fajr al-Dīn al-Rāzī (m. 606/1209) interpreta este atributo divino como “indulgentes, paciente” en el sentido de que Dios no administra sus castigos de manera inmediata, sino que da oportunidad al arrepentimiento⁹. Continúa el autor diciendo que al-Gazālī (m. 505/1111) define el término *ḥalīm* como referido a aquel al que no es fácil de incitar a la venganza, siguiendo el versículo coránico VI: 147: “*Si te desmienten, di: ‘Vuestro Señor es el Dueño de una inmensa misericordia (rabḥu-kum du raḥma wasī‘a), pero no se alejará Su rigor del pueblo pecador’*”¹⁰.

En el Corán, se dice que gracias a la indulgencia divina la gente no es castigada según sus malos actos, sino que Dios es paciente con ellos. De no ser así, todos los seres humanos estarían bajo su condena (Corán, XVI: 61): “*Si Dios tuviera en cuenta la impiedad humana, no dejaría ningún ser vivo sobre ella. Pero los retrasa por un plazo determinado y, cuando vence su plazo, no pueden retrasarlo ni adelantarlo una hora*”¹¹. La paciencia demostrada por la divinidad hacia sus criaturas es pues una muestra de su clemencia.

2. El perdón como negación de la justicia

La consideración de la venganza como un derecho de los individuos que han sufrido una afrenta entra en contradicción con el perdón de esos pecados, siendo este un tema recurrente en las discusiones jurídicas sobre el perdón. El perdón puede ser

⁸ Moucarray, 2004: 62-67.

⁹ Moucarray, 2004: 62, siguiendo al-Rāzī, *al-Tafsīr al-kabīr*, XII: 23, comentando el versículo coránico XX: 59. En el Capítulo 9. II, hablaremos del control de la ira del gobernante y del *ḥilm* y lo pondremos en relación con las prácticas de perdón.

¹⁰ Cortés, 1999: 188. Moucarray, 2004: 62, siguiendo a al-Gazālī, *The ninety-nine names of God* (Cambridge, 1995), p. 99.

¹¹ Cortés, 1999: 353.

visto como una injusticia al implicar la renuncia a castigar un delito. Esta idea es muy importante, pues una de las nociones fundamentales vinculadas con el perdón divino y, en consecuencia, con el perdón del gobernante es la obligación de actuar justamente con los súbditos y, por tanto, aplicar los castigos cuando sea pertinente. En principio, se consideraría que se es justo cuando se le aplica el perdón a aquel acusado injustamente o se castiga a quien ha cometido un pecado o un delito. Pero ¿qué ocurre cuando se perdona a alguien que realmente ha cometido una falta? ¿Se está siendo injusto?

En este sentido, Allam nos dice que *“forgiveness is a form of injustice – injustice with oneself”*¹², en tanto que si alguien perdona a una persona que ha cometido un delito contra él, se estaría negando a sí mismo el derecho a vengar la afrenta sufrida, y no estaría actuando justamente.

Esta controversia existe también en relación con la divinidad y, en concreto, en relación con uno de sus atributos o nombres divinos, *“al- ‘Adl/al- ‘Adil”*, “el Justo”¹³. La reconciliación entre la clemencia divina y su obligación de actuar de manera justa con los creyentes – castigándolos o retribuyéndolos según sus actos –ha dividido a los teólogos musulmanes de las distintas tendencias, quienes lo han resuelto de diferentes maneras. Los *mu‘tazilíes* consideran que Dios es justo sobre cualquier otra cosa, de tal manera que solo se mostrará clemente en los casos en los que su justicia no se vea afectada, de modo que la justicia divina controla a la clemencia divina. Dios, por tanto, Dios da a los creyentes lo que merecen. Recompensará la fe y la obediencia¹⁴. En este sentido, el día del Juicio Final, los musulmanes serán juzgados según sus actos y su cumplimiento de las leyes reveladas por Dios al Profeta: *“Ese día los hombres surgirán en grupos, para que se les muestren sus obras. Quien haya hecho el peso de un átomo de bien, lo verá. Y quien haya hecho el peso de un átomo de mal, lo verá”* (Corán, XCIX: 6-8)¹⁵.

Para los *sunníes*, aunque el cumplimiento de la Ley divina es también fundamental, su concepción de la soberanía de Dios – otro de los atributos divinos es *“al-Qahir”*, “El Soberano”¹⁶ – admite en principio la existencia de un conflicto entre la creencia en un Dios que perdona y la justicia del Juicio Final, pero solucionan

¹² Allam, 1939: 66.

¹³ Moucarray, 2004: 46-54.

¹⁴ Moucarray, 2004: 46-47.

¹⁵ Cortés, 1999: 818.

¹⁶ Moucarray, 2004: 55-67.

dicho conflicto yendo un paso más allá: en realidad, se trataría de un problema que no tiene sentido ante la soberanía de Dios, pues Dios es totalmente libre para hacer lo que considere oportuno y no tiene que justificar o explicar sus acciones, así como los creyentes no tienen derecho a cuestionarlas. Las decisiones de Dios no podrán ser discutidas por sus criaturas¹⁷. El Corán describe la total autoridad de Dios del siguiente modo: “No tendrá Él que responder a lo que hace, pero ellos tendrán que responder” (Corán, XXI: 23).

Esta idea de autoridad absoluta y que no tiene límites es lo que diferencia a Dios de sus criaturas y a sus representantes en la Tierra de sus súbditos. Los gobernantes tienen la opción de perdonar a quienes hayan cometido un delito si lo consideran oportuno y precisamente su autoridad y su poder radican en su capacidad para perdonar pudiendo castigar. Ahora bien, de acuerdo con la doctrina sunní, los gobernantes están obligados a garantizar el cumplimiento de unas normas que no dependen de ellos, pues proceden de Dios.

3. Dios, el Clemente el Misericordioso

La absoluta clemencia y misericordia de Dios son sus principales atributos¹⁸ y no es casual que uno de los atributos divinos más reiteradamente citados sea el de la clemencia, repetido en la *basmala* (*bi-smi Allah al-Raḥman al-Raḥim*) que introduce la mayor parte de los actos o documentos surgidos en contexto islámico. En su análisis de los atributos divinos relacionados con el perdón, los primeros que analiza Moucarray son precisamente “*al-Raḥman*” y “*al-Raḥim*”, “el Clemente” y “el

¹⁷ Moucarray, 2004: 55-56.

¹⁸ En el género del *ḥadīth qudsī* - definido por W. Graham como “any report from Muḥammad in which he quotes direct words of God that are not found in the Qur’an” (Graham, 1977: vii) - aparece expresada la tendencia divina a la clemencia. Así, por ejemplo, se dice que se oyó a Muḥammad afirmar que Dios había dicho: “Yo soy el Clemente y yo creé los lazos de parentela” (*ana al-raḥman wa-ana jalaqtu al-raḥim*) u otro en el que Muḥammad, tras solicitar a Dios el perdón para su Comunidad, dice que le respondió: “Yo los he perdonado, a excepción del que ha cometido una injusticia” (*qad gafartu la-hum ma jala al-ẓalim*) (Graham, 1977: 134-135, nº 15 y 147, nº 23). En el trabajo de Graham se pueden encontrar otros ejemplos al respecto.

Además de esto, tenemos otras tradiciones en las que aparece expresada esta misma idea, como la que asegura que el damasceno Yunus b. Maysara (m. 132/750) dijo que Dios tenía una inscripción ante él que decía: ‘Yo soy Dios, aquel por el que no hay otro dios; Yo soy Clemente y Misericordioso; Yo tengo piedad y disfruto de la clemencia (*arḥam wa-atarahḥam*); mi clemencia precede a mi enfado, mi perdón a mi castigo; Yo permito entrar en el Paraíso a aquel que lleva una 330ª parte (Melchert, 2011: 295, citando a Ahmad b. al-Husayn b. al-Bayhaqi, *Kitab al-Zuhd al-kabir* (Beirut, 140AH/1987CE), p. 168).

Misericordioso”¹⁹. La clemencia divina cobra especial fuerza cuando se pone en relación con el Día del Juicio. Dice el autor, siguiendo a al-Razī, que la amenaza que supone para los hombres el conocimiento de la posibilidad de sufrir el castigo divino en el Día del Juicio garantiza que no se generalice el desorden social, por lo que esta amenaza es una de las mayores manifestaciones de la Clemencia divina: Dios no tiene la obligación de actuar benevolentemente, pero lo hace por su inmensa generosidad²⁰.

Una de las mayores diferencias entre la clemencia en el islam y en el cristianismo es que, en el primero, la clemencia divina se basa en la bondad de Dios y en su generosidad, mientras que, en el segundo, se basa en su compasión, en el sentido más profundo del término, es decir, en cuanto a su capacidad de verse reflejado en el sufrimiento ajeno: “*In Islam God is ‘full of mercy’ but not ‘full of compassion’ (like in Christianity...), because, unlike human creatures, he is not subject to emotions*”²¹.

Según al-Gazali, la clemencia de Dios se basa en su conocimiento de las necesidades de los creyentes, no en su ‘compasión’. Dios es perfecto, por lo que no puede sentir sufrimientos, pues estos son síntomas de debilidad que solo tienen los hombres. También dice que la clemencia de Dios es una clemencia pura y no basada en la empatía, pues en ese caso se daría una situación egoísta en la que se actúa clementemente solo tratando de aliviar los propios sufrimientos²².

Otro aspecto que diferencia sustancialmente la noción de clemencia divina entre el islam y el cristianismo es el papel que juega el amor de Dios en cada religión. El islam presta más atención a la clemencia divina que al amor de Dios, mientras que para los cristianos, el énfasis recae en su amor - “*Dios es amor*” (Juan I, 4: 8) -²³. En el Corán, sin embargo, el amor de Dios a sus criaturas es condicional. Dios ama a quienes le obedecen y no expresa su amor directamente, como en las relaciones interpersonales, sino que lo hace a través de sus beneficios y favores²⁴: “*A quienes no crean les castigaré severamente en la vida de acá y en la otra. Y no tendrán quienes*

¹⁹ Moucarray, 2004: 25-36. Allam recoge una selección de versículos coránicos en los que se atribuye el perdón directamente a Dios (Allam, 1939: 66-67).

²⁰ Moucarray, 2004: 27, siguiendo a al-Razī, *al-Tafsīr al-kabīr*, VI: 12.

²¹ Moucarray, 2004: 33.

²² Moucarray, 2004: 33-34, siguiendo a al-Gazali, *The ninety-nine names of God*, p. 53-54.

²³ Saritoprak considera que tanto el amor como la clemencia son dos términos plenamente islámicos desde el punto de vista de la teología islámica, si bien apunta que en el islam, es más preciso decir “Dios muestra clemencia a todos el mundo” en vez de “Dios ama a todo el mundo” (Saritoprak, 2011: 79). El amor de Dios (*ḥubb Allah*) adquiere un lugar central en el sufismo islámico, tratándose precisamente de uno de los elementos más discutidos desde el punto de vista de la doctrina sunní (v. “D. Gril, “Love and Affection”, *EQ*, vol. III, 233-237).

²⁴ Moucarray, 2004: 34-35.

les auxilien. En cuanto a quienes crean y obren bien, Él les remunerará debidamente. Dios no ama a los impíos” (Corán, III: 56-57); “*¡Pues sí! Si uno cumple su promesa y teme a Dios... Dios ama a quienes Le temen*” (Corán, III: 76)²⁵.

Otros atributos divinos que expresan directamente la naturaleza clemente de Dios son “*Gafir*”, “el Indulgente” – y de la misma raíz, “*al-Gaffar*” y “*al-Gafur*” - y “*al-Afuww*” “el Perdonador”²⁶. La capacidad de Dios para perdonar es parte de su propia naturaleza divina. La relación entre la divinidad y sus criaturas es simbiótica en el sentido de que Dios para y por ser Dios debe perdonar por ser el perdón algo esencial a su naturaleza divina, de modo que al garantizar el perdón, El Creador pone en evidencia su naturaleza de Juez Clemente, mientras que los hombres, al recibir el perdón de Dios, reafirman su naturaleza de criaturas de Dios, creadas por Este. Del mismo modo, la debilidad y la necesidad de perdón forman parte de la naturaleza de las criaturas, de manera que se establece una relación de necesidad entre “el que es perdonado” y “el que perdona” o, dicho de otra manera, entre el Creador y las criaturas. Moucarry apunta en este sentido que se podría pensar que, ante la naturaleza clemente de Dios, los hombres trataran de abusar, sin embargo, ha de ser el miedo al castigo divino en el Juicio Final lo que frene a los hombres a la hora de cometer malos actos, ya que aunque Dios garantiza su perdón a todos aquellos que actúen correctamente o que se arrepientan de sus pecados, también advierte de la posibilidad de castigar cuando ese arrepentimiento no es sincero²⁷.

Si bien en el islam se habla de la naturaleza clemente de Dios, algunas azoras coránicas especifican que hay ciertas circunstancias en las que no es posible acceder al perdón de Dios. Una de estas faltas será el asociacionismo/politeísmo (*sirk*): “*Dios no perdona que se Le asocie. Pero perdona lo menos grave a quien Él quiere* (inna Allah la yagfiru an yusraka bi-hi wa-yagfiru ma duna dalika li-man yasa’u). *Quien asocia a Dios comete un gravísimo pecado*” (Corán, IV: 48)²⁸. Esto implica que los no creyentes (*al-musrikun*) no podrán ser perdonados por Dios. Tampoco serán perdonados los apóstatas (*al-murtaddun*), al menos que se arrepientan y vuelvan al islam: “*Las obras de aquellos de vosotros que apostaten de su fe y mueran como infieles serán vanas en la vida de acá y en la otra*” (Corán, II: 217); “*Si alguien desea*

²⁵ Cortés, 1999: 72 y 75.

²⁶ Moucarry, 2004: 37-45.

²⁷ Moucarry, 2004: 40-41. Esta misma idea aparecerá en los Espejos de príncipes en relación al perdón del gobernante.

²⁸ Cortés, 1999: 108. Esta misma idea se repite en Corán, IV: 116. V. también, Izutsu, 2002: 130-139.

una religión diferente del islam, no se le aceptará y en la otra vida será de los que pierdan (...). Serán exceptuados quienes, después de eso, se arrepientan y se enmienden. Dios es indulgente, misericordioso. A quienes dejen de creer, después de haber creído, y luego se obstinen en su incredulidad, no se les aceptará el arrepentimiento. Esos son los extraviados” (Corán, III: 85-91)²⁹.

Tampoco alcanzarán el perdón de Dios aquellos que se arrepientan de su infidelidad y se conviertan al Islam justo antes de morir, pues se considera que lo habrán hecho por miedo al Juicio Divino y no por verdadera convicción: “*Que no espere perdón quien sigue obrando mal hasta que, en el artículo de la muerte, dice: ‘Ahora me arrepiento’. Ni tampoco quienes mueren siendo infieles. A estos les hemos preparado un castigo doloroso” (Corán, IV: 18)³⁰.*

La figura del Faraón es el arquetipo de la conversión antes de la muerte³¹ y del arrepentimiento no aceptado (Corán, X: 90-92). Los comentaristas de este pasaje aseguran que la conversión del Faraón fue rechazada, pues solo se produjo cuando vio frente a él el castigo que le iba a sobrevenir por su obstinación en la infidelidad, de modo que cuando ya se ha puesto en marcha el castigo por un pecado, no es válida la penitencia.

Por último, la “gente del libro”, judíos y cristianos, forman parte del grupo de los infieles y por tanto incluidos dentro de la primera categoría de aquellos que no alcanzarán el perdón de Dios³². Ahora bien, como ha demostrado en un reciente artículo P. Crone, no todos los teólogos musulmanes consideraban que los infieles no tendrían acceso al perdón de Dios. La autora estudia el caso de Abu Sa‘id al-Ḥaḍri (m. 414/1023), para quien Dios, en su absoluta justicia, generosidad, bondad y clemencia, perdonaría a todas las criaturas (*yami‘ jalqi-hi*) el Día del Juicio. Generalmente, los teólogos musulmanes consideraban que Dios castigaría a todo el que cometiera idolatría, pero para Abu Sa‘id al-Ḥaḍri, Dios perdonará a todos los seres humanos, incluidos los infieles, pues considera que todos habrían adorado a Dios si no hubieran sido confundidos y llevados a apartarse de Dios³³.

²⁹ Cortés, 1999: 25 y 77. Recogen esta misma idea Corán, IV: 137 o V: 5.

³⁰ Cortés, 1999: 101. También aparece esta idea en Corán, XXIII: 99-100 y LXIII: 10-11.

³¹ La teología ha expuesto opiniones contradictorias respecto a si el Faraón murió siendo creyente o no, aspecto que ha sido estudiado por E. Ormsby, 2004.

³² Moucarray, 2004: 56-58.

³³ Crone, 2006: 92-93.

El Corán no solo considera la apostasía como el único pecado imperdonable en el caso de que se rechace el arrepentimiento – Corán, IV: 91: *“Hallaréis a otros que desean vivir en paz con vosotros y con su propia gente. Siempre que se les invita a la apostasía, caen en ella. Si no se mantienen aparte, si no os ofrecen someterse, si no deponen las armas, apoderaos de ellos y matadles donde deis con ellos. Os hemos dado pleno poder sobre ellos”*³⁴ -, sino que también recoge otros muchos fragmentos en los que hace una distinción más compleja de los pecados, según pecados mayores y menores (*al-kaba’ir wa-l-ṣaġa’ir*), y los pone en relación con el perdón de Dios, tal y como analiza E. Elder en su artículo sobre la doctrina musulmana de los pecados y de su perdón. Esta distinción entre pecados mayores y menores en el islam encuentra un paralelo en la división de los pecados en ligeros y pesados del judaísmo o entre veniales y mortales del cristianismo³⁵.

Entre las muchas tradiciones en las que Muḥammad trata la cuestión de los pecados mayores³⁶, hay varias en las que, al ser preguntado el Profeta sobre cuál era el peor pecado, contesta que el más grave es asociar a Dios un compañero³⁷. Uno de ellos, transmitido por Abu Hurayra, dice que el Profeta señaló siete pecados mayores³⁸, que también aparecen recogidos en el Corán: politeísmo (Corán, XXII: 31), brujería (X: 77), asesinato (IV: 93), gastar los bienes de un huérfano (IV: 10), la usura (II: 275), la huida del campo de batalla (VIII: 15) y la falsa acusación de adulterio contra una mujer casada (XXIV: 23). También en el cristianismo se han distinguido siete pecados mortales.

Otras tradiciones añaden a los pecados mayores la rebelión contra los padres (IV: 36), el falso testimonio (XVI: 91), atacar a peregrinos durante su camino a la Meca (V: 3), beber vino (II: 219), perder la esperanza del perdón divino (XXXIX: 53) e ignorar el juicio de Dios (VII: 99)³⁹.

Las escuelas teológicas difieren respecto a si existe o no distinción entre pecados mayores y menores y, de ser así, cuáles son considerados de una u otra clase. La concepción más radical sobre los pecados mayores es la de Ibn ‘Abbas, recogida por la teología *jariyī*, según el cual todos los pecados son considerados pecados mayores,

³⁴ Cortés, 1999: 117.

³⁵ Elder, 1939: 180.

³⁶ Muslim, 1984: I, 50-53, n° 156-163.

³⁷ Muslim, 1984: I, 50-51, n° 156-157.

³⁸ Muslim, 1984: I, 52-53, n° 161. Esta lista varía de unos autores a otros, llegando hasta nueve, e incluso setenta o setecientos (Elder, 1939: 181).

³⁹ Elder, 1939: 181-82; Moucarry, 2004: 83-84.

de modo que un pecador es considerado un infiel. Sin embargo, los *mu'tazilíes* creen que sí que existe una clara distinción entre pecados mayores y menores, siendo el politeísmo y la infidelidad los pecados que Dios no perdonará en el Juicio. Para estos últimos, el arrepentimiento es el elemento fundamental para hacer que un pecador vuelva a ser considerado un creyente. Por último, los *sunníes* defienden una postura relativista de la concepción de los pecados: todos los pecados son serios, pero unos más que otros, por lo que la distinción entre ambos será relativa. Dios puede llegar a perdonar ambos y su perdón no está condicionado por el arrepentimiento de la gente⁴⁰.

4. El arrepentimiento (*al-tawba*)

El perdón en el islam, como en las otras religiones monoteístas, está estrechamente asociado al arrepentimiento (*al-tawba*)⁴¹. Moucarray dice que el perdón llega a través del arrepentimiento: “*As long as we live on this side of the Day of Judgement, repentance is our surest way to benefit from his mercy*”⁴².

El teólogo al-Razi, en su comentario del versículo coránico XIV: 31 (“*¡Volveos todos a Dios, creyentes! (tubu ilà Allah yami^{an})*”⁴³), considera que dada la debilidad característica de los seres humanos, estos siempre cometerán fallos a la hora de cumplir la voluntad divina, de modo que el disfrute de los beneficios de la otra vida pasa necesariamente por el arrepentimiento de esos inevitables fallos⁴⁴. Ahora bien, no cualquier forma de arrepentimiento es válida para obtener el perdón de Dios, sino que se tiene que demostrar que es auténtico y sincero. El Corán (LXVI: 8), en este sentido, dice: “*¡Creyentes, volveos a Dios con sincero arrepentimiento (tubu ilà Allah tawbat^{an} naṣuḥ^{an})! Quizás vuestro Señor borre vuestras malas obras y os introduzca en jardines por cuyos bajos fluyen arroyos. El día que Dios libre de vergüenza al Profeta*”⁴⁵.

Y, ¿cuál es la prueba de que un arrepentimiento es sincero? Muchos textos coránicos asocian el arrepentimiento con la reforma – no olvidemos el objetivo que Allam veía como clave del perdón en el Islam -. Si al arrepentimiento no le siguen

⁴⁰ Moucarray, 2004: 89.

⁴¹ Sobre este concepto en el Corán, véase también U. Rubin, “Repentance and penance”, *EQ*, vol. IV, pp. 426-430.

⁴² Moucarray, 2004: 106.

⁴³ Cortés, 1999: 462.

⁴⁴ Moucarray, 2004: 107, siguiendo al-Razi, *al-Tafsir al-kabir*, XII: 23.

⁴⁵ Cortés, 1999: 752.

buenos actos, no tendrá valor: “Yo soy, ciertamente, Indulgente con quien se arrepiente, cree, obra bien y, luego, se deja dirigir bien” (XX: 82) o “Pero aquellos que se arrepientan y se enmienden y aclaren, a esos Me volveré. Yo soy el Indulgente, el Misericordioso (II: 160)”⁴⁶.

El Profeta Muḥammad es presentado como el “Profeta del perdón”, pero también aparece como el “Profeta del arrepentimiento”, no solo porque animó a la gente a arrepentirse, sino porque él mismo fue un profeta arrepentido. Hay un *ḥadīth* que dice que Muḥammad pidió perdón y se dirigió arrepentido a Dios setenta veces al día o cien, según otras versiones del mismo⁴⁷.

También existe un atributo divino relacionado directamente con este concepto: “*al-tawwāb*” “el Perdonador”, en el sentido de aquel que acepta el arrepentimiento, que da la posibilidad de volver a él tras arrepentirse de los malos actos. Al-Razī compara la paciencia mostrada por Dios con la de los gobernantes y dice que a diferencia de los soberanos, Dios siempre está dispuesto a perdonar a aquellos que constantemente lo desobedecen, pero que siguen implorando su perdón. Él acepta su arrepentimiento gracias a su beneficencia (*iḥsān*) y a su condescendencia (*tafaddul*). Dios perdona por su absoluta generosidad. Su perdón no es resultado de un temperamento blando (*riqqat ṭabʿ*) ni del deseo de obtener ningún beneficio (*yalb nafʿ*), ni para apartar de sí algún daño (*dafʿ ḍarar*). Continúa al-Razī diciendo que Dios acepta el arrepentimiento de todos los que se dirigen a Él y les garantiza la recompensa del Paraíso. Esta recompensa es una muestra de la gracia divina (*niʿma*) y de su clemencia y es por ello que Dios es denominado *al-Tawwāb* y *al-Raḥīm*⁴⁸.

A lo largo de nuestro estudio, hemos visto cómo el arrepentimiento también fue un modo de alcanzar el perdón de los gobernantes. Ese fue el caso de muchos de los rebeldes que aceptaron acogerse al *aman* ofrecido por el gobernante, volviendo así a la obediencia, o el de algunos personajes de la corte que, tras cometer una falta, se presentaron ante el gobernante para manifestar su arrepentimiento y su deseo de volver a gozar de su favor. Recordemos en este sentido, por ejemplo, cuando el príncipe Muṭarrif escribió a su padre ‘Abd Allah pidiéndole perdón por haberse

⁴⁶ Cortés, 1999: 413 y 31. Otros versículos coránicos que recogen esta misma idea son III: 89, IV: 146, XIX: 60, XXIV: 4 y XXV: 70.

⁴⁷ Bujari, 1985: VIII, Cap. 75, p. 213, n° 319 y Muslim, 1984: IV, Cap. 927, p. 1418, n° 6522.

⁴⁸ Moucarray, 2004: 71, siguiendo al-Razī, *al-Tafsīr al-kabīr*, II: 3, comentando el versículo coránico II: 37 “Adán recibió palabras de su Señor y se volvió a él (taba ‘alay-hi). Él es el Indulgente, el Misericordioso (huwa al-tawwāb al-raḥīm)” (Cortés, 1999: 9).

levantado en su contra y el emir lo acogió de nuevo junto a él o el caso del eunuco Sa'dun, cuando se mostró arrepentido ante el nuevo emir, Muḥammad I, por no haber apoyado su candidatura al trono y el emir lo perdonó⁴⁹. Sin embargo, los teólogos *sunníes* señalan una diferencia fundamental entre ambos tipos de perdón, de modo que a Dios se le aplica la forma intensiva *tawwāb*, haciendo referencia al hecho de que Dios es quien inicia el primer movimiento de acercamiento a los pecadores, se vuelve a ellos dándoles la posibilidad de que estos se arrepientan y vuelvan a él, mientras que a los hombres solo se les aplica la forma no intensiva *ta'ib*⁵⁰.

El arrepentimiento como vía para la obtención del perdón no es visto de la misma manera por todos los musulmanes. Para los *sunníes*, Dios no tiene por qué aceptar el arrepentimiento de los creyentes. De hecho, Dios podría perdonarlos sin mediar arrepentimiento si Él lo quisiera así, pero incluso con el arrepentimiento, Dios no está obligado a perdonar. De este modo, aunque la revelación da esperanzas a los musulmanes sobre la posibilidad de alcanzar el perdón de Dios, siempre se mantiene cierta incertidumbre. Los *mu'tazilíes*, por su parte, consideran que Dios está obligado a aceptar el arrepentimiento de sus criaturas. De este modo, los musulmanes pueden estar seguros de que si se arrepienten, Dios los perdonará, si bien no siempre se estará seguro de haberse arrepentido de todos los pecados cometidos o puede que se haya cometido algún pecado sin saberlo⁵¹. Detrás de estas discrepancias hay diferencias de orden teológico relativas al libre albedrío y a la predestinación: ¿dónde queda el libre albedrío de los hombres que hace que estos deban prestar atención a sus actos porque luego serán juzgados? ¿No era que los hombres eran débiles y por eso pecaban? Si los buenos actos ocurren porque Dios quiere, ¿qué pasa con los malos? ¿También los permite Dios? ¿En qué momento se produce la decisión de Dios de conceder a unos el ser buenos creyentes y a otros débiles y pecadores?⁵²

El arrepentimiento es uno de los conceptos fundamentales asociado al perdón según el sufismo. El arrepentimiento en este caso cobra una especial importancia, ya que se convierte en la clave para la experiencia sufí de conocimiento de Dios⁵³. El

⁴⁹ Todos estos casos han sido tratados en los Capítulos 2, 4 y 5, respectivamente.

⁵⁰ Moucarry, 2004: 71.

⁵¹ Moucarry, 2004: 114.

⁵² Se puede encontrar una síntesis sobre estas cuestiones en L. Gardel, “Ḳaḍa' wa'l-ḳadar”, *EI*, vol. IV, pp. 365-367 y en D. V. Frolov, “Freedom and predestination”, *EQ*, vol. II, pp. 267-271.

⁵³ Moucarry, 2004: 197. En este sentido, v. el estudio sobre la “compasión superlativa” en la obra de Ibn 'Arabi de P. Beneito (1998).

arrepentimiento de una persona solo ocurre cuando Dios ya ha iniciado la vía del acercamiento a quien ha pecado. Del mismo modo, la actuación de Dios es decisiva en la realización de buenos actos por parte de los hombres. Estos ocurren por la grandeza de Dios y con Su permiso.

Las condiciones que la tradición sufí pone para que se pueda producir un arrepentimiento sincero son las siguientes, según nos explica Moucarrý⁵⁴:

1. **Despertar espiritual (*yaqaza*)** - Según al-Anşari, en su tratado *Manazil al-sa'irín*, siguiendo Corán, XXXIV: 46 (“*Di: ‘Solo os exhorto a una cosa: a que os pongáis ante Dios...’*”), estar de pie ante Dios es despertar del sueño de la despreocupación y salir del relajamiento⁵⁵. Este despertar espiritual es pues un prerequisite para el arrepentimiento.

2. **Miedo, esperanza y reflexión (*fikr*)** - Es necesario que el miedo al juicio divino y la esperanza de la clemencia de Dios estén a partes iguales en el corazón del creyente para que se produzca un arrepentimiento sincero por sus pecados. Hay una tradición del Profeta, transmitida por Abu Nu‘man b. Basir, según la cual este fue a visitar a un hombre enfermo de muerte y cuando le preguntó cómo se encontraba, el otro le dijo que sentía miedo por sus pecados, pero esperanza por la clemencia de Su Señor. El Profeta le contestó que cuando el miedo y la esperanza se encuentran en el corazón de un hombre en este mundo, Dios le garantizará lo que él espera y le tranquilizará por lo que teme⁵⁶. Según al-Gazali, los ulemas son “médicos de la religión” (*aṭibba’ al-dīn*), de modo que deben administrar al creyente dos medicinas para conseguir su arrepentimiento: la primera, el miedo y la esperanza, y la segunda, la reflexión. Se deben aportar argumentos racionales a aquellos que retrasan su arrepentimiento y continúan llevando una vida de pecado⁵⁷.

3. **Autoevaluación** - Una vez que se ha producido el arrepentimiento gracias a todos los elementos anteriormente vistos, es necesario que el creyente revise su conducta. El sufismo lo llama *muḥasaba (al-nafs)* “examen de conciencia”. De este modo, es considerado que el arrepentimiento no es válido si después no se produce este examen de conciencia.

⁵⁴ Moucarrý, 2004: 206-209.

⁵⁵ Moucarrý, 2004: 206, siguiendo al-Anşari, *Manazil*, pp. 8-9.

⁵⁶ Moucarrý, 2004: 207, siguiendo entre otros Bujari, 1985: I, Cap. 39, p. 44, nº 49.

⁵⁷ Moucarrý, 2004: 208, siguiendo al-Gazali, *Iḥya’*, IV, p. 50.

4. **Muestras de un arrepentimiento auténtico** - El creyente debe permanecer en un estado de “lucha espiritual” (*muyahada*) para demostrar su arrepentimiento.

La tradición sufí diferencia distintos tipos de arrepentimiento. Se habla de “contrición” (*tawbat al-inaba*) para el arrepentimiento motivado por el miedo, siendo distinto al “arrepentimiento de respuesta” (*tawbat al-istiyaba*) el cual es motivado por la conciencia de que Dios está presente allá donde vayas y que por tanto debes darle cuenta de tus actos⁵⁸. Ibn ‘Aṭa’ aporta un matiz fundamental a la distinción de ambos arrepentimientos considerando que el primero es motivado por el miedo al castigo divino, mientras que el segundo está inspirado por la vergüenza que se siente ante la generosidad divina⁵⁹.

5. Muḥammad: el profeta del perdón

El Profeta Muḥammad, además de transmisor del mensaje divino y de intercesor entre el hombre y Dios – como veremos a continuación - tendrá capacidad para perdonar a los hombres, en calidad de líder político-religioso de la Comunidad. El Corán, como pone de manifiesto Allam en su artículo, también recoge esta opción y presenta al Profeta como un ser clemente, a imagen de Dios, y modélico para el resto de los creyentes⁶⁰. Un ejemplo de los versículos coránicos en los que se evidencia la capacidad que Dios dio al Profeta para perdonar lo tenemos en Corán, III: 159: “*Por una misericordia venida de Dios, has sido suave con ellos. Si hubieras sido áspero y duro de corazón, se habrían escapado de ti. ¡Perdónales, pues, y pide el perdón de Dios en su favor y consúltales sobre el asunto!* (fa-a‘fu ‘an-hum wa-astagfir la-hum wa-sawir-hum fi l-amr) *Pero cuando hayas tomado una decisión, confía en Dios. Dios ama a los que confían en Él*”⁶¹.

Vemos pues que en el Corán aparecen recomendaciones dirigidas al Profeta, instándole a perdonar los pecados de los que están a su alrededor, ya no sólo a los creyentes musulmanes, sino también a los infieles. La clemencia y la paciencia respecto a las faltas ajenas es también una actitud recomendada al Profeta, a pesar de

⁵⁸ Moucarray, 2004: 218.

⁵⁹ Moucarray, 2004: 219, siguiendo al-Qusayri, *Risala*, p. 96.

⁶⁰ Allam, 1939: 67.

⁶¹ Cortés, 1999: 89. Otros ejemplos similares los tenemos en Corán, V: 13 y 15, XXIII: 96, VII: 199, XV: 85 o XLIII: 89.

que este, como jefe de la Comunidad, debe mostrarse firme y garantizar el perfecto cumplimiento de la Ley islámica.

El Profeta, denominado en varias ocasiones como “El Profeta de la Clemencia”, pidió a los musulmanes que trataran de moldear sus caracteres a imagen de Dios. Así, si los creyentes imitan a Dios habrán de estar preparados para perdonar⁶².

En el Corán, se le atribuyen a Muḥammad dos de los nombres de Dios: *al-ra’uf* y *al-raḥīm* “el compasivo” y “el misericordioso”. Estas virtudes, según el texto coránico, también caracterizaron a los discípulos de Jesús (Corán, LVII: 27), pero en el caso de Muḥammad, según al-Razi, su compasión y misericordia serán solo para los creyentes y no para los infieles⁶³. Hay un *ḥadīth*, basado en lo que la Torah, según los musulmanes, dice de Muḥammad, la cual recoge una idea similar⁶⁴:

“Según ‘Aṭa’ b. Yasar: Me encontré con ‘Abd Allah b. ‘Amr b. al-‘As, que Dios los tenga a ambos en su gloria, y le dije: ‘Háblame sobre la descripción del Profeta de Dios, Dios los bendiga y salve, según la Torah’. Y dijo: ‘Te respondo, por Dios, que él es descrito en la Torah con algunas cualidades de Él según el Corán’:

‘¡Oh Profeta! Te hemos enviado como testigo y como mensajero [de buenas noticias] y como advertencia [para los creyentes] y refugio para los iletrados. Tú eres Mi siervo y Mi enviado. Te he nombrado “al-Mutawakkil” (“aquel que confía en Dios”). No es [Muḥammad] descortés, ni grosero, ni ruidoso en los mercados; no comete una mala acción ante otra mala acción, sino que perdona y es benevolente. Dios no permitirá que muera hasta que la comunidad desviada (los infieles) diga: ‘No hay más dios que Dios’, y abra los ojos ciegos y los oídos sordos y los corazones insensibles”.

En los versículos coránicos dirigidos al Profeta para instarle a actuar clementemente con los musulmanes, esta idea aparece expresada casi siempre en términos imperativos⁶⁵. Así por ejemplo, mientras que a los creyentes se les dice: *“Una mala acción será retribuida con una pena igual, pero quien perdone y se reconcilie recibirá su recompensa de Dios. Él no ama a los impíos”* (Corán, XLII:

⁶² Moucarray, 2004: 290.

⁶³ Moucarray, 2004: 295, siguiendo al-Razi, *al-Tafsir al-kabir*, VIII: 16, pp. 186-188, comentando la azora IX: 128: *“Os ha venido un Enviado salido de vosotros. Le duele que sufráis, anhela vuestro bien. Con los creyentes es manso y misericordioso (bi-l-mu’minin ra’uf raḥim)”* (Cortés, 1999: 264).

⁶⁴ Al-Bujari, 1985: III, Cap. 51, p. 189-190, n° 335.

⁶⁵ Allam, 1939: 69.

40), los versículos dirigidos al Profeta dicen: “*Perdónales y di paz* (fa-iṣḫah ‘an-hum wa-qul salam)” (Corán, XLIII: 89); “*¡Sí, la Hora llega! ¡Perdona, pues, generosamente!* (fa-iṣḫah al-ṣaḫḫ al-yamil)” (Corán, XV: 85) o “*¡Sé indulgente (jud al-‘afw), prescribe el bien y apártate de los ignorantes!*” (Corán, VII: 199)⁶⁶.

Entre las conclusiones alcanzadas por Allam en su artículo, una de ellas es que cuanto más cercano a Dios se encuentra la persona a la que van dirigidos los versículos – y por tal cercanía, se sobreentiende un menor riesgo de que se rebele contra Dios –, menor hincapié se hace en tales azoras sobre las recompensas. Tal es el caso, por ejemplo, del Profeta, a quien no se le ofrece compensación de ningún tipo, pero sí se le hacen diferentes exigencias sobre el perdón⁶⁷.

Del mismo modo que varios pasajes del Corán exigen al Profeta que perdone a los creyentes, también hay otros en los que se habla del perdón de Dios a los pecados de Muḥammad. Este es el caso, por ejemplo, de Corán, XLVIII: 1-3: “*Te hemos concedido un claro éxito. Para perdonarte Dios tus primeros y tus últimos pecados, perfeccionar tu gracia en ti y dirigirte por una vía recta. Para prestarte Dios un auxilio poderoso*”⁶⁸.

¿Indica esto que Muḥammad puede pecar y necesita el perdón de Dios? El Corán nos dice que Dios ha perdonado a Muḥammad sus pecados “pasados y futuros”. Al-Razi, en su comentario sobre esa azora, dice que con “pecados pasados” el Corán se refiere a los que Muḥammad cometió antes de ser llamado a la Profecía y con “pecados futuros” hace referencia a aquellos que cometerán los musulmanes, ya que los pecados cometidos por los musulmanes son atribuidos al Profeta por ser el líder de la Comunidad islámica⁶⁹. Como ya hemos indicado en varios momentos de nuestro estudio, también, a los gobernantes, como líderes de la comunidad, se les hace responsables en el Juicio Final no solo de sus propios pecados, sino también de aquellos que cometan los musulmanes que están bajo su poder.

⁶⁶ Cortés, 1999: 656 – en este caso Cortés traduce *iṣḫah ‘an-hum* como “aléjate de ellos”, pero parece más correcto traducir este verbo con el sentido de “perdonar” como en el siguiente ejemplo -, 344 o 225.

⁶⁷ Allam, 1939: 71.

⁶⁸ Cortés, 1999: 678.

⁶⁹ Moucarray, 2004: 186, siguiendo al-Razi, *al-Tafsir al-kabir*, XIV: 28, pp. 67-69. Sobre la cuestión de la ‘impecabilidad’ (*iṣma*) del Profeta, E. Tyan, “‘Iṣma”, *El*, vol. IV, pp. 182-184; P. E. Walker, “Impecability”, *EQ*, vol. II, 505-507.

6. La intercesión (*safa'a*)

El último de los conceptos fundamentales asociado al perdón en el islam es la intercesión (*safa'a*), especialmente la del día del Juicio Final⁷⁰. Hemos visto que el arrepentimiento es la clave para obtener el perdón divino, ya que el islam enseña que el Día del Juicio, Dios garantizará el perdón a todos aquellos que se hayan arrepentido sinceramente. Pero, ¿qué pasará con aquellos musulmanes que no se hayan arrepentido? Según muchos teólogos musulmanes, la intercesión del Profeta ante Dios el día del Juicio podrá ser decisiva para muchos musulmanes. Sin embargo, el Corán, en general, se muestra contradictorio en sus enseñanzas respecto a la validez de la intercesión. En la aleya II: 47-48, se afirma que los israelitas fueron elegidos en su día por Dios y que Este hizo un pacto con ellos, pero ellos lo rompieron y habrán de responder por ello el día del Juicio: “*Temed el día en que nadie pueda satisfacer nada por otro, ni se acepte la intercesión ajena, compensación ni ayuda*”⁷¹.

También a los árabes politeístas se dirigió Dios en Corán, X: 18 para advertirles de que la intercesión de sus divinidades no sería válida. En el caso de los musulmanes, los teólogos consideran que sí que tendrán intercesores ante Dios ya que estos están reservados para aquellos que han firmado un pacto (*'ahd*) con Dios: “*No dispondrán de intercesores sino los que hayan concertado una alianza con el Compasivo*” (Corán, XIX: 87)⁷². Según el Corán, los profetas de Dios, además de proclamar el juicio de Dios y animar a los creyentes a arrepentirse, también actuaron como intercesores de la gente ante Dios. Ese fue el caso de Noé (Corán, LXXI: 28) o de Abraham (Corán, IX: 114; XIV: 41; XIX: 47; XXVI: 86 o LX: 4), entre otros, hasta llegar a Muḥammad (Corán, IV: 64, XXIV: 62, XLVIII: 11 o LX: 12)⁷³.

Un *ḥadit* dice que Muḥammad intercederá por todos aquellos que confiesen sinceramente que “no hay dios sino Dios”, es decir, todos los musulmanes⁷⁴. Sin embargo, en otras ocasiones, se dice que Muḥammad intercederá por los musulmanes pecadores (*al-jatṭa'un*) o por los que corrompidos (*mutalawwītun*), que merezcan ir al infierno, e incluso se llega a decir que solo intercederá por aquellos que hayan

⁷⁰ Sobre la intercesión en el islam, Elder, 1939: 187-188; Bowker, 1966; Marmon, 1998; Moucarray, 2004: 124-148.

⁷¹ Cortés, 1999: 10.

⁷² Cortés, 1999: 405.

⁷³ Moucarray, 2004: 125.

⁷⁴ V. por ejemplo, Bujari, 1985: I, Cap. 7, p. 199, n° 331 o Cap. 8, p. 256, n° 429; Muslim, 1984: I, Cap. 4, p. 264, n° 1058 o p. 265, n° 1062.

cometido pecados mayores⁷⁵. Otro *hadit* dice que muchos musulmanes conseguirán así librarse del infierno y entrar en el Paraíso gracias a la intercesión de Muḥammad y por ello serán llamados *al-yuhannamiyyun*⁷⁶.

La intercesión ha sido concebida de diferentes maneras según las distintas tendencias existentes en el islam. Para los teólogos *sunníes*, por ejemplo, si se acepta que las personas más cercanas a los gobernantes intercedan ante ellos a favor de una tercera persona, de igual manera la intercesión de Muḥammad o del resto de buenos musulmanes ante Dios debe ser aceptada⁷⁷. Consideran que, el día del Juicio, Muḥammad intercederá por los pecadores y estos, si logran el perdón, aún tendrán que sufrir un castigo temporal antes de entrar definitivamente en el Paraíso.

Por el contrario, para los *mu'tazilíes*, los musulmanes pecadores irán sin duda al infierno si no se arrepienten de sus pecados y su castigo será eterno. No por ello no aceptan el papel como intercesor de Muḥammad, sin embargo, consideran que este solo intercederá por los musulmanes creyentes y merecedores de ello, no por los pecadores. La intercesión del Profeta no buscará pues el perdón de Dios, ya que este se habrá alcanzado ya a través del arrepentimiento, sino que busca aumentar la recompensa para aquellos musulmanes que se lo merezcan y que se hayan arrepentido de sus pecados⁷⁸.

Finalmente, tanto *sunníes* como *mu'tazilíes* coinciden en que la intercesión de Muḥammad, en definitiva, no es otra cosa que una bendición destinada a honrarle como Profeta y líder de la Comunidad musulmana. La doctrina de la intercesión demuestra la solidaridad que existe dentro de la *Umma*, en particular entre sus miembros y su líder. El Profeta Muḥammad ocupará el hueco que existe entre los hombres y la divinidad y actuará como mediador entre ambos⁷⁹.

Ahora bien, no solo los profetas serán los intercesores ante Dios, también los ángeles podrán interceder ante Dios, pero en este caso, solo lo harán quienes Él quiera: “*¡Cuántos ángeles hay en los cielos cuya intercesión no servirá de nada, a menos que antes dé Dios permiso a quien Él quiere, a quien Le plazca!*” (Corán, LIII:

⁷⁵ Moucarray, 2004: 129.

⁷⁶ Bujari, 1985: IX, Cap. 93, p. 395, n° 532 (b).

⁷⁷ Moucarray, 2004: 133, siguiendo Yuwayni, *Irsad*, p. 223; Şabuni, *Bidayat*, p. 144.

⁷⁸ Moucarray, 2004: 133-134.

⁷⁹ Moucarray, 2004: 139.

26)⁸⁰. Asimismo, podrán interceder ante Dios los ulemas – es decir, los especialistas en el saber religioso - y los mártires. Hay un *ḥadīṭ* que dice que pueden interceder ante Dios todos los Profetas, los ángeles y todos los creyentes en general. Aquellos que han memorizado el Corán pueden interceder por diez personas de su familia. Los mártires, como parte de su recompensa por su martirio, podrán interceder por setenta de sus parientes. Por el contrario, aquellos creyentes que hayan maldecido mucho durante su vida no podrán interceder por nadie⁸¹.

Respecto a la intercesión de unos musulmanes por otros, hay un fragmento coránico que dice que: “*Quien intercede de buena manera tendrá su parte y quien intercede de mala manera recibirá otro tanto. Dios vela por todo*” (Corán, IV: 85). Esta ha sido considerada como una “intercesión secular”, frente a la del Profeta Muḥammad o la de los *awliya'*, “santos, amigos de Dios” cuyas tumbas han sido a lo largo de los siglos en lugares de peregrinación para aquellos que buscaban la intercesión de estos ante Dios el día del Juicio⁸².

⁸⁰ Cortés, 1999: 702. Esta misma idea aparece también en Corán, XXI: 28.

⁸¹ Moucarry, 2004: 128.

⁸² Marmon, 1998: 126. Ibn Taymiyya (m. 728/1328) fue uno de los mayores críticos de la práctica de la visita de tumbas de santos pidiendo su intercesión ante Dios antes del día del Juicio por considerarlo *sirk* (Marmon, 1998: 128-129).

Capítulo 7

¿Perdón para los herejes?

En el anterior capítulo, hemos señalado que los delitos contra la religión y contra Dios forman parte de los considerados pecados mayores y, por tanto, son, en principio, imperdonables. Hemos visto también que el acto del hombre para el que no parece contemplarse ninguna posibilidad de perdón es la infidelidad, especialmente si se pasa a ella desde la fe, es decir, la apostasía. Siendo de este modo, cabe esperar que los gobernantes musulmanes hayan actuado en todo momento de una manera implacable contra cualquier muestra de infidelidad o ataque a la fe musulmana. Sin embargo, la práctica evidencia que no siempre se actúa con la misma rigidez contra las tendencias consideradas heterodoxas, sino que habrá diversos factores que condicionen la lucha contra la herejía, así como el recurso de los gobernantes a descalificar la disensión de sus súbditos calificándola de herejía.

En primer lugar, la línea que separa la ortodoxia y de la heterodoxia no siempre es fácil de precisar, tal y como han puesto de manifiesto numerosos estudios, entre los que destacaremos los de A. Knysh y El Shamsy¹. El contexto espacio-temporal será un importante factor, ya que habrá épocas susceptibles de provocar una mayor intolerancia ante determinadas prácticas o creencias que podían pasar desapercibidas en otros contextos o ser consideradas inofensivas. Por ejemplo, la situación de contacto con comunidades no musulmanas o la actitud despótica de un gobernante pudo empujar a ciertos individuos a adoptar determinadas alternativas doctrinales, lo cual a su vez pudo empujar a los gobernantes a tomar medidas más severas para controlar la fe de sus súbditos. En al-Andalus, por ejemplo, el movimiento de los mártires voluntarios cristianos de Córdoba, en el s. III/IX, creó un estado de alerta para el gobierno omeya que provocó que cualquier manifestación considerada sospechosa de blasfemia fuera

¹ Knysh, 1993 y Shamsy, 2008.

cortada de raíz, y ello porque la forma en que esos cristianos buscaban el martirio consistía precisamente en insultar públicamente a la religión musulmana y a su Profeta.

Por otro lado, el rigor en la lucha contra los enemigos de la religión sirvió a muchos gobernantes para reforzar su imagen de soberanos legítimos que cumplieran con sus obligaciones respecto a la Comunidad y a Dios, ganándose además el apoyo de los juristas que verían con buenos ojos la actitud piadosa del soberano y su compromiso con la protección de la fe. Podemos explicar de este modo la política de persecución contra la heterodoxia que puso en marcha Almanzor cuando se hizo con el poder, ya que, al tomar las riendas del gobierno andalusí, sin tener derecho legítimo a ello y relegando a un segundo plano al califa, necesitó ganarse el apoyo de los ulemas y del pueblo presentándose como una alternativa válida para ejercer las labores de gobierno ante la incapacidad demostrada por Hisam II.

Las circunstancias particulares del individuo acusado de conductas heréticas será otro factor primordial que determinará el desenlace de cada caso. Como vamos a poder comprobar en los ejemplos recogidos en las crónicas, en al-Andalus, las conductas o ideas sospechosas de desviación religiosa o acusadas de ser tales fueron perdonadas en algunos casos gracias a la relación o el estatus especial del acusado respecto al sultán, o bien porque contó con un intercesor que ayudó a que se pasaran por alto ciertas actitudes que, en otras circunstancias, hubieran conllevado la muerte para el reo.

La variabilidad existente en la consideración de lo que es o no herejía y en las condenas correspondientes se debe, en parte, a las divergencias de opiniones entre las distintas escuelas jurídicas o dentro de una misma escuela, pero también a lo que el poder político y religioso consideró censurable o no. Un modo de definir lo ‘ortodoxo’ en las prácticas y creencias de una sociedad islámica era encontrar el apoyo del gobernante de esa sociedad. En al-Andalus, la política religiosa de los omeyas fue decisiva para establecer la escuela maliki como la variante considerada ortodoxa en ese territorio². El gobernante, como representante de la autoridad divina, era el encargado de hacer cumplir la Ley islámica por sus súbditos y de ahí que su obligación pasase por controlar las creencias de la gente y castigar a quien se saliera de la ortodoxia o no cumpliera la ley. En la tarea de fijar la ortodoxia, además de la labor coercitiva del gobernante, la figura del ulema fue fundamental, ya que, siendo ellos los encargados de interpretar la Ley, fueron ellos quienes establecieron cuál era la verdadera interpretación

² Fierro, 2008d: 314.

de la misma y marginaron aquellas consideradas heréticas³. Ahora bien, como dijo Fierro, “cuando los gobernantes se apropiaron de la labor de definir en qué consistía la ortodoxia (bien por sentirse amenazados, bien por presentarse como figuras cuasi-proféticas) y cuando fueron los ulemas los que se sintieron amenazados en sus prerrogativas y privilegios, resultó más fácil que la disensión religiosa y política fuese descalificada como herejía y apostasía, desembocando en persecuciones y ejecuciones”⁴.

No obstante, la capacidad de los gobernantes para decidir sobre los castigos contra determinados delitos tenía sus limitaciones. Para los *sunníes*, en los delitos que tenían que ver con la religión y que, por tanto, eran delitos no solo contra el gobierno, sino también contra Dios, existían ciertas restricciones en la actuación de los gobernantes, ya que, en último término, solo Dios podía saber si un hombre era o no creyente. Por ello, los soberanos tendían a ser cautelosos a la hora de hacer acusaciones de herejía ya que podían ser acusados de extralimitarse en sus prerrogativas y atribuirse una tarea que es exclusiva de la divinidad. Esta, en el día del Juicio Final, será quien decida cuáles son los creyentes que merecen la salvación y cuáles sufrirán los castigos del infierno. Será entonces cuando Dios perdone o castigue a quien considere oportuno, como vimos en el capítulo anterior.

A lo largo de las siguientes páginas, vamos a ver cómo se actuó en al-Andalus ante tres delitos religiosos de extrema gravedad como fueron la apostasía, la herejía y la blasfemia y analizaremos los castigos impuestos en cada caso para ver si se siguió lo dictado por la doctrina malikí – escuela oficial en al-Andalus - para estos delitos o si, por el contrario, los gobernantes omeyas pusieron en práctica castigos poco habituales o llamativos. Por último, cuando sea posible, señalaremos los argumentos invocados por los gobernantes para perseguir y castigar estas tendencias y cómo usaban estos para sus propias políticas de legitimación de cara al pueblo y de cara al exterior del territorio. Para ello, será fundamental la invocación de una interpretación única y verdadera de la religión, que es la que estos gobernantes propugnan y la que ellos están obligados a defender haciendo que todos los creyentes la respeten.

³ Shamsy, 2002: 97.

⁴ Fierro, 2008d: 315-316.

I. Apostasía (*ridda/irtidad*)⁵

1. Definición y penas previstas por el derecho islámico

La Ley islámica considera apóstata (*murtadd*)⁶, “que da la espalda”, a todo aquel musulmán que se convierte al politeísmo o que reniega de la religión islámica. La apostasía es uno de los pecados más graves en el islam, el cual conlleva un castigo en esta vida, pero también en la siguiente y niega toda posibilidad de salvación. Todos los juristas musulmanes, basándose en el ya mencionado versículo coránico IV: 91⁷, coinciden en que debe aplicarse la pena de muerte (*qatl*) para todo aquel que reniega del islam - tanto pública como secretamente - y que no acepte arrepentirse. La Ley ofrece al apóstata la posibilidad de arrepentirse, concediéndole un plazo de tres días para ello (*istitaba*). Solamente los *zahiríes* no contemplan esta posibilidad.

El castigo legal que se ha de infligir al acusado de apostasía es la muerte mediante la decapitación con una espada, pero nunca quemado en la hoguera. Al-Mawardi asegura que Abu Bakr quemó el cadáver de algunos apóstatas, aunque después dice que esto fue así porque aún no conocía la prohibición de esta práctica⁸. También se le atribuye a ‘Ali el haber practicado este castigo contra los herejes, por lo cual recibió serias críticas⁹. G. Hawting, en este sentido, ha demostrado que el castigo de los herejes, al final del período omeya, era aún bastante arbitrario y se basaba en prácticas heredadas de la tradición previa¹⁰.

El Corán no especifica cuál es la pena concreta que se le debe aplicar al apóstata, sino que esta se basa en un *hadit*, según el cual Muḥammad estableció la pena de decapitación para el apóstata: “*Cortad el cuello a todo aquel que cambie su religión*” (*man gayyara dina-hu fa-idribu ‘unqa-hu*)¹¹. Una vez que el acusado es ejecutado, su cuerpo no será enterrado según el rito musulmán, su matrimonio, en caso de que lo hubiera, se disuelve, y su herencia pasa al *bayt al-mal* y no a los herederos.

⁵ MAW, 2000: 60-63; Khadouri, 1955: 149-152; Kraemer, 1980: 36-48; Fierro, 1987a: 186-187.

⁶ W. Heffening, “Murtadd”, *EI*, vol. VIII, pp. 635-636.

⁷ V. Capítulo 6. I. 3.

⁸ MAW, 2000: 58. En el Capítulo 10. VII, volveremos sobre este castigo y la prohibición que hizo de él Profeta por ser un castigo reservado para la divinidad

⁹ Kraemer, 1980: 44-46. En estas tradiciones se menciona también la oposición que hizo Ibn ‘Abbas a esta práctica, basándose precisamente en el mencionado *hadit* del Profeta.

¹⁰ Hawting, 2009: 35-37.

¹¹ Heffening, “Murtadd”, *EI*, vol. VIII, p. 635, donde cita los diferentes autores que han recogido esta tradición del Profeta, transmitida por Ibn ‘Abbas.

Las escuelas jurídicas parecen no ponerse de acuerdo en si a las mujeres se les ha de aplicar el mismo castigo que a los hombres. Los *ḥanafíes*, en este sentido, consideran que a la mujer no se le debe aplicar la pena capital, sino solamente encerrarla en la cárcel, dejándola allí de por vida si no rechaza arrepentirse. En al-Andalus, donde la escuela jurídica imperante fue la *malikí*, la cual sí que contempla la pena de muerte para la mujer apóstata, tendremos ejemplos de mujeres que fueron condenadas a muerte por haber apostatado.

2. Acusaciones de apostasía en al-Andalus

El primer caso que recogen las fuentes sobre una acusación de apostasía en al-Andalus se remonta a los primeros años tras la conquista musulmana de la Península. El acusado fue el hijo del general que dirigió la conquista de al-Andalus, Musà b. Nuşayr, llamado ‘Abd al-‘Aziz b. Musà b. Nuşayr. Tras la llamada del califa al-Walid, Musà abandonó al-Andalus en el año 95/713-14, acompañado por Ṭariq, Mugit y otros tres mil hombres, y dejó como gobernador del territorio a su hijo ‘Abd al-‘Aziz b. Musà, quien se estableció en Sevilla. Los relatos relativos a la muerte de este hombre son variadas, pero todas coinciden en vincular su matrimonio con Umm ‘Aşim o Egilona, viuda del rey Rodrigo, con su trágico final en el año 98/717. Sin embargo, solo la versión de los hechos recogida por los *Ajbar maymu‘a*, seguida después por Ibn ‘Idari e Ibn al-Atir, mencionan la apostasía como la causa de su ejecución. Se dice que Egilona convenció a su nuevo marido para que portara una corona, al modo de los reyes visigodos, como muestra de su poder¹². Como solo se la ponía cuando estaba en el interior de su casa, esta conducta, en un principio, pasó desapercibido para sus correligionarios, sin embargo, un día en que entró en palacio la mujer de Ziyad b. al-Nabiga al-Tamimi y lo vio con la corona, esta se lo contó a su esposo, quien a su vez se lo contó a Ḥabib b. Abi ‘Ubayda b. ‘Uqba b. Nafi’ y la noticia se extendió entre el resto de los jefes del ejército. Estos vieron con reticencia la actitud de ‘Abd al-‘Aziz b. Musà y lo acusaron de haber abandonado el islam para convertirse a la religión de su mujer. Así un día que lo encontraron rezando en la mezquita, le cortaron el cuello¹³.

En su día, M. Fierro señaló que el cronista Ibn ‘Idari, tras recoger esta versión de los hechos, añade que existen dudas sobre la veracidad de esta historia. De este modo, a

¹² Sobre el rechazo de la corona como símbolo de poder de los gobernantes musulmanes, Fierro, 2009b: 125-129.

¹³ AM, 1984: 32//20.

través de la acusación de apostasía contra ‘Abd al-‘Aziz, algunos cronistas estarían intentando borrar la verdadera versión de los hechos y es que el califa Sulayman ordenó la ejecución del hijo de Musà porque sospechaba de su lealtad¹⁴. En cualquier caso, se trata de un relato muy significativo por lo que se refiere a la estrecha asociación entre religión y política, ya que en él se asocia una práctica política – llevar corona – a un delito religioso.

El siguiente caso de apostasía que vamos a analizar se produjo durante el gobierno de ‘Abd al-Rahman II y parte del de Muḥammad I, cuando tuvo lugar el conocido movimiento de los mártires voluntarios de Córdoba¹⁵, ejecutados, la mayoría de ellos, por delitos de blasfemia. El hecho de incluirlos también en este apartado se debe a que hubo algunos que fueron acusados de apostasía, por ser legalmente musulmanes y descubrirse su práctica cripto-cristiana o por confesar abiertamente su nueva confesión¹⁶.

En el relato de los diferentes casos de martirio de apóstatas se repite un patrón más o menos fijo: casi todos ellos son hijos de matrimonios mixtos o de cripto-cristianos. A veces es el padre, musulmán, quien muere y la madre, cristiana, educa a los hijos en su propia fe o bien los mártires, ante la prohibición de su progenitor de practicar su religión, huyen de la casa familiar y se esconden junto a otros correligionarios. A veces es algún pariente – tías principalmente, aunque también abuelas o incluso vecinas – quien educa a la persona en la fe cristiana. Una vez descubiertos, son entregados al juez quien habrá de confirmar que efectivamente tales individuos han renegado de su fe musulmana. Algunos ejemplos son de cristianos convertidos al islam que, posteriormente, se arrepienten y vuelven a su anterior religión.

En todos los casos que se nos han conservado - siempre en fuentes cristianas, aspecto este a tener en cuenta a la hora de analizar los datos – se les da la oportunidad

¹⁴ Fierro, 1987a: 17-18.

¹⁵ Sobre los mártires de Córdoba, entre otros, Wolf, 2001 donde encontramos una amplia bibliografía sobre el tema. V. también el artículo de Monferrer Sala, 2004.

¹⁶ Fierro, 1987a: 55-57. Posteriormente, G. M^a López de la Plaza abordó el estudio de las mártires musulmanas, reincidiendo en la idea de que muchos de los mártires que murieron en esta época no eran cristianos, sino oficialmente musulmanes por lo que algunos fueron acusados de doble delito: blasfemia y apostasía (1994: 271-272). Hemos de tener en cuenta, que según el derecho islámico, los matrimonios mixtos entre un musulmán y una cristiana son legales, pero los hijos nacidos de esa unión son considerados musulmanes. En el caso de algunos mártires cordobeses que estaban en esta situación, fueron educados en la religión cristiana a pesar de ser legalmente musulmanes, por lo que no se sentían musulmanes. En el apartado III de este capítulo, volveremos sobre los casos de martirios en los que hay acusación de blasfemia.

de arrepentirse (*istitaba*), incluso en algunos de ellos esta opción se ofrece varias veces. En algunos casos, las fuentes apuntan que el plazo de arrepentimiento fue mayor de tres días¹⁷, pero esto podría deberse al origen cristiano de la información y al desconocimiento de estas precisiones del derecho musulmán. A veces se intenta redirigir la conducta del acusado mediante un adoctrinamiento religioso llevado a cabo por algún familiar o alguien cercano, fracasando en todas las ocasiones.

Los ejemplos de mártires cristianos acusados de apostasía son múltiples¹⁸. Durante el gobierno de ‘Abd al-Rahmán II se han registrado nueve casos: las hermanas Nunilón y Alodia, hijas de matrimonio mixto, fueron decapitadas en el año 237/851¹⁹; Flora y su hermana Baldegotona, junto a la mozárabe María, ejecutadas todas ellas también en el año 237/851²⁰. Al año siguiente, fueron ejecutados Aurelio y su mujer Sabigotona – Natalia era su nombre de pila –, junto a Félix y su esposa Liliosa – aunque estos últimos eran cristianos –, a quienes les acompañó en su martirio el monje Jorge²¹. En esta ocasión, la apostasía fue descubierta porque Aurelio y Félix enviaron a sus mujeres a la iglesia con el rostro descubierto²².

Posteriormente, durante el gobierno de Muḥammad, tenemos otros tres casos. En el año 241/855, fue condenado a muerte Witesindo²³. Al año siguiente, fue decapitada Aurea, pariente del cadí de Córdoba. Su cadáver fue colgado boca abajo en el madero en el que pocos días antes había estado colgado un asesino, hecho que quizás debamos vincular con el estatus de la familia de esta mártir y el objetivo ejemplarizante de su castigo²⁴. Y tres años después, en el 245/859, fue degollada Leocricia, noble cordobesa, hija de padres musulmanes, aunque había sido educada en el cristianismo por una religiosa de la familia, llamada Liciosa²⁵.

¹⁷ Este habría sido el caso, por ejemplo, de Sabigotona y Liliosa, a quienes se les dio un plazo de cinco días para arrepentirse (Simonet, 1983: II, 432).

¹⁸ Fierro, 1987a: 55-56 y López Plaza, 1994, siguiendo ambas principalmente la información recogida por Simonet en su *Historia de los mozárabes*. Este a su vez se basa en el *Memoriale Sanctorum* de San Eulogio (2005).

¹⁹ MS, 2005: 111-113.

²⁰ MS, 2005: 113-120.

²¹ MS, 2005: 121-136. Eulogio también narró el martirio de Aurelio y Natalia, junto al monje Jorge en un relato titulado “Pasión de los santos mártires Jorge el monje, Aurelio y Natalia” (MS, 2005: 233-245).

²² MS, 2005: 133.

²³ MS, 2005: 162.

²⁴ MS, 2005: 163-166. También fueron colgados boca abajo el presbítero Perfecto y Juan (MS, 2005: 81). En el Capítulo 10. II, analizaremos otros casos de crucifixión invertida.

²⁵ Simonet, 1983: II, 481-486. El martirio de esta mártir no lo cuenta Eulogio, pues Leocricia fue ejecutada varios días después de la muerte de Eulogio. Su martirio lo ha transmitido Álvaro en su *Vita divi Eulogii*.

En el Capítulo 3, mencionamos la apostasía del famoso rebelde ‘Umar b. Ḥafṣun, en el año 297/910. En su caso, como ya advertimos en su momento, hemos de suponer que al final de su vida se arrepintió y volvió a la fe musulmana o al menos, fingió hacerlo y continuó con sus prácticas cristianas de manera oculta. Sus contactos con los faṭimíes, a los cuales Ibn Ḥafṣun habría nombrado en la *juṭba*, y el *aman* firmado con ‘Abd al-Raḥman III, así como la sorpresa de este gobernante al descubrir que el muladí había sido enterrado al modo cristiano, sugiere que Ibn Ḥafṣun posiblemente fingió su vuelta o volvió de verdad a la religión musulmana durante los últimos años de su vida. También su hijo Ya‘far se convirtió al cristianismo y, en su caso, las sospechas sobre la sinceridad de su conversión le llevaron a la muerte de manos de sus antiguos aliados en Bobastro.

Las fuentes cristianas añaden a esta lista de conversiones entre los ḥafṣuníes el caso de la hija de ‘Umar, llamada Argentea, quien fue la última mártir cordobesa (AP - nº 107.6). Murió bastante tiempo después que el resto de los mártires estudiados. El caso de Argentea es especialmente importante para nuestro estudio, pues a diferencia de lo que hemos visto en los anteriores ejemplos, esta mártir recibió una oferta de perdón por parte del califa ‘Abd al-Raḥman III, quien le ofreció protección y bienes en consideración a su hermano Ḥafṣ, que ya entonces se había sometido y era soldado del califa. Como Argentea rechazó esta oferta, fue condenada a recibir mil azotes – cantidad esta seguramente exagerada por las fuentes – y fue ejecutada el 28 de *yumadà II* del 325/13 de mayo del 937. Resulta llamativo que se produzca esta oferta de perdón por parte del califa, después de lo que había sucedido con el caso de ‘Umar y su conversión al cristianismo. Más llamativo aún es que sea una fuente cristiana la que recoge esta oferta de perdón, hecha supuestamente por consideración con el hermano de Argentea, y que fue unida a la oferta de bienes y protección. En los ejemplos que hemos visto antes, aparece la oferta de arrepentimiento que los mártires rechazan, demostrando así la firmeza de su fe, pero en este caso, no se está hablando únicamente de arrepentimiento, sino que se muestra una oferta de perdón en una situación privilegiada, propuesta por el propio califa y no por el cadí, quien aparece ofreciendo el arrepentimiento en otros relatos. El único caso similar que encontramos en el memorial de San Eulogio se refiere a los mártires Aurelio, Sabigotona, Félix y Liliosa, de quienes dice el obispo que, cuando fueron sacados a la plaza para su ejecución, les hicieron entrar en palacio,

compareciendo ante los notables y se les presentaron las riquezas, dignidades y honores que podrían disfrutar si se mantenían en la fe islámica²⁶.

Sin embargo, el caso de Argentea no parece responder simplemente a esta práctica. La mención de la consideración por Ḥafṣ es un elemento clave. Sabemos que, al final de su vida, Ḥafṣ se sometió al califa ‘Abd al-Raḥman III y entró a formar parte del ejército califal gracias a la firma de un *aman*. Argentea había ido a Córdoba junto a su hermano y el resto de los sometidos entonces a través de aquel acuerdo²⁷. Esto implica, por tanto, que el *aman* otorgado a Ḥafṣ incluía a su hermana y que el califa se había comprometido a proteger su vida. En el relato del martirio de Argentea, se dice que esta fue descubierta cuando fue a visitar en la cárcel a un cristiano llamado Sulfura, que había sido encerrado por predicar el cristianismo. Cuando los soldados musulmanes vieron a Argentea en ese lugar, le preguntaron qué hacía allí, a lo que la otra respondió que había ido a visitar a Sulfura porque ella también era cristiana²⁸. Estas palabras confirman que Argentea profesaba el cristianismo de una manera oculta, pues fue solo entonces cuando fue llevada ante el juez para que la castigara por su apostasía, quien la envió a su vez ante el soberano para que decidiera sobre el caso. Este, como hemos dicho, trató de hacerla cambiar de actitud y atraerla de nuevo al islam mediante el ofrecimiento del perdón y de bienes y honores. Mediante estas ofertas a Argentea, ‘Abd al-Raḥman muestra su intención de favorecer a la hermana de Ḥafṣ por la obligación de protección que con ambos tenía por el *aman* firmado. El castigo de Argentea sin una oferta de arrepentimiento podía haber sido interpretado como la ruptura del acuerdo de paz y podría haber llevado a Ḥafṣ a reanudar la rebelión de los ḥafṣuníes, después de que hubiera costado casi cincuenta años acabar con ella. Asimismo, cabe preguntarse si el propio Ḥafṣ intervino en algún momento para pedir al califa que perdonara a su hermana, aduciendo su demostrada vuelta a la obediencia y su sumisión al poder omeya.

Siguiendo con los ejemplos de apostasía durante el gobierno de ‘Abd al-Raḥman III, tenemos la acusación de haberse convertido al cristianismo formulada contra Ibrahim b. Aḥmad b. ‘Abd al-‘Aziz (AP - nº 130), un sobrino del visir ‘Abbas b. ‘Abd al-‘Aziz al-Qurasi²⁹ y miembro de una importante familia marwaní a la que ya hemos mencionado en varias ocasiones, especialmente en el Capítulo 4 por las continuas muestras de

²⁶ MS, 2005: 135 y 244.

²⁷ Simonet, 1983: III, 596.

²⁸ Simonet, 1983: III, 597.

²⁹ Sobre este personaje, Terés, 1970: 105 y 112.

insumisión que manifestaron hacia los gobernantes omeyas. El acusado fue invitado a arrepentirse de su apostasía, pero él rechazó la oferta y finalmente fue ejecutado.

En su momento, Fierro nos advirtió de lo llamativo de esta apostasía en un momento en que las conversiones al islam se encontraban en su punto más elevado³⁰ y propone que quizás fue algún familiar cercano, como por ejemplo su madre, quien le pudo influir en su rechazo al islam, al igual que hemos visto que ocurrió con muchos mártires cordobeses³¹. Esta misma autora ha sugerido también la posibilidad de que detrás de esta ejecución pudiera haber una motivación política, remitiendo a las diferentes conspiraciones en las que habían participado miembros de esta misma familia³².

II. Herejía (*zandaqa*)³³

1. Definición y penas previstas en el derecho islámico

El término *zindiq* (pl. *zanadiqa*) – referido en un principio únicamente a los maniqueos - fue utilizado para denominar a todo aquel musulmán que muestra una actitud religiosa o sigue una doctrina que se aparta de lo considerado ortodoxo. Según el derecho maliki, el *zindiq* es un apóstata oculto, es decir, aquel que reniega del islam, pero aparenta seguir siendo musulmán. Este fingimiento respecto a su status religioso le niega la oportunidad de arrepentirse que vimos que sí que tenían otros apóstatas, pues se considera que no se puede confiar de la veracidad de su arrepentimiento³⁴. Los *safi'ies*, por su parte, consideran que el *zindiq*, como cualquier otro apóstata, ha de tener la oportunidad de arrepentirse. Dado que la *zandaqa* es considerada una variante de la apostasía, el castigo reservado para esta también es la decapitación.

La acusación de *zandaqa* contra quienes sostienen doctrinas consideradas sospechosas o falsas, al no contemplar la opción del arrepentimiento, puede ser utilizada como un instrumento para acabar físicamente con los oponentes³⁵.

³⁰ Bulliet, 1979: 117, Gráfico nº 20.

³¹ Fierro, 1987a: 128.

³² Fierro, 2008d: 303.

³³ F. C. de Blois, "Zindik", *EI*, vol. XI, pp. 510-513; Kraemer, al hablar de apostasía, engloba tanto al *murtadd* como al *zindiq* (1980: 36-48). Para el caso andalusí, Fierro, 1987a: 177-186, 1987-1988, 1994b y 2008d.

³⁴ Fierro, 1987-1988: 252.

³⁵ Fierro, 2008d: 304.

2. Acusaciones de herejía en al-Andalus

En al-Andalus, la lucha contra la herejía la impulsaron tanto los gobernantes como los alfaquíes malikíes – a veces conjuntamente –, cuya autoridad dependía precisamente de presentar las doctrinas por ellos apoyadas como ‘ortodoxas’ y las de sus oponentes – ya fueran temporales como permanentes – como ‘heterodoxas’. Los ejemplos que nos ofrecen las fuentes sobre acusaciones de *zandaqa* muestran que muchas de ellas fueron promovidas porque el acusado era visto como una amenaza política para el gobierno existente.

Durante el gobierno de los omeyas andalusíes, algunos ulemas sufrieron en sus propias carnes acusaciones de *zandaqa*, aunque lograron salvar su vida gracias a que el emir consideró que no existían suficientes pruebas en su contra o a que los jueces no se pusieron de acuerdo en el caso. Esto es lo que ocurrió en el proceso que se abrió contra ‘Abd al-A‘là b. Wahb, en época de ‘Abd al-Raḥman II³⁶. La mención a este proceso nos ha llegado de manera indirecta, en el relato del juicio contra el sobrino de ‘Ayab, concubina de al-Ḥakam I - volveremos sobre este caso en el apartado III.1 de este capítulo -. En ese relato, se nos dice que cuando le llegó el turno de exponer su punto de vista a ‘Abd al-A‘là b. Wahb, se le prohibió hacerlo porque anteriormente Yaḥyà b. Yaḥyà lo había acusado de herejía y no estaba permitido que alguien con esa acusación dictaminara en un juicio. Ibn al-Faraḍī ha transmitido más información sobre este proceso y es él quien indica, siguiendo varias fuentes, que ‘Abd al-A‘là b. Wahb fue acusado de ser *qadari*, de haber leído los libros de los *mu‘tazilíes*, de haberse interesado por el *kalam* de los teólogos y de creer que los espíritus mueren.

Además de Yaḥyà b. Yaḥyà, otro de los alfaquíes que lanzaron acusaciones contra ‘Abd al-A‘là fue ‘Abd al-Malik b. Ḥabib, de quien sabemos que tenía una profunda enemistad con el alfaquí acusado. Esto se debe a que ‘Abd al-A‘là había sido incorporado a la *surà* para controlar la influencia y el prestigio de Ibn Ḥabib, quien discrepaba constantemente de los dictámenes pronunciados por Yaḥyà b. Yaḥyà y por Sa‘id b. Ḥassan cuando eran consultados por el cadí³⁷. La estrategia de Yaḥyà y de Sa‘id para frenar a Ibn Ḥabib no parece que les saliera todo lo bien que esperaban, pues, en alguna ocasión, ‘Abd al-A‘là dio la razón a Ibn Ḥabib, contradiciendo a los otros

³⁶ Para más detalles sobre este proceso y las fuentes que transmiten los datos, Fierro, 1987a: 49-53. Fierro incluye una biografía de este alfaquí en las páginas 189-192 de su estudio.

³⁷ Fierro, 1987a: 50 y 190-191.

dos. La tensión que esta situación debió de provocar entre los integrantes de la *surà* pudo influir en que surgieran enfrentamientos entre todos estos alfaquíes, derivando en la acusación de *zandaqa* contra ‘Abd al-A‘là³⁸. Tenemos, pues, aquí un caso en que la acusación de herejía se convierte en un instrumento dentro de las luchas internas entre los ulemas por adquirir prestigio o autoridad.

En cualquier caso, las acusaciones vertidas contra ‘Abd al-A‘là no parecen haber tenido ninguna consecuencia negativa para su vida. No parece que se llegara a celebrar ningún proceso en su contra como sugiere la falta de información al respecto en las fuentes. Además, posteriormente, ya en época de Muḥammad I, este hombre ejerció como *mufití* junto a otro de los alfaquíes implicados en el citado proceso por blasfemia contra el sobrino de ‘Ayab. Las acusaciones de *zandaqa* por tanto no pusieron en peligro su vida, ni minaron el prestigio de este hombre o conllevaron ningún castigo contra él, mas al contrario, en época de Muḥammad I, logró alcanzar una importante influencia.

En época del sucesor de ‘Abd al-Raḥman II, se produjo una nueva acusación de *zandaqa* contra un alfaquí, en este caso, Baqí b. Majlad³⁹ (AP - nº 88). El gobierno del emir Muḥammad estuvo marcado por la existencia de grandes tensiones entre los partidarios de mantener la antigua práctica legal - *ahl al-ra’y*, seguidores de la opinión personal de los grandes maestros malikíes - y quienes querían reformularla a partir de las que consideraban como las verdaderas fuentes - *ahl al-ḥadit*, quienes daban a las tradiciones del Profeta mayor preeminencia -. Los primeros, que con la consolidación del malikismo durante el gobierno de ‘Abd al-Raḥman II habían llegado a dominar las magistraturas, aprovecharon esa posición para hacer frente a los que consideraron “innovadores” y los acusaron por ello de herejía e irreligiosidad.

Baqí pertenecía al grupo de los tradicionalistas radicales y nunca se afilió a la escuela malikí. Cuando, en torno a los años 250-252/864-866, Baqí volvió de su *riḥla* a oriente, trajo gran cantidad de nuevos conocimientos sobre las distintas ciencias, incluido el *fiqh*. Este ulema cordobés se vio muy influido por las doctrinas de al-Safí‘i, quien daba primacía como fuentes al Corán y a la Tradición del Profeta. De este modo, al llegar a

³⁸ Fierro, 1987a: 50. Un tercer acusador que aparece mencionado por el cadí ‘Iyaḍ fue Ibrahim b. Ḥusayn b. ‘Aṣim, perteneciente a una importante familia de ulemas de Córdoba, si bien Fierro, a raíz de cierta información que se da sobre este personaje en la mención del cadí ‘Iyaḍ, ha manifestado sus reservas sobre si efectivamente este participó en el proceso o es confundido en el relato con Ibrahim b. Ḥusayn b. Jalid, cuyo nombre es muy similar y con el que coinciden los datos biográficos mencionados.

³⁹ Sobre este alfaquí, Marín, 1980 y 1988: 114, nº 515 y Ávila, 1985a.

al-Andalus, muchos contemporáneos suyos, entre los que destacan Ibn Jalid y Abu Zayd, lo acusaron de herejía (*ilhād* y *zandaqa*) ante el juez ‘Amr b. ‘Abd Allah.

Baqi, temiendo por su vida, se escondió e incluso se planteó huir de al-Andalus, pero finalmente contactó con el famoso visir Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz y le pidió que intercediera por él ante Muḥammad I para que este no se precipitara en su decisión⁴⁰.

Dice al-Jusani que el emir ordenó que todos comparecieran ante él, tanto el acusado – este bajo salvaguarda (*ta’mīn*) – como los acusadores, para que presentaran sus argumentos. Tras exponer cada uno su postura, Muḥammad comenzó a dudar sobre cómo actuar en este caso y consultó a Hasim sobre su opinión al respecto, pues creía que si rechazaba las acusaciones de los alfaquíes, se pondría a estos en contra, pero si las aceptaba y condenaba a Baqi, estaría castigando a alguien a quien consideraba piadosísimo y devoto, cometiendo así un crimen. Hašim le recomendó que destituyera al juez ‘Amr b. ‘Abd Allah para que se anulara el proceso contra Baqi⁴¹.

Baqi salió victorioso y no solo salvó su vida, sino que además el emir lo recompensó con una elevación en su rango, pasando a formar parte del grupo de los alfaquíes y contando con el favor del emir hasta su muerte. Si bien no podemos subestimar la influencia de la participación de Hasim en este proceso y el provecho personal y político que pudo buscar en ello – como fue la destitución de su enemigo, el juez ‘Amr -, debemos entender este proceso contra Baqi como una muestra de la conciliación que se debió de producir entre los *ahl al-ra’y* y los *ahl al-ḥadīth*, después de un primer momento de confrontación. El proceso surgió como consecuencia de la amenaza que los malikíes de al-Andalus veían en las doctrinas defendidas por Baqi y que había traído de oriente, sin embargo, los sectores más moderados de este grupo debieron considerar que estas doctrinas no eran fácilmente atacables o censurables desde el punto de vista de la ortodoxia y que era preferible asimilarlas, así como los más moderados entre los partidarios de la supremacía del *ḥadīth* debieron pensar algo similar respecto a la importancia del *ra’y* y de los discípulos de Malik⁴².

⁴⁰ Jiménez Puertas, 2009: 101. Este autor recoge este relato para ilustrar el alcance de la enemistad entre Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz y el juez ‘Amr b. ‘Abd Allah a raíz de un proceso sobre una propiedad en el que el cadí sentenció en contra de Hasim.

⁴¹ Marín, 1980: 168. Posteriormente a estos hechos, el citado juez fue sospechoso de haber cogido una cantidad de dinero del *dīwan*, pero fue Baqi, en contra de lo que decían otros alfaquíes, quien consideró que no era necesario que ‘Amr prestara juramento sobre el tema, lo que provocó el rechazo de Hasim por haberse puesto Baqi del lado del juez (QQ, 1917: 180//123).

⁴² Fierro, 1987a: 87.

En la misma época en que tuvieron lugar las acusaciones contra Baqī, otro famoso alfaquí sufrió un proceso similar. Muḥammad b. ‘Abd al-Salam al-Juṣānī⁴³ también sufrió persecución por las mismas razones, pero en su caso fue detenido y pasó tres días en la cárcel (AP - nº 89). Este alfaquí cordobés también había hecho la *riḥla* a Oriente, como Baqī. En su caso, hizo este viaje junto al famoso Ibn Masarra – del que hablaremos más adelante – y, tras estudiar con diversos maestros, volvió a al-Andalus con una gran formación en *ḥadīth*, gramática y lexicografía. A su llegada, rechazó el cargo de juez y prefirió centrarse en la gramática y en el *ḥadīth*.

Las acusaciones que se lanzaron contra él se basaron en su transmisión en al-Andalus de la obra de otro alfaquí, al-Qasim b. Sallam, llamada *Kitab nasij al-Qur’an wa-mansuji-hi*⁴⁴. De nuevo, los *ahl al-ra’y*, Ibn Jalid y Abu Zayd, protagonistas de las denuncias contra Baqī, fueron los que acusaron a Muḥammad b. ‘Abd al-Salam al-Jusani de herejía. El *ṣaḥīb al-ṣalat* y *ṣaḥīb al-ṣurṭa*, Muḥammad b. Ḥarīṭ, le hizo comparecer ante él y le sometió a un interrogatorio intentando comprobar si las acusaciones que se habían vertido contra él eran ciertas. Los denunciantes decían que el libro que este alfaquí transmitía era reprobable, porque en él se afirmaba que en el Corán había aleyas que abrogaban a otras. Cuando Muḥammad fue preguntado sobre ello, asintió y mencionó un versículo coránico que sostenía esa afirmación. A Ibn Ḥarīṭ, sin embargo, no le convenció su respuesta y ordenó que fuera encarcelado. Pasados tres días, el *zalmedina* Walid b. ‘Abd al-Raḥman b. Ganim contó los hechos al emir y este, a quien le hizo mucha gracia la ignorancia mostrada por Ibn Ḥarīṭ en el caso, mandó que Muḥammad b. ‘Abd al-Salam fuera excarcelado.

Ibn al-Faraḡī afirma que realmente quien intercedió por Muḥammad b. ‘Abd al-Salam ante el emir fue el visir Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz, igual que había hecho antes con Baqī. La defensa que este visir parece haber hecho de ambos alfaquíes y su influencia a en las dos decisiones del emir es algo que aún resulta difícil de explicar. Fierro en su momento sugirió dos posibilidades: que la defensa de los acusados, con Hasim a la cabeza, respondiera a una política de control del poder que habían alcanzado los malikíes, buscando reforzar así la autoridad del emir en el ámbito religioso, o bien por la posible presión por parte de otros ulemas que habrían recibido con mejores ojos las

⁴³Marín, 1988: 144, nº 1225 y Molina, 1994.

⁴⁴ Sobre este alfaquí, H. L. Gottschalk, “Abu ‘Ubayd al-Ḳasim b. Sallam”, *EI*, vol. I, p. 157.

nuevas tendencias tradicionalistas y que presionaron para que se les diese una mayor libertad de difusión⁴⁵.

En cualquier caso, que sea una persona como Hasim la elegida por ambos acusados para interceder ante el gobernante, refleja, de nuevo, que los individuos poseedores de *yah*, es decir, “rango, posición ante el poder”, están obligados a usar esa posición privilegiada para interceder ante el soberano a favor de otras personas⁴⁶.

Sea como fuere, una vez más, como ya vimos durante el gobierno de ‘Abd al-Rahman II en el caso de ‘Abd al-A‘là b. Wahb, los acusados se ganaron el perdón del emir y no sufrieron ningún tipo de daño, a pesar de que habían sido acusados de algunos de los pecados más graves en el islam como eran el *ilhād* (“desviación, herejía”) y la *zandaqa*. La falta de pruebas para inculparlos o quizás la falta de interés porque fueran condenados, en vista de las consecuencias que pudiera tener entre los partidarios de la tendencia tradicionalista, pudieron influir en que ambos alfaquíes salvaran sus vidas y mantuvieran su situación anterior, ya que los dos permanecieron en el entorno del poder ejerciendo sus funciones.

Durante estos años, no fueron solo alfaquíes las víctimas de acusaciones de irreligiosidad. También el poeta-astrólogo de origen beréber⁴⁷, ‘Abbas b. Firnas, fue acusado de herejía (AP - nº 90)⁴⁸. Fue un gran aficionado a la alquimia y a la astronomía y un incansable inventor⁴⁹, si bien fue la práctica de las ciencias ocultas y la magia lo que levantó las sospechas de la gente del pueblo, quien se dirigió ante el cadí Sulayman b. Aswad para denunciar la irreligiosidad del poeta ‘Abbas b. Firnas. Según unos, habían oído al poeta decir “*mafa‘il mafa‘il*” y otros aseguraban que habían visto

⁴⁵ Fierro, 1987a: 95.

⁴⁶ Hemos visto esto en el Capítulo 2. III. 1, en relación con los alfaquíes que intervienen en las embajadas para negociar un acuerdo de paz, actuando como intermediarios entre los rebeldes y los soberanos.

⁴⁷ Pertenecía a la tribu de los Mašmuda (De Felipe, 1997: 342). Sobre este sabio andalusí, Aragón Huerta, “‘Abbas b. Firnas”, *BA*, vol. III, pp. 168-172.

⁴⁸ Este relato aparece recogido por Ibn Ḥayyan en el apartado del segundo volumen de su *Muqtabis* dedicado al gobierno de al-Ḥakam I. Sin embargo, aunque no he localizado la fecha exacta de este acontecimiento en las fuentes y artículos que lo recogen, considero que tuvo que tener lugar en época de Muḥammad I, pues fue entonces cuando Sulayman b. Aswad ejerció como cadí de Córdoba, habiendo sido anteriormente cadí en Mérida (QQ, 1914: 155//126-127). Es muy complicado definir el orden de los cadíes cordobeses, dadas las contradicciones que existen sobre los períodos de ejercicio de cada uno. En cualquier caso, en el listado de los cadíes de Córdoba en época de ‘Abd al-Rahman II recogido por M. Fierro en su artículo sobre el alfaquí Yaḥyà b. Yaḥyà, no aparece mencionado Sulayman b. Aswad, lo que confirma nuestras sospechas sobre el desarrollo de este episodio en época de Muḥammad I (Fierro, 1997: 295).

⁴⁹ Entre otros inventos y hallazgos, se le atribuye la creación del cristal, obtenido de los minerales, lo que favoreció en gran medida a la industria del vidrio andalusí, así como la creación de un artilugio con el que intentó volar (Terés, 1960a: 241-242).

manar sangre del desagüe de su casa en la noche del primero de enero, considerándolos todos ellos signos de prácticas heterodoxas. El juez pidió a los alfaquíes que investigaran el caso, pero ninguno encontró nada por lo que condenar a ‘Abbas b. Firnas.

Después de la ola de martirios cristianos que se había producido especialmente durante los años previos a este proceso, cabe suponer que existía en Córdoba un ambiente de gran sensibilidad ante cualquier muestra de irreligiosidad o de prácticas poco ortodoxas. Si a esto sumamos los ataques que el famoso alfaquí Yaḥyà b. Yaḥyà había lanzado contra los astrólogos, a los que acusaba de heterodoxos, tenemos un escenario suficientemente apropiado para la aparición de acusaciones de este tipo contra aquellas personas que llevaran a cabo prácticas sospechosas, como era el caso de ‘Abbas b. Firnas cuya curiosidad le llevó a inventar un aparato volador o a fabricarse su propio planetario en casa. El hecho de que este hombre hubiera tenido una estrecha relación con tres emires omeyas - al-Ḥakam I, ‘Abd al-Raḥman II y Muḥammad I -, así como su condición de cliente y protegido de los mismos, pudo servirle como protección ante las acusaciones vertidas contra él.

Durante el gobierno del siguiente emir omeya, también aparecieron movimientos que fueron objeto de acusaciones de heterodoxia, como ocurrió con las enseñanzas de Muḥammad b. ‘Abd Allah b. Masarra (m. 319/931)⁵⁰ (AP - nº 104). La acusación de *zandaqa* contra Ibn Masarra se basó tal vez en sus tendencias *mu‘tazilíes*, las cuales le habían sido transmitidas principalmente por su padre, ‘Abd Allah b. Masarra⁵¹. Si damos crédito a la información de al-Jaṭṭab b. Maslama, que dice que Ibn Masarra se marchó precipitadamente a hacer la *riḥla* a oriente a raíz de la acusación de *zandaqa* dirigida en su contra⁵², esto indicaría que ya se había producido algún tipo de persecución o amenaza antes de su marcha de al-Andalus. Ahora bien, Fierro considera

⁵⁰ Sobre este individuo, la obra de conjunto más completa es Asín Palacios, 1914 y el trabajo más reciente, R. Ramón Guerrero y P. Garrido Clemente, “Ibn Masarra al-Qurtubí”, *BA*, vol. IV, pp. 144-154.

⁵¹ Sobre la vida y pensamiento de este personaje, Fierro, 1987a: 112, n. 55 y 2012: 132-135; Stroumsa y Sviri, 2009. V. asimismo los múltiples trabajos que ha dedicado P. Garrido Clemente a la obra de Ibn Masarra, como, por ejemplo, “Edición crítica del *K. Jawaṣṣ al-ḥuruf* de Ibn Masarra”, *Al-Andalus Magreb*, 14 (2007), pp. 51-89; *Estudio, traducción y edición de la obra de Ibn Masarra de Córdoba*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2008; “Sobre el *Kitab al-garīb al-muntaqà min kalm ahl al-tuqà* de Ibn Jamis de Évora, atribuido a Ibn Masarra”, *Al-Qanṭara*, 30: 2 (2009), pp. 467-490; “Consideraciones sobre la vida y la obra de Ibn Masarra de Córdoba”, en *Historia del Sufismo en al-Andalus*, Almuzara, Córdoba, 2009, vol. I, pp. 27-40; “¿Era Ibn Masarra de Córdoba un filósofo?”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 21 (2010), pp. 123-140.

⁵² IF (S), 1997: 324.

que tiene más sentido pensar que la acusación de *zandaqa* se produjo a la vuelta de oriente de Ibn Masarra, que es cuando empezó a difundir sus enseñanzas⁵³, que no tienen que ver con su *mu'tazilismo*, sino con el esotericismo (*baṭiniyya*)⁵⁴. En cualquier caso, no se tiene constancia de que se produjera ningún procesamiento contra sus seguidores, los masarries, hasta el califato de al-Ḥakam II, aunque durante el gobierno de 'Abd al-Raḥman III, se promulgaron varios decretos advirtiendo de los peligros que conllevaba la expansión de las ideas de Ibn Masarra, difundidas por sus seguidores una vez que este ya había muerto.

En efecto, a su vuelta de oriente - que debió producirse ya durante el emirato de 'Abd al-Raḥman III -, Ibn Masarra comenzó a enseñar su doctrina. Ibn Ḥayyan asegura que seducía a las gentes con su forma de hablar y lograba que las personas ortodoxas cambiaran de opinión, abandonaran el camino de la *Sunna* y se apartaran de la Comunidad, haciendo de algunos de ellos propagandistas y dirigentes. El modo en que expone Ibn Ḥayyan cómo llevaba a cabo sus enseñanzas Ibn Masarra evidencia que se producía de un modo oculto, pues exigía a sus seguidores “*garantías de discreción, salvo ante personas de absoluta confianza, y así pudo ocultarse hasta que le sobrevino la muerte a comienzos del reinado de al-Naṣir*”⁵⁵.

En cuanto al contenido de sus enseñanzas, Ibn Masarra fue un baṭiní, seguidor de doctrinas esotéricas y neoplatónicas, con inclinación hacia el sufismo y la filosofía⁵⁶. Ibn al-Faraḍi, según una noticia transmitida por Ibn Ḥayyan, dice de él que “*trataba de argumentar acerca de la justificación de las acciones y la responsabilidad de las almas según su auténtica sinceridad (al-takallum 'alà taṣḥiḥ al-a'mal wa-muḥasabat al-nufus 'alà ḥaqīqat al-ṣidq)*”⁵⁷. En el Capítulo 6. I. 4, pudimos ver que esta especie de examen de conciencia era parte fundamental entre las condiciones que los sufíes exigen para que un arrepentimiento sea considerado sincero, lo que evidenciaría por tanto una cercanía entre las enseñanzas de Ibn Masarra y la doctrina sufí.

Por otro lado, a causa de sus tendencias *mu'tazilíes*, Ibn Masarra defendía el libre albedrío (*al-istiṭā'a*), el cumplimiento de las promesas y amenazas divinas y la falta de autoridad de los *ḥadītes* sobre la intercesión, dando por inverosímil la benevolencia y la misericordia divinas. También en el capítulo anterior, señalamos que para los

⁵³ Fierro, 1987a: 118.

⁵⁴ Stroumsa y Svirí, 2009: 210 y Fierro, 2012a: 132.

⁵⁵ Traducción de Corriente y Viguera – MUQ V, 1981: 26-27//1979: 11-12.

⁵⁶ Fierro, 2012a: 135.

⁵⁷ MUQ V, 1981: 37//1979: 20-21.

mu 'tazilíes, Dios solo perdonará los casos en los que su justicia no se vea afectada, pues él es justo sobre todas las cosas. De este modo, no habrá perdón para aquellos que hayan pecado, sino solamente para los que se lo merezcan, a diferencia de lo que opinan los *sunníes*, que creen en la omnipotencia divina y, por tanto, en su capacidad de castigar o perdonar lo que Él considere apropiado, sin que nadie pueda cuestionarlo⁵⁸.

La difusión de las enseñanzas de Ibn Masarra continuó de la mano de sus discípulos durante el gobierno de 'Abd al-Raḥman III, pero este, advertido por los *ahl al-Sunna* y en un intento de mantener la unidad religiosa en al-Andalus, promulgó un edicto en contra de los masarríes, condenando sus enseñanzas por ser consideradas heréticas. Ibn Ḥayyan se extiende en la explicación de cuál era la postura de 'Abd al-Raḥman III ante cualquier tendencia que se saliera de la ortodoxia o cualquier innovación y nos dice que investigó las conductas de los musulmanes y sus lugares de reunión con espías de confianza, para conocer cualquier actitud reprobable de los creyentes, tratando mediante este sistema que se cumpliera la Ley y que se respetaran los intereses de la Comunidad. También dice el historiador cordobés que, en esa época, se cortaron las discusiones sobre el Corán siguiéndose únicamente las tradiciones atribuidas a Malik b. Anas. En este contexto, se promulgaron pues tales edictos anti-masarries y 'Abd al-Raḥman III encargó a su cliente y zalmedina, 'Abd Allah b. Badr, que investigara a quienes siguieran alguna tendencia poco ortodoxa, "*para ordenar que se les traiga a la puerta de al-Sudda y que sean castigados en su capital de manera que se disipe su enojo y calme el ardor de su pecho*"⁵⁹.

Ibn Badr así lo hizo, persiguiéndolos y amenazándolos con severos castigos en caso de que no se arrepintieran y volvieran al buen camino. El escrito fue leído en varias ocasiones en la mezquita aljama de Córdoba: el 9 de *du l-ḥiyya* de 340/7 de mayo de 952; el 8 de *rabi' I* de 345/20 de junio de 957 y en la última decena de *sa 'ban* de 346/segunda mitad de noviembre de 957. Además, fue mandado a las provincias para que se le diera mayor difusión. Las principales acusaciones que contenía el escrito en contra este grupo son su afirmación del carácter creado del Corán (*jalq al-Qur'an*), la renuncia a la esperanza en la clemencia de Dios (*ruh Allah*)⁶⁰, abundar en la polémica sobre las

⁵⁸ Cf. Capítulo 6. I. 2 y 5, donde hemos expuesto la controversia sobre si el perdón es o no contrario y compatible con la justicia, y sobre la intercesión, en especial la del Profeta Muḥammad. Sobre el pensamiento de Ibn Masarra, v. también Tornero, 1985.

⁵⁹ Traducción de Corriente y Viguera - MUQ V, 1981: 35//1979: 29.

⁶⁰ Relacionado con Corán, XII: 87: "*¡Hijos míos! ¡Id e indagad acerca de José y de su hermano y no desesperéis de la misericordia de Dios (ruh Allah), porque solo el pueblo infiel desespera de la misericordia de Dios*" (Cortés, 1999: 316)

aleyas divinas, alterar la interpretación de las tradiciones proféticas, negar el arrepentimiento, invalidar la intercesión, criticar a virtuosos antepasados, el abandono del uso del saludo que sustituyó al preislámico y la promoción del odio hacia la Comunidad pía, declarando lícito el derramamiento de su sangre y justificando la violación de sus esposas e hijos⁶¹.

En el contenido de esta carta, vemos de nuevo acusaciones que inciden en la tendencia *mu'tazilí* de la doctrina masarrí, sumada a las prácticas ascéticas y a una vida retirada. Fierro afirma que también se observa ciertas tendencias *jariyíes* en las creencias de los masarríes, como es el caso, precisamente, de la práctica de una vida retirada de la Comunidad musulmana o la consideración como algo lícito el derramamiento de la sangre de los que consideran infieles – aquellos que no siguen su doctrina – o el no devolverles el saludo⁶².

A pesar de estas medidas impuestas por 'Abd al-Raḥman III, la incidencia de esta persecución no debió de ser demasiado alta como se deduce de la necesidad de repetir la lectura del edicto en tres ocasiones durante varios años, o el hecho de que aún hubiera masarríes en la segunda mitad del s. IV/X y en el s. V/XI. En un momento dado, Ibn Ḥayyan dice que “*La búsqueda de los masarríes y su escarmiento (...) y la prevención a las gentes contra su sedición continuaron el resto del reinado de al-Naṣir*”, de lo que se deduce que sí que se puso en práctica algún castigo efectivo contra los seguidores de esta doctrina. Sin embargo, no hay constancia de procesos celebrados contra discípulos de Ibn Masarra, hasta los que tuvieron lugar en época de al-Ḥakam II (AP - nº 132).

Poco tiempo después de que este califa accediera al trono, en el año 350/961-962, se inició un proceso contra varios hombres acusados de tendencias masarríes. El juez encargado de este caso fue el cordobés Muḥammad b. Yabqà (m. 381/991) quien, según Ibn al-Faraḍi, dio la oportunidad de arrepentirse a los acusados, mientras ordenaba que sus libros fueran quemados en el lado oriental de la mezquita aljama de Córdoba. El único nombre que se nos ha conservado de los masarríes acusados en esta ocasión es el de Aḥmad b. Walid b. 'Abd al-Ḥamid b. 'Awsaya al-Anṣari, Abu 'Umar, conocido como Ibn Ujt 'Abdun, natural de Pechina⁶³.

⁶¹ Ibn Ḥayyan recoge íntegro el supuesto documento que el califa envió acusando a los masarríes, así como una versión resumida de al-Razi (MUQ V, 1981: 30-35). Este documento ha sido estudiado con detenimiento por Fierro, 1987a: 132-136.

⁶² Fierro, 1987a: 136.

⁶³ IF (S), 1997: 54, nº 181.

Fierro apuntó en su día que, aunque se mencionan las tendencias masarríes de estos individuos, el hecho de que se les diera la oportunidad de arrepentirse parece indicar que la acusación que se había hecho contra ellos fue de apostasía, pues ya hemos advertido de que es en ese caso en el que la doctrina malikí contempla la posibilidad del arrepentimiento (*istitaba*)⁶⁴. Esta opción asimismo aparecía expresada en la carta enviada por ‘Abd al-Raḥman III a las provincias, en la que se decía que se procedería a castigar a los masarríes si no regresaran al camino de la salvación y se refugiaban en el arrepentimiento (*in lam yafyi’u ilà l-falaḥ wa-yaludu bi-l-tawba*)⁶⁵.

Las noticias sobre esta acusación contra los masarríes son muy escasas, por lo que no se precisa qué ocurrió exactamente con los implicados, si bien sabemos que Ibn Ujt ‘Abdun murió más tarde, en el año 376/986, por lo que deducimos que, al menos él aceptó arrepentirse.

Vemos así que el califa al-Ḥakam II puso en práctica el edicto de ‘Abd al-Raḥman III, de modo que, desde el momento de su proclamación, se produjeron persecuciones y procesamientos de aquellos que seguían tendencias discordantes con la doctrina oficial malikí de al-Andalus. En este sentido, a comienzos del reinado de al-Ḥakam II, tuvo lugar también el juicio contra Abu l-Jayr, acusado de infidelidad (*kufṛ*), herejía (*ilḥad*) e inmoralidad (*fawāḥis*), en el que participaron cuarenta testigos que dieron testimonio contra el acusado ante el zabalzorta de Córdoba y cadí de las coras de Écija y Cabra, Qasim b. Muḥammad (AP - nº 133).

Las denuncias tocaban múltiples aspectos que incluían blasfemias contra los Compañeros del Profeta, tendencias pro-si‘íes y anti-omeyas (*muḥarabat Bani Umayya aḥaqq min muḥarabat al-sirk*), insultar al califato y maldecir concretamente al de al-Ḥakam II, afirmar la licitud de beber vino, de la carne de cerdo o la sodomía, criticar el Corán y poner en duda su veracidad, negar el Juicio Final y la intercesión de Muḥammad, entre otras cosas⁶⁶.

El veredicto, después de consultar con el cadí Mundir b. Sa‘id, el alfaquí Isḥaq b. Ibrahim b. Masarra y el *ṣaḥib al-ṣalat* Aḥmad b. Muṭarrif, fue que Abu l-Jayr era un hereje (*mulḥid kaḥfīr*) y que sería condenado a muerte sin tener derecho a *i‘dar*, es decir, a recusar a los testigos de cargo y a presentar sus propios testigos de descargo⁶⁷. Algunos ulemas se mostraron partidarios de que se le concediera el derecho a *i‘dar*,

⁶⁴ Fierro, 1987a: 139.

⁶⁵ MUQ V, 1979: 25.

⁶⁶ Fierro recoge todas ellas, enumeradas en veinticuatro puntos (1987a: 150-152).

⁶⁷ Para ver la lista de los partidarios de cada una de las opciones, Fierro, 1985: 91-92.

pero finalmente el califa se decidió por la opinión de lo que negaron esta posibilidad al acusado, por considerar que esta postura respondía a lo establecido por la doctrina de Malik b. Anas, la cual era la mejor. Finalmente, Abu l-Jayr fue ejecutado por crucifixión.

La contradicción existente entre algunas de las acusaciones contra Abu l-Jayr – por ejemplo, la negación del Juicio Final y los castigo en la otra vida, a la vez que consideraba de que todos los pecadores permanecerían eternamente en el infierno -, así como la naturaleza de algunas de las acusaciones que parecen reproducir la imagen prototípica del blasfemo que insulta al islam (beber vino, practicar la homosexualidad, comer cerdo...), llevó a Fierro a considerar que realmente Abu l-Jayr fue eliminado por sus críticas al califato omeya y por su carácter de agitador político-religioso, más que por ser realmente un misionero *si'í*, como lo había considerado Dachraoui⁶⁸, o un hereje. La autora lo considera más bien “*un librepensador, un espíritu descreído y crítico de las manifestaciones religiosas*”⁶⁹. La incorporación a la acusación de manifestaciones *si'ies* y anti-omeyas pudo ser una forma de reforzar la imagen de hereje, blasfemo y enemigo de la religión del acusado, más que una imagen real de un misionero *si'í* llegado a al-Andalus para hacer propaganda del califato *fatimí*.

El siguiente proceso de *zandaqa* que vamos a analizar se produjo durante el califato de Hisam II, una vez que Ibn Abi 'Amir se había hecho con el poder efectivo sobre al-Andalus. Se trata de un juicio múltiple en el que estuvieron implicados varios gramáticos, lexicógrafos y poetas, acusados por sospechas sobre su ortodoxia. Aunque todos fueron acusados de lo mismo, vamos a ver que, en esta ocasión, la condena de unos y otros difirió, de modo que algunos fueron castigados y otros lograron salvar su vida. El análisis de los hechos y la naturaleza de los acusados nos darán pistas sobre cuáles pudieron ser las razones que provocaron desenlaces tan distintos cuando las acusaciones eran similares. Antes de nada, vamos a definir el contexto en el que se ubican estos hechos. El proceso contra estos individuos por supuestas prácticas heterodoxas ha de insertarse en el ambiente de gran celo religioso que tuvo lugar durante el gobierno de Almanzor. Fierro consideró que estas acusaciones de *zandaqa* y el juicio que derivó de ellas fue uno de los pasos dados por Almanzor para asegurarse el

⁶⁸ Dachraoui, 1958.

⁶⁹ Fierro, 1987a: 154.

apoyo de los malikíes a su gobierno⁷⁰. Él mismo se había visto obligado a demostrar su grado de religiosidad y ortodoxia, por lo que no solo se mostraba como un piadoso musulmán - hasta el punto de hacer una copia del Corán con sus propias manos -, sino que procuró rodearse de ulemas. Asimismo, como prueba de su rechazo a cualquier tendencia heterodoxa, mandó quemar o enterrar los libros de filosofía, astronomía y ciencias antiguas que había en la biblioteca de al-Ḥakam II⁷¹. El proceso contra estos individuos fue pues un aspecto más de la censura y persecución que Almanzor puso en marcha en esa época contra ulemas y practicantes de las ciencias no religiosas.

Entre los acusados en este juicio estaba Ibn al-Iflili⁷², literato, experto en filosofía y teología que, cuando tuvo noticias de las acusaciones que se habían vertido contra él, huyó y permaneció escondido durante mucho tiempo (AP - nº 167). Finalmente fue localizado y expuesto públicamente, junto al resto de sus compañeros, para que todo el mundo lanzara las acusaciones pertinentes contra ellos. En el caso de Ibn al-Iflili, a pesar de la gravedad de su delito, tras permanecer un tiempo encerrado en la cárcel de al-Zahra', al final fue liberado e incluso, años más tarde – entre los años 414-416/1024-1026, ejerció como *katib* del califa al-Mustakfi bi-llah.

Otro de los acusados que logró salvar su vida tras este proceso fue (Muḥammad b.) Qasim b. Muḥammad al-Marwani “al-Sabanisi (AP - nº 169). Este poeta y literato era descendiente del emir Hisam I, lo que pudo influir en la decisión de Almanzor de perdonarle la vida. Las fuentes no dan mucha información sobre su caso, pero sabemos que fue juzgado por *zandaqa* en este mismo proceso y que fue condenado a muerte y encarcelado. Al-Sabanisi dirigió una extensa carta a Almanzor en la que le pedía que retirara la orden de ejecución que pendía sobre él y que lo perdonara (*kataba ilà al-Manṣur (...) bi-qaṣida ṭawīla yasta ‘īfu-hu fī-ha*⁷³). Según el relato de los hechos, Almanzor consideró que ya había cumplido suficiente condena y le perdonó la vida. También se dice que su liberación se produjo por la falta de acuerdo entre los alfaquíes a la hora de decidir si debía o no recibir la pena de muerte⁷⁴. En cualquier caso, nótese que quien salva la vida en esta ocasión es un omeya, perteneciente a la importante

⁷⁰ Fierro, 1987-1988: 257.

⁷¹ Fierro, 1987a: 161-162.

⁷² Sobre este personaje, J. Mohedano Barceló, “Ibn al-Iflili, Abu l-Qasim”, *BA*, vol. III, pp. 510-519, especialmente p. 515 donde se habla de esta acusación de *zandaqa*.

⁷³ H (Ab), 1989: VIII, 525.

⁷⁴ Fierro, 1987a: 164, siguiendo un manuscrito anónimo citado por Asín Palacios en su estudio sobre Ibn Masarra (1914: 91-92, n. 1).

familia marwaní de los descendientes de ‘Abd al-Malik b. ‘Umar al-Marwani, quien, recordemos, era un primo del emir ‘Abd al-Raḥman I.

Otro de los procesados en este juicio fue el poeta Sa‘id b. Muḥammad b. Mas‘ud al-Marwani al-Gassani conocido como al-Bayyani, por ser originario de Pechina (AP - nº 171). Este fue castigado a raíz de ciertos versos hirientes que provocaron el enfado de Almanzor. Este hombre, al igual que el anterior, era un descendiente de ‘Abd al-Malik b. ‘Umar al-Marwani⁷⁵. Aunque fue encarcelado⁷⁶, debió de ser liberado posteriormente, pues murió hacia el año 400/1009, es decir, varios años después de la muerte de Almanzor⁷⁷.

El hecho de que precisamente dos omeyas fueran perdonados en esta ocasión puede ser visto como una estrategia puesta en marcha por Almanzor para evitar poner en su contra a los miembros de esta familia, los cuales ya de por sí consideraban a este hombre un usurpador del poder califal. No obstante, también debía de haber entre los omeyas quienes seguían viendo a Almanzor como alguien que trabajaba para ellos.

Contrariamente a lo que ocurrió con los tres acusados anteriores, otros dos implicados en el proceso no fueron objeto de la clemencia de Almanzor. El primero de ellos fue Sa‘id b. Fathun “al-Saraqustī”, al que se le conocía como “al-Ḥammar”, quien fue encarcelado tras el juicio y murió en Sicilia unos años después tras conseguir huir de al-Andalus (AP - nº 168). El cuarto implicado en el proceso fue al poeta Abu l-Aṣḡab ‘Abd al-‘Aziz b. al-Jaṭib, quien fue acusado de herejía por haber escrito un poema en el que asimilaba a Almanzor con el Profeta Muḥammad y a sus compañeros con los *anṣar*. Almanzor lo castigó a recibir quinientos latigazos y su falta fue proclamada públicamente. Después se le metió en prisión y finalmente fue exiliado de al-Andalus. A este, al igual que a al-Sabanisi, se le atribuye el haber dirigido poesías de elogio a Almanzor, tratando de ganarse su perdón⁷⁸.

Además de los individuos citados, también fue acusado de *zandaqa* durante este proceso un tal Ibn ‘Aṣim, sobre el cual Fierro ha propuesto dos identificaciones: ‘Abd Allah b. Ḥusayn b. Ibrahim b. Ḥusayn b. ‘Aṣim al-‘Uryan al-Taqaḡi, literato muerto en 403/1013. Este notable ulema perteneció a la importante familia de los Banu ‘Aṣim al-

⁷⁵ Terés, 1970: 112-114.

⁷⁶ Fierro, 1987a: 163-164.

⁷⁷ Sa‘id b. Muḥammad b. Mas‘ud ya había sido perdonado por Almanzor anteriormente después de ser expulsado de su entorno durante un tiempo a raíz de ciertos versos que enfadaron a Almanzor. Volvemos sobre este caso en el Capítulo 9. I, para analizar los versos de súplica con los que este poeta logró ganar su libertad.

⁷⁸ Fierro, 1987a: 164.

Taqafi⁷⁹, que ocuparon altos cargos en el entorno de los omeyas cordobeses. Fue asesinado por los beréberes durante la *fitna* de los últimos años del califato omeya, por lo que si se trata del implicado en el juicio por *zandaqa*, también habría logrado salvarse. Otra posible identidad para este Ibn ‘Aşim es Abu ‘Abd Allah Muḥammad b. ‘Aşim al-‘Aşī, gramático muerto en 382/992. Dada la fecha de su muerte, si efectivamente este es el Ibn ‘Aşim acusado de *zandaqa*, podemos pensar que fue ejecutado con motivo de esta acusación.

Además del proceso que acabamos de ver, también hay que mencionar que durante la época de Hisam II y Almanzor, continuaron las persecuciones a mu‘tazilíes y masarríes⁸⁰.

Acabamos de ver a algunos de los familiares de los omeyas implicados en procesos por *zandaqa*, pero quizás el caso más llamativo de acusación de *zandaqa* contra un pariente de la familia reinante fue el del hijo del emir ‘Abd Allah, Muṭarrif b. ‘Abd Allah⁸¹. En el capítulo sobre los familiares de los gobernantes, vimos algunas de las versiones que los cronistas árabes nos han transmitido sobre el final de Muṭarrif, la mayor parte de ellas relacionadas con la acusación de conspiración contra su padre y de alianza con el rebelde muladí Ibn Ḥafşun. Ibn al-Quṭiyya nos ofrece asimismo otro relato sobre la muerte de este príncipe que menciona una acusación de *zandaqa* emitida por parte de los notables de la corte con Muṭarrif con el fin de quitárselo de en medio (AP - nº 96.1).

Según el cronista, tras el asesinato por parte de Muṭarrif del general Ibn Umayya, el hijo del emir se puso en contacto con su padre para pedirle perdón y que le dejara volver a la capital⁸². Dice el relato que ‘Abd Allah lo perdonó, por lo que Muṭarrif regresó a Córdoba y se instaló en el palacio. Varios de los notables de la corte se presentaron ante él para darle la bienvenida y felicitarle por haberse ganado el perdón de su padre. El

⁷⁹ Sobre esta familia, Fierro, 1986 y especialmente la p. 70 donde se incluye la biografía del personaje citado.

⁸⁰ Fierro, 1987a: 166-168.

⁸¹ Al hablar de la ejecución del hijo de al-Naşir, ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman, mencionamos que posiblemente también hubo una acusación de *zandaqa* en su contra, basada en sus tendencias safí‘íes, pero tal acusación no aparece así expresada explícitamente en las fuentes (v. Capítulo 4. I). No obstante, si comparamos este caso con el de otro individuo que fue ejecutado en circunstancias muy similares, como fue Ya‘d b. Dirham, en época del califa Hisam b. ‘Abd al-Malik (r. 105-125/724-743), vemos que en aquella ocasión sí que aparece mencionada en las fuentes la acusación de *zandaqa*, aunque seguramente fuera una forma de justificar la ejecución de un enemigo político, como puso de manifiesto Hawting (2009: 37). En el caso de ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman, su participación en un intento de conspiración en contra de al-Naşir pudo llevar a este a aducir conductas heterodoxas en su hijo para sacrificarlo ante los cordobeses el día de la Fiesta de los Sacrificios.

⁸² Ya analizamos esta información en el Capítulo 4. I

cronista menciona entre estos notables al alfaquí Muḥammad b. ‘Umar b. Lubaba, a Abu Ṣaliḥ Ayyub b. Sulayman, zabazoque de Córdoba durante una temporada, el *mufti* Ibn al-Ṣaffar y ‘Ubayd Allah b. Yaḥyà, hijo de Yaḥyà b. Yaḥyà, entre otros notables. Tras recibirlos y estar con ellos un rato, cuando se marcharon de su casa, Muṭarrif se dirigió a su secretario Marwan b. ‘Ubayd Allah b. Basil y le habló de los notables insultándolos duramente. Este hombre informó a los interesados de lo que Muṭarrif había dicho sobre ellos y estos se dirigieron al chambelán, Sa‘id b. Muḥammad b. al-Salim, para transmitirle lo ocurrido y para proponerle que el príncipe fuera condenado a muerte, lo cual dice Ibn al-Quṭiyya, consideraron lícito por la acusación de *zandaqa* que se le atribuía. Los notables dijeron al chambelán que si no hacía nada para protegerlos de Muṭarrif, se irían de allí y perderían así todo su saber, pero no permitirían que Muṭarrif destronara a su padre y les obligara a prestarle obediencia a él.

‘Abd Allah fue informado del asunto y este envió contra su hijo a ‘Ubayd Allah b. Muḥammad, jefe de la caballería, y a ‘Abd Allah b. Muḍar, gobernador de Córdoba, para que lo capturaran. Durante tres días, estuvieron combatiendo al hijo del emir hasta que lograron detenerlo. El que el príncipe fuera combatido durante tres días antes de ser detenido fue considerado por Fierro como una muestra del plazo de tres días (*istitaba*) estipulado para el arrepentimiento - lo que sería una nueva muestra de esta opción en un caso de *zandaqa* y no solo para la apostasía -.

Cuando Ibn Muḍar dio la noticia de que Muṭarrif había sido detenido y que estaba preso, el chambelán le ordenó que lo decapitara y lo enterrara. Ibn al-Quṭiyya asegura que los ministros del reino habían decidido matar a Muṭarrif “*porque era conocidamente heterodoxo o hereje*”, a lo que añade: “*Dios lo castigó [a Muṭarrif] por haber sido el asesino de su hermano, que sin duda alguna era mejor y mucho más sincero en creencias religiosas que él*”⁸³.

El relato de la acusación de *zandaqa* contra Muṭarrif, transmitido únicamente por Ibn al-Quṭiyya, quien escribía en época de ‘Abd al-Raḥman III cuyo padre murió a manos de Muṭarrif, no parece reflejar un hecho real, sino más bien un intento por los cronistas oficiales de justificar el asesinato del príncipe, en el que el emir ‘Abd Allah estuvo directamente implicado. La narración elude cualquier indicio de lo que llevó a los ulemas cordobeses a acusar de *zandaqa* a Muṭarrif, a no ser que se interprete su intento de conspiración contra el emir reinante como un ataque al islam y esto pudiera

⁸³ Traducción de Ribera - IQ, 1926: 91.

ser visto como una muestra de herejía. Como vimos al hablar del castigo y el perdón a los familiares de los omeyas, el emir ‘Abd Allah se mostró durante su gobierno desconfiado con todos sus parientes, llegando incluso a promover la muerte de varios de ellos acusados de intentar destronarle. Sabemos - así lo dejaba claro Ibn Ḥazm - que ‘Abd Allah fue el responsable de la muerte de sus dos hijos, por lo que los historiadores trataron de dar una razón de peso para la ejecución de Muṭarrif, aunque sus intenciones conspiradoras podían haber sido por si mismas una razón suficiente para que se le condenara a muerte. En cualquier caso, Ibn al-Quṭiyya nos transmite esta versión de los hechos en la que además se trata de poner de manifiesto la maldad de Muṭarrif en comparación con su hermano Muḥammad, suavizando así la imagen del padre de al-Naṣir del cual también existieron rumores sobre su fidelidad, pues fue encarcelado por sospechas de conspiración.

III. Blasfemia (*satm/sabb*)

El último apartado de este capítulo lo vamos a dedicar a los casos de blasfemia, es decir, de insultos o descalificaciones dirigidas contra la religión islámica, contra Dios o contra el Profeta. El castigo reservado por la Ley para este pecado es la decapitación⁸⁴. Como veremos, en al-Andalus, se practicó asimismo la quema de los cadáveres de varios blasfemos, a pesar de la prohibición que existe sobre ello.

1. Acusaciones de blasfemia en al-Andalus

El momento de mayor auge de acusaciones por blasfemia vividos en el territorio andalusí se corresponde con el movimiento de los mártires de Córdoba del que ya hemos hablado. Durante los gobiernos de ‘Abd al-Raḥman II y Muḥammad I, se sucedieron una serie de martirios voluntarios protagonizados por cristianos, algunos de los cuales eran musulmanes desde el punto de vista legal, por ser hijos de padre musulmán, pero habían sido educados en el cristianismo, contándose entre ellos también cristianos convertidos al islam que decidieron volver a su anterior religión. Según el *Memoriale Sanctorum* de Eulogio de Córdoba, el año 237/851, a raíz de la detención y posterior ejecución del mártir Isaac, ‘Abd al-Raḥman II promulgó un edicto según el cual todo el que insultara al Profeta sería condenado a muerte⁸⁵. En este contexto quizás

⁸⁴ Fierro, 2008d: 303.

⁸⁵ MS, 2005: 69.

debamos situar los siguientes ejemplos de acusaciones de blasfemia dirigidos contra individuos musulmanes.

El primero de ellos se trata del proceso por blasfemia contra el sobrino de ‘Ayab, concubina favorita del emir al-Ḥakam I (AP - nº 63). Este hecho se ha fechado entre el año 234/848-849 en el que murió Yaḥyà b. Yaḥyà - pues se ha considerado que de estar vivo se le habría consultado a él también - y el año 238/852 en el que muere Ibn Ḥabib. Generalmente se ha considerado que debió de ocurrir el año 237/851 por ser el año en que se destituyó al cadí Muḥammad b. Ziyad el cual, como veremos, fue cesado de su cargo a raíz de este suceso⁸⁶.

Los acontecimientos ocurrieron del siguiente modo. Yaḥyà b. Zakariyya’ al-Jassab, hijo de la hermana de ‘Ayab, fue acusado de blasfemia por decir, un día que llovía, “*Ya se ha puesto el zapatero a regar sus cueros*” (bada’ al-jarraz yarussu yuluda-hu), comparando a Dios con los zapateros que orinaban sobre las pieles para favorecer su curtido⁸⁷. Ibn Ḥayyan dice que los acusadores llevaron a Yaḥyà a la Puerta de al-Sudda y el emir, oyendo el alboroto que había, salió a pedir explicaciones sobre el caso. Uno de los que más insistían en la acusación parece que fue el alfaquí ‘Abd al-Malik b. Ḥabib. El emir ordenó detener al acusado y buscar testimonios sobre el caso.

En el proceso, participaron varios magistrados que difirieron a la hora de sentenciar contra Yaḥyà. Por un lado, los que opinaban que se le debía condenar a muerte fueron Ibn Ḥabib y Aṣḥab b. Jalil. Rechazaron esta opción el cadí de Córdoba, Muḥammad b. Ziyad, y los alfaquíes Abu Zayd ‘Abd al-Raḥman b. Ibrahim, ‘Abd al-A‘là b. Wahb y Aban b. ‘Isà b. Dinar. Estos últimos justificaron al acusado diciendo que lo que había dicho había sido una broma y que, por tanto, sería suficiente con reprenderlo (*adab*). El emir, tras leer las fetuas con las sentencias de los distintos alfaquíes, se inclinó por la sentencia a muerte y además reprendió a los que habían sentenciado en contra de esta: el cadí Muḥammad b. Ziyad fue depuesto como juez; la opinión de ‘Abd al-A‘là no se tuvo en consideración por haber sido acusado de *zandaqa* - como ya vimos en el apartado II -; a Aban b. ‘Isà, que iba a ser nombrado juez de Jaén, se le consideró un candidato inapropiado por haber demostrado un mal conocimiento del derecho al sentenciar de ese modo; por último, a Abu Zayd el emir le dirigió unas descalificaciones

⁸⁶ Fierro, 1987a: 61 y Aguadé, 1991: 32 (ed. Ibn Ḥabib).

⁸⁷ Fierro, 1987a: 58, quien atribuye a F. de la Granja esta aclaración.

que los transmisores del relato no reproducen por considerarlas muy soeces. Al-Jusani dice que no las reproduce el autor del relato por respeto al hijo de Abu Zayd⁸⁸.

‘Abd al-Raḥman II ordenó al zalmedina Muḥammad b. Salim que se llevara al acusado, acompañado de cuarenta mozos y de los alfaquíes que habían sentenciado en su contra, para que fuera ejecutado. Ibn Ḥabīb iba diciendo: “*El Dios a quien servimos ha sido escarnecido; si no lo defendiéramos, realmente seríamos unos malos siervos*”. A continuación, Yaḥyà fue sacado de prisión y fue izado en un poste, mientras gritaba a Ibn Ḥabīb que debía temer a Dios por haber causado que derramaran su sangre y empezó a recitar la *sahada*, a lo que el otro le contestó: “*Sí, ahora lo dices; antes sin embargo, eras un rebelde*”⁸⁹. Y el acusado fue entonces alanceado hasta morir.

Se dice que ‘Ayab se presentó ante el emir antes de que se ajusticiara a Yaḥyà, llorando y suplicándole que perdonara a su sobrino. Al-Jusani afirma que el emir dijo a ‘Ayab que debía revisar las sentencias de los ulemas y a partir de ellas tomar una decisión y que entonces, se procedería del mejor modo en su asunto (*tumma yakunu l-faḍl fi-amri-hi*⁹⁰). Ibn Ḥayyan, por su parte, asegura que el emir no aceptó la petición de ‘Ayab y le dijo que no se podía ir en contra de las normas de Dios, ni con próximo ni con lejano, por lo que su intercesión fue denegada⁹¹.

La dureza con la que se trata al acusado en este caso y la inflexibilidad respecto a su delito, a pesar de que algunos alfaquíes quitaron gravedad a sus palabras, ha llevado a los investigadores a considerar que este proceso se debe inscribir en el contexto del ambiente creado por los martirios voluntarios de Córdoba, lo que provocó un estado de alerta ante cualquier manifestación de irreligiosidad o de ataque hacia la religión. El hecho de que el acusado tuviera cierta relación de parentela con el emir hizo que este optara por dar ejemplo de su imparcialidad a la hora de aplicar la Ley islámica y de defender la religión y a la divinidad. Las palabras que dirige a ‘Ayab cuando esta intenta interceder por su sobrino son muy significativas: “*Este es asunto de religión, en el que no cabe pasividad con próximo ni lejano*”⁹². Todo ello parece un intento de justificar el ajusticiamiento de Yaḥyà, remitiendo a la necesidad de defender a la religión de cualquier ataque, lo que se encuadraría perfectamente en el ambiente de los martirios

⁸⁸ QQ, 1914: 129//105.

⁸⁹ Traducciones de Ribera – QQ, 1914: 129//105.

⁹⁰ QQ, 1914: 127//104.

⁹¹ MUQ II/1, 2001: 279//2003: 415.

⁹² Traducción Corriente y Makki - MUQ II/1, 2001: 279//2003: 415.

voluntarios. La ejecución pública de Yaḥyà fue un aviso para la Comunidad musulmana cordobesa sobre los efectos que tendría cualquier manifestación de este tipo.

¿Qué hay de las palabras pronunciadas por Yaḥyà contra ‘Abd al-Malik b. Ḥabib en las que advierte al alfaquí del castigo que habrá de recibir por haber permitido su muerte? Estas palabras, que excluyen al otro que también lo condenó a muerte, ponen toda la responsabilidad de su sentencia sobre Ibn Ḥabib, lo que nos hace pensar en la posibilidad de que existiera algún tipo de enemistad entre ambos personajes hasta el punto de que ‘Abd al-Malik hace todo lo posible para condenar al imputado. El alfaquí se defendió de la amenaza de Yaḥyà, contestándole con una cita coránica que dice: “¿Ahora? Después de haber desobedecido” (Corán X: 91)⁹³, frase dirigida en el Corán al Faraón y que apoya la creencia islámica de que el arrepentimiento justo antes de la muerte no es considerado válido, pues puede estar motivado por el miedo al castigo de Dios en el Juicio⁹⁴. Asimismo, puede verse en ellas un modo de defenderse de la acusación que le acababa de hacer Yaḥyà, la cual sugería que estaba promoviendo la muerte de un musulmán inocente.

El estudio de este proceso contra el sobrino de ‘Ayab tiene especial interés si lo analizamos en comparación con otro casi contemporáneo que presenta unas características similares en cuanto al tipo de acusación y al desarrollo del proceso, aunque no así en el desenlace. Nos referimos a la acusación de blasfemia contra Harun b. Ḥabib, hermano del famoso alfaquí ‘Abd al-Malik b. Ḥabib (AP - nº 64). La fecha de este proceso es difícil de definir, si bien, como indican el cadí ‘Iyaḍ e Ibn Ḥayyan, debió de producirse después del caso del sobrino de ‘Aḡab. En cualquier caso, como el anterior, tuvo que producirse posteriormente a la muerte de Yaḥyà b. Yaḥyà por la ausencia de este entre los consultados por el emir⁹⁵.

Harun es descrito por los cronistas como alguien colérico y que siempre estaba metido en líos. Vivía en Elvira de cuyos habitantes se dice que hablaba mal y se metía con ellos. Todo esto provocó que fuese denunciado ante el juez de la ciudad, ‘Abd al-Malik b. Sallam al-Ma‘afiri, de heterodoxia y menosprecio a la religión. Aseguraron haberle oído decir en una ocasión en que un hombre le pidió una escalera y un cubo para limpiar la mezquita que si se lo pidiera para una iglesia, se lo daría, afirmando a continuación que los judíos y los cristianos se veían enaltecidos y en mejor situación

⁹³ Cortés, 1999: 280. La cita aparece en MUQ II/1, 2001: 281.

⁹⁴ Se trató de este asunto en el Capítulo 6. I.

⁹⁵ Fierro, 1987a: 68-69 y 1990b: 112-113.

que aquellos que se relacionaban con Allah – es decir, que los musulmanes – los cuales estaban desamparados. En otra ocasión, estando Harun enfermo, dos hombres fueron a verlo y el otro, al ser preguntado por su salud, les contestó que había sufrido tanto durante su enfermedad que si hubiera matado a los califas Abu Bakr y a ‘Umar, no habría merecido tal castigo.

El cadí de Elvira informó al emir ‘Abd al-Raḥman II sobre el caso y mandó encarcelar al acusado como medida preventiva. Fierro consideró que el hecho de que el cadí de Elvira no consultara a los alfaquíes de esa ciudad, sino que remitiera el caso directamente a Córdoba muestra que los casos de mayor gravedad eran enviados a la capital para que fuera el emir quien se encargara de ellos⁹⁶.

‘Abd al-Raḥman II envió el acta de acusación a varios alfaquíes, incluido el hermano de Harun, ‘Abd al-Malik b. Ḥabib, quien le respondió con una amplia explicación de por qué debía soltar a su hermano. Entre otras cosas, Ibn Ḥabib dijo que la acusación no era válida pues provenía de un único testigo. En cualquier caso, el alfaquí argumentó que, aunque hubiera habido dos testigos, habría que seguir las palabras de ‘Umar b. al-Jaṭṭab, quien dijo: *“Si un musulmán oye a un correligionario suyo decir algo en lo que cree advertir una mala creencia, debe intentar encontrar en sus palabras una vía de escape para darles un sentido bueno”*⁹⁷.

Ibn Ḥabib aportó una interpretación propia de las palabras de su hermano, diciendo de las primeras que se referían a la situación de desamparo en que se encontraban los musulmanes en Elvira por ser esta una ciudad en la que abundaban los cristianos. Concluyó así que su hermano debía salvar la vida, a no ser que no se aceptara su dictamen y que, en ese caso, habría de ser condenado a muerte sin azotes por considerarse sus palabras como indicio de infidelidad (*kufr*). En cuanto a la segunda acusación, dijo que aunque las palabras de su hermano eran totalmente inapropiadas e impropias de alguien inteligente, no tenían mayor gravedad, pues quien está enfermo tiende a mostrar ese tipo de actitudes necias. Aseguró que se le debía reprender por ello, censurándole, pero no azotándolo ni metiéndolo en prisión, pues su delito no se podía considerar *taywir Allah* (acusar a Dios de haber actuado injustamente). Recordó también el *ḥadit* del Profeta sobre la negativa a aplicar las penas *ḥadd* en casos de ambigüedad. Concluyó Ibn Ḥabib diciendo que, en caso de tener que aplicarle algún castigo a su hermano, debía ser de cárcel con grilletes durante seis meses.

⁹⁶ Fierro, 1990b: 112.

⁹⁷ Fierro, 1987a: 64.

Apoyó la postura de Ibn Ḥabīb el alfaquí Ibrahim b. Ḥusayn b. ‘Aṣim. Este añadió que en la segunda acusación, se debía considerar las palabras de Harun como consecuencia de un estado de enfermedad y recordó asimismo la tradición profética sobre las penas *ḥadd*. En la misma línea discurrió la sentencia del cadí de Córdoba, Sa‘id b. Sulayman al-Balluṭī, quien consideró que no se le debía condenar a muerte, pero sí ser hecho prisionero durante una temporada y azotado por haber demostrado ser un necio.

Hubo, por el contrario, quienes consideraron a Harun culpable de blasfemia y merecedor de la pena de muerte. De esta opinión fue Ibrahim b. Ḥusayn b. Jalid, que apoyó la condena a muerte de Harun y negó la posibilidad de que las palabras del acusado fueran interpretadas de ningún modo más que lo que directamente significaban. Respecto a la primera acusación, dijo que era una manifestación por parte del acusado de que consideraba a Dios un mentiroso y que con sus palabras negaba lo que Dios dijo en Corán V: 56 sobre los miembros del partido de Dios⁹⁸. En cuanto a la segunda acusación contra Harun consideró que incurría en *taywīr Allah* y en *tazallum min-hu* (quejarse de una injusticia que Dios habría cometido con él). Concluyó el alfaquí advirtiéndole al emir de que era él quien tenía la última palabra, pero que debía dejar clara la inviolabilidad de Dios y de su religión frente a quienes la ignoraban. El alfaquí llegó incluso a maldecir a los Banu Ḥabīb y a decir que si el emir finalmente no se decidía por la pena capital, al menos debía moler a palos al acusado y dejarlo en la cárcel de por vida.

También fueron consultados en este caso Muḥammad b. Ḥarīṭ y ‘Abd al-A‘lā b. Wahb, aunque las fuentes no nos dicen cuáles fueron sus sentencias al respecto, aunque cabe suponer que fueron partidarias de la pena de muerte de Harun. Resulta llamativo que Ibn Wahb vuelva a aparecer aquí, si este proceso tuvo lugar después del de Yaḥyà, ya que entonces se había rechazado su opinión por la acusación de *zandaqa* que pesaba sobre él.

Cuando ‘Abd al-Malik b. Ḥabīb supo la opinión del resto de los magistrados, escribió al emir una réplica en la que atacaba y refutaba todo lo dicho por los demás. Rechazó la refutación que había hecho Ibrahim b. Ḥusayn b. Jalid sobre algunos puntos de su propia sentencia y criticó a los otros alfaquíes, incluidos los dos que habían sentenciado en contra de la pena de muerte sobre Harun, diciendo que estaban todos en

⁹⁸ “*Quien tome como amigo a Dios, y Su Enviado y a los creyentes.... Los del partido de Dios serán los que venzan*” (Cortés, 1999: 148).

su contra y que se habían confabulado para difamarle. Al cadí de Elvira lo acusaba de enemistad con su hermano, lo que lo había llevado a iniciar el proceso. Al final de su escrito, decía a ‘Abd al-Raḥman II que si le seguía a él en su dictamen, ya nunca más debería consultar a otros alfaquíes, pero que si no le hacía caso, no volvería a contar con él.

Finalmente, el emir aceptó la sentencia de Ibn Ḥabib y Harun fue excarcelado y llevado a Córdoba, donde Ibn Ḥabib pidió que fuera encerrado como castigo por su impertinencia y su rebeldía. Sabemos que Ibn Ḥabib era una persona extremadamente influyente en la corte cordobesa, por lo que esto pudo condicionar en gran medida la decisión final del emir. Ibn Ḥayyan no obstante solo dice que el emir siguió la decisión de Ibn Ḥabib porque le pareció la más acertada, hasta el punto que, después de este suceso, lo colocó en una categoría superior a la de sus compañeros alfaquíes.

Si comparamos ambos procesos, resulta llamativo que, aunque las acusaciones son muy parecidas – e incluso de mayor gravedad en el caso de Harun –, el resultado de los procesos por blasfemia son muy distintos, saliendo favorecido el hermano del importante alfaquí Ibn Ḥabib.

Al analizar el primero, dijimos que debió de producirse en plena época de los martirios de Córdoba y, por tanto, en un clima de tensión y de alerta ante cualquier amenaza de heterodoxia o ataque a la religión. Según esto, tendríamos que considerar que el caso de Harun se produjo antes de estos acontecimientos y que, por ello, se actuó de un modo más transigente contra sus comentarios ofensivos sobre Dios. Sin embargo, si consideramos el testimonio recogido por Ibn Ḥayyan, siguiendo a ‘Isà b. Aḥmad al-Razi, este nos dice que la gente, tras la crucifixión del sobrino de ‘Aḡab, siguió la búsqueda de otros individuos con la misma “mancha” (*waṣma*), acusándose entonces a Harun b. Ḥabib⁹⁹. Esta afirmación no solo pone en relación los dos procesos analizados aquí, sino que sitúa el juicio del sobrino de ‘Aḡab antes que el de Harun b. Ḥabib, coincidiendo con lo que también apunta posteriormente el cadí ‘Iyaḍ, de modo que habrá que buscar otra explicación a las diferencias entre ambos procesos.

En los dos casos, se produjo la intervención de personajes muy cercanos al emir a favor de los acusados, aunque con efectos muy distintos. Así, mientras ‘Abd al-Malik b. Ḥabib logra que su hermano salve la vida, la intercesión de ‘Ayab fue rechazada rotundamente por ‘Abd al-Raḥman II. Vemos en ambas intercesiones unos matices muy

⁹⁹ MUQ II/1, 2001: 281//2003: 417.

interesantes que quizás puedan darnos alguna pista sobre la razón de la decisión final del emir. Por un lado, la capacidad de Ibn Ḥabib para defender a su hermano era mayor ya que podía permitirse interpretar la Ley a su favor para salvarlo de la muerte¹⁰⁰. Además, el alfaquí acompaña su dictamen con una severa amenaza contra el emir que podía conllevar serias consecuencias en la relación de este con los demás alfaquíes. Sin embargo, en el caso de ‘Ayab, el emir apela a su compromiso con Dios para hacer cumplir su Ley, de modo que, más adelante en el relato, se recogen diferentes referencias a cómo esta condena es una muestra de que, bajo el poder de ‘Abd al-Raḥman, no se permitieron ataques a la religión insistiéndose en invalidar las sentencias de los alfaquíes que apostaron por no aplicar la pena de muerte al acusado.

Para finalizar este apartado, vamos a volver sobre algunos ejemplos de acusaciones de blasfemia contra los mártires de Córdoba y referiremos las palabras que fundamentaron tales acusaciones. Algunos de los mártires fueron también acusados de apostasía, como ya hemos mencionado, ya que eran legalmente musulmanes que habían abandonado su fe, aunque en la práctica se hubieran educado en la religión cristiana o fueran conversos al islam que habían vuelto a su antigua fe. Este fue el caso de la criptocristiana Flora quien fue llevada ante el juez en varias ocasiones y se dice que, en una de ellas, profirió las siguientes palabras en contra del Profeta Muḥammad: *“Heme aquí, yo soy aquella que, por haberme consagrado a Cristo cuando había nacido de linaje gentil - es decir, que era hija de padre musulmán -, fui azotada cruelmente por vosotros hace poco para que renegara de él¹⁰¹. Hasta ahora me he escondido huyendo de acá para allá por la debilidad de mi carne, pero ahora, confiada ya en el poder de mi Dios, no temo presentarme en vuestro palacio, y con la misma firmeza que al principio confieso que Cristo es en verdad Dios y declaro que vuestro criminal dogmatista es un falso profeta, un adúltero, un hechicero y un brujo”¹⁰².*

En ese mismo juicio estaba otra mujer, cristiana, que se llamaba María y a la que Flora había conocido en la iglesia de San Acisclo cuando esta última estaba allí

¹⁰⁰ Sobre la autoridad doctrinal de Ibn Ḥabib y su gran influencia ante el emir y frente al resto de sus compañeros cadíes y alfaquíes, Arcas Campoy, 2012. Esta autora recoge, entre otros, los casos del sobrino de ‘Ayab y de su hermano Harun b. Ḥabib y muestra cómo el criterio de Ibn Ḥabib fue seguido siempre por el emir ‘Abd al-Raḥman II, frente a las opiniones de otros juristas de su época.

¹⁰¹ Flora había sido llevada ante el juez en una primera ocasión y este decidió que antes de condenarla a muerte era preferible intentar que cambiara su parecer mediante un castigo, por lo que ordenó que le azotasen detrás de la cabeza, de modo que tras varios golpes le acabaron arrancando la cabellera (MS, 2005: 116).

¹⁰² Traducción de Herrera Roldán – MS, 2005: 119.

escondida. María, al ser preguntada por el juez, respondió: *“Y yo, juez, que un día tuve un hermano entre aquellos excelentes mártires que murieron por denostar a vuestro profeta no con ligeros insultos, con igual valentía sostengo que Cristo es en verdad Dios y declaro que vuestra religión y ritos sagrados son invenciones de demonios”*¹⁰³.

El juez ordenó que ambas fuesen llevadas a la cárcel y que se las encerrara con las prostitutas para ver si así renunciaban a sus palabras, aunque finalmente fueron decapitadas. Según el relato de Eulogio, sus cuerpos y cabezas quedaron expuestos durante un día en el lugar de la ejecución, siendo presa de perros y de aves, para después ser echados al río¹⁰⁴.

Otro caso similar fue el de los mártires Aurelio, su esposa Sabigotona (Natalia) - quien conoció a Flora y a María en la cárcel -, renegados ambos del islam y que fueron juzgados por apostasía, como hemos dicho, junto a otro matrimonio, el de Félix y Liliosa. Iban también con un monje sirio llamado Jorge. Todos ellos fueron llevados ante el juez y cuando este les preguntó sobre las razones de su rechazo al islam, respondieron todos a la vez, según Eulogio, las siguientes palabras: *“Ninguna riqueza terrena, oh juez, es comparable a las ganancias eternas; por causa de ellas despreciamos esta vida y mediante la fe de Jesucristo, por la que todo operario de santidad es justificado, confiamos en alcanzar al fin en el futuro el descanso de su bendición que ha sido prometido a los santos. En cambio, todo culto que se aparta de la divinidad de Cristo y no confiesa la esencia de la santa Trinidad, y que impugna el Bautismo, infama a los cristianos y censura el sacerdocio, lo consideramos del todo réprobo, pues en nada tenemos los bienes efímeros que no subsisten largo tiempo. Por el contrario, lo que Cristo ha prometido a los que le aman, al ser inefable, perdura siempre con una infatigable continuidad, y ni se contempla con los ojos, ni se escucha con el oído ni se considera con el corazón”*¹⁰⁵. Todos ellos fueron degollados y sus cuerpos quedaron también expuestos durante tres días a los perros y a las aves, hasta que los cristianos los robaron por la noche y los ocultaron en las iglesias¹⁰⁶.

Vemos en estos dos casos un ejemplo del tipo de insultos y acusaciones que los mártires cordobeses lanzaban contra el islam y su Profeta. Los mayores ataques iban dirigidos contra este último, al que consideraban un falso profeta, un brujo y un

¹⁰³ Traducción de Herrera Roldán – MS, 2005: 119.

¹⁰⁴ MS, 2005: 120.

¹⁰⁵ Traducción de Herrera Roldán, MS, 2005: 134. La última frase se corresponde con el versículo bíblico I Co. 2, 9.

¹⁰⁶ MS, 2005: 135.

adúltero. La reivindicación asimismo de la creencia en la Trinidad y en que Jesucristo fue Dios hecho carne están habitualmente presentes en las frases de los mártires, pues se trata de los dos puntos principales de discrepancia entre las dos religiones: en el islam, Jesús es considerado uno de los profetas, pero se niega su equiparación con Dios, ya que la asociación de cualquier compañero a la divinidad es rechazada y considerada una muestra de infidelidad.

Varios años después de los casos vistos anteriormente, pasado ya el período de mayor apogeo de estos martirios durante los gobiernos de ‘Abd al-Raḥman II y de Muḥammad I, en el reinado de ‘Abd Allah, encontramos el caso de la cristiana Dabḥa¹⁰⁷, quien fue acusada también de blasfemia (AP - nº 103). El documento en el que aparece narrado su juicio es el único transmitido en una fuente árabe¹⁰⁸. Se trata de un dictamen jurídico que fue recogido por el jurista Ibn Sahl en su colección de *fatawà* y, aunque no tiene ninguna fecha precisa, Lévi-Provençal nos dice que debió de ser redactado a finales del reinado de ‘Abd Allah¹⁰⁹.

Esta mujer fue acusada de blasfemia al afirmar - de manera similar a los otros casos que hemos visto - ser cristiana, negar la existencia de Allah diciendo que Jesús era Allah y que Muḥammad estaba equivocado al decir que era el elegido para llevar a cabo una misión profética.

En el caso de Dabḥa, los alfaquíes la sentenciaron a muerte, pero en esta ocasión su cuerpo fue quemado, castigo que ya vimos al principio de este capítulo que estaba prohibido por estar reservado a Dios, aunque fue utilizado habitualmente para castigar a los blasfemos. Fierro afirmó que esto se hacía para evitar crear un lugar de culto a sus reliquias¹¹⁰, aunque luego los cristianos cuando pudieron se llevaron los restos de los ejecutados y los escondieron en las iglesias. En el *Memoriale Sanctorum* de San Eulogio, al narrar la muerte de ‘Abd al-Raḥman II, como ya mencionamos en el Capítulo 4, se dice que el emir ordenó quemar los cuerpos de los cristianos que estaban crucificados. Eulogio señala que las cenizas de los muertos se guardaron en varios

¹⁰⁷ Existen variantes en cuanto al nombre de esta mujer pues, si bien Ibn Sahl la llama Dabḥa, al-Wanšariši la denomina Dalḥa. Para García Gómez, posiblemente se produjo un error en la transmisión del nombre de un manuscrito a otro, de modo que la denominación original podría haber sido Dulḥi, es decir, la arabización del nombre latino “Dulce”, habiendo sufrido modificaciones hasta adoptar la forma Dalḥa (García Gómez, 1954: 453).

¹⁰⁸ García Gómez, 1954: 451.

¹⁰⁹ Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 152.

¹¹⁰ Fierro, 1987a: 54-55 y 1990b: 109.

santuarios¹¹¹. Asimismo, hemos visto que la cabeza de Flora también fue llevada a una iglesia. Estos restos eran conservados como reliquias y adorados.

Este asunto debió de preocupar sobremanera a las autoridades musulmanas si damos crédito a la mención que San Eulogio hace en relación con varios casos sobre las dificultades que los musulmanes les ponían a los cristianos para recuperar los cuerpos de los mártires. Es necesario en este sentido ser cauto respecto a la información que nos ofrece el obispo, ya que estas dificultades podrían ser un recurso narrativo para dar mayor intensidad al relato sobre la muerte y santificación de estos mártires. En cualquier caso, al contar la ejecución de Nunilón y Alodia, por ejemplo, dice que sus cuerpos fueron dejados en el sitio donde los mataron con varios soldados vigilándolos para que los cristianos no los robaran furtivamente y los guardaran para adquirir su protección, refiriéndose con esto a la práctica de crear santuarios en torno a las reliquias de los mártires. Continúa Eulogio diciendo que, a pesar del celo de los soldados a la hora de ocultar los cuerpos, escondiéndolos en profundas fosas, los cadáveres de los mártires comenzaron a brillar y a hacer señales y prodigios y los cristianos pudieron encontrarlos¹¹².

Una afirmación similar a la anterior en relación con la protección que los cristianos buscaban en estos cadáveres la encontramos en el relato del martirio del presbítero Perfecto y de Juan, de cuyos cadáveres dice Eulogio que, tras cinco días expuestos e iniciada la putrefacción, los musulmanes los arrojaron a la hoguera y, después, lanzaron sus cenizas al río “*para que no proporcionaran a los cristianos sus milagros beneficiosos*”¹¹³. El celo de los musulmanes para impedir que los cristianos recogieran los restos de los mártires habría llegado a los límites de lavar en el río las piedras salpicadas de la sangre de los ejecutados para que los cristianos no se les llevaran y las pusieran en las iglesias. Esto es lo que, según Eulogio, ocurrió tras la ejecución de los mártires Rodrigo y Salomón¹¹⁴.

Para finalizar este apartado, queremos señalar las similitudes entre el castigo de los blasfemos y el que recibió el arquero cristiano de ‘Umar b. Ḥafṣun, Abu Naṣr, al que ya hemos mencionado en alguna ocasión (AP - nº 107.5). Este hombre fue condenado por

¹¹¹ MS, 2005: 142.

¹¹² MS, 2005: 113.

¹¹³ Traducción de Herrera Roldán – MS, 2005: 81.

¹¹⁴ Esta información aparece recogida en el *Apologético de los mártires* de San Eulogio, recogido por Herrera Roldán tras el *Memoriale Sanctorum* (2005: 211).

prestar su ayuda al rebelde malagueño, habiendo matado a gran número de musulmanes durante los enfrentamientos con las tropas omeyas. Fue conocido por su estupenda puntería disparando flechas, de modo que se le condenó a morir asaetado: fue alzado en un madero y varios arqueros comenzaron a tirarle flechas hasta que lo mataron y lo dejaron allí colgado, con todo su cuerpo lleno de flechas clavadas en la piel, “*como un erizo*” (ka-l-qunfud), dice Ibn Ḥayyan¹¹⁵. El cadáver permaneció allí varios días y finalmente fue descendido y quemado en una pira, lo que provocó gran satisfacción entre la gente.

El castigo de Abu Naṣr se asemeja al de Dabḥa por la quema de los restos, pero también, como apuntó en su día Fierro, a la crucifixión vivo del sobrino de ‘Aḡab que vimos antes¹¹⁶. En ambos casos, la acusación era de blasfemia, mientras que Abu Naṣr había sido condenado por colaborar con el rebelde Ibn Ḥafṣun. Seguramente, el hecho de que el acusado sea cristiano tuvo algo que ver en la elección del castigo, considerando su participación en la rebelión una especie de blasfemia y de ataque contra la religión islámica.

IV. Los falsos profetas

Una tendencia heterodoxa que se repitió en varios momentos del período estudiado fue la de personas que se autoproclamaron profetas y propusieron una interpretación alternativa de la religión y de las prácticas islámicas. En los casos de “falsos profetas” que han sido registrados en las fuentes sobre este período y que analizaremos a continuación, solo aquellos que acompañaron su reivindicación como profetas con una rebelión pusieron sus vidas en peligro¹¹⁷.

Uno de estos “falsos profetas” fue un profesor (*rayul min al-mu‘allimīn*) – o un almuédano (*rayul mu‘addīn*¹¹⁸) que, el año 237/851, se levantó en la zona oriental de la Marca Superior y se proclamó profeta (AP - nº 65). Su movimiento, que promovía una nueva interpretación del Corán (*ta‘wīl*) y prohibía cortarse las uñas o afeitarse el pelo¹¹⁹, tuvo muchos seguidores.

¹¹⁵ MUQ V, 1981: 156//1979: 202.

¹¹⁶ Fierro, 1987a: 63, n.87.

¹¹⁷ Fierro, 1994b: 903.

¹¹⁸ DB, 1983: 145.

¹¹⁹ Su eslogan, sobre el que basaba estas prácticas, fue: “*No es posible modificar la creación de Dios*” (la tagyir li-jalqi Allah)” (MUQ II/2, 1973: 16).

El gobernador de la Marca Superior, ‘Ubayd Allah b. Yahyà b. Jalid, asustado por el cariz que estaba tomando este movimiento, consultó a los ulemas para que le informaran sobre cómo actuar. Estos le dijeron que le invitara a arrepentirse, pero que si no aceptaba, que lo crucificara. El trato que los ulemas dan al caso de este falso profeta sugiere que lo consideraron como un apóstata, mezclado con bandidaje, por la mezcla entre el ofrecimiento de arrepentimiento y la pena de crucifixión – la apostasía vimos que conllevaba la muerte por decapitación -.

Cuando se le ofreció al falso profeta la oportunidad de arrepentirse, este contestó que cómo iba a arrepentirse de la verdad (*kayfa atubu min al-ḥaqq wa-l-ṣaḥīḥ*¹²⁰), así que al final fue crucificado. Una vez ejecutada la sentencia, el emir fue informado de lo ocurrido y ratificó lo que habían decidido.

Las fuentes dicen que, antes de morir, el acusado gritó “*¿Vais a matar a un hombre por el mero hecho de decir ‘Mi Señor es Allah’?*” (a-taqtuluna rayul^{an} an yaqula rabbiyya Allah¹²¹), que se corresponde con el versículo coránico XL: 28, según el cual un pariente del Faraón, creyente, que defendió de este modo a Moisés para evitar su muerte de manos de Faraón. El texto completo dice: “*¿Vais a matar a un hombre por el mero hecho de decir ‘Mi Señor es Allah’ siendo así que os ha traído las pruebas claras de vuestro Señor? Si miente, su mentira recaerá sobre él. Pero, si dice la verdad, os alcanzará algo de aquello con que os amenaza. Dios no dirige al inmoderado, al mentiroso*”¹²².

Las palabras que elige el falso profeta para condenar a sus ejecutores reflejan una grave acusación al ponerlos al mismo nivel que el Faraón, paradigma de infidelidad en el Corán y acusado de compararse a sí mismo con la divinidad (*ana rabbu-kum al-a’lâ*). En este caso, el condenado no solo insinúa que aquellos no eran capaces de ver la verdad de su profecía sino que además podría sugerir un exceso cometido por sus ejecutores al condenarlo a muerte cuando ha de ser Dios quien juzgue su conducta en el Juicio Final y decida si merece o no un castigo.

Más adelante, en época del emir ‘Abd Allah, surgió dentro del linaje de los omeyas un movimiento similar protagonizado por Ibn al-Qitt, quien se presentó como Mahdi y aglutinó una serie de seguidores en torno a sí para atacar a los infieles cristianos (AP - nº 100). En este caso, el falso profeta acabó muerto en una campaña contra Zamora, por

¹²⁰ BM, 1967: II, 90.

¹²¹ MUQ II/2, 1973: 16.

¹²² Cortés, 1999 : 621.

lo que no sabemos cuál hubiera sido su destino de haber tenido que decidir el emir sobre su castigo.

Un tiempo después, otro falso profeta surgió en la zona de Lisboa durante el gobierno de ‘Abd al-Raḥman III, exactamente en el año 333/944-945. Este hombre dijo ser descendiente de ‘Abd al-Muṭṭalib y de Faṭima, a través de su madre Maryam¹²³. Este nuevo falso profeta decía que el ángel Gabriel se le había aparecido en sueños y que le hacía revelaciones. De este modo, dio a sus adeptos algunas leyes y ritos nuevos, como por ejemplo el raparse la cabeza, a diferencia de que lo que vimos en el caso anterior. Esta práctica está muy vinculada a las tendencias *jariyies*, de hecho, sabemos que los beréberes que participaron en las revueltas *jariyies* que se produjeron en al-Andalus durante el emirato dependiente se raparon de este modo. Fierro ha sugerido que, a tenor de las características de este levantamiento y de la zona donde se produjo, posiblemente tuvo especial calado entre las poblaciones beréberes¹²⁴. Cuando fueron a buscarlo para ser condenado por estas tendencias heréticas, desapareció¹²⁵.

¹²³ Una tendencia similar de atribución de descendencia del Profeta la vimos en el caso de la rebelión de tendencias *si'ies* de un maestro (*mu'allim kuttab*) beréber llamado Šaqyà b. ‘Abd al-Waḥid al-Miknasi, quien dijo ser descendiente de Faṭima y por ello se apodó “al-Faṭimi” (AP - nº 21).

¹²⁴ Fierro, 1987a: 129.

¹²⁵ BM, 1904: II, 350//1967: II, 211; Fierro, 1987a: 128-129 y 1994b: 902.

CUARTA PARTE

Lugares y prácticas de perdón y de castigo

Capítulo 8

Lugares de perdón y de castigo

A través de la información contenida en las fuentes escritas y de los restos arqueológicos y artísticos conservados hoy en día en la antigua capital andalusí, podemos reconstruir de manera aproximada el aspecto que tuvo el entorno circundante al alcázar cordobés durante el período omeya y la disposición de los edificios formando una especie de complejo político-administrativo en el que se desarrollaba la vida de la corte omeya. Fue allí también donde se puso en marcha una de las manifestaciones del poder más elocuente, la ejecución y exposición pública de enemigos y delincuentes, así como la recepción de rebeldes sometidos que llegaban a la capital esperando confirmar el perdón del gobernante y manifestarle su vuelta a la obediencia. A Córdoba se dirigieron, en el año 185/801, por ejemplo, ‘Abd al-Malik b. ‘Abd al-Wahid b. Mugit y su hermano ‘Abd al-Karim, tras haberse rebelado en Toledo y haber aceptado, posteriormente, aceptar un *aman* de al-Ḥakam I. Los dos rebeldes fueron recibidos en el alcázar cordobés por el emir quien les hizo entrega de regalos y distinciones (AP - nº 45).

El uso del espacio público como escenario para desplegar la autoridad real es una práctica común a todas las épocas y contextos. Como ya se ha puesto de manifiesto en otros lugares, en las sociedades islámicas premodernas, es muy complicado definir el límite entre el espacio público y el privado¹. No existía una esfera pública contrapuesta a una esfera privada dentro del ámbito doméstico, tal y como lo concebimos hoy en día, sino que existía lo que se ha denominado “la esfera pública de

¹ En la introducción al volumen colectivo sobre violencia pública en las sociedades islámicas editado por Lange y Fierro, estos inciden sobre esta idea y recogen una selección de los estudios más recientes dedicados a este debate (Lange y Fierro (eds.), 2009: 1-3 y n. 2).

Todos estos lugares, junto a otros menos importantes, conforman un complejo del castigo y del perdón instalado en plena medina cordobesa, junto al zoco donde diariamente la gente realizaba sus transacciones comerciales, ante la imagen de los cadáveres expuestos sobre maderos, las cabezas clavadas en picas o las piras humeantes donde se cremaban los cuerpos ejecutados de los blasfemos. Junto a estas manifestaciones de horror y muerte, los habitantes de la capital también tenían la oportunidad de presenciar – a veces incluso simultáneamente - escenas diferentes como la imagen del gobernante sobre la terraza que asomaba desde el alcázar en dirección al río, entregando limosnas a los necesitados, o viendo el desfile de los soldados, antes de marchar al combate o recién llegados triunfantes de alguna campaña, así como la llegada de embajadas extranjeras o de rebeldes sometidos, acompañados por un lujoso cortejo que atravesaba las calles principales de la ciudad hasta el alcázar. Semejantes visiones, el olor y el sonido de tales manifestaciones de poder debían ejercer sobre los cordobeses de toda clase y condición un efecto sobrecogedor.

El poder implica espectáculo, un espectáculo cuyo público es el pueblo en sentido amplio. Parte de lo que se buscaba con este espectáculo era imprimir en la mente del espectador, que veía en las acciones del gobernante una manifestación de la justicia divina, la imagen de un poder que iba más allá de lo terrenal y que se podía concretar en el castigo de los cuerpos así como en una extrema benevolencia y generosidad. Un ejemplo de esto último se produjo el 2 de *sawwal* del 364/15 de junio de 975. Al-Ḥakam II salió junto a su hijo a la azotea de la Puerta de al-Sudda del alcázar de Córdoba. Debajo esperaban los pobres y necesitados a quienes se les repartió el dinero del Tesoro real que se había dispuesto para ello. Los esclavos se pasearon entre la gente con sacos de dinero, dando puñados a la gente, tras lo cual todos empezaron a lanzar bendiciones para el califa³.

El sudoeste de la medina se convirtió en el centro de las manifestaciones del poder omnímodo del gobernante. En este capítulo, revisaremos la información que nos dan las fuentes sobre los principales lugares en los que este poder se puso de manifiesto, centrándonos principalmente en el entorno del alcázar. La mezquita aljama también formó parte fundamental de este conjunto por ser el centro religioso por antonomasia en la capital. Asimismo, los jueces se situaban en la puerta de la mezquita para recibir

³ MUQ VII, 1967: 275-276//1965: 233-234.

a aquellos que querían denunciar algún delito. En este lugar, se concentraban varias inscripciones en las cuales, como veremos, las menciones al perdón divino a través de fragmentos coránicos son bastante recurrentes, reforzando el mensaje de castigo y perdón que los omeyas trataban de transmitir a sus súbditos.

El centro de poder se trasladará, a partir del final del califato de ‘Abd al-Rahman III, a *Madīnat al-Zahra’* y, posteriormente, con Almanzor, a *Madīnat al-Zahira*. Como veremos en los ejemplos, las manifestaciones de castigo y perdón se trasladarán a menudo a estos palacios, construidos no solo como símbolos de poderío y riqueza de los nuevos gobernantes, sino también como espacios de legitimación de su poder⁴. En este capítulo, también haremos referencia a los lugares claves para el perdón y el castigo en estos dos conjuntos palatinos. En esta ocasión, procuraremos centrarnos única y exclusivamente en los lugares elegidos por los gobernantes para castigar o recompensar a sus súbditos, dejando para los últimos dos capítulos de nuestro estudio las prácticas concretas de perdón y castigo que se pusieron en marcha durante esta época.

I. Puerta de al-Sudda de Córdoba

De entre todos los lugares vinculados con el castigo y el perdón en la Córdoba omeya, la Puerta de al-Sudda es sin lugar a dudas el más importante. Según Chalmeta, el *Bab al-sudda* es el correspondiente medieval del *Bab ‘Ali*, la Sublime Puerta otomana⁵, y se trata de un tipo de denominación que aparece en diversas culturas antiguas y medievales⁶.

Con esta denominación las fuentes se refieren tanto a una de las puertas concretas del alcázar cordobés, como, por extensión, al conjunto de edificios que constituían este espacio de poder, siendo así como lo interpretó en su día Lévi-Provençal⁷. El término “zuda” o “azuda”, por tanto, sirve para denominar a las fortificaciones palaciegas, no solo la cordobesa, sino también las que, tras la caída del califato, proliferaron para hospedar a los reyes independientes que fueron surgiendo en varios

⁴ Fierro, 2004c; Vallejo Triano, 1995, para *Madīnat al-Zahra’*, y Ballestín Navarro, 2004: 134-136 y Bariani, 2003: 108-112, para *Madīnat al-Zahira*.

⁵ J. Deny, “Bab-i ‘Ali”, *EI*, vol. I, p. 836. También menciona B. Lewis esta puerta al hablar de las metáforas que identifican el poder con la entrada del edificio (Lewis, 1990: 43).

⁶ Chalmeta, 1976a: 517, n. 75. V. asimismo, J. Deny, “Bab-i ‘Ali”, *EI*, vol. I, p. 836.

⁷ Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 332-333.

puntos del territorio andalusí⁸. El uso de la parte para denominar al todo no es casual, ya que la Puerta de al-Sudda fue el símbolo por antonomasia de exhibición de poder y manifestación de sumisión en el al-Andalus omeya, la visita al palacio cordobés implicaba en muchos casos el paso por ese espacio para demostrar la sumisión al poder central.

Desde el estudio precursor sobre este lugar de Torres Balbás, varios han sido los trabajos dedicados a recoger y analizar las menciones al mismo en las crónicas andalusíes⁹. El estudio se ha centrado principalmente en su uso como espacio de exhibición de cadáveres y cabezas cercenadas de rebeldes y delincuentes. Sin embargo, echamos en falta en este análisis las menciones a la Puerta de al-Sudda como lugar de perdón y sometimiento, siendo allí donde en ocasiones se dirigen los rebeldes para solicitar el perdón del gobernante y para expresar su deseo de volver a la obediencia.

El alcázar cordobés tenía cuatro puertas principales, el *Bab al-yami*, que daba a la mezquita, el *Bab al-yinan*, hacia los jardines, el *Bab al-wadi* orientada hacia el río y el *Bab al-sudda* o también llamada “de la azotea” o “de la terraza”, porque sobre ella había una azotea (*al-saṭḥ*)¹⁰ desde la que el gobernante recibía a sus súbditos y observaba las ejecuciones que se producían frente al alcázar, en el *raṣīf* del río Guadalquivir¹¹. Fue allí donde al-Ḥakam I se subió para alentar a sus partidarios cuando los cordobeses se levantaron en su contra, en el año 202/818, durante la revuelta del arrabal de Secunda. Dice Ibn Ḥayyan, siguiendo a ‘Isā b. Aḥmad al-Razi, que al-Ḥakam se subió a la azotea y comenzó a dar ánimos a sus hombres, quitando importancia al levantamiento de los cordobeses¹². Ordenó distribuir armas y caballos entre los componentes de sus tropas antes de que estos se lanzaran a combatir a los cordobeses, con las consecuencias que ya vimos en el Capítulo 3.

⁸ Torres Balbás, 1952: 171-175.

⁹ Torres Balbás, 1952; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 332-333 y V, 375; García Gómez, 1965: 329-330; De la Puente, 2008.

¹⁰ Fierro, en su estudio sobre la simbología escatológica presente en la construcción de *Madinat al-Zahra*, concluyó que no es posible vincular la raíz s-ṭ-ḥ de este término - presente también en relación con el palacio construido por al-Naṣir donde se menciona la existencia de *al-saṭḥ al-‘ali* – con la expresión coránica *ilā al-arḍ kayfa suṭḥat* “cómo extendida la tierra” al hablar de la creación (Corán, LXXXVIII: 20), sino que sería simplemente un término arquitectónico para referirse a este lugar elevado o azotea (Fierro, 2004c: 311).

¹¹ Lévi-Provençal recoge una fotografía de finales del s. XIX en la que se pueden ver los restos del arrecife (*al-raṣīf*) cordobés y de una puerta que identifica con la Puerta de al-Sudda, y que tiene una ventana en la parte superior, la cual podría corresponderse con esta azotea (Lévi-Provençal, *HEM*: V, 374-375, remitiendo a Gómez Moreno, *Excursión a través del arco de herradura*, en *Cultura Española*, III-IV, Madrid, 1906, p. 23).

Ibn Ḥayyan asegura que, frente a la puerta, había un poste donde habitualmente se exponían los trofeos de las victorias militares, como ocurrió con la bandera y el cuerno que les quitaron a los cristianos derrotados en el año 364/975, tras el sitio del castigo de Gormaz¹³. También se exponían allí las cabezas de los enemigos derrotados o de los rebeldes ejecutados en la capital. Las cabezas se clavaban en picas y se colocaban junto a la Puerta de al-Sudda, donde permanecían durante un tiempo. A veces, antes de clavar las picas con las cabezas en este lugar, eran paseadas por las calles de la ciudad para que todo el mundo las contemplara, en una exhibición triunfal de la victoria sobre el enemigo. Esto es lo que, por ejemplo, ‘Abd al-Raḥman I ordenó hacer con las cabezas de Yusuf al Fihri y de sus hijos (AP - nº 16).

Sobre la Puerta de al-Sudda, se elevaba una azotea donde estaba situada la habitación (*mabit*) del gobernante, “como era costumbre” (*‘alà al-‘ada*)¹⁴. Era allí donde se quedaba el delegado o regente (*mujallaf*) del soberano, cuando este iba en persona a una campaña. Generalmente este delegado era el príncipe heredero. Así aparece expresado en el *Muqtabis* al narrar la campaña que el emir ‘Abd al-Raḥman II dirigió contra el Algarve. Dice Ibn Ḥayyan, en un relato tomado de Aṣḥab b. Jalil, que el emir no había pensado penetrar en territorio cristiano durante esa campaña, por lo que no había movilizó a las tropas de la zona de la Frontera, pero finalmente decidió hacerlo y escribió a Córdoba para que se procediera a movilizar a esa gente. Según el relato, ‘Abd al-Raḥman II escribió a su hijo Muḥammad, que había quedado como regente en Córdoba y que, por ello, estaba obligado a residir en el salón de la azotea (*al-saṭḥ*) sobre la Puerta de al-Sudda¹⁵.

Ibn Ḥazm - en un relato recogido en el *Collar de la Paloma* y que fue estudiado por García Gómez¹⁶ - menciona una segunda ocasión en la que el príncipe Muḥammad fue encerrado en la azotea, cuando tenía unos veinte años – en la anterior ocasión debía de tener doce aproximadamente -. La razón que aduce Ibn Ḥazm para este segundo encierro no tiene nada que ver con la sustitución del emir durante su ausencia, sino que supuestamente fue una forma de hacer frente a las tentaciones homosexuales del príncipe, de modo que ‘Abd al-Raḥman II lo dejó recluido en la

¹² MUQ II/1, 2001: 61.

¹³ MUQ VII, 1967: 281//1965: 238-239; Torres Balbás, 1952: 166

¹⁴ MUQ II/2, 1973: 43.

¹⁵ MUQ II/2, 1973: 43.

¹⁶ García Gómez, 1983: 215. Este relato en extenso aparece en su traducción del *Collar de la Paloma*, pp. 284-285, donde se cuenta cómo el príncipe hizo frente a la tentación echando de la habitación a un *fatà* muy hermoso al que le había tocado quedarse a dormir junto a Muḥammad.

azotea, prohibiéndole salir de allí y obligando a uno de los visires y uno de los *fityan* a dormir con él cada noche para asegurarse de que no saliera de allí, habiéndole sido prohibida la entrada en el alcázar.

Ibn al-Quṭīyya, por su parte, cita otro episodio según el cual fue precisamente un hijo de Muḥammad I quien se quedó en esta estancia durante la ausencia del emir de la capital. Asegura el cronista que el príncipe se quedó bajo la custodia de un encargado (*wakīl*) que era demasiado blando por lo que comenzó a comportarse de manera incorrecta. El visir Ibn Umayya, que se había quedado al tanto de los asuntos económicos en Córdoba, reprendió al encargado por no mostrarse inflexible con el príncipe, pero este último amenazó a Ibn Umayya con castigarlo si no dejaba en paz al *wakīl*. El visir no le hizo caso e indicó a los porteros del alcázar que vigilaran al príncipe y que si este no se comportaba correctamente, lo encerrasen en prisión con dos perros hasta que volviera el emir y decidiera qué hacer con él¹⁷.

También dejó en esta azotea al-Naṣir a su hijo ‘Ubayd Allah cuando se dirigió a la campaña de Osma, en el año 322/933-934. Dice Ibn Ḥayyan que el príncipe “*tenía sus habitaciones en la azotea, sobre la Puerta de al-Sudda*” y que durante la ausencia de al-Naṣir, este se dirigía a su hijo en las órdenes que enviaba a Córdoba¹⁸.

Ibn Mufarriy asegura, en un relato recogido por Ibn Ḥayyan, que ‘Abd al-Raḥman II, cuando su padre estaba a punto de morir y le pidió que se instalara con él en el alcázar, consideró esto un exceso y le pidió que le permitiera ocupar el sitio de la policía (*kursi al-surṭa*), que estaba junto a la puerta de al-Sudda, y era donde se sentaba el zalmedina para ejercer su jurisdicción. El príncipe permaneció allí hasta que finalmente fue proclamado emir y ya entonces se instaló en la Puerta de al-Sudda¹⁹. Más adelante, Ibn Ḥayyan nos dice que un jueves, transcurridas doce noches del mes de *du l-ḥiyya* del año 206/abril del 822, dieciséis días antes de la muerte de su padre al-Ḥakam, se produjo la jura de ‘Abd al-Raḥman II y fue entonces cuando se sentó sobre la Puerta de al-Sudda por orden de su padre. Ese día, el nuevo emir

¹⁷ En su artículo de 1983, García Gómez considera que ambos relatos hacen referencia al mismo episodio, pues dice que no era habitual que los gobernantes dejaran a sus hijos en este lugar durante su ausencia y que, por tanto, es difícil creer que ocurrió este hecho durante el gobierno de dos emires seguidos, considerando más creíble el relato de Ibn al-Quṭīyya. Sin embargo, como vemos, esta práctica parece que sí que fue más habitual de lo que supuso García Gómez.

¹⁸ MUQ V, 1981: 251.

¹⁹ MUQ II/1, 2001: 91.

ordenó la ejecución del conde Rabi' y la demolición de la alhóndiga de Secunda²⁰. Seguramente 'Abd al-Raḥman II se asomó a la terraza de la Puerta de al-Sudda, donde se habían reunido los cordobeses para presenciar la proclamación del nuevo emir, y les informó de la decisión que había tomado respecto al conde cristiano. El júbilo y las muestras de agradecimiento a 'Abd al-Raḥman II nos han sido transmitidas por Ibn Ḥayyan, quien asegura que mediante este gesto, el nuevo emir se ganó el afecto de los cordobeses²¹.

¿Por qué razón 'Abd al-Raḥman II consideró un exceso establecerse en la Puerta de al-Sudda junto a su padre antes de ser proclamado emir? La consideración de este lugar como sede del soberano pudo ser lo que llevó al príncipe a rechazar ocupar al mismo tiempo que su padre ese espacio, pudiendo ser considerado ese gesto como una especie de usurpación del poder, estando aún con vida el emir al-Ḥakam I. Posiblemente mediante este relato se trata de mostrar una imagen de respeto por parte de 'Abd al-Raḥman II a la autoridad de su padre, si bien en la realidad quizás llegó a instalarse allí antes para tomar las riendas del poder, habida cuenta de que su padre se encontraba “desahuciado” por la enfermedad que lo llevó a la muerte al poco tiempo de la proclamación de su hijo.

Al-Razi dice que 'Abd al-Raḥman II fue el que construyó la azotea que coronaba la Puerta de al-Sudda, pero como hemos visto, tal azotea debió de existir desde al menos la época de su padre al-Ḥakam I. Dice el cronista que el emir colocó esta azotea sobre la puerta “*como una corona, con lo que se completó su extraordinaria majestuosidad*”²². Lévi-Provençal interpretó esta información como que el nuevo emir abandonó el antiguo alcázar o Bab al-Sudda– y construyó uno nuevo, siguiendo la costumbre común en los países musulmanes de que cada soberano dejaba de habitar la mansión de su antecesor y se hacía construir, dentro del recinto, una residencia nueva²³. Sin embargo, la información de la que disponemos sobre el envío de cabezas a Córdoba o la ejecución de enemigos en el *raṣiḥ* sugiere que los gobernantes que sucedieron a 'Abd al-Raḥman II también habitaron ese mismo alcázar situado junto a la mezquita, en el sur de la medina. Hasta la construcción de *Madīnat al-Zahra'* por parte de 'Abd al-Raḥman III, los emires cordobeses vivieron en el alcázar de sus

²⁰ Ya hablamos sobre esto en el Capítulo 3. I y 4.

²¹ MUQ II/1, 2002: 170.

²² Traducción Corriente y Makki – MUQ II/1, 2001: 172//2003: 280.

antecesores por lo que parece preferible interpretar la información de al-Razi no como la construcción de un nuevo alcázar, sino posiblemente como la añadidura de un piso más al antiguo alcázar en el que también habría una terraza o azotea como la anterior, pero más elevada²⁴.

La posición del gobernante en un lugar elevado para transmitir sus decisiones sobre determinado asunto o para presenciar las ejecuciones o cualquier otro acontecimiento forma parte de los mecanismos de exhibición del poder soberano²⁵. Podemos considerar esta colocación en un lugar elevado, por encima de sus súbditos, y con el *ṣaḥīb al-surṭa* – mano ejecutora de los castigos del gobernante - sentado en el sitial (*kursi al-surṭà*) que se encontraba junto a esta puerta, como una representación del trono de Dios, desde donde, el día del Juicio Final, la divinidad ordenará a los ángeles castigadores del Infierno (*zabaniya*), que ejecuten las penas contra los pecadores²⁶.

En cierta ocasión, varios prisioneros de Yilliqiya, cristianos que habían cruzado a territorio musulmán y habían sido capturados, fueron llevados a la Puerta de al-Sudda de Córdoba (AP - nº 126). Al llegar allí, no encontraron al califa pues estaba en la almunia de al-Na'ura pasando una temporada. Los prisioneros fueron llevados allí y al-Naṣir los recibió desde el salón superior (*maylis*) de la almunia, que daba al río. Parece que este lugar elevado hizo las veces de la azotea del alcázar desde donde el gobernante presenciaba las ejecuciones, simbolizando su superioridad sobre sus enemigos. La gente, que salía de la mezquita en ese momento, vio a los prisioneros congregados frente a la almunia del califa y se dirigieron hacia el lugar para ver qué ocurría. Al-Naṣir ordenó que fueran decapitados en su presencia y todo el mundo comenzó a lanzar bendiciones al califa por librarles de los enemigos cristianos. Ibn

²³ Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 167. La información que nos da el *Muqtabis* sobre esto no permite interpretar los datos en este sentido ya que dice que puso esta azotea sobre la principal de las puertas del palacio (*'alà aktar abwāb al-qasr*) que era la conocida como Bab al-Sudda.

²⁴ En la imagen que recoge Lévi-Provençal sobre el estado del alcázar a finales del s. XIX, parece que se observa la existencia de tres pisos en el alcázar (Lévi-Provençal, *HEM*: V, 374, Fig. 176).

²⁵ Sabemos que al-Ḥakam II también presenció desde la azotea del alcázar un acontecimiento tan trivial como un torneo en el que los soldados fingían combatir unos con otros y con lo que el califa, dice Ibn Ḥayyan, buscaba divertir al príncipe heredero (*ṭalib^{an} bi-dalika masarra waladi-hi*) (MUQ VII, 1965: 223). Dice el relato que, a pesar de que los soldados habían sido advertidos, por orden del califa, de que debían tener cuidado de controlar sus ataques para no hacerse daño, hubo dos heridos. El califa castigó a los que habían causado las heridas y envió regalos a los lesionados.

²⁶ Lange, 2011: 139.

Ḥayyan añade a continuación del relato unos versos que compuso ‘Ubayd Allah b. Idris sobre esta ejecución (verso *ṭawīl*)²⁷:

*“Vencidos nos llegaron sus presos,
guiados y arreados por los soldados de Dios;
cual león sañudo te asomaste a ellos,
rodeado de selváticos leones y dragones,
y a la vista de todos los aniquilaba tu espada,
entre bendiciones y loas a Dios”.*

Podemos apreciar el carácter ejemplar de este acto, celebrado justo después de la plegaria del viernes cuando un gran grupo de musulmanes se encontraba en ese lugar, permitiendo así que la ejecución fuera presenciada por todos ellos.

Posiblemente también se encontraba en esta almunia al-Ḥakam II cuando llegó a Córdoba la cabeza de Muḥammad b. ‘Abd al-Salam, tío del rebelde beréber Ḥasan b. Qannun. Las tropas omeyas, dirigidas por el general Galib, habían atacado Baṣra, en la otra orilla del Estrecho, y consiguieron someterla tras la captura y ejecución de ese individuo, enviando su cabeza a Córdoba (AP - nº 144.3). Esta cabeza fue expuesta en la Puerta de al-Sudda, pero se nos dice que previamente había sido paseada desde la almunia de al-Na‘ura hasta ese lugar, posiblemente porque fue enviada primero allí para que el califa pudiera verificar la muerte del enemigo.

En *Madinat al-Zahra’*, también hubo un *Bab al-sudda* con la misma función que la homónima del alcázar cordobés, logrando así mantener el simbolismo de este lugar a pesar del cambio en el emplazamiento de la corte.

Los relatos sobre el envío de cabezas a Córdoba y su exhibición en esta puerta son constantes en las crónicas. En su estudio sobre la decapitación en al-Andalus, De la Puente llamó la atención sobre ello y recogió varios ejemplos que lo corroboraban²⁸. Muḥammad b. Idris al-Riyāḥi, conocido como Ibn Ardabulis, apoyó al rebelde beréber Faṭḥ b. Musà b. Dī l-Nun, a inicios del gobierno de ‘Abd al-Raḥman III (AP - nº 105). Ibn Ardabulis fue hecho prisionero en Calatrava por el gobernador de esa ciudad, ‘Ubayd Allah b. Fihir, quien lo mató y envió su cabeza a Córdoba. Esta fue colgada en la Puerta de al-Sudda, siendo especialmente importante por ser la primera que se colgó allí durante el gobierno de ‘Abd al-Raḥman III: *kana awwal ra’s rufi’a*

²⁷ Traducción Corriente y Viguera – MUQ V, 1981: 322-323.

²⁸ De la Puente, 2008: *passim*.

*li-mariqa fi hadihi al-dawla// kana awwal ra's rufi 'a li-mariqa fi hadihi l-sana//kana awwal ra's bada ilay-hi fi dawlati-hi wa-rafa 'a-hu 'alà bab suddati-hi*²⁹. Remata Ibn Ḥayyan la noticia, añadiendo que después de Ibn Ardabulis, las cabezas de otros rebeldes “*se sucedieron como perlas cuyo añazme se rompe*”³⁰.

Si este caso fue importante por ser el primer rebelde derrotado durante el gobierno de ‘Abd al-Raḥman III, la derrota de los ḥafṣuníes supuso uno de los logros más importantes del nuevo emir. Como vimos en el Capítulo 3, cuando Sulayman b. ‘Umar b. Ḥafṣun fue definitivamente derrotado en el año 314/926, se envió a Córdoba su cuerpo despedazado. Una vez recompuesto, fue izado en un alto madero y expuesto en la Puerta de al-Sudda para que todo el mundo pudiera verlo. Dice Ibn Ḥayyan que este hecho fue una gran victoria que alegró a los musulmanes y reconstituyó la fe (*wa-kana l-fath fi-ha 'azim^{an} sarr^{an} li-l-muslimin yami^{an} li-saml al-din*)³¹. Dos años después de aquel suceso, en el 316/928, Bobastro cayó definitivamente y el emir ‘Abd al-Raḥman III pudo entrar en la fortaleza para asegurarla e instalar en ella a un gobernador leal. Mientras el emir registraba la ciudad, tuvo conocimiento de que ‘Umar b. Ḥafṣun, quien a su muerte había sido enterrado en aquella fortaleza, había muerto en el cristianismo pues así se ponía de manifiesto en el modo en que había sido enterrado. ‘Abd al-Raḥman mandó sacar el cadáver de la tumba y lo envió a Córdoba donde fue crucificado en el madero más alto que había, “*para reflexión de los espectadores*”, entre los cuerpos de sus dos hijos Sulayman y Ḥakam. Dice Ibn Ḥayyan que los cadáveres de los ejecutados - que en el caso de los hijos de ‘Umar ya llevaban allí dos años - permanecieron casi veinte años más, hasta el 331/942 en que se los llevó la crecida del río (AP - nº 107.4). Si hacemos caso esta información, los cadáveres de Ibn Ḥafṣun y de sus hijos aún permanecerían expuestos en ese lugar cuando se produjeron otras importantes ejecuciones como, por ejemplo, la de los causantes de la derrota de Simancas contra los cristianos, en el año 327/938-939, cuyo caso veremos a continuación.

Esta derrota supuso un tremendo golpe para el primer califa omeya, no solo por haber caído ante el enemigo infiel, sino porque estuvo motivada por la traición de los principales jefes árabes del ejército cordobés (AP - nº 127). Según Ibn Ḥayyan, el día de la batalla de Simancas, algunos jefes militares (*wuḃuh al-ḃund*) habían demostrado

²⁹ CA, 1950: 33; MUQ V, 1979: 54; BM, 1967: II, 159; MUQ III, 1937: 19.

³⁰ Traducción Corriente y Viguera, - MUQ V, 1981: 51.

³¹ MUQ V, 1981: 158//1979: 205; BM, 1904: II, 317//1967: II,

su hipocresía, rompiendo las filas del ejército y provocando la desbandada que llevó a los musulmanes a la derrota³². Manzano Moreno, siguiendo la hipótesis planteada por Chalmeta, dice que esta derrota se debió a una conspiración de los principales señores del ejército califal contra al-Naṣir, de modo que provocaron la defección en el campo de batalla y causaron la muerte de muchos de los voluntarios y de los soldados reclutados para esta campaña, mientras ellos salvaron su vida. Dice el autor que posiblemente esto se debió a la reacción de los señores de la frontera frente a la pérdida de su autonomía, tras las campañas que se habían producido durante los años anteriores³³. Si seguimos el relato de los *Ajbar maʿy muʿa* sobre este enfrentamiento, vemos que los notables árabes no estaban a favor de la política de ʿAbd al-Raḥman III de otorgar cargos de importancia a no árabes. Este era el caso de Naʿda b. Ḥusayn, hombre de orígenes humildes, que llegó a ser nombrado caíd y bajo cuyo mando fueron a esta campaña todos los señores árabes andalusíes. Según los *Ajbar*, a causa del descontento de los árabes, estos se pusieron de acuerdo para provocar la derrota en Simancas³⁴. Este dato pone de manifiesto las tensiones sociales que existían en al-Andalus en aquel momento en el que, si bien al-Naṣir estaba intentando integrar en el círculo de poder a individuos de diferentes grupos étnicos, este hecho no era bien recibido por los árabes quienes se consideraban con más derechos que el resto.

En las cartas que después de esta derrota se enviaron a las provincias explicando lo ocurrido, el califa invierte gran esfuerzo en presentar el desenlace como el resultado de las dificultades del terreno. El secretario ʿIsā b. Fuṭays, que es quien nos transmite la versión de los hechos recogida en estas cartas, justifica la derrota achacándola a la estrechez del campo de batalla en el que se enfrentaron los enemigos. Asimismo, asegura Ibn Fuṭays, el hecho de que Dios salvara al propio califa y a algunos de sus hombres era “*prueba para el que lo escuche de que la batalla no fue derrota, ni consiguieron los infieles nada en términos iguales o por número, sino por la angostura y dificultad del camino*”³⁵.

Sin embargo, al-Naṣir era consciente de cuáles habían sido las verdaderas causas de esta derrota y no iba a permitir que ninguno de sus hombres cuestionara sus políticas, ni pusiera en peligro la seguridad y el honor de los musulmanes, provocando un fracaso con las implicaciones que tuvo el de Simancas. El que fue considerado

³² MUQ V, 1981: 327.

³³ Manzano Moreno, 1991: 363.

³⁴ AM, 1984: 135//155-156.

principal culpable de la derrota por ser el primero en salir huyendo, fue Furtun b. Muḥammad b. Ṭawil, señor de Huesca³⁶, siendo por ello también el primero en ser ejecutado. Dice el narrador que los hombres del califa llevaron a Furtun a Córdoba aherrojado. Tras someterlo a varias torturas, una vez que estuvo junto al palacio, fue izado en un madero y alanceado hasta morir³⁷. Días más tarde se produjo la crucifixión del resto de los implicados.

El relato de esta ejecución le fue narrado personalmente a Ibn Ḥayyan por Yaḥyà b. Muḥammad b. Nu'man al-'Aṭṭar, a quien se lo había contado su padre, presente aquel día en la ejecución. Esto explica en buena medida la teatralidad con la que es descrita la escena, deteniéndose en narrar cada movimiento de los presentes, las emociones de la gente y los gestos del califa, lo que da lugar a una imagen cargada de dramatismo que transmite la intensidad que el califa dio a esta ejecución, programada sin duda para provocar tal impacto en los presentes que sirviera de ejemplo. Esta ejecución, como era de esperar, también se produjo junto a la Puerta de al-Sudda del alcázar.

Sabemos que después de la muerte de Furtun, el califa ordenó construir un ático con almenas sobre el depósito llamado “del pecado”, situado junto a la azotea sobre la Puerta de al-Sudda. Tenía varias almenas y estaba dividido en una serie de diez puertas. M. Fierro ha visto en esta construcción la intención de representar un espacio escatológico: el ático con almenas era una escenificación de los *a'raf*³⁸ o muro divisorio que separa el Paraíso del Infierno³⁹ y que se corresponde con el espacio inferior del infierno. Es de esperar que en una sociedad musulmana como la que nos ocupa, este tipo de referencias al Infierno y a los castigos en la otra vida fueran identificadas por la gente y que el impacto de una escena como esta fuera más allá de la mera visualización del cadáver de los ejecutados. Vemos que el califa hizo un gran

³⁵ Traducción de Corriente y Viguera - MUQ V, 1981: 332.

³⁶ Sobre este, UT, 1965: 68-71//1966: 81-84. Ibn Ḥayyan nos dice que el hermano de Furtun, Musà b. Muḥammad b. 'Abd al-Malik al-Ṭawil, señor de Huesca, cuando supo lo que el califa había hecho a su hermano y que lo había culpado de lo ocurrido en Simancas, se declaró en rebeldía. El califa envió a Huesca a 'Abd al-Malik b. Sulayman al-Jawlani con un salvoconducto (*bi-aman 'aqada-hu la-hu*) para Musà b. Muḥammad y, cuando consiguió convencerlo de que se sometiera, fue el rebelde al palacio para prestar el juramento. Al-Naṣir lo recibió con regalos y le permitió volver a Huesca como gobernador, renovándole la designación (MUQ V, 1981: 340-341//1979: 453).

³⁷ En el Capítulo 10. IV volveremos sobre este episodio para analizar detenidamente las implicaciones de los castigos a los que fue sometido el acusado.

³⁸ R. Paret, “al-A'raf”, *EI*, vol. I, pp. 603-604.

³⁹ Fierro, 2011a: 63-64, quien remite al trabajo de Lange (2008), donde habla de la equiparación entre los castigos de la otra vida con los de esta, especialmente en el caso del *tashir* o paseo infamante (pp. 168-175). Volveremos sobre esto en el Capítulo 10. I.

esfuerzo en asemejar los castigos de esta vida con los de la otra, como un anticipo de los males que habrán de sufrir los traidores, y una advertencia para los que aún tenían tiempo de enmendar sus errores.

Siguiendo con el simbolismo de la escena, la ejecución tuvo lugar el día de la Fiesta de los Sacrificios, cuya elección no era casual. Como dijo en su día Chalmeta, ese día en que cada cabeza de familia sacrifica un animal, el califa decidió sacrificar públicamente a los principales del ejército, buscando impresionar a la gente en un día que normalmente debía ser ocasión de amnistía⁴⁰. Llegado el día de la fiesta, el califa ordenó a las tropas que se prepararan para hacer el alarde. Anteriormente, había mandado colocar diez postes frente a la construcción mencionada, coincidiendo cada uno de ellos con las diez puertas del ático. La presencia de estos postes llamó la atención de la gente que quiso saber a quién se iba a ejecutar allí. Una vez que las tropas estuvieron colocadas frente al califa y este les pasó revista, al-Naṣir ordenó al zalmedina que cogiera a los diez generales (*wuyuh fursan al-yund*) que hubieran huido primero en Simancas, cuyos nombres pronunció, siendo al punto izados en los postes. Según el relato, los acusados comenzaron a implorar socorro, clemencia y perdón al califa (*yastagītuna-hu wa-yastarḥimuna-hu wa-yastaqiluna-hu*⁴¹), lo que provocó que aumentara el enfado de este, quien comenzó a recriminarles que le hubieran abandonado en medio del combate. Señalando a la gente que presenciaba la escena, les gritó: *“Mirad a esta pobre gente, ¿acaso nos han dado autoridad, haciéndose nuestros sumisos servidores, sino para que los defendamos y protejamos? Pero, si nos hacemos sus iguales en la cobardía ante el enemigo y falta de carácter, ¿en qué les somos superiores, si solo queremos salvar nuestra vida, aun perdiendo a los suyos? No lo permita Dios: gustad las consecuencias de vuestros actos”* (anzuru ilà hada al-jalq al-ḍa‘if yusiru ilà yumu‘ al-‘amma al-nazzara ḥawla-hum hal a‘ṭawna al-maqada wa-ṣaru la-na jawal^{an} wa-madda illa li-dabbi-na ‘an-hum wa-ḥimayati-na la-hum fa-ida naḥnu sa‘adna-hum wa-sawayna-hum fi l-yubn ‘an ‘aduwwi-him wa-l-tamkin min nawaṣi-him fa-ayyu faḍl la-na ‘alay-him in kuntu uridu salamat muhyati fi taḍyi‘ ḥarimi-him fa-la ataḥa-ha Allah duqu wabal ami-kum)⁴². A continuación, mandó que fueran alanceados y se marchó de allí.

⁴⁰ Chalmeta, 1976b: 381, n. 64.

⁴¹ MUQ V, 1979: 446.

⁴² Traducción de Corriente y Viguera – MUQ V, 1981: 335//1979: 446.

Se observa claramente la intención ejemplarizante de un castigo como este, “*proyectado suplicio y escarmiento*”, con una fuerte carga simbólica y un nivel de violencia muy intensa, siendo por lo tanto una clara advertencia dirigida especialmente a las elites del gobierno, pero también a todos los musulmanes en general. La elección de la Puerta de al-Sudda para poner en marcha una escena como esta no es, por tanto, casual, sino que sirve para abundar en la imagen de centro de poder y justicia que rodeaba al alcázar cordobés.

Aunque tradicionalmente en los estudios dedicados a esta puerta se ha incidido en su naturaleza como lugar de castigo y exhibición de víctimas, este lugar, como ya hemos avanzado, tuvo una simbología dual, es decir, no solo sirvió para exhibir la fuerza y la violencia de los soberanos contra sus enemigos, sino que también fue un lugar de perdón y de expresión de la benevolencia de los gobernantes omeyas. Era allí donde se recibían las embajadas cristianas venidas para firmar acuerdos de paz y donde se recibía a los enemigos rendidos que querían solicitar el perdón del gobernante. Esta idea se ve claramente expresada en las palabras atribuida al califa ‘Abd al-Raḥman III, quien, antes de partir en su campaña por las coras occidentales, envió a unos mensajeros a la zona y les dijo que ofrecieran a los rebeldes ir a Córdoba, a la Puerta de al-Sudda, para someterse, por ser allí “*donde se ataban los vínculos de afecto*”⁴³ (AP - nº 122).

En el año 300/913, durante la campaña de Monteleón, los habitantes del *yund* de Damasco de la cora de Elvira se presentaron en la Puerta de al-Sudda para rendirse al emir, convirtiéndose en los primeros que se sometieron a ‘Abd al-Raḥman III (*kana awwal man aṣaba ilà al-ṭa’a*⁴⁴) (AP - nº 107.1). También se dirigió a este lugar Muḥammad b. Ibrahim b. Ḥayyay, tras haber matado a su hermano, que era el señor de Sevilla, con la intención de hacerse con el poder de esta ciudad. Al ver que su primo Aḥmad b. Maslama le arrebatava el cargo, se dirigió ante ‘Abd al-Raḥman III para ofrecerse a unirse a las tropas emirales cuando fueran a combatir a los sevillanos (AP - nº 107.2). Ibn ‘Idari dice que Muḥammad “*qaṣada Bab al-Sudda*”⁴⁵, “se dirigió a la Puerta de al-Sudda”, entendemos que para someterse, como hemos visto en el caso anterior.

⁴³ Traducción de Corriente y Viguera - MUQ V, 1981: 187//1979: 246.

⁴⁴ CA, 1950: 34.

⁴⁵ BM, 1967: II, 163.

Durante el califato de al-Ḥakam II, cuando se narra la llegada de los diferentes grupos de beréberes desde el Magreb, se sitúa la recepción de los mismos en la Puerta de al-Sudda. Este fue el caso de Ya‘far b. ‘Ali b. Ḥamdun al-Andalusi. El abuelo de Ŷa‘far se marchó al norte de África desde al-Andalus para unirse a la causa *si‘ī* durante el gobierno de ‘Abd Allah y su padre, posteriormente, fundó la ciudad de Muḥammadiyya, llamada después Masila, donde ejerció como gobernador. Más tarde, le sucedería en este puesto su hijo Ya‘far⁴⁶, quien, tras haber apoyado durante un tiempo la causa faṭimí, se cambió de bando y decidió apoyar a los omeyas contra los faṭimíes. Ya‘far y su hermano Yaḥyà se dirigieron a Córdoba para presentarse ante el califa al-Ḥakam II y exponerle sus intenciones de sometimiento (AP - nº 138).

En primer lugar fue Yaḥyà y posteriormente se presentó en el alcázar cordobés Ya‘far. El califa organizó una solemne recepción para los sus nuevos aliados. Antes de encontrarse en persona con el califa, fueron instalados en unos pabellones que les habían preparado y los dos hermanos colocaron a la entrada de los mismos la cabeza de Ziri, que habían llevado con ellos, y la de otros muchos aliados *ṣinhayíes* que habían sido derrotados en el combate con el beréber. El *ṣaḥīb al-surṭa al-‘ulyà*, Aḥmad b. Sa‘id al-Ya‘fari, fue el encargado de ir a buscar a Ya‘far y Yaḥyà para llevarlos ante al-Ḥakam II, quien los esperaría en la Puerta de al-Sudda. Ya‘far y Yaḥyà marcharon hasta allí precedidos de las cabezas de los enemigos, demostrando así sus intenciones de conciliación con el omeya, habida cuenta de que hasta poco tiempo antes habían estado del lado de los faṭimíes, combatiendo contra los omeyas.

Además de los ejemplos que acabamos de ver referidos a la llegada al alcázar cordobés de individuos que buscaban reconciliarse con el poder omeya y presentar su sumisión, también tenemos algunos ejemplos de casos de indultos que se produjeron en este lugar. Uno de estos episodios fue el del perdón de los familiares de Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz por parte del recién proclamado emir ‘Abd Allah (AP - nº 93). Como sabemos, los hijos de este famoso visir junto a su yerno Muṭarrif b. Abi Rabi‘a y su secretario Sa‘id b. Sulayman estaban en prisión desde que el emir al-Mundir ordenara su encarcelación tras la ejecución de Hasim⁴⁷. El emir se encontraba en Bobastro, combatiendo a Ibn Ḥafṣun, cuando envió un mensaje a Abu ‘Urwa y a Ḥafṣ b. Basil,

⁴⁶ MUQ VII, 1967: 54-56//1965: 33-36; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 388.

⁴⁷ Ya hemos analizado este episodio y la relación de al-Mundir con Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz en el Capítulo 5. III.

gobernador de Córdoba, para que sacaran a los prisioneros y los crucificaran para que, cuando volviera victorioso desde Bobastro, se los encontrara allí colgados.

Sin embargo, como sabemos, al-Mundir murió inesperadamente durante esta campaña como consecuencia de una conspiración orquestada por su hermano para arrebatarse el poder, de modo que ‘Abd Allah fue proclamado como el nuevo emir en el mismo campamento. El nuevo emir, cuando se disponía a volver a la capital, escribió al zalmedina para que sacara a los prisioneros de la cárcel y los llevara a la Puerta de al-Sudda. Todos sospechaban que ‘Abd Allah iba a proceder a ejecutar a los prisioneros, sin embargo, cuando el emir llegó a Córdoba, los indultó y los dejó libres. La entrada de ‘Abd Allah en Córdoba, la primera como el nuevo emir, se ve marcada así por una simbólica amnistía que sellaba el inicio de un nuevo período, al menos en lo que se refiere a las relaciones del emir con determinadas familias de gran influencia como era la del visir Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz.

Otro episodio que ya hemos mencionado en varias ocasiones durante nuestro estudio y que va en una línea similar al anterior es el de la ejecución del sobrino de Ibn Ḥafṣun y el perdón al hijo de Ibrahim b. Ḥayyay (AP - nº 98). Según nos cuenta Ibn Ḥayyan, el emir ‘Abd Allah cuando ordenó que ambos rehenes fueran llevados ante él, se encontraba en la habitación que está situada en la azotea sobre la Puerta de al-Sudda (*maylis l-saḥ ‘alà bab al-sudda*)⁴⁸. Como sabemos, Badr recomendó al emir que perdonara al hijo de Ibn Ḥayyay pues así se rompería la alianza que había unido a ambos rebeldes contra el poder omeya. Desde este lugar elevado, el emir presenció la decapitación del sobrino de Ibn Ḥafṣun y posteriormente indultó al hijo de Ibn Ḥayyay. Es muy posible que algunos cordobeses presenciaran esta escena, siendo testigos así de un importante gesto de clemencia del emir.

II. El arrecife (*raṣīf*) de Córdoba

El *raṣīf* de Córdoba era una calzada que bordeaba el río Guadalquivir, por su orilla derecha, junto a la Puerta del Puente (*Bab al-qanṭara*) y que llegaba hasta la almazara (*al-muṣara*). En un primer momento, se construyó de tapial, pero la poca consistencia de este material provocaba que cada vez que había una crecida del río, este se llevaba por delante la calzada. Por ello, en época de ‘Abd al-Raḥman II, se procedió a la reconstrucción de este lugar, haciéndolo de sillares unidos con mortero de cal y dando

⁴⁸ MUQ III, 1937: 130.

lugar a un malecón que bordeaba toda la orilla del río y por el que podían pasear los viandantes. Las obras estuvieron supervisadas por uno de los hombres de confianza del emir, Aḥmad al-‘Utbi, y tuvieron lugar en el año 212/827⁴⁹. Años más tarde, siendo califa ‘Abd al-Raḥman III, este lugar sufrió una nueva remodelación con el objetivo de extender este arrecife desde la almunia de al-Na‘ura hasta la entrada de al-Zahra’. Esto se produjo a mediados de *rayab* del año 330/abril del 942 y la obra se concluyó en un mes, bajo la supervisión en persona de ‘Abd al-Raḥman III⁵⁰. Como sabemos, esta reconstrucción del *raṣiḥ* se realizó con motivo de la recepción en Córdoba del tuyibí Muḥammad b. Hasim para demostrar la sinceridad de su sumisión, antes de ser enviado de vuelta a Zaragoza como gobernador⁵¹. Ibn Ḥayyan dice que este camino estaba aún sin empedrar – se debe referir a la parte que se alargó, a tenor de la noticia que el mismo cronista recoge sobre la reconstrucción hecha en época de ‘Abd al-Raḥman II -. Este hecho provocaba que, durante los inviernos, fuera muy difícil para la gente el paso por este lugar, por lo que todo el mundo agradeció a ‘Abd al-Raḥman III esta rehabilitación del arrecife⁵². Cuando llegó a Córdoba Muḥammad b. Hasim, se celebró un solemne desfile en el que al-Naṣir se mostró junto al tuyibí, yendo por este arrecife desde la puerta del alcázar hasta la almunia de al-Ramla, en la zona oriental del río.

Si bien, como hemos comprobado, el lugar por excelencia para la exposición de cadáveres y cabezas cercenadas fue la Puerta de al-Sudda, también fue muy habitual la exposición de los cuerpos crucificados a lo largo de la ribera del río Guadalquivir, sobre este arrecife⁵³. En ocasiones, aparece mencionada una pradera (*mary*) que, por los datos que nos dan las fuentes sobre su situación, parece que era una parte del arrecife algo más abierta que estaba justo enfrente del alcázar, donde se produjeron también diversas ejecuciones.

La primera mención que tenemos de ejecuciones realizadas en el arrecife es la crucifixión de los implicados en las revueltas que se produjeron en Córdoba durante el gobierno de al-Ḥakam I. Como ya hemos mencionado, setenta y dos notables cordobeses acusados de organizar una conspiración contra el emir al-Ḥakam I, fueron

⁴⁹ MUQ II/1, 2001: 172 y Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 167 y V, 375.

⁵⁰ MUQ V, 1981: 359//1979: 478-479.

⁵¹ V. Capítulo 3. III.

⁵² MUQ V, 1981: 317.

⁵³ En la actualidad, esta calzada es conocida como Paseo de la Ribera de los Mártires, recordando a los mártires cristianos que fueron ejecutados en ese lugar que se encuentra también cerca de la Iglesia de San Acisclo.

crucificados en fila en el *raṣiḥ* cordobés, en el año 189/805 (AP - nº 51.5). Unos años después, en el 202/818, cuando tuvieron lugar los levantamientos más intensos en la capital, los cuerpos crucificados de trescientos de los implicados en las revueltas volvieron a llenar el arrecife de Córdoba. Ibn ‘Idari dice que las cruces se extendieron desde la pradera a la almozara (*ṣulibu ‘alà al-wadi ṣaff^{an} waḥid^{an} min al-mary ilà l-muṣara*)⁵⁴.

La elección de un lugar como este para exponer el cuerpo de los implicados en este levantamiento aseguraba que todo el mundo lo viera. Ibn Ḥayyan, en este caso, dice que la escena se produjo “entre el espanto de toda la gente de al-Andalus, pues a todas partes llegaron nuevas de su atroz violencia”⁵⁵.

Otro que fue crucificado en este lugar (*ṣuliba ‘alà al-raṣiḥ bi-babi qaṣri Qurtuba*)⁵⁶) fue el arquero cristiano de ‘Umar b. Ḥaḥṣun, Abu Naṣr, al que ya hemos mencionado en alguna ocasión (AP - nº 107.5). Este hombre fue alzado en un madero y murió asaetado, permaneciendo su cadáver allí varios días y antes de ser descendido y quemado en una pira, lo que, a diferencia de la anteriormente mencionada crucifixión de los notables, provocó mucha satisfacción entre la gente, según el cronista.

Un tiempo más tarde, cuando finalmente fue conquistada la fortaleza de Bobastro, el rebelde de Algeciras, Ibn al-Zayyat, también fue capturado y llevado a Córdoba junto a sus compañeros por haber prestado su ayuda al muladí Ibn Ḥaḥṣun. El jefe de policía y cliente de al-Naṣir, Durri b. ‘Abd al-Raḥman, envió a estos prisioneros a la capital y, una vez allí, fueron crucificados en la pradera de la ribera, debajo de la puerta de palacio (*fa-ṣulibu fi l-mary bi-l-saṭṭ asfala bab al-qaṣr*)⁵⁷). De nuevo, insiste Ibn Ḥayyan en el fin ejemplificador de estos castigos: “a mediodía quedaron colgados de sus maderos, en compañía de su maldito jefe, para escarmiento de avisados (‘iḏat^{an} li-l-mutawassimin)”⁵⁸.

La famosa campaña por las coras occidentales que ‘Abd al-Raḥman III llevó a cabo nada más proclamarse califa (AP - nº 122) también dio lugar a ejecuciones masivas en la pradera frente al alcázar. Muchos cautivos hechos en Badajoz, por

⁵⁴ BM, 1967: II, 77.

⁵⁵ Traducción Corriente y Makki - MUQ II/1, 2001: 41//2003: 122.

⁵⁶ MUQ V, 1979: 202.

⁵⁷ MUQ V, 1979: 214.

⁵⁸ Traducción de Corriente y Viguera – MUQ V, 1981: 164-165//1979: 214.

ejemplo, fueron enviados a la capital y murieron decapitados en esta pradera (*duribat riqabu-hum bi-l-mary bayna yaday qaṣr al-jilāfa bi-saṭṭ al-nahr*⁵⁹).

Al final del califato, durante la guerra civil que asoló Córdoba y que acabó con el poder de los omeyas, los cadáveres expuestos en el *raṣīf* vuelven a hacer su aparición. Sanchuelo, hijo de Almanzor, fue crucificado en este lugar en el año 399/1009, pero antes que él también había muerto allí el zalmedina, ‘Abd Allah b. ‘Umar, conocido como Ibn ‘Asqalaya (AP - nº 179). Paradójicamente, la cabeza de este hombre fue colgada en el mismo madero que él mismo había mandado preparar en el *raṣīf* para ejecutar a un loco que se lanzó contra el *jaṭīb* cordobés cuando iba a hacer la invocación en nombre de Sanchuelo, diciendo que aquello era un fraude. El hombre fue metido en prisión y comenzó a decir que en el madero en el que supuestamente iba a ser ejecutado él moriría otra persona (AP - nº 177)⁶⁰. Efectivamente, al poco tiempo, se produjo la entrada de Muḥammad b. Hisam al-Mahdi en Córdoba y su proclamación como nuevo califa, quitando del trono a Sanchuelo. Los partidarios de al-Mahdi entraron en el palacio califal y se encontraron a Ibn ‘Asqalaya. Tras capturarlo, lo decapitaron y dejando su cabeza clavada en el madero que estaba colocado en el *raṣīf* desde hacía un tiempo. En cuanto al cuerpo, quedó tirado en el suelo para que todo el mundo lo pisoteara (AP - nº 178)⁶¹.

Cuando Sanchuelo llegó a Córdoba, avisado de lo que estaba pasando en la capital, también fue capturado y decapitado por los hombres de al-Mahdi. Su cuerpo y el de su aliado cristiano Ibn Gumis también acabaron colgados frente a la Puerta de al-Sudda, en el *raṣīf* junto a la cabeza de Ibn ‘Asqalaya (AP - nº 180)⁶². Con lo que no contaba Muḥammad b. Hisam al-Mahdi es que, años más tarde, cuando fue proclamado califa por segunda vez, también él moriría asesinado y su cuerpo sería

⁵⁹ MUQ V, 1979: 249.

⁶⁰ Este relato con carácter premonitorio parece hacer del madero una especie de símbolo de la caída de los ‘amiríes. El loco que denunciaba la falta de legitimidad de los ‘amiríes en la mezquita demostró finalmente que estos caerían al ser liberado y acabar Sanchuelo crucificado en el madero que prepararon para él por denunciar la ilegitimidad del nombramiento del ‘amirí como heredero de Hisam II.

⁶¹ No es la primera vez que las crónicas nos hablan de una escena similar de maltrato del cadáver de un musulmán. El gobernador de Sevilla durante el gobierno de ‘Abd Allah, Umayya b. ‘Abd al-Gafir, cuando tuvo que hacer frente al levantamiento de los jefes árabes de la zona (AP - nº 96) que se rebelaron contra el poder omeya, cayó muerto en el combate y su cadáver fue despedazado y abandonado para que todo el mundo lo pisara. Esta muestra de falta de respeto hacia el cadáver de Umayya es una forma también de deslegitimar a los rebeldes sevillanos. En el caso de Ibn ‘Asqalaya, el maltrato de su cadáver es un ejemplo muy ilustrativo de lo que conllevaba una *fitna*. Sobre el maltrato de los cadáveres como forma de deshumanización del ejecutado, Rodríguez Mediano, 2009: 187-188.

⁶² La ejecución de Sanchuelo merece un análisis detenido por lo que volveremos sobre ello en el Capítulo 10. I.

enterrado en el *raşif*, bajo el madero en el que en su día habían sido crucificados Ibn ‘Asqalaya y Sanchuelo (AP - nº 187).

III. La almozara (*al-muşara*) y el oratorio al aire libre (*al-muşallà*) de Córdoba

El término *al-muşara* “almozara” se refiere a un lugar donde se realizaban ejercicios ecuestres, desfiles militares o revista de tropas. Sabemos que en diferentes ciudades andalusíes había almazaras de este tipo, del mismo modo que en otros puntos del mundo arabo-musulmán⁶³. En esta ocasión, nos vamos a centrar en la almozara de Córdoba, capital de al-Andalus, por ser un lugar en el que no solo se celebraba el alarde de las tropas, sino que también fue escenario de habituales ejecuciones públicas.

Allí fue donde ‘Abd al-Raḥman I venció a Yusuf al-Fihri antes de proclamarse emir de al-Andalus (AP - nº 15). Era pues un lugar cargado de enorme simbolismo para la dinastía omeya andalusí y quizás por ello fue allí donde se situó el oratorio al aire libre (*al-muşallà*). Hasta el año 361/971, estuvo aquí también la *Dar al-zawamil* “Casa de las acémilas”, que debían ser las caballerizas reales. En época de al-Ḥakam II, las postas fueron trasladadas a este edificio de la almozara y las caballerizas se llevaron a otro edificio cercano a la cárcel, junto a la almunia de al-Na‘ura⁶⁴.

Se trata de un sitio de abundante tránsito como pone de manifiesto la elección que hizo de él el cadí Muḥammad b. al-Salim para exponer un cadáver que había aparecido, metido en una saca, en la calle de los carniceros, para que pudiera ser identificado por alguien que pasara por allí⁶⁵.

Como ya hemos dicho, durante el gobierno de al-Ḥakam I, los implicados en las revueltas de Córdoba fueron crucificados en largas filas en la orilla del río. Ibn Ḥayyan, siguiendo a al-Razī, dice que las cruces de los trescientos ejecutados durante la represión de la revuelta se extendieron por todo el *raşif*, desde el puente sobre el río Guadalquivir hasta llegar a la almozara (*şuffu amam qaşri-hi ma bayna al-qanţara ilà*

⁶³ B. Pavón Maldonado menciona varios ejemplos en 1992: 77. En el año 207/806, en un lugar a las afueras de Lorca conocido precisamente como Almozara (*al-muşara*), se produjo un enfrentamiento entre yemeníes y *muđariés* que acabó con un balance de tres mil muertos *muđariés* (AP - nº 58) (Gaspar Remiro, 1905: 66, n. 1). Sobre el término *al-muşara* y las almazaras andalusíes, v. también Oliver Asín, 1991: 342-347 y Torres Balbás, 1959.

⁶⁴ MUQ VII, 1967: 87//1965: 66.

⁶⁵ IQ, 1926: 55-56//69-70. M. Marín hizo referencia a este caso en su artículo sobre la investigación de los delitos de sangre (2005: 405).

*ṭaraf al-muṣara ma‘a saṭṭ al-nahr*⁶⁶), no habiéndose registrado nada igual hasta entonces.

El oratorio al aire libre de Córdoba estaba situado en medio de la almozara⁶⁷. Ahí es donde los musulmanes se congregaban para realizar la oración común en las dos fiestas canónicas anuales: la de la ruptura del ayuno (*‘Id al-fiṭr*) y la de la peregrinación o la Fiesta de los Sacrificios (*‘Id al-aḍḥà*) -. También era el lugar en el que se reunían los musulmanes para hacer rogativas a Dios en épocas de escasez⁶⁸. El primer *muṣallà* del mundo musulmán fue la de Medina, fuera de las murallas de la ciudad, en la que el Profeta clavó una lanza en la dirección a la Meca para marcar la *qibla*⁶⁹.

Estos oratorios al aire libre fueron usados por los gobernantes del occidente islámico como lugar de sacrificios, generalmente de animales, pero a veces también de personas durante la Fiesta de los Sacrificios⁷⁰. Es un lugar por lo tanto con una carga política y religiosa muy fuerte de modo que las ejecuciones públicas llevadas a cabo allí tenían un impacto especial en los presentes.

Fue en este lugar, durante el gobierno de ‘Abd al-Raḥman II, donde se ejecutó el presbítero Perfecto, mártir cordobés condenado por blasfemia a ser degollado en el oratorio el día de la fiesta del final del Ramaḍan (*‘Id al-fiṭr*), aprovechando que todos los musulmanes estaban allí reunidos con motivo de la festividad. En el relato que nos ha transmitido el obispo Eulogio sobre la muerte de Perfecto, afirma que, una vez ejecutado, la gente se fue hacia donde estaba el cadáver y se mojaron los pies con la sangre del muerto, para continuar posteriormente con sus ritos festivos. Asimismo, añade Eulogio que Dios castigó a los musulmanes por la muerte del mártir provocando el hundimiento de una barca en la que ocho personas volvían a sus casas tras las celebraciones, muriendo dos de ellos⁷¹. Obviamente hemos de tener en cuenta que esta noticia aparece recogida en una obra para ensalzar a los mártires, de modo que tales informaciones buscan reforzar la violencia del martirio del presbítero, así como del castigo divino contra los musulmanes por su desprecio hacia el cadáver del mártir.

⁶⁶ MUQ II/1, 2003: 142.

⁶⁷ Parece ser que hubo otro oratorio situado al otro lado del río, en el arrabal de Secunda (Pavón Maldonado, 1992: 78). Este autor aporta datos sobre los oratorios de otras ciudades andaluzas.

⁶⁸ Volveremos sobre esto en el Capítulo 9. I. 2.

⁶⁹ R. Hillenbrand, “Muṣalla”, *EI*, vol. VII, pp. 558-660.

⁷⁰ Lange y Fierro (eds.), 2009: 6.

⁷¹ MS, 2005: 104-105.

El sacrificio con mayor trascendencia y simbolismo celebrado en este oratorio, también durante la Fiesta de los Sacrificios, fue el del hijo de ‘Abd al-Raḥman III, ‘Abd Allah, acusado de querer destronar a su padre. En el Capítulo 4, tratamos en extenso este caso por lo que no parece oportuno repetir aquí la información relativa a cómo sucedieron los hechos. Sin embargo, cabe incidir sobre la elección del lugar y del día para llevar a cabo esta ejecución, lo cual resulta especialmente llamativo si tenemos en cuenta que el sacrificado era el hijo del califa cordobés. M. Fierro ha estudiado este episodio desde múltiples puntos de vista y ha propuesto varias interpretaciones de naturaleza esotérica, como que ‘Abd al-Raḥman estaba intentando presentarse como un Abraham sacrificando a su hijo, en un intento por contrarrestar la imagen de seres con cualidades excepcionales y milagrosas de los califas faṭimíes⁷².

No siempre las congregaciones en este lugar se producían para presenciar castigos o rezar. También fue allí donde reunió al-Naṣir a sus súbditos, antes de lanzar una campaña hacia Yilliqiya en el año 328/939, para anunciarles que les eximía de asistir a esa campaña, pues tenía suficientes efectivos con sus servidores y mercenarios (*fi gilmani-hi wa-aḥsami-hi jaṣṣat^{am}*)⁷³. Una vez que estuvieron congregados todos los cordobeses en el oratorio, el secretario ‘Isà b. Fuṭays se dirigió a la gente en nombre de al-Naṣir y les hizo saber la benevolencia del califa para con ellos al eximirles de asistir a esa campaña (*yu ‘limu-hum imtinan l-Naṣir l-Dīn Allah ‘alay-him fi i ‘fa’i-hi la-hum al- ‘am ‘an al-gazw*)⁷⁴. La gente al conocer esta noticia comenzó a dar gracias al califa y a vitorearlo, lo cual alegró mucho a al-Naṣir por el favor que les había hecho (*bi-ni ‘mati-hi ‘inda-hum*).

Dice Ibn Ḥayyan que el califa decidió enviar a esta campaña únicamente a sus mercenarios pues eran suficientes en número y estaban bien armados y entrenados. Además, creyó conveniente no hacer leva de voluntarios pues su ejército se haría tan extenso que sería difícil penetrar en territorio enemigo, ni encontrarían suficientes cosechas ni agua para abastecer a todos. Esta “estrategia de ahorro” (*hada l-tadbīr fi l-qalīl*), como la llama el cronista, es convertida posteriormente en un acto de benevolencia al trasladar la decisión a los cordobeses a quienes se les presenta esta

⁷² Fierro, 2009c, 2011a: 242-248 y 2012: 137-143.

⁷³ MUQ V, 1979: 449.

⁷⁴ MUQ V, 1979: 450.

medida como consecuencia del deseo del califa de compensar a sus súbditos después de lo que habían sufrido en la batalla de Simancas⁷⁵.

IV. Otros lugares de interés

A continuación, vamos a mencionar otros lugares que fueron escenario de castigos de diversa índole, algunos de ellos con carácter preventivo como fueron las encarcelaciones de sospechosos. C. de la Puente dedicó un estudio a las cárceles o lugares usados para encarcelamientos en al-Andalus, durante el período omeya⁷⁶. Las fuentes mencionan diferentes tipos de cárceles. Unas eran prisiones comunes como la de al-Duwayra - anteriormente llamada de Bastana en honor a los primeros presos que ocuparon ese lugar -⁷⁷. Parece que se construyó una segunda cárcel de al-Duwayra, cerca de la anterior cárcel de al-Zahra', en una casa llamada "al-Saqqa'in" (de los aguadores), donde fue encarcelado 'Abd al-Malik b. Samit, apodado "Januṣ", junto a su hijo, por haber desertado de las tropas omeyas y haber huido a Ifriqiya para unirse a los *si'ies* (AP - nº 139). El zalmedina de la ciudad, Muḥammad b. Aflaḥ, aseguró con mucho cuidado la nueva cárcel para evitar que nadie pudiese escapar y metió allí, atados por las manos, a Januṣ, a su hijo y a un individuo llamado Qasim, que había sido detenido en Badajoz por ser sospechoso de participar en la herejía oriental (*al-tasriq*) – es decir, ser *si'í* - y, tras pasar una temporada en la anterior cárcel de al-Zahra', fue trasladado a esta nueva prisión.

Otras cárceles mencionadas son la prisión subterránea del alcázar, donde fue encerrado el rebelde de Carmona, Ḥabib b. 'Umar b. Sawada (AP - nº 108) o la Casa de los gobernadores (*Bayt al-'ummal*), situada sobre la Puerta de los Jardines, donde recordemos que fue encarcelado Muḥammad b. Sa'id, hijo del tío materno de al-Naṣir, por un asunto que las fuentes no revelan, pero que obviamente gustó al califa (AP - nº 145).

La fortaleza de Tortosa también fue el destino de algunos prisioneros, condenados al destierro, que fueron encerrados allí por la inexpugnabilidad de su alcazaba. Allí fue a parar el astrólogo al-Dabbi, acusado por su falta de discreción con los asuntos privados del emir Muḥammad I, así como el poeta al-Yaziri, en época de Almanzor⁷⁸.

⁷⁵ MUQ V, 1981: 337-338.

⁷⁶ De la Puente, 2004.

⁷⁷ Fierro, 2004b: 118-119.

⁷⁸ Hemos estudiado ambos casos en el Capítulo 5. VII y VIII.

También fueron utilizados para encerrar a sospechosos ciertos lugares que en principio estaban destinados a otras tareas, como vemos que ocurrió con la *Dar al-Baniqa*, que, como señaló García Gómez, pudo tratarse de un almacén de paños con los que hacer las tiendas de campaña⁷⁹. Esta dependencia del alcázar fue utilizada para el arresto domiciliado de personas de la familia del emir, siendo allí donde el emir ‘Abd Allah ordenó que fuera retenido su hijo Muḥammad, mientras se investigaban las sospechas que había sobre su lealtad⁸⁰. También fue detenido en este mismo lugar Qasim b. Muḥammad, hermano del emir ‘Abd Allah, como medida preventiva, pues existían rumores sobre sus deseos de quitar el poder al emir.

Además de estos lugares utilizados para privar de la libertad a los acusados, otros fueron escenario de la humillación pública a la que fueron sometidos los condenados. Este fue el caso de Aḥmad b. ‘Umar, acusado de robar a los musulmanes a través de tratos deshonorosos y malos negocios (AP - nº 135). Este individuo fue expuesto públicamente en la galería que unía la mezquita y el alcázar, sobre la *Dar al-ṣadaqa*, un viernes después de la oración, aprovechando la reunión de buena parte de la población cordobesa. De esta manera, todo el mundo podría reconocerlo y evitaría hacer tratos con él en el futuro. Este lugar estaba situado junto a la puerta al oeste de la mezquita aljama y era el sitio donde se cobraba el azaque y se repartían las limosnas, en metálico o en especie, a los necesitados⁸¹. El lugar elegido sugiere que los fondos procedentes de la limosna legal pudieron verse afectados por los engaños llevados a cabo por este individuo. Asimismo, la elección de este lugar donde el soberano lleva a cabo el reparto de las limosnas, demostrando así su generosidad y su caridad hacia los necesitados, es especialmente simbólico por la contraposición entre esas prácticas y las actividades engañosas atribuidas a Aḥmad b. ‘Umar.

En la fachada oriental de la mezquita, junto al zoco por el que se paseó al delincuente y cerca del lugar donde fue expuesto públicamente, había unas reveladoras inscripciones con versículos coránicos que exhortaban a los creyentes a la beneficencia y a ser generosos con la gente cercana⁸²: “*Dios prescribe la justicia, la*

⁷⁹ García Gómez, 1965: 333, n. 21 y De la Puente, 2004: 115.

⁸⁰ Vimos este caso en el Capítulo 4. I.

⁸¹ Ya vimos que esto también se hizo en alguna ocasión desde la azotea de la Puerta de al-Sudda.

⁸² Calvo Capilla, 2010: 162. Se trata de la puerta denominada ED-3 según la numeración de la autora (v. Apéndice de inscripciones, p. 184), hoy conocida como Puerta del Altar de San Juan Bautista. En la Fig. 4 de su artículo recoge una imagen de los restos de la hoy desaparecida fachada oriental donde estaba esta puerta. V. *infra*. apartado V, plano de la mezquita (Figura 2).

*beneficencia y la liberalidad con los parientes. Prohíbe la deshonestidad, lo reprobable y la opresión. Os exhorta. Quizás, así, os dejéis amonestar*⁸³.

Para finalizar este apartado, queremos llamar la atención sobre la protección que las mezquitas, como otros santuarios, otorgaron a los fugitivos de la violencia gubernamental⁸⁴. En al-Andalus, contamos con varios ejemplos de ello. Durante las revueltas cordobesas de principios del s. III/IX, muchos de los implicados huyeron de la capital en dirección a Toledo o el norte de África, pero también - según una información recogida en la *Takmila* de Ibn al-Abbar - algunos fugitivos se dirigieron a Mérida, donde pidieron a ‘Abd Allah b. Wansus que los protegiera. Este era el padre de Aşbag b. ‘Abd Allah b. Wansus, un beréber de los Banu Wansus – clientes de los omeyas que ayudaron a ‘Abd al-Raḥman I a entrar en la Península – que, pocos años antes de las revueltas de Córdoba, en el 185/801-802, se había rebelado en esa ciudad (AP - nº 48). ‘Abd Allah b. Wansus acogió a los rebeldes en su mezquita y escribió al emir pidiéndole que los perdonara, alegando que se habían puesto bajo la protección de Dios. Gracias a esta acción, toda aquella gente obtuvo el perdón.

También fue en una mezquita donde se metieron muchos musulmanes sevillanos buscando refugio durante el ataque de los normandos, en época de ‘Abd al-Raḥman II. En aquella ocasión - como a los habitantes de Nisapur ante los turcos en el 548/1153 - no les sirvió de nada, pues fueron rodeados y ejecutados, pasando a conocerse esa mezquita a partir de entonces como la “Mezquita de los mártires”⁸⁵.

En el relato la batalla de Secunda que enfrentó a las tropas de Yusuf al-Fihri con el gobernador de Rayya, Yaḥyà b. Ḥurayt, y su aliado Abu l-Jaṭṭar, se nos dice que al-Şumayl encerró a los cautivos hechos durante el combate en la iglesia cordobesa de San Vicente – que posteriormente pasaría a ser la mezquita aljama de Córdoba - y decidió ejecutarlos a todos (AP - nº 11). M. Ocaña dice que en esta época la iglesia aún no debía de ser mezquita pues si no, sería inadmisibile que se hiciera una matanza en su interior alegando precisamente la condición de lugar de protección para los musulmanes que tenían estos templos⁸⁶.

V. Inscripciones de la Mezquita aljama de Córdoba

⁸³ Corán, XXVI: 90 (Cortés, 1999: 358).

⁸⁴ Lange y Fierro (eds.), 2009: 5.

⁸⁵ MUQ II/1: 2001: 315.

⁸⁶ Ocaña, 1942: 348-349.

Las inscripciones de las diversas puertas de la mezquita aljama de Córdoba que se fueron construyendo en las sucesivas ampliaciones reflejan una elección premeditada de determinados versículos coránicos que recogen importantes conceptos islámicos como la clemencia, la justicia divina y el Juicio Final, la importancia de la beneficencia y la exaltación del islam. Estas inscripciones han sido estudiadas por S. Calvo Capilla recientemente y será este trabajo el que nos sirva de base para este apartado⁸⁷. En esta ocasión, nos vamos a centrar especialmente en los fragmentos sobre la justicia y el perdón y los pondremos en relación con la ubicación de la mezquita aljama respecto al escenario de castigo y perdón que hemos revisado en las páginas precedentes y que, como hemos indicado, estaba situado a escasos metros de la mezquita.

Como puso de manifiesto Calvo Capilla, el estudio de estas inscripciones refleja la existencia de un programa epigráfico coherente y directamente relacionado con el contexto socio-político en el que se realizaron las distintas inscripciones⁸⁸. La autora hizo una división de las inscripciones de la mezquita según tres grandes grupos temáticos: las que versaban sobre la justicia divina y la humana, las dedicadas a la caridad y al Día del Juicio y las que recogen versículos coránicos sobre polémica religiosa anticristiana.

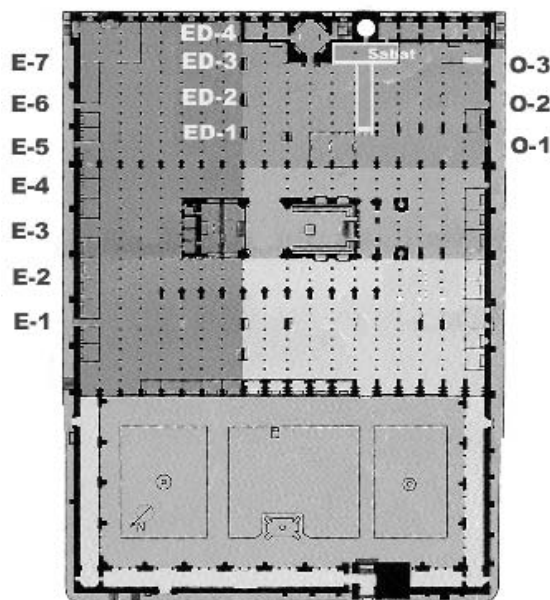


Figura 2: Plano de la mezquita aljama de Córdoba y disposición de las puertas

[Fuente: Calvo Capilla, 2001: 151]

⁸⁷ Calvo Capilla, 2010. Anteriormente, A. de los Ríos, a finales del s. XIX, y M. Ocaña Jiménez y M^a A. Martínez Núñez, bastantes años después, también estudiaron estas inscripciones.

⁸⁸ Calvo Capilla, 2010: 181.

En la fachada más cercana al alcázar cordobés, en la parte oeste de la mezquita, se encuentran tres puertas – numeradas por Calvo Capilla como O-1, O-2 y O-3 - que conservan inscripciones de época de al-Hakam II, todas ellas con fragmentos coránicos sobre la justicia divina. Los versículos elegidos para estas puertas pertenecen a la azora XL del Corán, llamada *al-Gafir*, “el que perdona”. Esta fachada conecta con el alcázar a través de la galería (*sabat*) por la que el califa pasaba desde su palacio a la mezquita. En la arquivolta de la puerta situada más al norte (O-1) - hoy llamada Puerta del Espíritu Santo - encontramos la aleya XL: 3: “*Que perdona el pecado, acepta el arrepentimiento, es severo en castigar y lleno de poder. No hay más dios que Él. ¡Él es el fin de todo!...*”⁸⁹.

En la arquivolta de la siguiente puerta hacia el sur (O-2), llamada Puerta o postigo de palacio, aparece la aleya XL: 12 y los versículos 13 y 14, precedidos por la *basma*la: “*La decisión, pues, pertenece a Dios, el Altísimo, el Grande. Él es Quien os muestra Sus signos, Quien os hace bajar del cielo sustento. Pero no se deja amonestar sino quien vuelve a Él arrepentido. Invocad, [pues, a Dios, rindiéndole culto sincero, a despecho de los infieles]*”⁹⁰.

En el dintel de esta misma puerta, encontramos el final del versículo 16 y el 17: “*Ese día, ¿de quién será el dominio? ¡De Dios, el U[no, el Invicto]. [Ese día] cada uno [será retribuido según sus méritos. ¡Nada de injusticias] ese día! Dios es rápido en ajustar cuentas*”⁹¹.

Todos estos versículos tratan sobre la justicia divina, la misericordia de Dios reservada para los que hacen méritos y se arrepienten de sus pecados. También aparece mencionado el Juicio Final y el poder de Dios para perdonar o salvar a quien él considere oportuno, independientemente de las acciones humanas. Calvo Capilla advierte de que la elección de la azora XL no es habitual en las inscripciones presentes en mezquitas de otros contextos geográficos. El hecho de que las aleyas elegidas no sean consecutivas, también es algo llamativo - según la autora -, lo que sería una prueba de la intencionalidad de las mismas, el mensaje ideológico que se pretende transmitir con ellas. La autora dice que la elección de estas aleyas en

⁸⁹ Cortés, 1999: 619. Dice Calvo Capilla que la aleya debía estar completa porque se aprecia que continuaba en el arranque del arco, a la altura del dintel (2010: 181). Los fragmentos recogidos entre corchetes en las citas coránicas se corresponden con los trozos que hoy se han perdido en la inscripción, pero que debían de estar ahí en su momento.

⁹⁰ Cortés, 1999: 619. Calvo Capilla, 2010: 182.

concreto para esta puerta debió de responder a la coincidencia de esta fachada con la pared del alcázar donde se situaba el *Bab al-‘Adl* “Puerta de la Justicia”, que estaba en el lugar donde el emir ‘Abd Allah construyó el primer *sabaṭ* que unía el alcázar y la mezquita, y en el que se sentaba los viernes para escuchar al pueblo e impartir justicia⁹². También menciona Calvo Capilla la presencia cercana a este lugar de la Puerta de al-Sudda donde se ejecutaban a los condenados, concluyendo pues que la elección de estos versículos coránicos sobre el perdón y la justicia divina para la fachada occidental de la mezquita pudo estar relacionada con la cercanía del complejo del perdón y el castigo que rodeaba el alcázar cordobés y del que hemos hablado en las páginas precedentes.

Coincidiendo con Calvo Capilla en la idea de que existió una intencionalidad en la elección de estas aleyas coránicas, cabe preguntarse si la no inclusión del versículo 18 entre los textos escogidos para estas inscripciones tuvo algo que ver con la persecución de la doctrina masarrí que se inició con ‘Abd al-Raḥman III, pero que en época de al-Ḥakam II se intensificó como ya dijimos en el Capítulo 5. La azora XL: 18 dice: *“Prevenles contra el día de la Inminente, cuando, angustiados, se les haga un nudo en la garganta. No tendrán los impíos ningún amigo ferviente ni intercesor que sea escuchado”*⁹³. Como ya apuntamos en su momento, la negación de la intercesión era una de las ideas defendidas de las que se acusó a los masarríes, así como la negación del perdón divino y del Juicio Final. Es por ello esperable que desde el gobierno no se incluya una aleya como esta en la que se niega la posibilidad de la intercesión – aunque se refiera solo a los impíos -, lo cual contradice con la visión de la doctrina malikí sobre el Juicio Final.

En el interior de la mezquita, en el borde de la cúpula del tramo oeste de la *maqṣura*, están inscritos los versículos XL: 7-9, en los que se insiste en la idea de la intercesión: *“Los que llevan el Trono (los ángeles) y los que están a su alrededor celebran las alabanzas de su Señor, creen en Él y Le piden que perdone a los creyentes; ‘¡Señor! Tú lo abarcas todo en Tu misericordia y en Tu ciencia. ¡Perdona, pues, a los que se arrepienten y siguen Tu camino! ¡Librales del castigo del fuego de la gehena! ¡Señor! ¡Introdúceles en los jardines del edén que les prometiste, junto*

⁹¹ Cortés, 1999: 619.

⁹² Calvo Capilla, 2010: 156.

⁹³ Cortés, 1999: 620.

con aquellos de sus padres, esposas y descendientes que fueron buenos! Tú eres el Poderoso, el Sabio. ¡Librales de mal! Ese día, aquel a quien hayas librado de mal será objeto de Tu misericordia. ¡Ese es el éxito grandioso!’’⁹⁴.

El mensaje de advertencia a los creyentes sobre las consecuencias que tendrán sus actos en el Juicio Final acepta su existencia, así como la verdad de la creencia en el perdón o el castigo de Dios a quien él considere oportuno. Recordemos que, a diferencia de los mu‘tazilíes, los sunníes creían que no es posible cuestionar la decisión de Dios de perdonar o castigar ya que solo Él sabe cuál es la razón que le lleva a actuar de ese modo. En cambio, para los mu‘tazilíes, Dios perdonaría solo a los que se lo merezcan, pues de no ser así, estaría actuando injustamente. En la inscripción que aparece en la sala de oración, al traspasar la puerta O-3 o Puerta de San Ildefonso, se recoge la aleya X: 106-107 que dice: “*Los desgraciados estarán en el Fuego, gimiendo y bramando, eternamente, mientras duren los cielos y la tierra, a menos que tu Señor quiera otra cosa. Tu Señor hace siempre lo que quiere*”⁹⁵.

⁹⁴ Cortés, 1999: 618.

⁹⁵ Cortés, 1999: 300. Calvo Capilla, 2010: 161.

Capítulo 9

Prácticas de perdón

A lo largo de nuestro estudio, hemos visto diversos tipos de manifestaciones de perdón y benevolencia de los gobernantes omeyas andalusíes, así como los factores sociales, políticos y religiosos que condicionaron en mayor o menor medida su actuación ante determinadas faltas, pecados o delitos y cómo la clemencia actuó como una de las piezas fundamentales del engranaje del poder político omeya. Estas manifestaciones de benevolencia a veces fueron presentadas en las crónicas como fruto de la concesión graciosa de los soberanos, consecuencia natural de su clemencia y su justicia, pero otras veces, aparece como el resultado de las súplicas de los súbditos que, arrepentidos y humillados, se dirigían al gobernante para solicitarle su perdón.

En este capítulo, vamos a analizar las prácticas de perdón de los gobernantes durante el período omeya andalusí, desde dos perspectivas diferentes. En primer lugar, revisaremos la puesta en escena de las súplicas dirigidas a los soberanos, viendo cuáles fueron los mecanismos utilizados para solicitar el perdón – poemas, cartas, gestos de arrepentimiento... - y de qué manera estos ruegos se insertan en los rituales de poder propios de los gobernantes musulmanes en general y de los omeyas andalusíes en particular. Besamanos, prosternaciones, expresiones de adulación o humillación forman parte de la puesta en escena de la súplica del perdón, pero también de las manifestaciones de autoridad y poder de los soberanos musulmanes.

La otra perspectiva posible a la hora de analizar la práctica del perdón es la del gobernante y todo su aparato de legitimación. Hasta ahora hemos analizado el lugar que ocupa el perdón en la recreación historiográfica de los acontecimientos narrados en las crónicas. Asimismo, hemos revisado el uso del espacio público para desplegar un aparato propagandístico en el que la amenaza del castigo – terrenal y divino – y la

esperanza del perdón ejercen un papel fundamental en la expresión de la autoridad política de los omeyas. En la segunda parte de este capítulo, nos vamos a centrar en las manifestaciones retóricas del perdón a través del discurso de los gobernantes o de los responsables de su aparato propagandístico – como, por ejemplo, los poetas de corte –, para lo cual revisaremos algunos ejemplos de partes de victoria, discursos, cartas o poemas donde se menciona explícitamente la clemencia de los omeyas y su preferencia por el perdón. Para ello, se hará uso de versículos coránicos sobre el perdón o se recrearán imágenes estereotipadas del gobernante clemente y justo que, siguiendo las recomendaciones divinas, ofrece el perdón a sus súbditos en vez de recurrir a los castigos.

Ahora bien, en los casos en los que el gobernante se vio obligado a hacer uso de la violencia aparecen, en ocasiones, las justificaciones escudándose, generalmente, en el carácter pecador de los musulmanes y en el deber de los gobernantes de defender la religión islámica y la Comunidad de creyentes.

I. Puesta en escena de las peticiones de perdón: súplicas y rogativas

1. Súplicas

Uno de los aspectos a tener en cuenta en el estudio del perdón, además de las causas y las consecuencias del mismo, es el escenario que rodea a su concesión. En este sentido, nos interesa analizar la puesta en escena de las peticiones de perdón dirigidas al soberano y de la concesión del mismo por parte de este. Cuando las crónicas relatan episodios de recepciones ante el soberano, en las que aparece una sorprendente profusión de detalles y un dramatismo que solo sería posible en la narración de un testigo presencial de los hechos - aunque a veces el acontecimiento haya sido recogido mucho tiempo después de cuando se produjo -, es muy difícil saber hasta qué punto los acontecimientos narrados sucedieron de ese modo y las palabras supuestamente pronunciadas durante el mismo fueron tales, pero lo que sí que podemos extraer de esos relatos es la imagen del poder que se desea reflejar en la narración, haciendo uso de los símbolos y rituales propios de las ceremonias islámicas en las que los gobernantes hacían visibles sus reivindicaciones de legitimidad. En su estudio sobre las ceremonias de sometimiento en la época califal omeya, J. Safran puso de manifiesto que el estudio de estos eventos no solo nos sirve para conocer cómo se articulaba la legitimidad califal a través de la participación del califa y de los

suplicantes, sino también el papel que jugaba el resto de los participantes de la corte en este tipo de ceremonias¹. En estos relatos, por lo tanto, se tenderá a transmitir una caracterización de los soberanos musulmanes según una concepción predefinida del gobernante ideal, donde la imagen del sultán clemente, equitativo y benevolente con sus súbditos ejerce un papel fundamental. Safran advirtió que, en estas descripciones, hay muchos detalles que quedan fuera del relato por tratarse de cuestiones obvias o de interés menor para el lector contemporáneo de los hechos – el vestuario del califa o qué gestos iban unidos al saludo oficial – y solo se destacaba lo que era reseñable o digno de recordar de aquellos momentos, por lo que la aparición de referencias explícitas al perdón en estos relatos es una muestra más del importante papel que dieron los cronistas a la transmisión de una imagen de soberano clemente, que logra mantener el control sobre sus súbditos y ganarse su respeto y sumisión gracias a la bondad de sus actos y a su benevolencia.

Las súplicas podían exponerse por escrito u oralmente. En las crónicas se menciona tanto el intercambio de misivas para negociar un *aman*, como el envío de embajadas para hablar en persona con el soberano y suplicarle su perdón. En su estudio sobre las disputas en el norte de Francia, en los siglos V/XI y VI/XII, donde se producen una serie de actos bilaterales entre dos partes enfrentadas que tratan de restaurar la paz, G. Koziol apuntó que el papel de las súplicas fue muy importante, tanto desde el punto de vista ritual como discursivo, pues reflejan concepciones sobre el poder y el ejercicio del poder en ese período². Según este autor, las súplicas enfatizan la imagen de humildad y sumisión del solicitante, así como la clemencia del gobernante, cuya gracia libra al demandante de sufrir los rigores de los castigos recogidos en la Ley, gracias a la potestad que le otorga el haber sido elegido por la divinidad para ejercer la autoridad sobre la Comunidad³.

El escenario en el que se desarrollan las súplicas refleja en muchos casos el contraste entre la ostentación del poder del gobernante, frente a la derrota y la humillación del suplicante. Generalmente vamos a notar la presencia de estereotipos en ambos casos, exageraciones manifiestas en la descripción del lujo de las

¹ Safran, 1999: 191-192. J. Safran analizó en este artículo tres ceremonias de súplica que tuvieron lugar durante el gobierno de al-Ḥakam II.

² Koziol, 1992: xii. V. también 2003. Una muestra de estudios sobre casos similares, en un contexto europeo, lo tenemos en el volumen colectivo editado por H. Millet, 2003. S. Stern ha estudiado peticiones del período ayyubí y mameluco, aunque estas peticiones no son súplicas de perdón, sino, sobre todo, cartas en las que se solicita al gobernante que les garantice el trato justo y el cumplimiento de la ley respecto a las propiedades y los bienes de los peticionarios (Stern, 1964 y 1966).

recepciones o acumulación de clichés de humillación en la descripción del sometido. Esto se hace especialmente evidente durante el califato omeya, sobre todo durante los gobiernos de al-Naṣir y al-Ḥakam II, cuando se alcanzó plenamente la soberanía y, por tanto, las manifestaciones externas del poder omeya alcanzaron sus cotas más altas⁴.

Además del palacio cordobés, el pabellón real (*qubba, suradiq*) fue uno de los lugares más habituales para la recepción de aquellos que desean someterse al gobernante⁵. Cuando Zawi b. Ziri escribió al nuevo califa de Córdoba, al-Qasim b. Ḥammud, tras vencer a los partidarios de ‘Abd al-Raḥman IV al-Murtaḍà, le envió además del botín obtenido⁶, el pabellón de al-Murtaḍà que le había sido arrebatado. Dicen las fuentes que al-Qasim lo montó junto al río de Córdoba e invitó a los notables de la ciudad para que fueran a visitarlo, lo que provocó una gran tristeza en estos que vieron que iba a ser imposible restaurar la dinastía marwaní (AP - nº 196). Este relato representa la importancia de este pabellón como símbolo de poder, de modo que la pérdida del pabellón real es comparada con la caída de su poseedor y al despojo de su soberanía.

Varios de los ejemplos de súplicas que vamos a ver a continuación estarán relacionados con las peticiones de *aman* de las que hablamos en la primera parte de nuestro estudio. La recepción de los mensajeros por parte del gobernante, cuando este estaba participando en la campaña, se producía en el pabellón real. Así aparece indicado expresamente, como vimos, en la narración de la sumisión de los rebeldes de Zaragoza y de sus alrededores, en el año 325/937, durante el califato de ‘Abd al-Raḥman III. Cuando al-Ḥakam b. Mundir, hermano del vencido señor de Calatayud, Muṭarrif b. Mundir al-Tuyibi, se dirigió a al-Naṣir para someterse, este lo recibió en su pabellón y salió junto a sus hijos y sus principales visires antes de proceder a

³ Koziol, 2003: 21.

⁴ Viguera, 1995: 105. Sobre el ceremonial omeya andalusí, especialmente en época califal, además del ya varias veces mencionado estudio de Barceló (1995). V. también Safran (1999 y 2000) y Fierro (2009b). Esta última recoge abundante bibliografía complementaria para el caso andalusí. Para el mundo islámico en general, el estudio más importante sobre rituales islámicos asociados al poder es el también mencionado de Marsham (2009).

⁵ Sobre esta *qubba*, García Gómez apuntó brevemente alguna información (1967: 169-170).

⁶ Dice Ibn ‘Idari que los hombres de Zawi hicieron un botín enorme en el que había gran número de objetos y ropas lujosas, pues los individuos notables que se habían puesto del lado de al-Murtaḍà iban tan seguros de su victoria, que llevaron consigo sus mejores ropajes para vestirlos el día que hicieran la entrada triunfal en Córdoba, con el nuevo califa (BM, 1993: 113//1967: III, 126). Esta imagen junto a

perdonar a algunos de los rebeldes y a castigar a otros⁷. Asimismo, los hermanos de Muḥammad b. Hasim también se presentaron ante el califa en su pabellón para negociar las condiciones de su *aman* siendo entonces cuando ‘Abd al-Raḥman III les hizo entrega de lujosos regalos como muestra de sus intenciones de alcanzar un acuerdo de paz y perdonar a los rebeldes su insumisión (AP - nº 125). Realmente, como sabemos, estos regalos solo le fueron entregados al pequeño de los hermanos, pues los otros se presentaron en el pabellón real sin pedir permiso al califa, por lo que fueron arrestados. Esto refleja asimismo el protocolo necesario para poder presentarse ante el soberano, siendo imprescindible que él, al igual que en el caso de la divinidad, sea quien esté dispuesto a aceptar el arrepentimiento de los súbditos. Recordemos en este sentido el atributo divino *al-tawwab*, es decir, el que retorna a los hombres y acepta su arrepentimiento. Dios, Todopoderoso, en su suprema clemencia retorna a los hombres y los perdona a pesar de haber pecado y estos, arrepentidos, retornan a Dios para ganarse su perdón. Esta es una muestra más de absoluto poder de Dios, pero también de los soberanos, pues no solo conceden el perdón a los creyentes, sino que esto se produce porque ellos, en una muestra de absoluta benevolencia, aceptan su arrepentimiento y les permiten presentarse ante ellos para solicitar su perdón.

Volviendo al papel que ejerció el pabellón real como paradigma del poder omeya ante los enemigos sometidos, tenemos otro llamativo relato que refleja cómo el poder soberano se delegaba en los representantes del gobernante en el campo de batalla, de modo que, cuando este no estaba presente durante las campañas, eran sus representantes los que podían llegar a recibir a los enemigos en un pabellón de este tipo. Vemos esto en el envío por parte de al-Ḥakam II – califa que, al contrario que su padre, nunca salió en expedición militar alguna - al general Galib b. ‘Abd al-Raḥman del gran pabellón rojo (*al-qubba al-ḥamra*)⁸. Galib se encontraba en el Magreb intentando vencer a Ḥasan b. Qannun y someter a todos los beréberes de la zona. Cuando al-Ḥakam II le envió el pabellón, le pidió que lo montara en medio de su campamento y que habitara y recibiera en él a los jefes beréberes, “*para realce de su prestigio y despecho del corazón de su enemigo*” (*isma*^{an} *li-qadri-hi wa-ragm*^{an} *li-qalb*

la pérdida del pabellón refleja la contradicción entre las esperanzas de victoria de los omeyas y la dura derrota que sufrieron.

⁷ Volveremos sobre esta escena en el Capítulo 10.VI.

⁸ Es conocida la posesión de un pabellón rojo por parte del primer califa almohade ‘Abd al-Mu’nim (r. 528-558/1130-1163), quien lo usaba cuando hacía alto en sus desplazamientos (Viguera, 1995: 112-113).

‘aduwwi-hi)⁹. En esta ocasión, al tratar de atraer a enemigos que habían apoyado la causa *si’i*, el soberano omeya quiere impresionar al contrario y atraérselo gracias a la visión del poderío de los omeyas, haciéndoles ver los lujos y los beneficios de los que gozarían si se ponían del lado de los soberanos andalusíes.

La recepción de los enemigos sometidos también se produjo muchas veces en el palacio cordobés. Las fuentes describen algunas de estas recepciones como acontecimientos rodeados de grandes lujos, con un despliegue material y de personas espectacular en el que se demostraba la capacidad, especialmente militar y económica, de los soberanos omeyas. En ellas, los símbolos de la autoridad califal se hacen más patentes si cabe. Uno de estos episodios fue la recepción, en el año 360/971, de los hijos de ‘Ali al-Andalusi, Ya‘far y Yaḥyà (AP - nº 138), cuya llegada a al-Andalus ya hemos mencionado en alguna ocasión¹⁰. La descripción de la venida a Córdoba de estos dos hombres, desde las costas norteafricanas, se extiende a lo largo de varias páginas en el relato de Ibn Ḥayyan. Los hijos de ‘Ali al-Andalusi habían permanecido durante mucho tiempo del lado del califa faṭimí, al-Mu‘izz li-Din Allah, contra las tropas omeyas desplegadas en la otra orilla del Estrecho - Ya‘far b. ‘Ali fue el gobernador faṭimí de la ciudad de Masila -. Sin embargo, a raíz de un enfrentamiento de Ya‘far con Ziri b. Manad y su alianza con los Banu Jazar para hacer frente a este, decidieron prestar su apoyo a los omeyas¹¹. Después de vencer en un combate a Ziri, Ya‘far envió una carta al califa omeya para mostrarle sus intenciones de sometimiento. Ante la aceptación de este, Ya‘far mandó en primer lugar a su hermano Yaḥyà para que se presentara ante el califa y, según cómo discurriera el encuentro, iría él a Córdoba, pero finalmente decidió unirse a la embajada de su hermano. Llegaron todos a Córdoba, acompañados de los Banu Jazar, y, con ellos, como ya hemos dicho en otra ocasión, iban las cabezas de Ziri y de los aliados de este, vencidos en el campo de batalla. La recepción de los dos hermanos

⁹ MUQ VII, 1967: 149//1965: 116.

¹⁰ Este es uno de los casos analizados por Safran (1999: 193-197).

¹¹ Ibn Ḥayyan incluye en su crónica una versión de los hechos, tomada del *Ta’rij fi ajbar Ifriqiya* de Abu Ya‘far b. al-Yazzar, en la que se dice que Ya‘far b. ‘Ali se enfrentó con Ziri porque este estaba atacando a los beréberes nómadas de la zona bajo el poder de Ya‘far, a pesar de que este les había hecho una promesa de protección (*bi-jafir dimmati-hi la-hum* – MUQ VII, 1965: 37). Sin embargo, el cronista de Qayrawan dice que esto no fue más que una excusa de Ya‘far para rebelarse en contra de su soberano a pesar de los beneficios que este le había concedido a él y a su padre (MUQ VII, 1967: 57-58//1965: 37). Contrasta este enfoque de los hechos con el tratamiento el cronista cordobés pro-omeya, al-Razi - a quien sigue Ibn Ḥayyan -, resaltando la victoria sobre los fatimíes y los beneficios que proporcionó a Ya‘far b. ‘Ali y a los suyos su obediencia al califa omeya.

comenzó desde el momento en que pisaron las costas andalusíes, donde los fue a recibir Muḥammad b. Abi ‘Amir, quien llevó regalos, ropas y caballos a los recién llegados. Los acompañó hasta unos pabellones donde habrían de instalarse hasta que el califa aceptara recibirlos en palacio. Como apuntó en su momento Safran, si Ya‘far no se hubiera unido a esta delegación, la recepción habría tenido muchos menos lujos, reduciéndose a un encuentro entre el califa y Yaḥyà, como enviado de su hermano, para negociar las condiciones de la sumisión y después la vuelta de este al Magreb para informar a su hermano de lo ocurrido como había ocurrido en el caso de otras delegaciones llegadas desde el norte de África. Sin embargo, la presencia de Ya‘far elevó el nivel de la delegación por tratarse del vencedor oficial de un enemigo de los omeyas como era Ziri, de modo que se incrementó el lujo y los honores con los que habrían de ser recibidos¹².

Un fragmento de la llegada de Ya‘far y Yaḥyà a las cercanías del alcázar cordobés puede servirnos de muestra de la expresión del poder omeya desplegada con motivo de este acontecimiento¹³:

“Una vez llegados a la Puerta de al-Sudda del alcázar de Córdoba, fueron allí recibidos por nutridos contingentes, en perfecta formación, de *maharis*, oficiales con cotas de malla y gentes de los arrabales de Córdoba, armados de punta en blanco, que ocupaban por completo los espacios libres y atosigaban explanadas y plazuelas. Ese día ocupaba el sitial de la *surṭa*, sobre el estrado del gobierno de la medina, junto a la Puerta de al-Sudda (una de las puertas del alcázar de califato) el *ṣahib al-surṭa al-‘ulyà* y caíd de Valencia y Tortosa, Hisam b. Muḥammad b. ‘Utman, como lugarteniente de su tío paterno, el visir y zalmedina Ya‘far b. ‘Utman, mientras en la balaustrada de la Puerta de los Jardines se hallaba Muḥammad, el hijo del visir Ya‘far b. ‘Utman. Uno y otro se cuidaban de organizar aquello que les incumbía. Los huéspedes atravesaron entre esta formación, aturdidos los corazones, hasta salir a campo abierto por la *Muṣara*. De allí se les hizo torcer por la cuesta en cuyo alto está la mezquita del *ḥayib* ‘Isà b. Aḥmad b. Abi ‘Abda, y luego por el arrabal de la mezquita de al-Sifa’ y por el arrabal del Ḥammam de al-Ilbirī, hasta llegar a la mencionada almunia¹⁴, en la que se les ordenó entrar y permanecer hasta que fueran

¹² Safran, 1999: 194.

¹³ Traducción García Gómez – MUQ VII, 1967: 64-65.

¹⁴ Se refiere a la almunia llamada “de Ibn ‘Abd al-‘Aziz” (MUQ VII, 1967: 64).

llamados por el califa. Dicha almunia había sido alhajada para ellos con magníficos tapices y aderezada con diferentes clases de espléndidos estrados; y así permanecieron en ella disfrutando de la mayor comodidad. Los nobles que habían ido a buscarlos – Muḥammad b. Abi ‘Amir y sus compañeros – acampaban en pabellones colocados en la explanada de la puerta de la almunia, sin abandonar sus puestos, y teniendo delante las cabezas colocadas en dicha puerta¹⁵. En cuanto al caid del ejército en ese día, Aḥmad b. Sa‘d al-Ya‘fari, continuó camino, precedido por las tropas, hasta la puerta del alcázar de al-Zahra’, en el que esa misma tarde fue recibido por el califa, su señor, al que informó de lo hecho y dio cuenta de los acontecimientos de la jornada. El califa alabó su celo y mostró su satisfacción, pero se abstuvo por entonces de convocar a los expedicionarios”.

Como vemos, el lujo y el esplendor demostrado en la preparación de la llegada de los rebeldes a Córdoba es grandioso, toda la gente de la ciudad¹⁶ y no solo los servidores de palacio forma parte del espectáculo, sacando a la calle las mejores galas del califato: armas, ropajes, caballos... A esto se suma el paseo de los recién llegados por los lugares más emblemáticos del poder omeya, yendo desde la Puerta de al-Sudda, hasta el alcázar. El despliegue fue tal que los dos hermanos - dice Ibn Ḥayyan - tenían “*aturdidos los corazones*”¹⁷.

Cuando finalmente Yaḥyà y Ya‘far tuvieron permiso para presentarse ante el califa, este los estaba esperando, sentado en su trono (*sarīr*) en el salón meridional, que da a la azotea sobre los jardines de al-Zahra’. El relato de cómo se produjo el encuentro entre los dos hermanos y al-Ḥakam II refleja asimismo el protocolo de la corte cordobesa y el ritual común a las recepciones de los califas, desde el orden de entrada de los distintos individuos en el salón donde se encontraba al-Ḥakam, hasta rituales llevados a cabo, como el besamanos o la pronunciación del *taslīm* o saludo ritual para rendir homenaje al soberano. Anteriormente, nada más entrar en el salón, Ya‘far y Yaḥyà besaron el tapiz del suelo varias veces en señal de sumisión¹⁸. Dice

¹⁵ Se refiere a la cabeza de Ziri y de sus hombres, con las que habían llegado Yaḥyà y Ya‘far a Córdoba, como muestra de su sometimiento.

¹⁶ El zalmedina de Córdoba había sido el encargado de reunir a todos los hombres de Córdoba, jóvenes y mozos, que fueran capaces de servir en el ejército y entregarles lanzas y escudos para que asistieran armados al cortejo. Vemos pues que el califa quería demostrar a la llegada de los rebeldes un poderío militar excepcional para impresionarlos y demostrarles su poder (MUQ VII, 1967: 66).

¹⁷ MUQ VII, 1967: 66//1965: 46.

¹⁸ Besar el suelo delante del soberano es una muestra de absoluto sometimiento y debió de ser una práctica habitual en algunos contextos musulmanes. Encontramos la expresión “beso/besamos el suelo”

Ibn Ḥayyan que, finalizados estos aspectos rituales, el califa se dirigió a los rebeldes y les confirmó la aceptación de su sometimiento. Les dijo que les recompensaría generosamente en agradecimiento por haber ido hasta Córdoba y haber abandonado la causa *si'í*. Los otros le respondieron agradeciendo y bendiciendo al califa y “*loaron a Dios Altísimo por los beneficios que les había otorgado y por haberles inspirado para renovar su islam y fortificar su fe, con haberse acogido al sagrado del Príncipe de los Creyentes y buscado apoyo en su excelsa autoridad, y para abandonar el partido del error y la si'a de los infieles, reemplazada ahora para ellos con la Sunna, el reingreso en la comunidad de los fieles, el honor y la obediencia*”¹⁹.

Unos días después de esta ceremonia, se celebró la Fiesta de los Sacrificios en Córdoba en la que los recién llegados estuvieron obligados a participar. El califa permitió a Ya'far sentarse en la recepción en el palacio junto a los chambelanes manifestándose así su plena incorporación al servicio de la corte cordobesa. Hemos de tener en cuenta que los *huyyab* se sentaban en uno de los lugares más cercanos al soberano por su estatus especial frente al califa²⁰, de modo que el permitir a Ya'far sentarse en ese lugar se convirtió en un simbólico acto de la plena aceptación de este hombre en el círculo de confianza del soberano²¹.

El relato de la llegada de Ya'far y Yaḥyà a la corte cordobesa es utilizado por el cronista cordobés para manifestar el poder y la riqueza que tenía el califa cordobés en aquel momento. Este no solo perdona a los dos hermanos una vez que estos muestran su arrepentimiento y se ponen del lado de los omeyas, sino que además, gracias a su poder y su suprema benevolencia, los recibe con todos los honores y les concede todo tipo de beneficios en agradecimiento por su rectificación. Además, en el relato de estos hechos se inserta una defensa de la superioridad política y doctrinal del califato andalusí, frente al faṭimí por defender este último una interpretación errónea del islam. La recepción, años más tarde, del rebelde Ḥasan b. Qannun, otro de los grandes enemigos de los omeyas en el norte de África, dará lugar a un acontecimiento

en algunas de las cartas estudiadas por Stern, de modo que parece que también a nivel escrito se ha usado en alguna ocasión esta expresión como muestra de sumisión, reflejando, seguramente, una práctica habitual en la realidad. Así por ejemplo, encontramos una carta introducida por la frase “Los esclavos, comerciantes tratados injustamente, besan el suelo” (*al-mamalik al-tuyyar al-mazlumín yuqabbilun l-ard'*) (Stern, 1994: 2).

¹⁹ Traducción de García Gómez – MUQ VII, 1967: 70-71//1965: 52.

²⁰ Lewis, 1990: 29-32 y 48-49, donde se explica que el espacio de poder en el islam se representa no tanto de forma vertical, sino horizontalmente, en función de la cercanía/alejamiento del gobernante.

²¹ Safran, 1999: 197.

similar²². Volveremos en el segundo apartado sobre ello, para hablar del contenido de las cartas que se enviaron a las provincias con motivo de esta victoria.

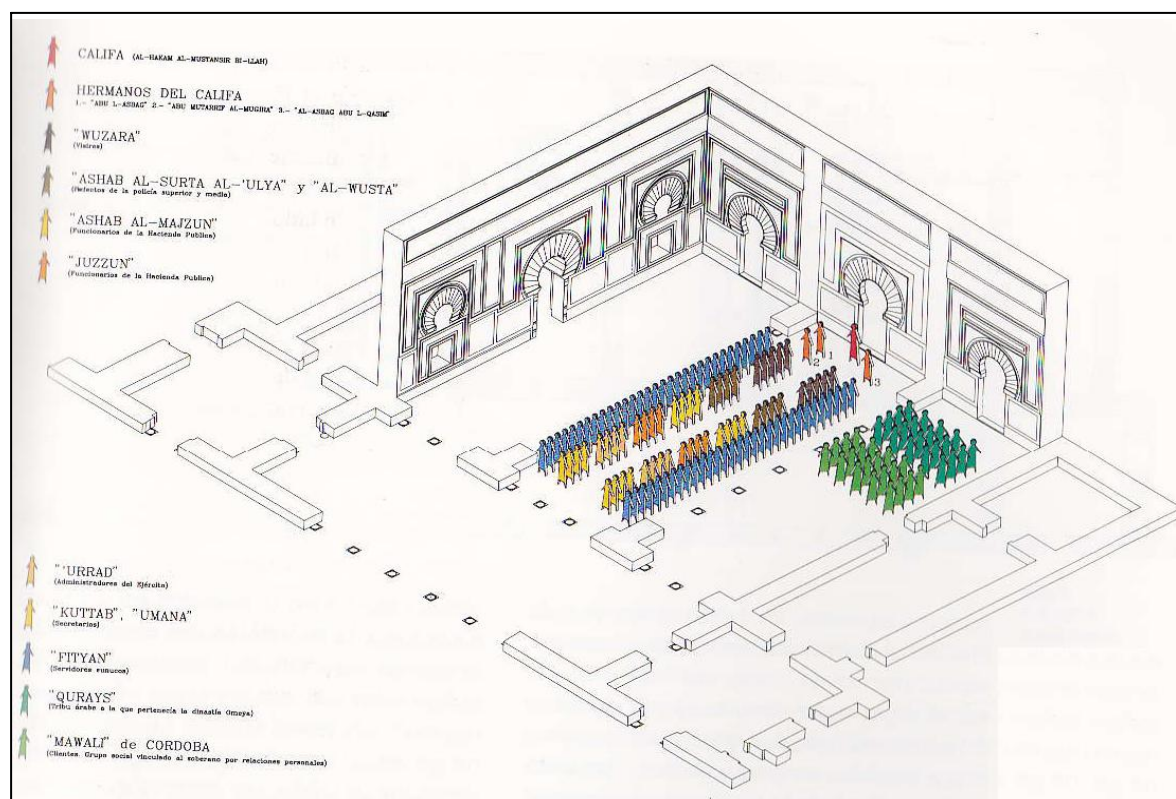


Figura 3: Disposición de los cargos públicos, Qurays y *mawali* en las recepciones, en época califal
[Fuente: Barceló, 1995: 159, Fig. 1]

Otro medio para expresar el sometimiento y para alabar las bondades del soberano fue la poesía, ya sea la compuesta por los poetas de corte - cuya labor propagandística fue fundamental para los gobernantes omeyas -, como la que diferentes individuos dirigieron a los soberanos para pedirles su favor o agradecerle sus beneficios. Una muestra de esto último la tenemos en el poema que el hijo del señor de la fortaleza de Alhama, Aḥmad b. Muḥammad b. Aḏḥà b. ‘Abd al-Laṭif b. Jalid al-Hamdani, dirigió a ‘Abd al-Raḥman III después del sometimiento de su padre, en el año 309/921 (AP - nº 113). El señor de la fortaleza de Alhama se presentó ante el emir acompañado de su hijo, Aḥmad b. Muḥammad, que era un chico muy agraciado y dotado de gran inteligencia y dotes poéticas. Este desplegó toda su elocuencia al dirigir al emir unas palabras que le gustaron tanto que le valieron a Aḥmad b. Muḥammad un lugar de favor en la corte cordobesa. Así, tras declarar la unicidad de Dios y bendecirlo a Él y

²² V. el análisis que también hace de este episodio Safran, 1999: 197-200.

al Profeta Muḥammad, Aḥmad b. Muḥammad comenzó a alabar al emir, dando muestras de su sometimiento y reconocimiento de su absoluta autoridad. A continuación, comenzó a declamar un poema que dijo haber compuesto para el emir en el que pedía muestras de su favor y su generosidad, a la vez que ensalzaba la dinastía de los Banu Marwan y cantaba las virtudes del emir ‘Abd al-Raḥman III: “*Es imám de rectitud que aumenta a los árabes su brillo revestido de luz como recamada túnica: si el linaje de Marwan hiciera collar de su gloria, él ocuparía el centro del añazme. Básteme ante él como mediación el vínculo sirio en inclinación y fiel afecto (...) Oh, mejor de los dadivosos (ya jayr mun‘im), prueba de ennoblecimiento y nombramiento de un ŷund (bi-izhar tašrif wa-‘aqd ‘alà ŷund), no des a mis enemigos el gozo de verme buscar al rey del mundo y fallar en mi demanda, pues toda gracia puede el imán del beneplácito y a mi tocará agradecer lo que conceda*”²³.

La mención de los vínculos tribales que unen a este individuo con la familia reinante y de la generosidad y benevolencia del emir no solo logró confirmar el pacto de *aman* con Ibn Aḏḥà y su hijo, sino que le dio a este último el pase al círculo de confianza de ‘Abd al-Raḥman III y el nombramiento en varios cargos importantes, como fue el gobierno de Jaén.

Las fuentes nos ofrecen ejemplos de súplicas en las que se describe un sorprendente estado de rebajamiento y humillación de algunos suplicantes, lo cual no podemos olvidar que, en alguna ocasión, será el efecto retórico buscado por los propios cronistas. Un caso que ya hemos mencionado y que nos ofrece una viva imagen del sufrimiento vinculado a una súplica desesperada es el de la famosa concubina de al-Ḥakam I, ‘Ayab, cuando se dirigió a ‘Abd al-Raḥman II para pedirle que perdonara la vida a su sobrino, acusado como sabemos de blasfemia²⁴ (AP - nº 63). Ibn Ḥayyan, siguiendo a ‘Isà b. Aḥmad al-Razi, nos dice que ‘Ayab se presentó ante el emir con las vestiduras rasgadas y gimiendo, pero aquel le respondió con unas duras palabras que no dejaban lugar para el perdón ante la gravedad de la acusación de su sobrino y la obligación - dice el emir - de cumplir la Ley aunque el condenado sea un pariente. Recordemos esas palabras: “*Este es asunto de religión, en el que no cabe pasividad con próximo ni lejano, pues para el cumplimiento de sus normas nos ha puesto Dios por encima de sus criaturas y probado para saber si le obedecemos;*

²³ Traducción de Corriente y Viguera - MUQ V, 1981: 138//1979:175-176.

²⁴ Hemos estudiado este caso en el Capítulo 7. III.

*vete ya, pues tu intercesión es rechazada y tu mediación, denegada (mardurdāt l-šafa‘a maqṭu‘at l-wasīla), ya que, protegiendo a la ley de Dios, evitamos su enojo y propiciamos sus gracias”*²⁵.

A veces, las súplicas se dirigen al gobernante a través de cartas o poemas. Esto es muy habitual en el caso de personajes encarcelados que buscan mediante sus escritos ganarse el perdón por su delito y la liberación. En el Capítulo 5, vimos algunos ejemplos, especialmente de poetas encarcelados, que se dirigieron al soberano para solicitar su perdón. Estos poemas desde la prisión pertenecen al género literario de las *ḥabsiyyat*, poesías carcelarias presentes en todas las épocas y que han sido recientemente objeto de estudio por parte de R. Gould, para el caso del oriente islámico en el s. VI/XII²⁶.

En esta ocasión, nos vamos a centrar en unos relatos muy llamativos ya no solo por el contenido de las súplicas, sino especialmente por el receptor de las mismas. Nos referimos a Almanzor quien aparece en las crónicas representado como si fuera el gobernante legítimo sobre al-Andalus, aunque sabemos que fue solamente el gobernante *de facto*, mientras que el título de califa legítimo lo tenía Hisam II. Tenemos relatos que hacen de Almanzor un ser con cualidades excepcionales. Recordemos en este sentido el sueño de Almanzor con el Profeta²⁷ en el que este le decía que liberara al famoso “príncipe amnistiado” o bien la otra versión de los hechos donde una fuerza sobrenatural llevó a un avestruz a ser la transmisora de una señal dirigida a Almanzor para que liberara al poeta marwaní.

Diversos personajes de gran influencia en la corte cordobesa o incluso miembros de la familia reinante, como el “príncipe amnistiado” que acabamos de mencionar, dirigieron a Almanzor sus súplicas y se humillaron ante él para lograr salvar su vida o ganarse la libertad. Un ejemplo evidente de rebajamiento ante Almanzor fue el de Ya‘far b. ‘Utman al-Muṣḥafī, quien ejerció como chambelán al inicio del califato de Hisam II, pero que perdió su cargo y su vida por las intrigas de Almanzor en su contra, sumándose a la lista de individuos a los que el ‘amirī se quitó de en medio en su camino hacia la cúspide del poder andalusí.

²⁵ MUQ II/1, 2001: 279//2003: 415.

²⁶ Gould, 2012. N. Paradela ha dedicado también recientemente un artículo a la poesía carcelaria en la literatura árabe moderna (2011).

²⁷ Las visiones tenidas en sueños son concebidas en el Islam como algo equiparable en todos los aspectos a una revelación profética. Hemos tratado esto en un artículo sobre la figura de Ṭariq b. Ziyad, en relación con su sueño con el Profeta (Herrero, 2012: 172-174).

Tras los éxitos logrados en sus campañas contra territorio cristiano, Ibn Abi ‘Amir había logrado hacerse con el título de chambelán, conjuntamente con al-Muṣḥafi. Sin embargo, consideró que ya era el momento de ir más allá y hacerse con ese cargo en exclusiva para él para lo cual debía apartar de su camino al-Muṣḥafi (AP - nº 154). En esta labor, contó con la ayuda de Galib b ‘Abd al-Raḥman, quien, por aquel entonces, aún no sospechaba de que también él acabaría convirtiéndose en un objetivo de Almanzor. Cuando Ya‘far al-Muṣḥafi tuvo conocimiento de las intenciones de Ibn Abi ‘Amir, intentó ganarse el apoyo de Galib mediante varias cartas en las que le pedía a su hija Asma’ en matrimonio para uno de sus hijos. En principio, Galib aceptó, pero al poco tiempo Ibn Abi ‘Amir envió a Galib otra carta en la que le recordaba antiguas rencillas que este último había tenido con al-Muṣḥafi y le advertía de que lo único que buscaba Ya‘far con ese matrimonio era sacar beneficio de su relación con Galib. Asimismo, le instaba a cancelar los planes de matrimonio de su hija Asma’ con el hijo de Ya‘far y, por el contrario, le concediese la mano de su hija para él. Ibn Abi ‘Amir acompañó su carta con las de otros personajes del entorno del califa (*ahl al-dar*), logrando que Galib rompiera su acuerdo con Ya‘far²⁸.

Al-Muṣḥafi no pudo evitar ser destituido de su cargo de chambelán, así como que todos sus familiares perdieran los cargos que tenían al servicio de los omeyas. Todos fueron encarcelados y les fueron confiscadas sus pertenencias. Un sobrino de al-Muṣḥafi, el general Hisam b. Muḥammad²⁹, fue asesinado el mismo día en que ingresó en prisión.

Ya‘far permaneció en prisión durante muchos años y fue sometido a todo tipo de vejaciones. Contamos incluso con un relato en el que se nos narra la acusación que se hizo contra él de haberse enriquecido a través de engaños (*jiyana*) y su humillación delante de los visires de la corte (AP - nº 154.1). En una ocasión en que al-Muṣḥafi fue llevado a una de las audiencias, entró y se sentó sin saludar a los visires que estaban allí presentes. Uno de ellos que era de los aliados de Ibn Abi ‘Amir, Muḥammad b. Ḥafṣ b. Yabir, le recriminó esta falta. Otro de los visires presentes,

²⁸ BM, 1904: II, 442-444//1967: II, 267 y DY, 1981, IV-1: 65. Gracias a la biografía de Asma’, recogida por Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrakusi, sabemos que anteriormente había estado casada con un miembro de la importante familia de *mawali* omeyas, los Banu Ḥudayr, llamado ‘Abd al-Raḥman b. Musà b. Ḥudayr (m. 369/979) (Meouak, 1999: 127, nº 14), aunque la repudió por indicación de al-Hakam II (DT, 1984, VIII, 479-480, nº 238). Sobre Asma’, Marín, 2000: 555-559.

²⁹ Este ejerció como *ṣahib al-surṭa* y fue el encargado de encarcelar al tío materno de al-Naṣir, Muḥammad b. Sa‘id b. Abi l-Qasim (AP - nº 145).

Muḥammad b. Yahwar³⁰ contestó que al-Muṣṣḥafī no había saludado pues estaba prohibido hablar con los acusados con los que estuviera enfrentado el gobernante. Este episodio muestra el choque entre los visires partidarios de Almanzor y los que aún sienten respeto por la familia reinante. El apoyo que el visir Muḥammad b. Yahwar, perteneciente como hemos dicho a una familia de altos funcionarios durante todo el período omeya, dio a al-Muṣṣḥafī, demuestra que este aún mantenía ciertos lazos de obligación con quien no dejaba de ser un cliente de los omeyas, dinastía a la que él y su familia tanto debían. Sin embargo, observamos el nivel de humillación al que fue sometido el anteriormente chambelán de los omeyas y cómo los partidarios de Almanzor, responsable de la caída de al-Muṣṣḥafī, ejercen un importante papel en esa humillación.

El prisionero trató de recuperar el favor de Almanzor, en diversas ocasiones, ofreciéndose incluso para dar clases a sus hijos o directamente enviándole cartas y poemas en los que le suplicaba el perdón. El *Dikr*, aunque no abunda demasiado en cómo se desarrollaron estos acontecimientos y solamente dice que Ibn Abi ‘Amir detuvo a al-Muṣṣḥafī (*[wa-taqqafa] al-Muṣṣḥafī*), incluye una extensa carta que al-Muṣṣḥafī habría dirigido a Ibn Abi ‘Amir desde la prisión, implorando su perdón. Hemos de tomar con cautela esta información, pues Ibn al-Abbar dice que quien envió a Almanzor una carta y el poema que el autor del *Dikr* atribuye a al-Muṣṣḥafī fue ‘Abd Allah “Piedra Seca”³¹. No obstante y dado que solo la hemos localizado en esta fuente, creemos pertinente recoger aquí esta misiva al completo, dado el interés de las referencias coránicas sobre la recomendación divina del perdón y los beneficios que dará Dios a los que perdonen, así como la caracterización que hace al-Muṣṣḥafī de Ibn Abi ‘Amir como un gobernante clemente y generoso. Esto último, de ser Piedra Seca el autor del poema permanecería invariable, pues fue también a Almanzor a quien habría dirigido su carta. De hecho, en este caso las referencias serían aún más llamativas al ser el autor de la misiva un miembro de la familia omeya. La carta dice así³²:

³⁰ Este visir pertenecía a la familia de los Banu Yahwar, muchos de cuyos miembros ejercieron como altos funcionarios de los omeyas. Sobre esta familia, Meouak, 1999: 99-106. Meouak no recoge esta noticia, pero por las fechas en las que tuvo lugar podemos pensar que este Muḥammad b. Yahwar puede ser Muḥammad b. Yahwar b. ‘Abd al-Malik al-Bujtī, cuya última referencia recogida por Meouak es la de su nombramiento como *ṣaḥīb al-madīna* de Córdoba (Meouak, 1999:105, nº 12).

³¹ HS, 1963: I, 218-219. Ibn al-Abbar no recoge la carta, solo la menciona.

³² Traducción Molina – DB, 1983: II, 202/I, 192. Ibn al-Abbar atribuye ciertos versos dirigidos a Almanzor a al-Muṣṣḥafī (HS, 1963: I, 265-267). Al-Maqqari también menciona varios poemas de al-Muṣṣḥafī a Almanzor (v. por ejemplo, NT, 1968: I, 407 o 601).

“Mi señor (ya mawlaya), tú has obedecido a Dios y Él te ha asistido, nosotros nos rebelamos contra Su autoridad y Él te ha dado poder sobre nosotros³³; esta es la recompensa por la sumisión y el castigo por la rebeldía. Vacilas entre la venganza (intiḡam) que sanará tu alma y la clemencia (tayawuz), elige esta y acrecienta con ello hasta el infinito tu recompensa en la otra vida, pues Dios Altísimo dice – y su palabra es Verdad: ‘Quien la resucitase será recompensado como si hubiese resucitado a todo el género humano’, aunque esto es algo que no podremos alcanzar por mucho que crezca nuestra virtud, ni imitar por mucho que nos esforcemos. Soy consciente, señor, de la inmensidad de mi pecado, que entristece, pero también lo soy de la amplitud de tu generosidad, que me hace concebir esperanzas ¡qué frustrante es una desesperanza mortal mezclada con un deseo alcanzable! El castigarme es tu derecho, pero la clemencia será un mérito a tu favor (al-‘uquba ḡaḡu-ka wa-l-tayawuz faḡlu-ka) y entre ambos tienes que elegir el que te parezca más indicado; si no soy merecedor de tu perdón (in lam akun ahl^{an} bi-‘afwi-ka) será como si ya me hubieses castigado. Todo depende ahora de tu reconocida generosidad y de tu renombrada justicia, si Dios Altísimo quiere. Huí, pero de nada sirvió la huida, pues al que tiene con él a Dios no se le puede escapar nadie en la Tierra”.

Al-Muṣḡafī murió en prisión en el año 372/983, después de seis años encarcelado. Algunas fuentes cuentan que al-Muṣḡafī había tenido un sueño premonitorio sobre su muerte. Después de ejecutar a un reo injustamente, soñó que este, antes de morir, había lanzado una maldición en la que le deseaba la misma muerte que había sufrido él³⁴.

Una vez que Almanzor logró hacerse con el poder efectivo sobre al-Andalus, en el año 370/981, los ejemplos de individuos solicitando el perdón directamente a Almanzor, - en vez de al gobernante legítimo que era el califa Hisam II - se multiplican. El establecimiento de su poder sobre al-Andalus, como si fuera el auténtico gobernante sobre este territorio, no se manifestó única y exclusivamente en su capacidad para tomar decisiones importantes sobre el reino, sin contar con el califa.

³³ El uso aquí de la primera persona del plural y la mención a una rebelión nos lleva a pensar que efectivamente esta carta fue escrita por Piedra Seca, quien se había rebelado contra Almanzor junto al hijo de este, ‘Abd Allah, y el señor de Zaragoza. La mención al final de la huida de Piedra Seca también nos recuerda cómo sucedieron los acontecimientos durante aquella rebelión.

También adoptó una serie de medidas protocolarias. Es conocido que tras la caída de Galib b. ‘Abd al-Raḥman – que fue uno de los primeros a los que se quitó de en medio nada más hacerse con el poder (AP - nº 156) -, Ibn Abi ‘Amir adoptó el título de “al-Manṣur”, además de todo un protocolo propio de un soberano, incluido el besamanos, así como exigió que se le tratara como *mawlà* (“señor”). Unos años después, en el 386/996, añadiría a estos títulos el de *sayyid* (“señor”) y el de *malik karīm* (“generoso rey”)³⁵. Ibn ‘Idari recoge diversa información sobre una predicción que hizo al-Ḥakam II, versado en las ciencias de la adivinación, respecto a las cualidades que presentaba este hombre y que hacían de él un firme candidato a quitarles el poder a los omeyas, como era el que tuviera las palmas de las manos amarillas³⁶. Añadió el califa que si tuviera una brecha en la cabeza, tendría todas las marcas requeridas para ser gobernante y esta brecha se produjo por un golpe que le propició Galib b. ‘Abd al-Raḥman antes de morir en su enfrentamiento con Almanzor³⁷. El relato de la fundación de *Madīnat al-Zahira* está plagado de elementos de carácter legendario y unido a prácticas adivinatorias. Dice el relato que al-Ḥakam II había pronosticado que aquel lugar era especial para el establecimiento del poder, por lo que decidió construir allí un palacio para su hijo Hisam. Mandó a al-Muṣḥafi y a Ibn Abi ‘Amir para reconocer el terreno, pero se produjo un error en el nombre del lugar, confundiendo Alas con Alus. Cuando Muḥammad b. Naṣr b. Jalid, hombre de confianza del califa, se dirigió al lugar llamado Alus, encontró allí a una vieja que le dijo que en otra época se había dicho que allí se fundaría una ciudad donde se instalaría el príncipe que iba a reinar, siendo este el lugar donde finalmente construyó Almanzor *Madīnat al-Zahira*³⁸. También el final de este lugar estuvo vinculado con otro aviso sobrenatural como fue un sueño que tuvo el propio Almanzor en el que se le presentó Dios mirando fijamente *al-Zahira*. Al despertar y pedir que le fuera interpretado el sueño, le dijeron que Dios había querido anunciarle que la destrucción de la ciudad estaba próxima, según Sus palabras “*Cuando su Señor se manifestó a la montaña, la pulverizó y Moisés cayó al suelo fulminado*” (Corán,

³⁴ DY, 1981: II-2, 68 y BM, 1904: II, 448-449//1967: II, 270.

³⁵ BM, 1904: II, 465 y 490-491//1967: II, 279-280 y 294. Bariani, 2002: 118 y 170-173.

³⁶ Sobre los colores amarillo y el rojo y la legitimación política en el occidente islámico, Fierro, 2011d.

³⁷ BM, 1904: II, 425-427//1967: II, 256-258. La presencia de marcas premonitorias es un tópico recurrente en la historiografía, como ha estudiado recientemente L. Bernabé Pons, a raíz de la noticia sobre la verruga de Ṭariq b. Ziyad (Bernabé Pons, 2011).

³⁸ BM, 1904: II, 427-428//1967: II, 258.

VII: 143)³⁹. Efectivamente, el palacio fue derruido por orden de Muḥammad al-Mahdi cuando este entró en Córdoba y se proclamó califa, destruyendo a Sanchuelo (AP - nº 179).

Vemos por tanto un cúmulo de aspectos en la caracterización de Almanzor en las crónicas que hacen de su imagen la de un gobernante legítimo, con cualidades excepcionales por su especial vínculo con la divinidad y virtudes especiales que lo define como un gobernante ideal. La aparición de personas que se dirigen a él para solicitarle su perdón forma parte de esta representación de Almanzor, pues lo que se espera de él no es su intercesión ante el califa, sino su propio perdón, lo que implica además que contaba con la capacidad de liberar a prisioneros o conmutar penas.

Ya hemos mencionado algunos ejemplos de esto como el caso del poeta al-Yaziri o el de los mencionados ‘Abd Allah “Piedra Seca” y el príncipe amnistiado. Entre los individuos acusados de *zandaqa* en época de Almanzor, también hubo alguno que se dirigió a él para solicitarle el perdón. Concretamente, el poeta Sa‘id b. Muḥammad al-Marwani “El Ballena” se presentó en persona ante Almanzor en el salón de palacio y le recitó unos versos en los que trataba de ganarse de nuevo su favor (AP - nº 152), versos que nos han sido conservado por Ibn Sa‘id y al-Maqqari⁴⁰:

“Señor, señor! ¿Es que ya no es hora de que me libres, por Dios, de tu enojo? ¿Cómo puedo yo continuar alejado de ti, si no ceso de nadar en el mar tuyo?”.

A Almanzor estos versos le hicieron mucha gracia debido al apodo del poeta, “El Ballena”, de modo que comenzó a reírse a carcajadas, lo abrazó, le perdonó y le hizo un buen regalo (*wa-‘afa ‘an-hu wa-jala ‘a ‘alay-hi*⁴¹). Terés llama la atención sobre el estado de rebajamiento al que habían llegado algunos de los marwaníes en la época de Almanzor, teniendo en cuenta que para esta familia el ‘amirí era un usurpador del poder que les pertenecía a ellos como herederos del califa Marwan⁴². También al-Sabanisi, otro miembro de la familia reinante, escribió desde la cárcel al dictador ‘amirí para suplicarle su perdón, siendo liberado gracias a ello. Vemos gracias a estos dos casos que, en la persecución iniciada por Almanzor contra los sectores

³⁹ Cortés, 1999: 214. BM, 1967: III, 64-65 y Bariani, 2002: 112.

⁴⁰ Traducción de Terés – Terés, 1970: 113//IS, 1953: I, 193; NT, 1968: III, 591.

⁴¹ NT, 1968: III, 591.

⁴² Terés, 1970: 114.

considerados poco ortodoxos – fuera esto cierto o no - y que se materializó, entre otras acciones, en el proceso colectivo por *zandaqa* en el que fueron juzgados estos dos omeyas, Almanzor consideró oportuno mostrarse benevolente con ciertos individuos pertenecientes a la familia que tenía el poder teórico, como era el caso de estos marwaníes, cuya muerte podría haber sido utilizada para acusarle de tratar de eliminar a elementos omeyas, reforzando así la idea de que era un usurpador de su poder.

En los relatos que hemos visto hasta ahora – excepto en caso de ‘Ayab –, las súplicas y las manifestaciones de humildad, respeto y sumisión conllevaron la confirmación de un acuerdo de paz o la obtención del perdón. El caso que vamos a ver ahora es una muestra de la máxima expresión del deshonor y de la humillación a la que se llegó con motivo de estas súplicas de perdón sin que estas llegaran a surtir efecto. Este fue el caso de Sanchuelo, cuya proclamación como heredero presunto de Hisam II supuso la caída de los ‘amiríes, al superar los límites de lo permitido, y el inicio del período de guerras civiles que acabó con la caída del califato omeya andalusí

Cuando Muḥammad b. ‘Abd al-Yabbar al-Mahdi entró en Córdoba, aprovechando la ausencia de Sanchuelo, y se autoproclamó califa, en el año 399/1009, ordenó la detención de este cuando supo que estaba de vuelta de la campaña, en los alrededores de la capital (AP - nº 180). Durante su camino hacia Córdoba, Sanchuelo, como sabemos, fue perdiendo buena parte de sus aliados, siendo el único que permaneció a su lado Ibn Gumis⁴³, de los Banu Gumis de Carrión, además de unos pocos soldados eslavos. A pesar de que en un primer momento Sanchuelo rechazó el ofrecimiento de sumisión que le envió al-Mahdi, cuando se vio solo, decidió mandar al cadí Jizrun b. Muḥriz y a Naṣr b. Aḥmad para que le consiguieran un *aman* (*wa-kana yaryu aman^{an} min Ibn ‘Abd al-Yabbar⁴⁴*). Sin embargo, el cadí de Córdoba, Ibn Dawkan, convenció a al-Mahdi de que rechazara la negociación con Sanchuelo. Ante la falta de noticias

⁴³ Rosado Llamas sostiene que este conde era Sancho Gómez, uno de los cuatro hermanos de García Gómez – conde titular de la casa de los Banu Gumis – y último gran conde de Saldaña (Palencia), descartando así la propuesta de que Ibn Gumis fuera García Gómez, ya que, según Pérez de Urbel, este murió posteriormente al año 1009, que es cuando murió el Ibn Gumis que acompañaba a Sanchuelo. Asimismo, recuerda que el conde del texto se llamaba Sancho y no García, como indica Ibn ‘Idari en su crónica (Rosado Llamas, 2008: 65, donde recoge las referencias a varios trabajos en los que se ha tratado de identificar a este conde).

⁴⁴ BM, 1967: III, 71.

sobre los hombres a los que había mandado para solicitar el *aman*, el hijo de Almanzor pensó en huir hacia el norte y refugiarse en las tierras del conde Ibn Gumis. El relato de Ibn 'Idari dice no tuvo oportunidad de huir, pues se presentaron ante él los hombres de al-Mahdi, encabezados por el chambelán Ibn Durà. La narración de este encuentro y la actitud demostrada por Sanchuelo ofrece un cúmulo de gestos de humillación que simbolizan la caída del hijo de Almanzor. Dice el cronista magrebí que Sanchuelo besó varias veces el suelo delante de donde estaba el chambelán, pero este le pidió que besara también el casco de su caballo. Por si esto fuera poco, a continuación, le obligó a besar la mano y el pie del *hayib*. Mientras Sanchuelo obedecía, Ibn Gumis miraba asombrado la escena. El común besamanos que encontramos en otras ocasiones como muestra de sumisión y obediencia dirigida al gobernante, acaba derivando en un beso en los cascos del caballo y en el pie y la mano del chambelán, en un acto de absoluto rebajamiento.

La humillación de Sanchuelo aún fue a más, pues Ibn Durà indicó a sus hombres que le quitaran el bonete y lo esposaran, para a continuación encaminarse con él hacia la capital. El gesto de quitarle el bonete (*galansuwa*) de la cabeza, el cual era un símbolo del alto rango en al-Andalus⁴⁵, pone de manifiesto la falta de consideración que Ibn Durà tuvo hacia Sanchuelo, mientras aquel continuaba preguntando por su *aman*⁴⁶. Es evidente el estado de abatimiento al que había llegado el 'amirí, quien parece que acepta esta deshonrosa escena esperando, al menos, salvar su vida gracias a la consecución del *aman*, o quizás trataba de llegar con vida a la capital con la esperanza de encontrar allí a alguno de sus aliados con los que pudiera hacer frente al nuevo califa. Como sabemos, después de todo esto, Sanchuelo e Ibn Gumis fueron ejecutados e, incidiendo en la ofensa, el cadáver de Sanchuelo fue ultrajado y paseado humillantemente por las calles de Córdoba, como veremos en el siguiente capítulo.

2. Rogativas para pedir lluvia

Finalizaremos este apartado sobre manifestaciones de súplicas de perdón prestando atención a un tipo de peticiones muy especiales en las que la idea de perdón, especialmente el divino, aparece claramente reflejado. Nos referimos a las

⁴⁵ Marín, 2001b: 149. No podemos olvidar que, anteriormente, Sanchuelo había obligado a los notables cordobeses a vestir turbante en vez de los habituales bonetes, lo que los otros habían considerado un ataque y una falta de respeto a su estatus, ya que el turbante era considerado por ellos como la marca distintiva de los soldados beréberes (BM, 1967: III, 48).

rogativas (*ṣalat al-istisqa'*) que los musulmanes andalusíes, al igual que ocurría en otros contextos medievales, dirigían a Dios para solicitarle que remediara su sufrimiento ante desastres naturales como eran las largas sequías que sumieron a los andalusíes en la pobreza en diversas ocasiones⁴⁷.

La creencia de que los fenómenos naturales estaban vinculados con la actuación pecaminosa de los musulmanes hace que en las crónicas sea habitual la vinculación de determinados acontecimientos políticos - como pueden ser rebeliones - con estos desastres, cargando así toda la culpa en los súbditos. Las victorias sobre el enemigo serán éxitos recompensados por Dios y que también tendrán el mismo efecto que las peticiones de perdón hechas en estas rogativas, de modo que una victoria importante podía provocar la lluvia tras un período de sequía. Así ocurrió con el conocido caso de la abundante lluvia que cayó cuando Sulayman b. 'Umar b. Ḥafṣun fue crucificado. Así, según Ibn Ḥayyan, después de que los andalusíes hubieran sufrido una dura sequía durante todo un año, cuando Sulayman b. 'Umar fue capturado e izado en el madero ante el palacio cordobés, comenzó a llover tan intensamente que se calmaron los efectos de la sequía. También en aquella ocasión se habían producido rogativas públicas, dirigidas por Aḥmad b. Baqī b. Majlad, para pedir a Dios la lluvia, pero la victoria sobre el ḥafṣuní parece que tuvo mayor efecto de reconciliación con la divinidad⁴⁸. De esa manera, el ḥafṣuní pasaba de ser el enemigo del gobernante a ser también el enemigo de Dios.

La caracterización de la rebelión de Ibn Ḥafṣun como un castigo divino por las malas acciones de los musulmanes no es solo insinuada a través de estos relatos de fenómenos naturales vinculados con el inicio y el fin de la rebelión, sino que las fuentes en algún momento lo apuntan directamente, como hace Ibn 'Idari quien, al narrar la situación del rebelde en la época del emir al-Mundir, dice que, a pesar de la falta de efectivos y armas, de Ibn Ḥafṣun y sus aliados provocaron graves daños a los musulmanes, lo que fue un castigo de Dios que hacía uso del rebelde para vengarse de sus servidores (*wa-lakinna-hu kana 'adab^{an} min Allah wa-naqmat^{an} intaqama bi-ha min 'abidi-hi*)⁴⁹.

Tenemos noticia de la celebración con cierta frecuencia de rogativas colectivas para calmar los efectos de determinadas catástrofes naturales sobre los habitantes de

⁴⁶ BM, 1993: 73.

⁴⁷ M. Marín ha estudiado este tipo de oraciones colectivas (Marín, 1992a: 73-78).

⁴⁸ MUQ V, 1981: 159.

al-Andalus. Las fuentes generalmente mencionan cuándo se produjo, quién dirigió la rogativa y cuántas veces se repitieron las oraciones. Así, por ejemplo, el 13 de *sawwal* de 302/1 de mayo de 915, salió el cadí Aḥmad b. Muḥammad b. Ziyad con la gente para hacer una rogativa a Dios para calmar una sequía⁵⁰ o, en el año 314/927, salió el encargado de las plegarias, Aḥmad b. Baqī b. Majlad, al oratorio del Arrabal y ‘Abd al-Raḥman III envió cartas a los gobernadores para que también se hicieran rogativas en sus provincias⁵¹.

Vamos a ver con más detenimiento un caso muy especial por el modo en que aparece narrado en las crónicas, ya que no solo se menciona la celebración de oraciones colectivas o el número de veces en las que se repitieron las oraciones, como suele ser lo habitual, sino que se nos ha transmitido la carta que el califa ‘Abd al-Raḥman III dirigió a las provincias para pedirles que hicieran rogativas de lluvia. El hecho se produjo el 8 de *ṣafar* de 317/23 de marzo del 929, a raíz de una sequía que había afectado a la cosecha y provocado escasez en la gente (AP - nº 123). Al-Naṣir mandó al predicador de la mezquita aljama que reuniera a los cordobeses en el oratorio del arrabal para hacer rogativas, pero esto no tuvo el efecto deseado. El califa decidió enviar a los gobernadores una carta en la que les pedía que ordenaran a los predicadores de sus provincias que dirigieran rogativas a Dios para que este perdonara los pecados de los musulmanes y les enviara la lluvia. El interés de esta carta está sobre todo en la elección de ciertos versículos coránicos sobre el perdón divino y la necesidad del arrepentimiento para tener acceso a la clemencia de Dios. Recogemos a continuación el texto de esta carta⁵²:

“En el nombre de Dios, el Clemente y Misericordioso.

Dios, al dar sustento, abundantes gracias y múltiples bendiciones, quiere que le sean agradecidas, y si las retira, quiere que le sean pedidas y suplicadas. *‘Él es el proveedor, el de la fuerza, el robusto’* [Corán, LI: 58] y *‘el que acoge al arrepentido (al-tawwab), misericordioso (al-raḥīm)’* [Corán, II: 37 o IX: 104], *‘el que acepta el arrepentimiento de sus siervos (yaqbalu l-tawba), perdona (ya’fu) las malas acciones y sabe lo que hacéis’* [Corán, XLII: 25], *‘Él hace caer la lluvia, cuando ya se desespera y extiende su misericordia (yanšuru raḥmata-hu); Él es el amigo loable’*

⁴⁹ BM, 1904: II, 188//1967: II, 114.

⁵⁰ MUQ V, 1981: 88.

⁵¹ MUQ V, 1981: 161.

⁵² Traducción Corriente y Viguera - MUQ V, 1981: 190-191//1979: 250-252.

[Corán, XLII: 28]. Hásele de rogar, pues, sometiéndose humildemente a su gloria e insistiendo en la petición de los que retiene, con arrepentimiento por las malas acciones que han causado su enojo, atraído su venganza y ocultado la faz de su beneplácito, exaltado sea su propósito.

Hemos ordenado al predicador de nuestra región que haga rogativas en la mezquita aljama este viernes y el siguiente, si la lluvia tarda, y que salga el lunes con nuestra comunidad musulmana a su oratorio, si antes no otorga Dios la lluvia que falta, misericordia que de él se espera y ruega. Ordena tú, pues, al predicador de tu lugar la misma medida, y que sean sus súplicas al Altísimo las de quien reconoce su culpa y pide misericordia divina, pues Dios es generoso perdonador, y en Él está la ayuda, sin asociados, si Él quiere”.

Nótese la mención que se hace en esta carta al concepto de agradecimiento por los beneficios divinos, haciendo de la sequía consecuencia de la falta de agradecimiento de los musulmanes por las bondades divinas, idea capital en la concepción islámica de la fidelidad y la sumisión a Dios, hasta el punto de que el no agradecimiento es comparado con la infidelidad⁵³.

Un caso similar al que acabamos de ver lo tenemos en la *juṭba* atribuida a ‘Ali con la cual se habría dirigido a su audiencia recordándoles que la causa de la falta de lluvias eran los pecados colectivos perpetrados por las gentes de su época, y en la que les pedía que se dirigieran a Allah para solicitar su perdón, con el fin de acabar con la sequía⁵⁴.

La inclusión de estos relatos con información meteorológica es muy común en la narración de los hechos ocurridos durante el califato. Podemos pensar que, si las crónicas relacionan directamente la sequía con el castigo divino por las malas acciones de sus súbditos, el hecho de que, posteriormente, durante el gobierno de al-Ḥakam II, aparezcan relatadas las sucesivas épocas de lluvias que permitían la siembra en todo el territorio andalusí puede tratarse de un mecanismo para reflejar la tranquilidad imperante en al-Andalus durante esa época y, por tanto, los beneficios que Dios enviaba a través de la lluvia a sus súbditos, como premio a su obediencia⁵⁵. Asimismo, es conocida la tendencia a comparar la generosidad del gobernante con la lluvia, de modo que no debemos de pasar por alto que estas narraciones de lluvias en

⁵³ Izutsu, 2002: 130-139.

⁵⁴ Qutbuddin, 2008: 198-199. La autora también recoge otros ejemplos de este tipo de rogativas, incluido uno atribuido al Profeta.

Córdoba aparecen recogidas entre relatos de repartos de feudos, ascensos de funcionarios o aumentos de pensiones.

II. Retórica del perdón, retórica del poder

Después de ver la concesión del perdón de los soberanos omeyas como resultado de las súplicas dirigidas a ellos a través de diversas vías, vamos a centrarnos en las manifestaciones de la preferencia por el perdón expresadas oralmente o por escrito por los soberanos en cartas o discursos, o a través del aparato propagandístico del linaje – en los panegíricos (*qaṣa'id*), por ejemplo -, que fue un instrumento fundamental para articular la legitimación de la dinastía. Es prácticamente imposible saber si realmente las expresiones orales atribuidas a los gobernantes, los fragmentos de cartas o los poemas existieron o si fueron tal y como aparecen recogidos en las fuentes. Al igual que vimos con los documentos de *aman*, no se han conservado documentos originales de esas cartas, por ejemplo, que corroboren su veracidad y que confirmen si lo que nos ha quedado plasmado en las crónicas ha sufrido modificaciones al trasladarse al papel o incluso si se ha elaborado a partir de unos cánones determinados, buscando expresar ciertas ideas. En el caso de los discursos, sean del tipo que fueran, es aún más difícil establecer este punto ya que su carácter oral nos impide saber no solo si en realidad se pronunciaron del modo en que nos dicen las fuentes, sino si realmente llegaron a existir⁵⁶. De la misma manera, cabe esperar que la poesía encomiástica también sufriera variaciones en el paso del nivel oral al escrito.

No obstante, lo que sí que se mantiene en estos textos es la intencionalidad con la que fueron escritos y por la que fueron conservados en las fuentes históricas. Aún podemos extraer de ellos la imagen de la dinastía reinante que la cronística - especialmente la oficial surgida en el entorno de la corte – quiso transmitir. Es sabido que la visión idealizada de los soberanos y de sus acciones en el gobierno es una constante en la historiografía de toda época y lugar, ya que el objetivo de estas crónicas no es tanto el preservar la historia tal y como ocurrió, sino aprovechar la narración de los hechos – o de ciertos hechos escogidos – para transmitir una imagen

⁵⁵ V. por ejemplo, MUQ VII, 1967: 88-89 o 95//1965: 66-67 o 72-73.

⁵⁶ Sobre esta controversia respecto a la veracidad de los discursos, Qutbuddin, 2008: 187-198 y Herrero, 2010b y “Retórica en el campo de batallas” (en prensa), donde se plantea este tema en relación con la arenga atribuida a Ṭariq b. Ziyad.

concreta de un período o de un gobernante. En los momentos especialmente conflictivos o difíciles para la dinastía, como pudo ser la revuelta del arrabal cordobés, o cuando se busca reforzar la imagen de gobierno legítimo y absoluto de cara al exterior, como les ocurrió a al-Naṣir o a al-Ḥakam II frente al califato faṭimí, es especialmente útil la labor retórica y propagandística de las crónicas, jugando un importante papel en este sentido la elaboración y transmisión de una imagen de los emires o califas conforme a la concepción ideal del gobernante musulmán. Así, por ejemplo, cuando en las crónicas se ensalzan determinadas virtudes de un gobernante concreto esto puede servir para compensar la imagen negativa que pudo haberse transmitido de él, como ocurrió en el caso de al-Ḥakam I. Es en este contexto donde se explica la recurrencia a conceptos con un valor simbólico tan importante en el islam como es el perdón, que es uno de los atributos principales de la divinidad y que ha de serlo también de los gobernantes.

Según el autor del *Dikr*, cuando al-Ḥakam I recibía algún escrito, él hacía unas breves anotaciones y daba respuestas elocuentes, entre las que se encontraba la siguiente: “*El mejor ornato de los califas es la justicia, su mejor gala, el perdón y su mejor montura, la reflexión*” (ma taḥallà al-julafa’ bi-mitl al-‘adl wa-la tazayyanu bi-mitl al-‘afw wa-la imtaṭaw bi-mitl al-tatabbut)⁵⁷. Leer esta noticia relacionada con un emir como al-Ḥakam I al cual las crónicas definen como cruel y violento con sus súbditos puede resultar llamativo. Sin embargo, no será el único ejemplo que encontremos de anécdotas relacionadas con este gobernante en las que se intenta dar una imagen totalmente contraria a la que tradicionalmente se ha transmitido de él. El hecho de que al-Ḥakam I tuviera que hacer frente a unos conflictos que lo enfrentaron a la población cordobesa y al emergente grupo de los ulemas llevó a los historiadores a tratar de suavizar la imagen de soberano violento y a cargar las culpas sobre la desobediencia de los cordobeses. Cuando analizamos la narración de las revueltas cordobesas en el Capítulo 3. I, mencionamos que los cronistas, al relatar el final de la vida de al-Ḥakam I, coinciden en mostrarlo arrepentido por la violencia que se había visto obligado a ejercer contra sus súbditos. Asimismo, citamos una información sobre el cadí Faray b. Kinana quien animó a al-Ḥakam a conceder el *aman* a los del Arrabal, poniéndole como modelo a seguir al Profeta Muḥammad y recordándole la actitud demostrada por este en la batalla de Badr.

⁵⁷ Traducción Molina - DB, 1983: II, 134/I, 126.

En esta misma línea tenemos el texto del parte de victoria que este emir envió a las provincias tras sofocar las revueltas y que nos ha sido transmitido por Ibn Ḥayyan, siguiendo a Aḥmad al-Razi. El inicio del mismo es muy ilustrativo de la visión de los hechos que quiere dar el emir: lo ocurrido responde a la voluntad divina y nada se puede hacer ante lo que ya está escrito. Tras la habitual *basmala* introductoria, el texto continúa así: “Dios tiene la gracia y el favor, el poder y la justicia y, cuando quiere disponer y completar algo a quien ha hecho digno y merecedor de ello, le otorga el acierto y el poder, y cumple su designio de que triunfe, no dando a ninguna de sus criaturas fuerza para oponerse e impedirlo, hasta cumplirse a su satisfacción su decisión, positiva o negativa, pues escrito está en el original del Libro que no hay quien tuerza las palabras de Él⁵⁸, honrado y ensalzado”⁵⁹. Encontramos aquí referencias a un destino ya escrito contra el que nada se puede hacer, de modo que la actuación de al-Ḥakam respondería a lo establecido de antemano por Dios. La visión del poder por parte de los omeyas era una visión determinista contraria a la doctrina del libre albedrío (*qadariyya*⁶⁰), de modo que su poder procede de la voluntad de Dios y los creyentes no pueden hacer nada en contra de ellos u oponerse a sus decisiones. Dios los ha elegido a ellos para gobernar, así como ha decidido ya el destino de cada uno de los musulmanes y nadie puede hacer nada para evitarlo⁶¹. Esta visión de la realidad les sirvió a los omeyas para justificar muchas de sus acciones remitiendo a la predestinación.

Procede después el emir a describir los hechos ocurridos, atribuyéndolos a la insolencia e ignorancia de los revoltosos y recordando que el gobierno no había hecho nada censurable para que su rebelión pudiera estar justificada. Por el contrario, al-Ḥakam I asegura que Dios los hizo morir por sus pecados y los condena por “la violación de su juramento de lealtad (*min bay’ati-na*) y su rechazo de nuestra obediencia, aunque su castigo en la otra vida será más ignominioso y doloroso”⁶². Tras esto, continúa la carta dando gracias a Dios por su favor al concederle la victoria sobre los enemigos de los musulmanes, definiendo esta victoria como fruto de la consideración y el beneplácito de Dios hacia al-Ḥakam y el resto de sus súbditos que no tomaron partido en estas revueltas.

⁵⁸ Corán, VI: 34 y 115, X: 64 y XVIII: 27 – “No hay quien pueda cambiar las palabras de Dios” (Cortés, 1999: 167, 181, 276 y 384).

⁵⁹ Traducción Corriente y Makki – MUQ II/1, 2001: 57//2003: 142-143.

⁶⁰ J. van Ess, “Qadariyya”, *EI*, vol. IV, pp. 368-372.

⁶¹ Crone, 2004: 35 y Watt, 1962: 31.

Después de esta carta – dice Ibn Ḥayyan –, al-Razi recogió unos versos que le fueron atribuidos a al-Ḥakam, los cuales inciden en la idea de que la violencia desplegada por el emir contra los rebeldes fue necesaria y que no tuvo otra alternativa ante las muestras de infidelidad y desobediencia de los cordobeses. La última anécdota al respecto, que recoge Ibn Ḥayyan remitiendo a Ibn ‘Abd Rabbihi, contribuye a completar este cúmulo de justificaciones de la actuación del emir. Tiene que ver precisamente con los versos mencionados, entre los cuales se encontraban unos que el gramático ‘Utman b. al-Mutannà, ya en época de ‘Abd al-Raḥman II, asegura haber recitado a ‘Abbas b. Naṣiḥ cuando este le pidió que le citara algunos versos del emir. Cuando ‘Utman b. Mutannà llegó a una parte del poema que dice “*No hice sino devolverles cumplida la medida prestada*”, el poeta afirmó que de haber sido llevado al-Ḥakam a un juicio entre él y los del Arrabal, esos versos le habrían servido para lograr su disculpa (*qama bi- ‘udri-hi fi-him hada al-bayt*)⁶³.

Un recurso habitualmente usado para mostrar una imagen benevolente de los gobernantes en la narración de un conflicto es incidir en el respeto que se tuvo con las mujeres y los niños a la hora de reprimir la violencia. Ya hablamos de esto también en relación con la revuelta del arrabal, pero las menciones son múltiples⁶⁴. Como sabemos, el respeto a las mujeres y niños de los rebeldes por no formar parte activa de los levantamientos es una exigencia de la doctrina islámica sobre la rebelión. En esta misma línea podemos situar los relatos que narran cómo la visión de las mujeres y los niños suplicando el fin de la violencia movió al soberano a la compasión. En el Capítulo 1, al mencionar la toma de Tudmir y de Mérida, hablamos de los paralelos que existían entre esos relatos y la conquista de Ḥayr, donde aparece la imagen de las mujeres y los niños llorando y pidiendo a los combatientes que frenaran el ataque. En este sentido, recordamos que los *Ajbar maymu‘a* transmiten una noticia según la cual, cuando ‘Abd al-Raḥman II y sus hombres estaban combatiendo con los rebeldes de Mérida (AP - nº 59.1), al subir a la muralla, oyeron el llanto de la mujeres y los niños y decidieron frenar el ataque. El emir reunió a sus hombres y les dijo: “*Ya habéis*

⁶² Traducción Corriente y Makki – MUQ II/1, 2001: 58//2003: 144.

⁶³ MUQ II/1, 2001: 58-59//2003: 144-146, siguiendo a RAB, 1987: V, 234.

⁶⁴ V. por ejemplo, AP - nº 59.1, 98.2 o 144.1. Del mismo modo, cuando se quiere incidir en la violencia de un episodio o en el descrédito de una rebelión, se dice que se hicieron prisioneros incluso a mujeres y niños o que estos sufrieron algún daño (AP - nº 78, 173.1 o 183.1).

visto como nuestra guardia e infantería ha vencido a estos ilusos (zalama⁶⁵); he mandado suspender el ataque, únicamente por observar con respecto a ellos los mandatos de Dios, y por evitar la muerte de sus hijos y pequeñuelos y de aquellos que no tienen la culpa y han sido arrastrados a la rebelión contra su voluntad. Ya hemos visto cómo Dios que nos recomienda la clemencia y la dulzura (al-‘afw wa-l-ṣafḥ), nos ha favorecido con la victoria. He resuelto apartarme de ellos y si consideran cuánta es nuestra clemencia en perdonarlos y lo que Dios ordena, pedirán la paz; de lo contrario, Dios los ve y es poderoso para castigarlos’’⁶⁶.

Ya mencionamos entonces que no parecía casual que fueran los *Ajbar*, primera fuente que transmite la defensa de Tudmir con mujeres disfrazadas – tópico también presente en la toma de Ḥayr –, la que mencione la compasión que provocó en el emir la visión de los niños y las mujeres emeritenses sufriendo el ataque, al hablar de la rebelión de Mérida. Hemos de tomar pues esta noticia como el reflejo de un tópico historiográfico utilizado por los cronistas árabes de distintas épocas. En este caso, el relato cumple una función muy concreta en relación con ‘Abd al-Raḥman II que es mostrar una imagen de emir compasivo, a pesar de la desobediencia de los rebeldes. La idea de que estos volverán a la obediencia al comprobar la benevolencia del emir está muy presente también en los manuales de consejos para el bueno gobierno. Recordemos, por ejemplo, una frase que al-Ṭurtuṣi atribuye a un poeta anónimo que dice: *“Sin cesar otorgas el perdón (ma zilta fi l-‘afw li-l-dunub), y la libertad que concedes a quien delinquiró, es ligadura que a ti los une, hasta el punto que a quienes indultas, desean estar a tu lado, aun a costa de grillos y cadenas’’⁶⁷.*

Cuando Ibn Ḥayyan narra el sometimiento de Écija, en el año 278/891, vuelve a utilizar esta misma imagen para justificar la clemencia del emir y la decisión de entregar un *aman* a los habitantes de esta localidad (AP - nº 98.2). El hecho se produjo durante el gobierno de ‘Abd Allah, otro emir omeya del cual se había fraguado una imagen de crueldad y sangre fría al atribuírsele la muerte de varios de sus familiares, incluidos su hermano al-Mundir y sus dos hijos. En este sentido, ya vimos que existía una tendencia entre los cronistas a compensar los rumores sobre el envenenamiento de al-Mundir por parte de ‘Abd Allah mostrando a este emir afectado por la muerte de su hermano y cuidando que su cadáver llegara bien a Córdoba para

⁶⁵ Proponemos traducirlo como impíos, siguiendo Corriente, p. 734.

⁶⁶ Traducción de Lafuente y Alcántara - AM, 1986: 122-123//139.

⁶⁷ Traducción Alarcón - TUR, 1930: I, 310//1977: 236.

hacerle las oraciones fúnebres y enterrarlo como era debido. Ibn Ḥayyan recoge una anécdota según la cual los hombres de ‘Abd Allah le aconsejaron que enterrara a su hermano en algún lugar oculto del campamento, para evitar la inseguridad de volver hasta Córdoba con la comitiva fúnebre, pero el emir se negó y dijo: “*Aun sabiendo que con ello salvaría mi vida, con todo jamás dejaría el cadáver de mi hermano expuesto a los pies de los infieles y de la canalla, donde tal vez se levantarán casas para las campanas y las cruces*”. Y ordenó que se iniciara la marcha hacia la capital⁶⁸.

Volviendo a la conquista de Écija, como hemos mencionado, el relato hace de la actuación del emir un ejemplo de compasión y bondad, al entregar el *aman* a sus habitantes para evitar más sufrimiento a los inocentes que vivían allí. Esta conquista inspiró a Ibn ‘Abd Rabbihi un poema en el que ensalza esta victoria que debilitó al rebelde Ibn Ḥafṣun – recordemos que los habitantes de esta ciudad eran aliados del muladí –. El poema incluye unos versos que se refieren a la grandeza del perdón dada por aquel que tiene la victoria de su lado. Dice así⁶⁹:

*“Es la victoria después de la victoria
y no hubo en ellas pacto, ni paz
solo el perdón después del triunfo
pues el mejor compañero del triunfo es el perdón
(siwà an ṣafḥ^{an} kana min ba’d qudra
wa-aḥsan maqrun ilà qudra ṣafḥ)”*.

Uno de los gobernantes omeyas cuya imagen ha sido más ensalzada por las crónicas, presentándolo como la unión perfecta de clemencia y firmeza ante sus enemigos, ha sido ‘Abd al-Raḥman III. El hecho de que fuera el primer califa omeya andalusí, unido a que las crónicas más importantes sobre la historia de al-Andalus fueron compuestas durante su mandato ayuda a que se haya transmitido de él una imagen de gobernante musulmán ideal, que protegió con mano de hierro la Comunidad de creyentes andalusí, pero que, cuando tuvo la oportunidad, prefirió el perdón al castigo y las soluciones pacíficas en vez del uso de una crueldad desmedida. En este sentido, recordemos una frase, atribuida al ya entonces califa la cual citamos al hablar de los mensajeros que eran enviados a negociar la paz con los rebeldes. Esta

⁶⁸ Traducción de Guráieb - MUQ III, 1950/XIII: 161//1937: 3.

⁶⁹ Traducción propia – MUQ III: 1937: 97.

frase está relacionada con el episodio de rebelión que se produjo en Toledo en el año 318/930, cuando - según Ibn Ḥayyan - al-Naṣir envió cartas y escritos a los toledanos a través de personas de confianza del califa. En ellas, les hacían saber que al-Naṣir prefería el arrepentimiento y quedaba contento de perdonar en su deseo de ir por las buenas (*li-itari-hi l-inaba wa-sukuni-hi ilà l-ṣafh wa-ragbati-hi fī l-‘afiya*)⁷⁰.

Anteriormente a este hecho, la revuelta ḥafṣuní nos había dejado un documento que refleja asimismo el carácter benévolo de ‘Abd al-Raḥman III. Nos referimos concretamente a la carta que envió el todavía emir a sus gobernadores tras la toma definitiva de Bobastro (AP - nº 107.4), describiendo la entrega del *aman* a los rebeldes ḥafṣuníes como un acto de benevolencia que demuestra la naturaleza bondadosa y clemente de los omeyas. A esto se suma el trato que dio a Ḥafṣ b. ‘Umar al llegar a Córdoba, lo cual también es narrado en la carta como un ejemplo de esa clemencia omeya. El uso de fragmentos coránicos ayuda a potenciar el halo religioso que impregna toda la carta, en la que se dice que la victoria sobre los ḥafṣuníes había sido una muestra del favor divino por el cumplimiento de los omeyas de su obligación de combatir a los infieles. La extensa carta nos ha sido transmitida una vez más por el cordobés Ibn Ḥayyan⁷¹. Tras la *basmala* inicial, se procede a alabar a Dios, al Profeta Muḥammad y a los califas que lo sucedieron. Después habla del caso concreto de los omeyas, de su labor en la defensa de la fe y la protección de los creyentes y de cómo habían luchado para pacificar el territorio andalusí, pasando después a describir el modo en que se produjeron los hechos en Bobastro. La firma del *aman* es presentada como el resultado de un largo asedio que sumió a los rebeldes en gran escasez. Asegura el emir que los rebeldes quisieron engañar a los leales haciéndoles creer que se someterían si cesaban el ataque, pero ‘Abd al-Raḥman no creyó sus palabras, sino que les obligó a salir de la fortaleza y a dispersarse, por miedo a que una vez frenado el asalto, los rebeldes volvieran a las andadas.

Dentro de la carta, es especialmente llamativo el relato de la sumisión de Ḥafṣ b. ‘Umar, del cual se dice que se negaba a salir, pues no se creía la protección que le garantizaba el *aman* y pensaba que en cuanto saliera de su escondite, sería capturado y castigado. Sin embargo – continúa la carta – Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥudayr, visir

⁷⁰ MUQ V, 1981: 212//1979: 280.

⁷¹ MUQ V, 1981: 173-177//1979: 226-231.

de ‘Abd al-Raḥman encargado de supervisar la rendición, lo tranquilizó y calmó con la benignidad del *aman* (*aman mabsuṭ*) hasta que consiguió hacerlo salir⁷².

A continuación, la carta recoge varios versículos coránicos sobre la victoria de Dios sobre los infieles. Dice el relato que la ciudad de Bobastro quedó vacía y despoblada, pues “*Dios les sorprendió por donde menos lo esperaban y sembró el terror en sus corazones*”⁷³ a causa de su falta, por haber abandonado la obediencia. Dios cumplió así su propósito, a pesar del bienestar que habían llegado a alcanzar los rebeldes y de la larga duración de su levantamiento, ya que “*cuando [Dios] castiga a las ciudades que son impías. Su castigo es doloroso, severo*”⁷⁴. Bobastro fue destruida y se demolieron sus murallas y edificaciones, dejando el monte pelado como estaba antes de la rebelión, borrando así los restos de la infidelidad “*y amaneció como si hubiera sido arrasado*”⁷⁵.

La carta prosigue con la llegada de Ḥafṣ a Córdoba y el trato que le fue dado y es aquí donde encontramos una de las referencias más destacadas al perdón de los omeyas. Dice al-Naṣir que “*hicimos llegar al arrepentido Ḥafṣ (Ḥafṣ^{an} al-la’id) a la seguridad, apoyo y perdón que nos habíamos dignado a concederle, tratándolo con la conocida benevolencia (bi-l-faḍl al-mubin) que puso Dios entre nuestras cualidades y predomina en nuestras acciones, hasta el punto de tranquilizarlo y regocijarlo*”⁷⁶.

Esta manifestación expresa de la benevolencia como una característica propia de los gobernantes omeyas, la cual les ha sido concedida por Dios y que “*predomina en sus acciones*” es muy significativa, pues, si bien estamos comprobando cómo el uso del perdón es uno de los instrumentos más comunes en la política de legitimación de los omeyas y aparece reflejado de manera más o menos directa en sus actos y en sus estrategias de control del territorio, no es habitual el que se ponga en boca de los propios gobernantes menciones directas al perdón como una característica que define sus actos.

Menciones similares a las vistas hasta ahora las tenemos en relación al hijo de ‘Abd al-Raḥman III, el califa al-Ḥakam II, especialmente en la narración del sometimiento de los rebeldes del norte de África y las recomendaciones que dio a sus hombres para atraerlos y obligarlos a someterse al poder omeya. Ejemplo de ello son

⁷² MUQ V, 1981: 176//1979: 230.

⁷³ Corán, LIX: 2 (Cortés, 1999: 730).

⁷⁴ Corán, XI: 102 (Cortés, 1999: 299).

⁷⁵ Corán, LXVIII: 20 (Cortés, 1999: 758).

⁷⁶ MUQ V, 1981: 177//1979: 231.

los consejos que dio a Muḥammad b. Qasim b. Ṭumlus, jefe de sus tropas (*ḥasam*), a quien envió a Ceuta para combatir al idrisí Ḥasan b. Qannun que había roto su pacto de obediencia a los omeyas y se había puesto del lado del califa faṭimí Ma'd b. Isma'il (AP - nº 144.1). Antes de partir, Ibn Ṭumlus recibió una serie de recomendaciones de parte del califa, quien le pidió que pusiera todas sus fuerzas en combatir a Ḥasan y que, cuando obtuviera la victoria, que usase el perdón, prefiriese la indulgencia, aceptase las disculpas claras y no emplease el rigor (*an ya'juda bi-l-'afw wa-yu'tira l-ṣafḥ wa-yaqbala waḍiḥa l-'udr wa-yaḥsina l-ta'yawuz*⁷⁷// *an ya'juda bi-l-'afw wa-l-ṣafḥ wa-iṣlah l-bilad wa-istiṣlah l-ra'iyya*⁷⁸). Le pidió asimismo que hiciera uso de aquellos que se fueran sometiendo para combatir al resto, hasta lograr restablecer en esas tierras el Corán y la Sunna del Profeta que los *si'ies* habían eliminado.

Los caídos enviados por el califa a la zona enviaban puntualmente cartas a al-Ḥakam II informándole del desarrollo de los hechos y este, viendo que la victoria sobre Ḥasan b. Qannun se resistía y que las tropas omeyas estaban sufriendo muchos daños – Ibn Ṭumlus murió a manos del propio Ḥasan b. Qannun en el año 262/972 –, recomendó a sus hombres que no hicieran caso de las promesas del idrisí sobre su sometimiento, pues sus intenciones eran falsas. Por el contrario, les pedía que anunciaran al resto de la gente que había estado al lado del rebelde, sometidas a su terror, que podían estar tranquilas, pues contarían con el *aman* de Dios (*fa-amanuna bi-aman Allah al-tamm*⁷⁹).

El califa no solo incita a sus hombres a ofrecer el *aman* a los seguidores del rebelde que se arrepientan, sino que incide constantemente en que han de dejarles claro que esa es la voluntad de Dios, así como lo es el acabar con el hereje Ḥasan b. Qannun. El califa pide a sus hombres que digan a los seguidores de Ḥasan que si se arrepienten, su situación mejorará mucho y que el califa omeya los defenderá del rebelde que está atentando contra sus bienes. De este modo, al-Ḥakam II logró poner de su parte a muchos de los seguidores del rebelde quitándole así buena parte del apoyo con el que contaba hasta el momento. Al mismo tiempo, al rodear todo su discurso de un halo de religiosidad, remitiendo a la voluntad de Dios constantemente, da legitimidad a sus acciones. Será constante la presencia de versículos coránicos en estas cartas, como por ejemplo: “Él es el mejor de los jueces” (Corán, VII: 87); “¡No

⁷⁷ MUQ VII, 1967: 103//1965: 79.

⁷⁸ BM, 1967: II, 245.

⁷⁹ MUQ VII, 1965: 97.

disputéis!, si no, os desanimaréis y se irá vuestro ardor” (Corán, VIII: 48 – esta misma frase aparece en la arenga de Ṭariq b. Ziyad -). El califa, asimismo, presenta a Ḥasan como un traidor, ya que este en su momento había pedido ayuda a al-Ḥakam II para hacer frente a sus primos. Cuando el califa aceptó ayudarlo, Ḥasan le pidió que ofreciese la paz a sus primos y que, si estos la rechazaban, entonces le ayudaría a guerrear contra ellos. Tras esto - recuerda el califa en su carta - no solo Ḥasan no le hizo caso, sino que se rebeló en su contra, mientras el resto de sus primos se habían sometido, lo que llevó a al-Ḥakam II a abandonar su preferencia por la indulgencia. A pesar de ello, *“volvió el Príncipe de los Creyentes a preferir el favor, a que se sentía propicio, y la clemencia que tanto le dominaba”* (tumma ‘ada amir al-mu’minin ilà itar l-faḍl al-aglab ‘alay-hi wa-l-ḥilm alladi huwa amlaka la-hu)⁸⁰, pero todo ello fue en vano, porque el rebelde no se arrepintió.

A continuación, el califa advierte a sus hombres de que las palabras que ahora les dirige Ḥasan y su ofrecimiento de bienes, rehenes o territorios, las habría considerado en otro momento si hubieran ido acompañadas de actos de arrepentimiento contundentes y que, en ese caso, *“usaría el perdón con que Dios se describe a sí mismo y ama en los allegados a Él”* (wa-ajd^{an} bi-l-‘afw alladi waṣafa Allah bi-hi nafsa-hu wa-aḥabba-hu min awliya’i-hi)⁸¹. Sin embargo, después de las diferentes rupturas de sus acuerdos, el califa había decidido no aceptar el sometimiento de Ḥasan.

El *ḥilm*⁸² mencionado en estas cartas remite a una cualidad que está vinculada directamente con los atributos divinos: *Halim* es uno de los nombres de Dios, como vimos en el Capítulo 5, y hace referencia a la paciencia que posee Dios ante los pecados de los creyentes, gracias a la cual no es fácil que se decante por la venganza. Aparece en el Corán unido al término *Gafur* en seis aleyas distintas, ya que se refiere a la paciencia por la que Dios es capaz de perdonar a los musulmanes, dándoles tiempo a arrepentirse y volver a la obediencia⁸³.

Como ha demostrado Ramírez del Río, entre otros, el *ḥilm* aparece también recurrentemente en los *ayyam al-‘arab* preislámicos, designando la *“mesura, magnanimidad, benevolencia o generosidad de espíritu para con los más débiles*

⁸⁰ MUQ VII, 1967: 127//1965: 99.

⁸¹ MUQ VII, 1967: 128//1965: 100.

⁸² M. E. Yapp, “Ḥilm”, *EI*, vol. III, pp. 390-392.

⁸³ Moucarray, 2004: 62.

dentro del grupo”⁸⁴. Ibn ‘Abd al-Barr incluyó esta virtud entre las seis que debía tener un individuo para que los miembros de su tribu le dieran el poder, que pasaron a ser siete en época islámica. Tales virtudes son la generosidad (*al-saja*), la valentía (*al-nayda*), la elocuencia (*al-bayan*), el juicio (*al-ḥasab*) y la resistencia/paciencia (*al-ṣabr*), que va ligada directamente al *ḥilm* por ser un prerrequisito para garantizar la ecuanimidad del jefe del grupo frente a los problemas y la entereza ante las circunstancias difíciles. En época islámica, se añadió a todas ellas la continencia (*al-‘afaf*)⁸⁵.

Ibn ‘Abd Rabbihi también menciona esta cualidad como esperable en los gobernantes y cita varios proverbios sobre la importancia de la paciencia (*ḥilm*) y la mesura cuando uno siente la ira. Así dice que Abu ‘Ubayd explicó que el proverbio “*Si te acontece algo malo, siéntate*”, se refiere a ser paciente y no apresurarse⁸⁶.

Entre los omeyas, el más conocido por ser *ḥalim* fue Mu‘awiya I, fundador de la dinastía en oriente, de quien se dice que consideraba más costosa la guerra que la generosidad hacia los enemigos. Se ha considerado que esta no puede ser vista como una virtud musulmana y que caracterizó a esta dinastía que por aquel entonces aún no se había desprendido de todo su carácter beduino, además de que la práctica demuestra que el *ḥilm* de este califa – como ocurre también en los omeyas andalusíes - es un principio con connotaciones políticas⁸⁷. Vemos pues en la carta de al-Ḥakam II la atribución a los omeyas de Córdoba de este *ḥilm*, es decir, se consideran a sí mismos pacientes y mesurados a la hora de aplicar castigos, clementes en último término. Al-Maqqari, por ejemplo, siguiendo a Ibn Ḥayyan, dijo de ‘Abd al-Raḥman I que era “*rayiḥ l-ḥilm*”, “tendente a la clemencia/magnanimidad”⁸⁸. También se dice de este emir que cuando se enfadaba, se retorció los bigotes para intentar calmarse.

Esta virtud se debe poner en relación con la contención de la ira regia⁸⁹, que una cualidad reconocida en los manuales sobre el buen gobierno como una característica imprescindible en el gobernante musulmán. Al-Ṭurṭusi contaba esta anécdota al respecto del control de la ira⁹⁰:

⁸⁴ Ramírez del Río, 2011: 354.

⁸⁵ Ramírez del Río, 2011: 354-355, siguiendo a Ibn ‘Abd al-Barr, *Baḥyat al-mayalis*, I, 601-602.

⁸⁶ RAB, 2011: 25.

⁸⁷ Yapp, “Hilm”, p. 391.

⁸⁸ NT 1968: III, 37.

⁸⁹ La bibliografía sobre la ira regia es muy abundante. V. por ejemplo, H. Grassoti (1978); Bermejo Cabrero (1973) o Foronda (2007). Carlé, en su estudio sobre los miedos medievales, menciona entre otros el miedo a la ira regia (1991: 113).

⁹⁰ Traducción de Alarcón - ṬUR, 1914: I, 284//1977: 222.

“Cuenta Surayh b. ‘Ubayd que todos los reyes de Israel tenían a su lado un sabio, el cual, cuando veía al rey encolerizado, le escribía en tres hojas estas frases: “*Compadécete del desgraciado. Teme la muerte. Piensa en la vida futura*”.

Cada vez que se enojaba, se las ponían delante, hasta que se apaciguaba su enojo”.

La máxima expresión de la ira regia es la ejecución llevada a cabo por el propio gobernante⁹¹, como supuestamente hizo ‘Abd al-Raḥman I con Abu l-Ṣabbāḥ, según algunos cronistas, o ‘Abd al-Raḥman III con su hijo ‘Abd Allah, cuando lo sacrificó como si fuera un cordero, en la Fiesta de los Sacrificios. También la ejecución de los traidores de Simancas es una elocuente expresión de la ira regia, reflejada además en el discurso de al-Naṣir en el que deja claro que el delito de los acusados en aquella ocasión es tan grave que no hay posibilidad de perdón.

Una actitud totalmente contraria a esta es la que se le atribuye a Muḥammad I, cuando fue proclamado emir y el eunuco Sa’dun, con quien tenía cierta enemistad por el rechazo mostrado por este hacia la proclamación de Muḥammad, se presentó ante él para anunciarle su nombramiento (AP - nº 70.1). El eunuco esperaba que el nuevo emir lo castigara por haber sido de los que defendieron la candidatura al trono de ‘Abd Allah, hermano del emir, sin embargo, cuando llegó Sa’dun ante Muḥammad y se disculpó por lo que había hecho, el otro le respondió: “*Dios te ha perdonado* (qad ‘afa Allah ‘an-ka)”⁹², dando a entender que él también lo perdonaba y aceptaba su arrepentimiento.

⁹¹ Alvira Cabrer, 2008: 229.

⁹² IQ, 1926: 80.

Capítulo 10

Prácticas de castigo

La Ley islámica contempla toda una lista de castigos¹ específicos para cada delito, a través de los cuales se pretende garantizar el cumplimiento de las normas exigidas por Dios a través de su revelación. Con el castigo, no solo se rehabilita al delincuente, sino también se retribuye al ofendido o se incapacita al acusado, siempre con el objetivo de proteger los intereses de la Comunidad. Al tratarse de una ley religiosa, los castigos tienen una dimensión “vertical”, como fue definida por R. Peters, en tanto en cuando los castigos en esta vida están relacionados con los castigos y las recompensas en la otra, relación que ha sido estudiada recientemente por Ch. Lange (2008). Los juristas consideran que la amenaza de los castigos en el más allá no es suficiente para disuadir a las personas de cometer delitos, por lo que es necesaria la aplicación de los castigos también en esta vida².

Todas las escuelas jurídicas coinciden en considerar al gobernante como el único que posee el monopolio del uso de la violencia en la aplicación de las penas *ḥadd*, es decir, de las prescritas por la *Sari'a*³. Hay penas que afectan al conjunto de la Comunidad y que, por tanto, han de ser aplicadas por un representante de Dios que defienda los intereses del colectivo y que no se deje llevar por la venganza individual. Aunque el soberano delegue la función de definir la pena en los magistrados por ser estos los intérpretes de la Ley, la última palabra siempre la tendrá el soberano y no se podrá aplicar ninguna pena de este tipo sin su conocimiento y consentimiento. En la

¹ V. obra enciclopédica sobre castigos: 'A. al-Salyi, *Mawsu'at al-'adab*, Beirut, 1998. Abou El Fadl, 2001: 53, n. 92 recoge una amplia selección de distintos tipos de castigos a rebeldes, en época de los gobernantes omeyas de Damasco y de los 'abbasies. Asimismo, hace referencia a un escrito de al-Yahiz en el cual acusaba a los omeyas de “corromper la tierra” y de crucificar a sus contrarios (siguiendo a al-Yahiz, “Risala fi al-Nabita” en *Rasa'il al-Yahiz*, ed. 'A. A. Mulhim, Beirut, 1987, pp. 244-245).

² Peters, 2005: 30.

³ Crone, 2004: 294.

práctica, sin embargo, sabemos que a veces algún castigo se aplicaba primero y después se informaba de ello al soberano, quien daba su visto bueno al hecho, como vimos que ocurrió con el falso profeta de la Marca Superior, que fue crucificado por orden del gobernador de la zona, ‘Ubayd Allah b. Yaḥyà b. Jalid, tras consultar a los ulemas, y que solo entonces informó de ello al emir, quien ratificó la sentencia de muerte⁴.

Algunos juristas iban más allá y consideraban que el gobernante tenía el monopolio, no solo sobre las penas *ḥadd*, sino sobre todas las penas, incluidas las discrecionales, la tortura, el encarcelamiento o el exilio, que no están prescritas en la Ley islámica⁵.

Mientras los juristas eran quienes definían las penas según la *Sari’a*, el titular de la *surṭa* o policía, institución creadas a inicios del califato omeya de Damasco⁶, era el encargado de establecer las penas que no estaban recogidas en la Ley islámica y que, por tanto, se salían de la jurisdicción del cadí. Estos castigos solían ser de carácter más arbitrario⁷. En este caso, una simple sospecha era suficiente para que el *ṣaḥib al-surṭa* considerara culpable a un individuo y que, por razones de seguridad, le aplicara un castigo. La *surṭa* fue creada por los gobernantes como un sistema alternativo a los clásicos tribunales de la *Sari’a*, de modo que, como apuntó en su día Vikør, “*There was thus a duality in the relationships between the sultan and the law. This reflects the main dynamic underlying the study of the Shari’a as a practised law: the relationships between the sultan and the independent class of ‘ulama’, between the state and the society beyond the state*”⁸.

Además del *ṣaḥib al-surṭa*, otro encargado de ejecutar los castigos era el *ṣaḥib al-madīna* o *ṣaḥib al-suq*. Este último no solo se dedicaba a supervisar los pesos y medidas en el mercado o a garantizar que las transacciones se realizaban correctamente, sino que también controlaba el estado del espacio público, de las calles, de los edificios, así como del cumplimiento del código de vestuario según las normas de la moralidad, entre otras cosas. Tenía la potestad de castigar a cualquiera que encontrase incumpliendo alguna de las normas relativas a estas cuestiones y las sanciones podían ser golpes, azotes, exposición pública o confiscaciones.

⁴ Hemos analizado el caso de este individuo en el Capítulo 7. IV.

⁵ Crone, 2004: 294.

⁶ M. Marín, “Shurṭa”, *EI*, vol. IX, pp. 510-512.

⁷ Lévi-Provençal, *HEM*: V, 87.

⁸ Vikør, 1998: 185.

En al-Andalus, hasta el gobierno de ‘Abd al-Raḥman II, el zalmedina fue el principal encargado del orden público y de aplicar los castigos, pero fue él quien introdujo en al-Andalus la figura del *ṣaḥīb al-surṭa*. Tenemos numerosos ejemplos a lo largo de todo el período y, especialmente, en época califal, de la presencia del zalmedina como el responsable material de aplicar el castigo a los rebeldes o de preparar las cruces para colgar a algún condenado⁹.

Cuando se estaba en campaña, las cosas podían variar y el ejecutor de los castigos podía ser otra persona designada para ello en el momento. Esto podría explicar la elección por parte del emir al-Mundir del guerrero beréber Maḍà b. Timalt como el encargado de llevar a cabo la decapitación del rebelde Muḥammad b. Lubb, en el año 260/874 (AP - nº 76.1). Según el relato, la elección se debió a que este hombre había destacado por su valor durante el combate. Cuando llegó el momento de aplicar el golpe, Maḍà falló premeditadamente, ya que – dice Ibn Ḥayyan – según la costumbre de la zona eso significaba que el condenado quedaba libre. Este gesto del beréber enfadó sobremanera a los notables del ejército, de modo que Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz, que acompañaba al emir en la campaña, decidió enviar a prisión a Maḍà. Más adelante se explica que unos notables se dirigieron a Hasim y le explicaron que en la Frontera era muy importante respetar la vida del contrario para mantener la paz y que fue por eso por lo que Maḍà, que debía un favor a Muḥammad b. Lubb, había errado el golpe a propósito. Dice el cronista que Hasim comprendió las razones aducidas por los notables y que liberó al beréber¹⁰.

Esta anécdota además de ser llamativa por la presencia de un soldado ejecutando la pena contra un rebelde, nos da una idea de cómo funcionaban las cosas en un contexto local y descentralizado como era la Frontera, donde existían unas convenciones ajenas a la Ley “oficial” en lo que se refiere al mantenimiento de la paz entre los individuos. El respeto de la vida del otro es la mejor garantía para mantener la vida propia creándose así unos vínculos de obligación que garantizan el orden y la tranquilidad entre los individuos. Vemos así una especie de sistema de justicia paralelo que funciona con sus propias normas y de una manera independiente al sistema judicial oficial. Aquellos que forman parte de ese sistema son conscientes de

⁹ V. por ejemplo, AP - nº 127, 137, 140, 151 o 175. Sobre la institución del zalmedina, Vallvé, 1981.

¹⁰ Según H. de Felipe pudo ser en este momento cuando se consolidó la posesión de los Banu Maḍà sobre este territorio fronterizo, más concretamente sobre el *Qaṣr Maḍà*, que posteriormente aparece como parte de las posesiones de ‘Amrīl b. Timalt que fueron solicitadas por sus cinco hijos como herencia al califa al-Ḥakam II (AP - nº 147) (De Felipe, 1997: 166-167).

la importancia de respetar estas reglas locales, tanto para su propia seguridad como seguramente para la de su familia y miembros de su grupo, de modo que el beréber Maḍà prefiere poner en peligro su propia vida desobedeciendo la orden del emir a no devolver el favor que debía a Muḥammad b. Lubb y pagar las consecuencias de ello. Estas reglas locales de convivencia son por lo tanto más importantes para los individuos de la zona que las órdenes del emir y, por su parte, este desconoce o ignora las reglas locales, dando preeminencia a sus propios intereses entre los que están combatir a estos rebeldes locales que se levantan contra su poder.

La aplicación de los castigos públicamente ha sido una fórmula utilizada por los gobiernos de distintas épocas y procedencias para demostrar su autoridad frente al pueblo: “*exhibidos [los cadáveres], se convierten en instrumentos y agentes del terror y del espanto, pero también de la justicia y su ejercicio, gracias a su rotundo y elocuente poder retórico*”¹¹. Así, ponían de manifiesto el destino reservado a aquellos que rompían el juramento de sumisión al soberano y, por consiguiente, su pacto con Dios.

Ya hemos mencionado en otro lugar que los omeyas rechazaron las doctrinas teológicas favorables al libre albedrío (*qadariyya*) y que, por el contrario, apoyaban una visión determinista de la existencia donde Dios ya ha decidido cuál es el destino de cada uno¹². Estas ideas fueron usadas por los omeyas para justificar muchas de sus actuaciones, incluidos sus castigos. Así, cuando hablamos de la ejecución por parte de ‘Abd Allah del sobrino de Ibn Ḥafṣun, frente al perdón del hijo de Ibn Ḥayyay, mencionamos que Badr dijo al emir que no se podía haber hecho nada para evitar el destino (*qadr*) de este hombre. Con ello, el eunuco quitaba toda culpa al soberano omeya y hacía de la muerte del sobrino de ‘Umar un hecho decidido por Dios para que ocurriera de esa manera, ya que se trataba de un rebelde del que no se podía esperar que volviera a la obediencia.

En las siguientes páginas, vamos a analizar diferentes muestras de castigo, principalmente público y ejemplar, llevadas a cabo por los gobernantes omeyas de al-Andalus. Analizaremos cuáles fueron las penas más habituales y qué variantes se produjeron dentro de cada una de ellas, señalando cuando sea preciso, los casos más

¹¹ Rodríguez Mediano, “Presentación”, *El cuerpo derrotado* (Fierro y García Fitz (eds.), 2008: 14).

¹² V. Capítulo 9. II.

llamativos. Los castigos públicos buscaban conmocionar a la población y servirles de advertencia para el futuro, de modo que prestaremos atención también a los casos en los que se nos informe sobre el impacto de estas ejecuciones en la gente.

I. El paseo infamante (*tashīr*)

El paseo infamante¹³ ha sido un castigo habitual en el mundo arabo-musulmán medieval, pero al que se ha prestado poca atención en el caso andalusi¹⁴. La idea de hacer público el castigo, aunque presente en otros castigos, aquí es aún más patente. El término *tashīr* o lleva implícito el significado de “hacer público”, “dar testimonio de” ya que a través de este castigo se buscaba publicitar el delito conocido y exponer al acusado a las críticas y los ataques de la gente en una situación de total indefensión. El antónimo de *tashīr* es el *satr* “velo, ocultación” y la *ḥurma* “inviolabilidad”, tanto del cuerpo como del honor de una persona. El sentimiento en el condenado de vergüenza y de violación de la propia *ḥurma* a través esta humillación se refuerza a través de ropas o gorros deshonorosos que se les ponía a los acusados o a las prácticas humillantes de diverso tipo a las que eran sometidos, siendo una de las más graves el ennegrecimiento de la cara. En los casos en los que el acusado es un personaje importante o incluso pariente de la familia reinante, este paseo exhibitorio es doblemente doloroso, ya que se le expone a las burlas de la gente y se atenta contra su estatus y su honor.

Como apuntó en su día Lange, el paseo infamante es “*a particularly elaborate punitive ritual that comprised multiple levels of meaning, at once legal, political, cultural and religious*”¹⁵. Desde el punto de vista jurídico, el único delito para el cual se reserva el castigo del paseo infamante es el falso testimonio (*sahadat al-zur*). Los juristas se remontan al califato de ‘Umar b. al-Jaṭṭab (r. 13-23/634-644) y al juez Surayḥ b. al-Ḥarīt para buscar los orígenes de este castigo. Este último, por ejemplo,

¹³ Peters, 2005: 35; Lange, 2007b y 2008: 79-89.

¹⁴ Los casos de paseos infamantes en al-Andalus se han estudiado de manera transversal al estudiar casos de individuos que fueron sometidos a esta humillación, pero no existe un análisis de conjunto poniéndolo en relación con lo que ocurre en el resto del mundo islámico. V. por ejemplo, el estudio de M. Fierro sobre el proceso contra Ibn Ḥatīm al-Ṭulayṭulī, quien fue llevado a prisión arrastrándolo, descalzo y con la cabeza rapada, antes de ser ejecutado en la pica (Fierro, 1994e) y el artículo de M^a L. Ávila sobre el paseo infamante al que fueron sometidos al-Yuryani e Ibn al-‘Abbas, víctimas de Badis, cuando se presentaron ante este para solicitarle el perdón (Ávila, 2004). Recientemente, D. Serrano ha analizado también el paseo humillante que sufrió el cadí Ibn Dakwan y que analizaremos a continuación (Serrano, 2011).

¹⁵ Lange, 2007b: 82.

consideraba que a aquellos que cometieran falso testimonio se les debía exponer ante un grupo de gente lo más amplio posible, a los que se les informaría del delito para que se guardaran de él. Juristas posteriores como ‘Abd al-Razzaq al-Şan‘ani (m. 211/827) o Ibn Abi Sayba (m. 235/849) decían de Surayh que solía quitar el turbante a los testigos falsos y golpearles en la cabeza con un látigo mientras permanecía en un lugar elevado¹⁶.

Durante algún tiempo, el *tashir* fue considerado un tipo de castigo discrecional (*ta‘zir*), aunque algunos juristas como Abu Hanifa (m. 150/767) intentaron diferenciar ambos casos.

Ahora bien, parece que la elección de esta exhibición humillante se vio motivada en muchas ocasiones por los intereses políticos o religiosos del momento, buscando un efecto determinado en los espectadores. En al-Andalus, la mayoría de los casos que tenemos están relacionados con rebeliones, cuyos protagonistas fueron transportados de los modos más degradantes por las calles andalusíes, como ejemplo para quienes lo vieran y para escarnio público de los acusados. El paseo infamante en sí mismo podía ser el castigo, pero generalmente precedía a otro castigo posterior, como los azotes, el encarcelamiento o la muerte.

El paseo infamante habitualmente se llevaba a cabo montado en algún animal, ya fuera un burro, una vaca o un camello.¹⁷ Todos ellos, en contraposición con el caballo, son animales humildes, propios de gente de bajo estatus. Esta práctica tiene su origen en los judíos de Medina quienes paseaban montados en un burro y mirando hacia atrás a los acusados de fornicación¹⁸. A veces el reo iba sentado de espaldas y, generalmente, se le rapaba el pelo o las barbas – como símbolo de debilitamiento – y se le cambiaban sus ropas por otras más humildes y de telas burdas y pesadas¹⁹. La indumentaria ha sido siempre y en todo lugar un reflejo del estatus social de los individuos, por lo que el uso de determinados ropajes propios de gente de menor estatus constituía otra muestra más de rebajamiento del acusado²⁰.

¹⁶ Lange, 2007b: 88-89.

¹⁷ Lange, 2007b: 83. El uso de las vacas fue más habitual entre los mamelucos.

¹⁸ Lange, 2007b: 90.

¹⁹ Lange, 2011: 83-87 y 92.

²⁰ En el *Kitab al-Ağani* de Abu l-Faray al Işfahani se recogen relatos que ponen de manifiesto que a los prisioneros se les ponía un tipo de vestiduras especiales, generalmente ropas humildes, de la lana, similares a las que usaban los ascetas (Mesa Fernández, 2008: 289-292). Sobre los múltiples significados sociales de la vestimenta, merece especial atención el Capítulo 5 de este estudio, dedicado al “Lenguaje de la indumentaria” (Mesa Fernández, 2008: 233 y ss.). V. también el monográfico sobre

En ocasiones, a los reos se pintaba de negro la cara (*sawwada/sajjama/ħammama wayha-hu*)²¹, aunque en al-Andalus no tenemos ningún ejemplo de ello. El islam considera que el color y la perfección del rostro es un reflejo de las características morales del individuo²². En el Infierno, a los pecadores se les tornará el rostro de color negro para diferenciarlos del resto (Corán, III: 106 y XXXIX: 60)²³. La presencia de las caras pintadas de negro en los paseos infamantes es una recreación de los castigos del Infierno, asimilando los castigos terrenales con los de la otra vida²⁴.

El primo de Yusuf al-Fihri, Hisam b. ‘Urwa al-Fihri, junto al tuyibí Ḥaywa b. al-Walid, y un descendiente de ‘Umar b. al-Jaṭṭab, llamado Hisam b. Ḥamza al-‘Umari se rebelaron en Toledo en el año 147/764, y fueron llevados a Córdoba para ser castigados (AP - nº 18). Por el camino, los jefes cordobeses que iban al cargo de los prisioneros se encontraron con Ibn al-Ṭufayl, que estaba acompañado de un barbero (*ħayyam*). Estos tenían consigo unas ropas de lana (*ħibab al-ṣuf*) y unos cestos (*silal*), así que se procedió a rapar el pelo a los prisioneros, se les pusieron las ropas de lana y los metieron en los cestos, obligándoles a entrar en la capital de este modo. Una vez allí, el emir ‘Abd al-Raḥman I ordenó que fueran ejecutados y sus cuerpos fueron crucificados.

Los mártires de Córdoba también fueron sometidos en algún caso a paseos infamantes similares al que acabamos de ver²⁵. En este caso, teniendo en cuenta el contexto en el que se produjeron estas ejecuciones, la humillación pública de los acusados buscaba un efecto disuasorio - habida cuenta de la proliferación de estas manifestaciones blasfemas, especialmente en época de ‘Abd al-Raḥman II -, pero también era una forma de ataque al Cristianismo, mostrando la situación de indefensión en la que se encontraban estos mártires ante el rigor de la Ley islámica con los enemigos de la religión y de Dios. Uno de los mártires que fue sometido a paseo infamante fue Juan quien, según Eulogio, fue acusado falsamente de haberse

la vestimenta editado por M. Marín, especialmente su contribución sobre los “Signos visuales de la identidad andalusí” (2001a: 137-180).

²¹ Lange, 2007b: 84.

²² Esta idea también estará detrás de la prohibición de la mutilación de partes del rostro (orejas, ojos, lengua...), si bien, como veremos en el apartado III, también se produjeron mutilaciones en el período estudiado, aunque no fueron muy comunes.

²³ “...el día que unos rostros estén radiantes y otros hoscos (*wa-taswaddu wuyuh*). A aquellos cuyos rostros estén hoscos: “¿Habéis dejado de creer después de haber creído? Pues ¿gustad el castigo por no haber creído!” y “El día de la Resurrección verás a quienes mintieron contra Dios, hosco el rostro (*wuyuhu-hum muswadda*). ¿No hay en la gehena una morada para los soberbios?” (Cortés, 1999: 80 y 614). Sobre esta cuestión, Lange, 2007a.

²⁴ Lange, 2007b: 84, 91-94 y 100-105.

²⁵ López de la Plaza, 1994: 273.

burlado del Profeta Muḥammad y de haber pronunciado juramentos islámicos de un modo despreciativo al hacer transacciones comerciales en el zoco²⁶. La debilidad del testimonio de sus acusadores hizo que el cristiano no pudiera ser condenado a muerte, pero se le castigó a recibir azotes y a negar a Cristo. Como el otro se opuso a ello, el juez ordenó que le dieran más azotes y, finalmente, casi muerto, lo pusieron de espaldas en un burro y lo pasearon de esa guisa por las calles de Córdoba, mientras un pregonero iba diciendo: “*Esto merecerá sufrir quien insulte a nuestro profeta y quien se burle de nuestro culto*”²⁷. Después de esto, fue llevado a prisión y encadenado.

Aunque lo esperable es que estos paseos infamantes disuadieran a los cristianos de proferir insultos contra la religión islámica, Eulogio asegura que la visión del mártir Juan subido en el borrico y con la espalda llena de heridas por los latigazos inspiró al cristiano Aurelio a dedicarse a una vida de castidad y entrega a Cristo, hasta el punto de morir por la fe si fuera necesario²⁸.

En época ‘amirí, tenemos dos ejemplos de este tipo de paseos infamantes. Como vamos a ver, en ambos casos los condenados estuvieron vinculados a intentos de conspiración contra el poder de los ‘amiríes, de ahí que la humillación pública en este caso cobre especial relevancia, como una reivindicación del poder de esta familia frente a los ataques de quienes se levantaron en su contra. Un caso que ya hemos estudiado fue el de la conspiración orquestada por el hijo de Almanzor, ‘Abd Allah, junto al gobernante tuyibí de Zaragoza y un omeya, ‘Abd Allah b. ‘Abd al-‘Aziz, descendiente de al-Ḥakam I, que era conocido como “Piedra Seca” (AP - nº 160). Como vimos, después de intentar huir y esconderse con los cristianos, este último fue entregado a Almanzor y llevado a Córdoba para ser castigado. Llegó a la capital montado sobre un camello y con un pregonero que iba gritando que había abandonado a los musulmanes para ponerse del lado de los cristianos²⁹. En este caso, parece que Almanzor buscaba algo más que el escarnio de este rebelde, ya que esto mismo podía haberlo hecho también con su propio hijo o con el tuyibí, a los que eliminó de manera velada. Si no lo hizo entonces y sí en el caso del omeya, parece indicar que quería no solo deslegitimar, sino también ‘desacralizar’ a la familia reinante. Esta actitud de Almanzor hacia los omeyas contrasta con la que vimos que tuvieron los omeyas a la hora de castigar a los miembros de su propio linaje, de manera que aunque no se evitó

²⁶ Sobre el martirio de Juan, MS, 2005: 79-80.

²⁷ Traducción de Herrera Roldán - MS, 2005: 80.

²⁸ MS, 2005: 122-123.

²⁹ HS, 1963: I, 220.

eliminar a aquellos que supusieron una amenaza para la estabilidad de su poder, generalmente se evitó la exhibición pública de los cadáveres de los familiares ejecutados. Tan solo encontramos algunas excepciones en casos especialmente graves, como vimos con el sacrificio por parte de ‘Abd al-Raḥman III de su hijo. Vemos así que, mientras Almanzor trató de desacreditar en cierto modo a este linaje mediante el paseo infamante de Piedra Seca, los gobernantes omeyas procuraron no dar demasiada publicidad a los rebeldes surgidos entre sus propios familiares, ni a sus reivindicaciones, tratando así de transmitir una imagen de unidad dentro del linaje.

Un castigo similar al de Piedra Seca sufrió, ya en época de al-Muẓaffar, Ṭarafa, esclavo ‘amirí acusado de participar en un intento de conspiración contra el visir Ibn al-Qaṭṭa’ y contra el propio al-Muẓaffar (AP - nº 175). Recordemos que este hombre, una vez capturado, fue condenado al destierro en las Islas Baleares y que, en su camino hasta la costa, fue llevado en un burro, sentado de lado para que todo el mundo lo viera y supiera cuál había sido su delito. En este sentido, hemos de suponer que le acompañaba algún tipo de pregonero que iba proclamando su falta, lo cual parece que fue parte casi indispensable en este tipo de castigo.

También fue habitual en los paseos humillantes el llevar al acusado atado por el cuello. Una vez más, hemos de buscar en el ámbito escatológico el significado de esta práctica, la cual tiene un simbolismo coránico que remite a la aleya III: 180: “*El día de la Resurrección llevarán a modo de collar el objeto de su avaricia*”³⁰ y a una tradición del *Musnad* de Ya‘qub b. Iṣḥaq al-Isfara’ini, según la cual “*el día de la Resurrección todo el mundo llevará algo sobre el cuello*”³¹.

El poeta cordobés, Yusuf b. Harun, conocido como “al-Ramadi”, cuando se entregó a la justicia después de haber permanecido huido durante un tiempo, fue llevado desde el despacho del zalmedina hasta el alcázar de al-Zahra’, atado con una cuerda al cuello, como si fuera un caballo (AP - nº 134).

También fueron llevados atados para que todo el mundo pudiera verlos, los hermanos Yaḥyà y Ya‘far b. ‘Ali b. Ḥammud, antes de ser encarcelados por las sospechas que surgieron contra ellos sobre la sinceridad de su abandono de la tendencia *si‘i* (AP - nº 148). Ibn Ḥayyan nos cuenta que las sospechas surgieron cuando Ziyad b. Aflaḥ, *ṣaḥib al-jayl wa-l-ḥaṣam*, junto a los *ḥukkam*, los alfaquies y los adules (*‘udul*) de Córdoba se dirigieron a casa de Yaḥyà y Ya‘far para ejecutar la

³⁰ Cortés, 1999: 93.

³¹ Lange, 2007b: 105-106.

compra por parte del califa de unos esclavos (*'abid*) que tenían los hermanos en su haber, pues se habían quejado a la autoridad de los malos tratos a los que les sometían sus señores³². Dice el cronista que, durante la discusión que se produjo por la negativa de Ya'far y Yaḥyà a efectuar la venta, a pesar de tener un acuerdo previo, los ulemas se percataron por las palabras de Ya'far de que los dos hermanos aún seguían simpatizando con la secta *si'ī*, por lo que informaron al califa sobre ello. Este no solo ordenó que fueran encarcelados, sino que mandó que se les sometiera a escarnio público, llevándoles a pie desde su casa hasta la cárcel de al-Duwayra para que todo el mundo supiera de qué se les acusaba. Fueron encarcelados también con ellos sus hijos.

En el caso de Yaḥyà, la acusación que recaía sobre él era la de complicidad con su hermano que había sido el que había manifestado públicamente su adhesión a la tendencia *si'ī*. Al día siguiente de ser encarcelados, el zalmedina de Córdoba, el de al-Zahra' y el caballero mayor, Ziyad b. Aflaḥ, se reunieron con Yaḥyà y le echaron en cara su permisividad respecto a la conducta de su hermano, aunque le dieron esperanzas de que, llegado el momento, el califa podría perdonar su falta. Yaḥyà reconoció su error y se le permitió permanecer sin cadenas durante el resto del encierro. Asimismo, se liberó en aquel momento a sus dos hijos.

Los prisioneros estuvieron en la cárcel durante casi un año. Pasado ese tiempo, al-Ḥakam II envió al gran *fatà*, correo mayor y jefe del *tiraz*, Fa'iq al-Ṣiqḷabi³³, que organizara un desfile desde el alcázar cordobés hasta al-Zahra' para que, una vez allí, informara al caballero mayor de que perdonaba a los dos hermanos. Yaḥyà y Ya'far, antes de ser liberados, fueron aseados por varios *fiṭyan*, que les cortaron el pelo, les dieron lujosos ropajes y les entregaron unos caballos para que los usaran en un desfile que los llevaría desde la cárcel hasta el alcázar. Una vez allí, Fa'iq les dejó marcharse a su casa y se reunió con ellos otra vez por la tarde, para recordarles los errores que habían cometido. Yaḥyà y Ya'far respondieron con humildad y arrepentimiento,

³² El rechazo a la violencia contra los esclavos aparece expresada en el Corán en varios lugares, por ejemplo, Corán, IV: 36 – “*¡Servid a Dios y no Le asociéis nada! ¡Sed buenos con vuestro padre, parientes, huérfanos, pobres, vecinos – parientes y no parientes -, el compañero de viaje, el viajero y vuestros esclavos! Dios no ama al presumido, al jactancioso*” (Cortés, 1999: 106). Dentro de las escuelas jurídicas, la malikí es la más estricta respecto al rechazo del maltrato a los esclavos. Sobre la doctrina malikí sobre la esclavitud, véase el reciente trabajo de De la Puente, 2011. Precisamente, una falsa denuncia de malos tratos por parte de la gente de Elvira que trabajaba para Durri b. al-Ḥakam, interpuesta contra este por incitación de Ibn Abi 'Amir, le sirvió a este último para eliminar al eunuco (AP - nº 152).

³³ Sobre este personaje, aunque no aparece citado este episodio en concreto, Meouak, 2004: 184-185, nº 3.

reconociendo sus faltas. Fa'iq les dijo que el califa les había perdonado su crimen y les excusaba de su delito (*dakara la-huma anna amir al-mu'minin tagammada danba-huma wa-ṣafaha 'an zallati-hima*³⁴), a lo que los otros respondieron con grandes muestras de agradecimiento. Antes de ser enviados de vuelta a su casa, se les hizo entrega de dos sacos llenos de bolsas con dinares y se les pidió que permanecieran como habían estado antes del suceso de los esclavos, disfrutando del beneficio del perdón (*ni'mat al-iqala*).

El relato de la compra-venta de los esclavos parece ser la excusa para narrar un episodio en el que se muestra la rigidez del califa con cualquier manifestación anti-omeya y su superioridad respecto a sus enemigos, a los cuales no solo se les encarcela, sino que también les humilla públicamente para que se hiciera patente el error que habían cometido. Pero sobre todo, este es un relato de perdón, en el que se refleja la benevolencia mostrada por el califa a pesar del delito. Además de perdonarles su falta y concederles la libertad, les hizo entrega de importantes regalos y los trató con todos los honores, haciendo una demostración, una vez más, de las ventajas y los beneficios que reportaba la sumisión y la obediencia a los omeyas.

El último caso de paseo infamante que vamos a ver en el que el acusado es llevado atado por el cuello es la condena del cadí Yaḥyà b. Wafid. Cuando Sulayman al-Musta'in fue proclamado califa por segunda vez, este hombre que se había mostrado abiertamente contrario a los beréberes, fue destituido de su cargo y sometido a arresto domiciliario. Como vimos en su momento, Ibn Wafid trató de huir al ver que los beréberes y su líder al-Musta'in se habían hecho con el control en Córdoba, pero finalmente fue localizado y llevado ante el nuevo califa (AP - nº 189.1). La descripción del modo en que fue obligado a marchar hasta el palacio recoge todos los aspectos que hasta ahora hemos visto como característicos de este castigo: Ibn Wafid fue descalzo, vestido solamente con su camisa (*qamiṣ*) y con la cabeza descubierta pues llevaba el turbante a modo de correa, atado al cuello. Delante del reo, iba un hombre pregonando: “*Este es el premio para el cadí de los cristianos, el causante de la fitna, el que, sobornado, entregó las fortalezas musulmanas a los cristianos*”³⁵. Con esto último se refieren al hecho de que Ibn Wafid pusiera su firma en el acta de entrega de ciertos castillos a Sancho García, cuando al-Mahdi trató de ganarse su apoyo para hacer frente a al-Musta'in, pero que después le fueron entregados cuando

³⁴ MUQ VII, 1965: 173.

³⁵ Traducción Ávila, 1980: 97; IS, 1953: I, 156.

este último se hizo con el poder por primera vez. D. Serrano, que ha estudiado la biografía de este cadí, asegura que el uso del turbante como correa simbolizaría en este caso el crimen cometido por Ibn Wafid que sería alta traición por la aceptación de la entrega de los castillos³⁶. Ibn Wafid intentaba defenderse diciendo que todo eso era mentira. Finalmente, como sabemos, el cadí logró librarse de la pena capital en el último momento, gracias a la intercesión de sus compañeros alfaquíes³⁷.

En todos estos casos, vemos que la figura del pregonero es un elemento fundamental y cumple la doble función de humillar al acusado y de advertir a los testigos sobre las consecuencias de determinados delitos. Cuando analizamos en su momento el caso de Aḥmad b. ‘Umar, acusado de hacer tratos deshonorosos con los musulmanes en el mercado, vimos que también entonces, tras ser expuesto en la *Dar al-Ṣadaqa*, un pregonero (*al-munadī*) lo paseó durante varios días por el Mercado Mayor para que todos los mercaderes lo vieran y se precavieran de él, mientras tanto iba gritando insultos y reprochándole su delito (AP - nº 135).

En todos los ejemplos que hemos visto hasta el momento, los delincuentes eran paseados en vida, pero también tenemos casos en los que se pasea el cadáver de los detenidos, ya no como parte de su castigo, pero sí como muestra de desprecio y degradación hacia el enemigo. Este es en principio el objetivo de cualquier manifestación pública de castigo, sin embargo, queremos mencionar aquí los casos en los que la exposición pública fue realizada a lo largo de un recorrido concreto y generalmente con cierto simbolismo, permitiendo al público implicarse en la escena mediante los insultos o el lanzamiento de objetos³⁸. Asimismo, los cadáveres eran exhibidos a veces de manera humillante, casi desnudos o con los miembros descuartizados.

Sabemos que fue bastante habitual el acompañamiento de desfiles con la exhibición de cabezas clavadas en picas, por ejemplo, a la vuelta de una campaña. Un caso significativo fue el paso de las cabezas de Yusuf al-Fihri y de sus hijos por las calles de Córdoba por orden del recién proclamado emir, el omeya ‘Abd al-Raḥman I

³⁶ Serrano, 2011b: 261, n. 27. Sobre el papel fundamental que tuvieron las fortalezas en la lucha fronteriza entre musulmanes y cristianos, García Fitz 2002b.

³⁷ Ya vimos en el Capítulo 5. IX el desarrollo de este episodio.

³⁸ Lange mencionó en este sentido el lanzamiento de sandalias, trozos de carne o excrementos, entre otros objetos impuros, como uno de los elementos habituales del paseo infamante, si bien en ese caso se refería al paseo de individuos vivos (Lange, 2007b: 85).

(AP - nº 16)³⁹. En ese caso, se logró humillar al vencido y también hacer pública la victoria del omeya, reivindicando su derecho al trono y su proclamación como emir independiente de Córdoba.

Durante el gobierno de ‘Abd al-Raḥman I, los cadáveres de otros enemigos significativos también fueron paseados por las calles de la capital, como fue el caso de ‘Abd al-Salim b. Yazid b. Hišam al-Yazidi y ‘Ubayd Allah b. Aban b. Mu‘awiya, quienes fueron decapitados y, posteriormente, sus cuerpos fueron arrastrados desde al-Ruṣafa de Córdoba hasta el *ḥašà* del río (AP - nº 24). En este caso, los condenados eran familiares del emir que trataron de quitarle el poder, reivindicando sus derechos. Derechos que ‘Abd al-Raḥman trató de echar por tierra mediante estas humillaciones públicas.

El padre de ‘Ubayd Allah, Aban b. Mu‘awiya, también había sido sometido en su momento a un paseo infamante similar cuando los omeyas fueron derrotados en oriente por los ‘abbasíes. Así aparece indicado en los *Ajbar*, donde se dice que fue capturado por orden de ‘Abd Allah b. Muḥammad al-Saffaḥ, primer califa ‘abbasí, quien mandó que le cortaran una mano y un pie y que fuera paseado por Siria con un pregonero a su lado que iba diciendo: “*Este es Aban b. Mu‘awiya, el mejor caballero de los Banu Umayya*”⁴⁰. Los omeyas asesinados durante aquellos días fueron muchos – según algunas fuentes, llegaron a ochenta – y se echaron sus cadáveres a los perros para que se los comieran⁴¹.

Otro que sufrió un destino similar a los rebeldes mencionados anteriormente fue ‘Aysun, hijo del rebelde de Zaragoza, Sulayman al-A‘rabi, quien fue matado por intentar asesinar al emir (AP - nº 29.1). Su cadáver junto al de Wahb b. Maymun, ejecutado tras exigir el reconocimiento por parte del emir de la superioridad beréber sobre los árabes, también fue arrastrado desde al-Ruṣafa hasta el *ḥašà* de Córdoba y allí fueron crucificados a los pies del alcázar.

La ubicación extramuros del palacio de al-Ruṣafa, al norte de la capital, hace que el paseo sea largo y atravesase toda la ciudad por la Calle Mayor que transcurría por toda la medina hasta el alcázar y la mezquita.

³⁹ Mottahedeh recoge un ejemplo muy parecido, el caso de Abu l-Hayya’ b. Ḥamdan – ancestro de los Ḥamdaníes – cuya cabeza fue paseada por Bagdad en el año 317/929, mientras una persona iba gritando “*esta es la recompensa de quien se rebela contra su señor y es desagradecido con sus beneficios*” (Mottahedeh, 2001: 76).

⁴⁰ AM, 1984: 55//46.

⁴¹ S. Moscati, “Abu l-‘Abbas al-Saffaḥ”, *EI*, vol. I, p. 103.

Arrastrar el cadáver del enemigo, generalmente atado a la cola de un caballo, ha sido una práctica habitual también en otros contextos y constituía una ejecución especialmente deshonrosa pues finalmente el cuerpo era crucificado y expuesto públicamente totalmente desfigurado⁴². Quizás los ejemplos más llamativos de exhibición de cadáveres a través de un recorrido sean los que atañen a gobernantes destronados y ejecutados por sus sucesores. La época final del califato cordobés fue testigo de la ejecución, uno tras otro, de los distintos individuos que hicieron con el poder. En algunos casos, su muerte también estuvo unida a la exhibición deshonrosa de los cadáveres. Uno de estos casos fue el de Sanchuelo, quien, como sabemos, estaba fuera de Córdoba cuando se desató la rebelión en la capital. Al llegar a la ciudad iba acompañado de Ibn Gumis y un pequeño grupo de guardias esclavos (AP - nº 180). Sanchuelo e Ibn Gumis fueron capturados y ejecutados y sus cabezas le fueron presentadas a al-Mahdi para que los reconociera. Después de esto, el nuevo califa ordenó que se recogieran los cuerpos de los condenados y los llevaran al alcázar. Los cadáveres fueron transportados en un mulo y, en el caso de Sanchuelo, iba desnudo, tumbado boca abajo, de modo que, al pasar, la gente le escupía en el culo, sin que nadie les censurara por ello.

Después de exhibir de este modo el cadáver de los ejecutados, Muḥammad al-Mahdi mandó que se abriera el cuerpo de Sanchuelo, se le sacaran las entrañas y que lo rellenaran de plantas aromáticas para embalsamarlo. Después le vistió con una camisa y zaragüelles y le ajustaron la cabeza al cuerpo⁴³. Una vez más, vemos la utilización de la vestimenta para rebajar el estatus del condenado, del mismo modo que vimos en otros casos anteriores. En esta ocasión, el hecho de que, incluso muerto, se cambie de traje a Sanchuelo parece ser una forma de deshonrarlo, mudando las ropas propias de un gobernante por las de un individuo del pueblo.

⁴² En su estudio sobre el trato a rebeldes y herejes en la crónica hispana de los siglos XI-XIII, M. Alvira Cabrer afirma que este tipo de castigo es especialmente infamante por lo que se aplicaba únicamente en los casos de alta traición muy graves. Añade que este trato al enemigo es fruto de la venganza del señor traicionado y tenía también un sentido disuasorio (Alvira Cabrer, 2008: 224-225).

⁴³ La elaboración de peles de este tipo con el cuerpo desollado del enemigo relleno de plantas, paja u otros materiales lo encontramos también en otros contextos. Abu Yazid, el famoso “Hombre del Asno” (*ṣāhib al-ḥimar*) que puso en jaque al gobierno faṭimí a mediados del s. IV/X, una vez muerto, fue desollado y relleno de paja y su cuerpo fue paseado por la ciudad subido en un camello, mientras dos monos le iban golpeando (S. M. Stern, “Abu Yazid al-Nukkari”, *EI*, vol. I, pp. 163-164; Fierro, 2011a: 244). Para al-Andalus, recuérdese el caso de Sulayman b. ‘Umar b. Ḥaḥṣun cuyo cuerpo fue reconstruido y colgado en la Puerta de al-Sudda, o el de Galib b. ‘Abd al-Raḥman, quien tras morir durante el combate con las tropas de Almanzor, su cuerpo fue relleno de algodón y colgado en la puerta del alcázar, mientras que su cabeza fue expuesta en la Puerta de la Victoria en al-Zahira.

Una vez preparado el cadáver, fue clavado en un madero en la Puerta de al-Sudda y junto a él, se colocó la cabeza de Ibn Gumis, también colgada de otro madero. También se dice que, cuando el cadáver de Sanchuelo llegó a Córdoba y fue colgado en el madero, colocaron a su lado al comandante de la guardia, Ibn al-Rassam. Este había sido el encargado de pregonar en anteriores ocasiones a favor de Sanchuelo, diciendo “*Este es el emir de los creyentes al-Ma'mun*”. Esta vez, fue obligado a decir “*Este es Sanchuelo el sodomita (al-ma'bun)*”⁴⁴, y a maldecir a Sanchuelo e incluso a sí mismo.

Teniendo en cuenta que la muerte de Sanchuelo supuso el final del poder de los ‘amiríes en Córdoba, es bastante significativo que al-Mahdi decidiera poner en marcha esta acción deslegitimadora del ‘amirí, a la cual se suma el maltrato hacia el cadáver de Sanchuelo manifestado por los cordobeses escupiéndole a su paso por las calles de la ciudad. En cualquier caso, debemos contar con la posibilidad de alguno de los detalles más escabrosos de este relato se hayan introducido posteriormente al narrar los hechos, intentando transmitir la imagen de deslegitimación y humillación de Sanchuelo por ser un usurpador del poder de los omeyas, hecho que además se ve reforzado por el desprecio manifestado por los cordobeses hacia el ‘amirí.

Otro caso en el que se recurre al paso infamante de los restos de un gobernante por las calles cordobesas fue el de Sulayman al-Musta'in, miembro de la familia omeya y proclamado califa de Córdoba hasta en dos ocasiones. Como sabemos, Sulayman fue destronado por 'Ali b. Ḥammud, dando paso al primer califa cordobés que no pertenecía a la familia omeya. Obviamente el delito que se le atribuía a Sulayman estaba al nivel del castigo al que se le sometió: el asesinato del califa legítimo, Hisam II (AP - nº 191). Sulayman fue condenado a la pena capital, muriendo decapitado por el propio 'Ali b. Ḥammud. A pesar de que Sulayman trató de justificarse diciendo que quien había matado a Hisam había sido su hijo Muḥammad, con la ayuda del visir Aḥmad b. Yusuf b. al-Dubb, no pudo evitar la muerte. También fue ejecutado su hermano 'Abd al-Raḥman b. al-Ḥakam, y su padre al-Ḥakam. Las cabezas de todos ellos fueron puestas en un recipiente y llevadas por la calle pregonando: “*Este es el castigo por la muerte de Hisam al-Mu'ayyad*”. En cuanto a los beréberes aliados de Sulayman, que murieron durante el enfrentamiento con las tropas de 'Ali b. Ḥammud, sus cabezas fueron colocadas en un serón, yendo en la

⁴⁴ BM, 1993: 73-74//1967: III, 73. Obsérvese el juego de palabras que se quiso hacer aquí con el sobrenombre de Sanchuelo, “al-Ma'mun” y el calificativo “al-ma'bun” (“el sodomita”).

parte superior la cabeza del visir, Aḥmad b. Yusuf b. al-Dubb. En la orejas de los muertos, colgaron unos carteles con los nombres de cada uno. Este serón lleno de cabezas fue llevado por los hombres de ‘Ali a la explanada (*maḥallà*) de Córdoba donde estaban asentadas las tiendas del ejército. Presentado en primer lugar en la tienda del jefe del ejército, después fue llevando de tienda en tienda para que todo el mundo pudiera verlas.

II. La crucifixión (*ṣalb*)

La crucifixión islámica (*ṣalb*)⁴⁵ se trata del izado del cuerpo, vivo o muerto, del criminal en un madero o tronco de un árbol, donde permanecerá expuesto durante un período de tiempo no fijado. No fue común el uso de clavos para sujetar al condenado al poste, sino que normalmente era atado con cuerdas⁴⁶. La mayor parte de las escuelas jurídicas considera que el cuerpo debe ser expuesto en el madero una vez muerto, sin embargo para los malikíes, la mayoría de los ḥanafíes y los si‘íes duodecimanos, se debe colgar al condenado vivo y matarlo después alanceado. Los zahiríes consideran que ha de ser la crucifixión por sí misma la que lleve a la muerte al reo. La crucifixión en vida ha sido objeto de diferencias dentro de las escuelas jurídicas⁴⁷, aunque tenemos constancia de que fue muy habitual proceder de este modo. En al-Andalus tenemos varios ejemplos al respecto, como el de la crucifixión del sobrino de ‘Ayab o el caso del principal responsable de la derrota de Simancas, Furtun b. Muḥammad⁴⁸.

En el Capítulo 2, vimos que la crucifixión está reservada en el Corán para los bandidos, junto con la amputación de manos y pies de lados alternos o el exilio. Sin embargo, a lo largo de la historia podemos comprobar la práctica de la crucifixión para otros delitos, como pueden ser los insultos al Profeta y la herejía (*zandaqa*), entre otros⁴⁹.

⁴⁵ F. E. Vogel, “Ṣalb”, *EI*, vol. VIII, pp. 935-936; Peters, 2005: 37-38; Lange, 2008: 62-66; Seidensticker, 2009, donde el autor nos ofrece un repaso de los estudios más recientes sobre la crucifixión en el islam. V. asimismo Hengel, 1981, especialmente la primera parte de la obra, para un estudio sobre la crucifixión en la antigüedad.

⁴⁶ Seidensticker, 2009: 206.

⁴⁷ Ibn Tumart, por ejemplo, defendió que lo ortodoxo era ejecutar antes al reo (v. al respecto A. Huici Miranda (1956-1057), *Historia política del Imperio almohade*, Tetuán, vol I, p. 49).

⁴⁸ Hemos estudiado ambos casos en los Capítulos 5. III y 8. I, respectivamente. Volveremos sobre esta última ejecución en el apartado III de este capítulo.

⁴⁹ Vogel, *EI*, p. 935.

Ch. Lange ha señalado que el carácter de exhibición pública de este tipo de crucifixiones tenía un efecto intimidador y aterrador para la gente del pueblo, aspecto que es destacado por los cronistas de diferentes épocas⁵⁰. Si bien estas descripciones pueden contener partes fruto de la elaboración narrativa de los cronistas con el objetivo de dar mayor dramatismo a las escenas y reforzar la imagen del gobernante rígido a la hora de aplicar la Ley, la realidad de los hechos no debía de ser muy diferente.

Los ejemplos de crucifixiones en el período estudiado son muy numerosos y a lo largo de nuestro estudio hemos visto multitud de ellos. A veces, las crucifixiones eran individuales, pero otras implicaban a varios condenados. Recordemos en este sentido la crucifixión de los trescientos implicados en las revueltas cordobesas a los que al-Ḥakam I mandó crucificar a lo largo de todo el arrecife del Guadalquivir. La exposición de los cuerpos, por otro lado, puede durar más o menos tiempo según el caso. Como ya hemos dicho, un caso realmente excepcional fue el de Ibn Ḥafṣun y sus dos hijos, quienes estuvieron colgados frente al alcázar cordobés durante casi veinte años⁵¹. Pasado el tiempo oportuno – muchos juristas opinan que no debe ser superior a tres días, aunque la práctica parece que no respetó este plazo –, el cuerpo debía ser descolgado, lavado y enterrado tras rezarle las oraciones fúnebres⁵². En el caso de los blasfemos, muchas veces el cuerpo, tras ser descolgado, era quemado en una pira para eliminar los restos del ejecutado.

Las crónicas hablan a veces de crucifixiones con añadidos humillantes para el condenado, como por ejemplo el ser crucificado entre animales. Abou El Fadl afirma que la crucifixión con animales fue una práctica muy común en época premoderna y señala diversos ejemplos que ilustran tal afirmación⁵³. En al-Andalus, tenemos el caso de ‘Abd al-Malik b. Qaṭan (AP - nº 6), quien fue crucificado entre un cerdo y un perro, acusado de la muerte de uno de los rehenes que había dejado Balý b. Bisr en la isla de *Umm Ḥakim*, a cambio de que le dejase pasar a la Península junto a sus hombres⁵⁴. Esta historia aparece narrada con matices muy interesantes en los *Ajbar*.

⁵⁰ Lange, 2008: 66.

⁵¹ V. al respecto los ejemplos que cita Seidensticker en su artículo (2009: 206-207).

⁵² Vogel, *El*, p. 935.

⁵³ Abou El Fadl, 2001: 54, n. 92. Abou El Fadl recoge algún ejemplo de rebeldes crucificados junto a animales.

⁵⁴ Balý b. Bišr, junto a su tío, habían sido enviados al norte de África por el califa de Damasco, al mando de un ejército formado por las mejores tropas que habían conseguido juntar de entre los *yundíes* sirios. Su objetivo era acabar con la rebelión beréber que se había desencadenado en esta zona, debido al descontento reinante entre los beréberes al ser considerados por los árabes musulmanes de segunda

Como sabemos, en la Península se había desatado una rebelión de los beréberes que puso en peligro el gobierno de Ibn Qaṭan, de modo que, a pesar de las reticencias iniciales a dejar pasar a Baly a al-Andalus por miedo a que le arrebatara el poder, finalmente se vio obligado a permitirle el paso para que le ayudara a sofocar la revuelta. A cambio, no obstante, exigió unos rehenes como garantía de que tras acabar con la secesión, Baly se marcharía de la Península. El encargado de atender a los rehenes dejó de hacerlo y uno de ellos murió, por lo que Balÿ exigió que se liberara al resto y recriminó a Ibn Qaṭan lo sucedido. Los hombres de Baly fueron más allá pues exigieron vengar la muerte de sus compañeros, a lo que Balÿ les contestó: *“No hagáis tal, porque pertenece a la tribu de Qurayš, y la muerte de vuestro compañero fue sólo un descuido: esperad y veremos qué giro toman las cosas”*⁵⁵. Los Yemeníes se levantaron contra él, exigiéndole explicaciones de su defensa de los *mudáries*, por lo que Balÿ, preocupado por las consecuencias de estas acusaciones, les permitió coger a ‘Abd al-Malik b. Qaṭan, al que llevaron a un puente, lo mataron y lo crucificaron a la izquierda del camino, con un cerdo a su derecha y un perro a su izquierda.

Balÿ, en un primer momento, parece que trató de calmar los ánimos de sus hombres y convencerles de que la muerte de su compañero no fue intencionada. Sus palabras más bien reflejan miedo por duras consecuencias que podía conllevar sobre su persona el matar a un miembro de la tribu del Profeta. Son muy llamativas las similitudes entre este relato y otro recogido por al-Maqqari, siguiendo a Ibn Ḥayyan, en el que el crucificado es Ziyad b. ‘Amr al-Lajmi, acusado por Ibn Qaṭan por haber mandado dos barcos a Balÿ y a sus seguidores. Tras darle setecientos azotes, sacarle los ojos y cortarle el cuello, lo crucificó con un perro a la izquierda⁵⁶. ¿Podríamos estar ante una confusión de episodios o quizás Ibn Qaṭan fue crucificado de este modo precisamente por haber hecho lo propio con Ziyad b. ‘Amr? Lo que sí que es evidente es que la elección de esos dos animales en concreto, los más repugnantes para el islam, no es casual y no solo actúa como una humillación para la víctima, sino que también significa que el ejecutado era considerado un infiel.

Otro que fue crucificado entre un cerdo y un perro fue ‘Aysun, acusado de haber prestado apoyo al rebelde Ibn Ḥafṣun (AP - nº 92). En esa ocasión, se eligió crucificar

(pagaban el tributo de capitación - solo obligatorio para los *dimmies* - y eran colocados en la vanguardia del ejército durante las distintas incursiones). Una de las batallas en las que las tropas omeyas sufrieron una mayor derrota fue en esta que tuvo lugar junto al río Sebú, tras la cual los árabes tuvieron que salir huyendo de la zona y buscar refugio en los territorios más cercanos al Estrecho.

⁵⁵ AM, 1984: 51-53//41-44.

⁵⁶ NT, 1968: III: 20.

de este modo al acusado ya que él mismo solía decir que si lograba matar al emir al-Mundir, haría lo propio con él.

Otra de las variantes en la crucifixión es la colocación del reo boca abajo (*şuliba mankus^{an}*), lo cual parece reflejar un matiz especial respecto al resto de crucifixiones. En el Derecho Romano, la crucifixión boca abajo era una manera de diferenciar entre los ladrones, delincuentes comunes a los que se les crucificaba boca arriba, y los traidores del imperio y los rebeldes a los que se les crucificaba de manera invertida⁵⁷. El siguiente testimonio transmitido por Séneca muestra como la crucifixión boca abajo era una práctica común en el imperio romano⁵⁸:

“Je vois devant moi des croix, non pas toutes du même modèle, mais variant avec le maître que les fait faire: il en est qui pendent leurs victimes la tête en bas, d’autres les empalent, d’autres leur étendent les bras sur une potence”.

En los ejemplos que nos aportan las fuentes sobre al-Andalus, el factor común de todos los que son sometidos a este tipo de crucifixión es que fueron los principales responsables de la rebelión por la que fueron condenados a la pena capital. Sin embargo, en otras ocasiones en los que se produjeron crucifixiones de rebeldes esta distinción no es especificada. Al hablar de los mártires cordobeses, vimos que también algunos fueron crucificados boca abajo, quizás por pertenecer a importantes familias lo que hacía que sus ataques contra la religión fueran considerados una traición mayor.

Los ejemplos sobre crucifixiones invertidas son los siguientes. Fue el caso de Galib b. Tamam b. ‘Alqama quien fue mandado ejecutar boca abajo por Hisam I en el año 175/791-792, lo más probable que por haber liderado la rebelión toledana que se produjo en esa época (AP - nº 36.1). También fue crucificado boca abajo el instigador de la revuelta cordobesa del año 190/806, “Dyb.l” “Lobillo”, mientras que al resto de los detenidos por ese levantamiento fueron degollados (AP - nº 51.2). Años más tarde, cuando los cordobeses volvieron a rebelarse contra al-Ḥakam I en el año 202/818, el emir cogió a diez de los cabecillas de la rebelión y los crucificó boca

⁵⁷ Sobre la práctica de la crucifixión en la antigüedad, Hengel, 1981, especialmente Capítulos 4-6 para el caso de los romanos.

⁵⁸ Traducción de Hengel, 1981: 39. La negrita es mía.

abajo en el arrecife de Córdoba, lo que agitó el ánimo de la gente de la ciudad que intensificó su ataque contra el emir⁵⁹.

Un caso muy interesante de crucifixión fue el del rebelde Ibn Ḥafṣun por el hecho de que fue colgado del madero después de la inhumación de su cadáver. ‘Abd al-Raḥman III mandó desenterrar el cadáver de Ibn Ḥafṣun para comprobar si había muerto en el islam o si había apostatado, comprobando que efectivamente Ibn Ḥafṣun estaba enterrado al modo cristiano (AP - nº 107.4). El califa lo envió a Córdoba donde fue crucificado entre sus dos hijos, en la Puerta de al-Sudda, siendo colocado él en el madero más alto en Córdoba para resaltar así la gravedad de su pecado.

La exhumación de los cadáveres está prohibida en el islam por lo que esta acción del califa resulta sorprendente⁶⁰. De hecho, uno de los mayores delitos que se les atribuye a los ‘abbasíes durante la rebelión que les costó el poder a los omeyas de Damasco fue que, además de las persecuciones a las que los sometieron, profanaron muchas tumbas y sacaban los cadáveres para luego crucificarlos⁶¹, exactamente igual a lo que hizo ‘Abd al-Raḥman III en este caso con Ibn Ḥafṣun. Ante lo reprobable de su acción, quizás, sobre todo teniendo en cuenta que el muladí murió dentro de la obediencia al califa, este necesitaba alguna justificación para crucificar su cadáver, la cual encontró en su presunta apostasía⁶².

III. La decapitación (*ḍarb al-‘unq*)

La decapitación⁶³ fue una de las prácticas de castigo más habituales en el medievo. Debido a la rapidez de la muerte mediante este método, fue el elegido para ejecutar a los notables, a diferencia de los de menor estatus que eran crucificados⁶⁴, si bien no siempre esta distinción fue tal, pues sabemos de personas importantes que fueron crucificadas o incluso paseadas humillantemente como hemos visto en los apartados anteriores. La exposición pública de la cabeza decapitada forma parte de los

⁵⁹ MUQ II/1, 2001: 44.

⁶⁰ Cuando Almanzor dirigió su campaña contra Santiago, por ejemplo, las fuentes especifican que aunque arrasó la ciudad, no tocó la tumba del santo (DB, 1983: 204//194).

⁶¹ Makki, 1968: 169.

⁶² Fierro, 2008d: 288-289.

⁶³ Sobre decapitación, Peters, 2005: 36-37; De la Puente, 2008; Rodríguez García, 2008; Fierro, 2008g. V. también Monteiro Arias, 2009 sobre la representación de “cabezas de moros” como símbolos de victoria sobre el infiel.

⁶⁴ García Gómez, 1971. Esta distinción no es exclusiva del islam. En Roma, por ejemplo, la decapitación solo se aplicaba a los ciudadanos, mientras que a los no ciudadanos se les reservaban castigos más crueles. También en la Edad Media, la decapitación está reservada a los nobles (Rodríguez García, 2008: 352).

mecanismos aleccionadores del poder de los que venimos hablando hasta ahora. Del mismo modo que hemos visto que ocurría con el paseo infamante o con la crucifixión, la exhibición de cabezas era un recurso dramático con el que se trata de provocar un fuerte impacto en el espectador y advertir sobre las consecuencias de determinadas acciones. Esto no es exclusivo del ámbito musulmán, sino que en las crónicas cristianas también se habla de la exposición de cabezas clavadas en una lanza o una pica, o colgadas de las murallas de la ciudad⁶⁵.

Con el tiempo, esta práctica parece que acabó siendo menos habitual, bien por evitar actos sangrientos, bien por el beneficio que se podía obtener de los enemigos cuando aún estaban vivos. Así Pedro I “el Cruel”, quien acostumbraba a ordenar decapitaciones a menudo a pesar de ser una práctica “ajena a su tiempo”, como dice Rodríguez García, se ganó el rechazo de muchos de sus aliados como eran las compañías mercenarias inglesas y el Príncipe Negro, quienes esperaban un cuantioso rescate por los cautivos⁶⁶.

No todas las decapitaciones son iguales y hemos de distinguir entre la decapitación como forma de aplicar la pena capital y los casos en los que el cercenamiento de la cabeza se produce en el campo de batalla. De hecho, en este último caso, a pesar de que las crónicas narran que en el enfrentamiento se mataban gran número de enemigos corándoles el cuello, en realidad, la mayor parte de las cabezas obtenidas de un enfrentamiento bélico se debían de conseguir *post mortem*, como trofeos o para ser enviadas al gobernante como prueba de la victoria⁶⁷. En este sentido, las fuentes están plagadas de referencias a la consecución de cantidades ingentes de cabezas del enemigo⁶⁸, que eran enviadas a Córdoba o eran colocadas en

⁶⁵ En los *Romances fronterizos*, encontramos ejemplos en los que se habla de la exposición de cabezas cercenadas en el campo de batalla, tanto entre cristianos como entre musulmanes. A veces incluso, los soldados llevaban con ellos las cabezas de los enemigos vencidos para mostrar su valor y asustar a sus enemigos. Un ejemplo en este sentido, que aparece en el Romance de don Manuel Ponce de León, es el de un caballero musulmán que buscaba pelea y llevaba cuatro cabezas de cristianos colgadas en el pretal de su caballo (Martínez Iniesta, 2003: 48, V. 4).

⁶⁶ Rodríguez García, 2008: 357.

⁶⁷ Como puso de manifiesto Rodríguez García, los músculos del cuello están especialmente preparados para resistir impactos, lo que unido a las ropas y demás elementos protectores que llevaban los soldados y la dificultad añadida del movimiento en el campo de batalla, convierten a la decapitación en medio de un enfrentamiento en una acción bastante complicada (Rodríguez García, 2008: 359). Este mismo autor (p. 360, n. 26) aporta una amplia bibliografía sobre estudios de arqueología experimental, arqueología forense y paleopatología sobre los tipos de heridas provocadas en las batallas, a raíz del estudio en muchos casos de los restos óseos conservados de esa época. Para el caso andalusí, cita el estudio de J. C. Castillos Armenteros, 2004.

⁶⁸ En este sentido, De la Puente advirtió de la cautela con la que debemos tomar las cantidades que recogen las fuentes pues a veces los números son tan elevados que no cabe duda de que se trata de una exageración con el fin de ensalzar la victoria (De la Puente, 2008: 328-330). A veces los cronistas,

picas para entrar con ellas cuando las tropas regresaban tras una campaña y ser después expuestas en la Puerta de al-Sudda. Así llegaron los combatientes musulmanes tras el asedio al castillo de Roso (Lérida), donde el rebelde Ma'n b. 'Abd al-'Aziz al-Tu'yibi, conocido como Abu l-Aḥwaṣ, se había levantado en contra del poder cordobés, en el año 364/975 (AP - nº 151). Tras desertar del ejército musulmán, Abu Aḥwaṣ se había puesto del lado de los cristianos y les ayudaba ejerciendo como espía. Tras varios enfrentamientos, el rebelde fue derrotado y los soldados cordobeses volvieron a la capital con Abu l-Aḥwaṣ y sus compañeros encadenados y diecisiete cabezas de los cristianos muertos en la batalla clavados en lanzas, precediendo la marcha. Cuando llegaron al alcázar, las cabezas de los politeístas – así denomina la fuente a los cristianos - fueron colocadas en la Puerta de al-Sudda y los prisioneros fueron encarcelados en la prisión subterránea. A pesar de lo ocurrido, Abu l-Aḥwaṣ finalmente logró la libertad cuando, un año más tarde, con motivo del nombramiento de Hisam b. al-Ḥakam como heredero, el califa mandó que tanto él como sus compañeros fueran liberados, pues los había perdonado (*ṣafaḥa al-Ḥakam 'an-hum*)⁶⁹. Este tipo de acciones benevolentes con motivo de proclamaciones o fiestas forman parte de las políticas de atracción de los súbditos usadas por los omeyas y otros gobernantes.

A veces, las cabezas clavadas en picas eran expuestas por los soldados cuando recibían al gobernante, mostrándole así la victoria conseguida, especialmente cuando se trataba de enemigos infieles. Esto es lo que ocurrió, por ejemplo, durante la Campaña de Muez⁷⁰, cuando 'Abd al-Raḥman III tuvo que abandonar momentáneamente el asedio de la ciudad de Clunia porque supo que Sancho Garcés había entrado en territorio musulmán. Dejó a sus hombres asediando Clunia mientras

recurren a exageraciones de otro tipo, como cuando se dice que, tras la rebelión de Toledo, en el año 219/834, Masarra b. Abi Ayyub, gobernador de Jaén que se había quedado al mando de las tropas emirales, sufrió una derrota tal que, cuando vio el montón de las cabezas de sus soldados derrotados, se murió de la impresión (AP - nº 61). Otro ejemplo lo tenemos de nuevo en el Campaña de Muez, tras la cual se dice que 'Abd al-Raḥman III logró tantas cabezas enemigas, que las acémilas no pudieron transportar todas hasta Córdoba, por lo que fueron izadas en torno a la ciudad de Atienza (AP - nº 111).

⁶⁹ BM, 1965: II, 250. Lévi-Provençal nos dice que a partir de la liberación de Abu l-Aḥwaṣ, este se manifestó como uno de los principales partidarios de Almanzor. De hecho, durante el gobierno de este, Abu l-Aḥwaṣ combatió del lado de Almanzor en el enfrentamiento entre este y su suegro Galib y, más tarde, fue enviado al Magreb para controlar los territorios bajo poder andalusí de esta zona (Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 412 y 435, 450, n. 47

⁷⁰ Esta campaña se inició en el año 308/920-921 y se dirigió contra los territorios infieles. Los cristianos estaban aprovechando la debilidad del poder omeya causada por las continuas rebeliones a las que tenía que hacer frente 'Abd al-Raḥman III en su territorio, atacando constantemente las zonas de la frontera. Para más detalles sobre esta campaña, MUQ V, 1981: 126-133//1979: 159-168, Cañada Juste, 1985 y Fierro, 2011a: 50-51.

él combatía al cristiano y, cuando se unió a ellos de nuevo posteriormente, estos le prepararon un recibimiento, colocando en picas las cabezas de los cristianos que habían matado durante su ausencia (AP - nº 111).

Este tipo de puestas en escena de la victoria sobre el enemigo y, especialmente, sobre el enemigo infiel son muy llamativas. De hecho, esta escena tiene aún un simbolismo mayor si tenemos en cuenta que, según los cronistas árabes, la Campaña de Muez se produjo después de que el famoso general Ibn Abi ‘Abda cayera derrotado en el asedio a la fortaleza de San Esteba, siendo su cabeza colgada de la muralla enemiga junto a la cabeza de un jabalí. Este hecho habría enfadado tanto al emir, que decidió dirigirse en persona contra territorio enemigo. Ahora bien, si vamos a la versión de este relato que aparece en la *Estoria de España* no aparece mencionada esta cabeza de jabalí que supuestamente fue colgada junto a la cabeza de Ibn Abi ‘Abda⁷¹, lo que nos lleva a pensar que este elemento tal vez fuese incorporado por los cronistas musulmanes como un recurso narrativo para dar mayor intensidad al enfrentamiento, incidiendo en la humillación a la que fue sometido el general musulmán.

La presencia de relatos de amontonamientos de cabezas también en otros contextos espacio-temporales nos lleva a pensar que se trata de un tópico historiográfico o un recurso literario con el que los cronistas refuerza el relato de la victoria sobre el enemigo, potenciando las escenas simbólicas de superioridad de una religión sobre otra. Ruy González de Clavijo que fue como embajador a Tamerlán, al pasar por Damgan, se encontró que fuera de la ciudad había varias torres hechas de barro y cabezas y que eran utilizadas como torres vigía⁷². En este caso, la imagen de las torres de cabezas refuerza la fama de crueldad y violencia de Tamerlán.

También contamos con ejemplos similares para el caso de al-Andalus, como ocurrió tras la revuelta de Barcelona (AP - nº 53). Esta ciudad se encontraba bajo poder de los francos desde el año 185/801. En el año 197/812-813, el emir al-Ḥakam I envió contra Barcelona a su primo y yerno, ‘Ubayd Allah b. ‘Abd Allah, conocido como “el de las aceifas”, para combatir al enemigo e intentar reincorporar esta ciudad a territorio musulmán. Ibn Ḥayyan nos dice que el general impidió a sus hombres que se lanzaran contra el enemigo hasta el segundo día, viernes, después de la oración. Cuando ‘Ubayd Allah terminó de rezar la plegaria, se montó en su caballo y ordenó a

⁷¹ Rodríguez García, 2008: 365, n. 36, siguiendo *Estoria de España*, II, f. 45v

⁷² Rodríguez Mediado, “Presentación”, *De muerte violenta* (Fierro y García Fitz (eds), 2008), p. 13.

sus soldados que se lanzaran al combate. La batalla acabó con la derrota de gran número de cristianos, los cuales fueron decapitados. ‘Ubayd Allah mandó clavar una pica en el suelo y colocar las cabezas enemigas alrededor de la misma, formando un montón desde el cual los almuédanos llamaron a la oración⁷³. El simbolismo de esta escena es evidente. La escena de los almuédanos llamando a la oración desde lo alto de un montón de cabezas enemigas es una ilustrativa representación del poder de los musulmanes sobre los cristianos, la preeminencia de la religión islámica sobre la cristiandad.

La misma imagen de superioridad del islam sobre el cristianismo aparece reflejada en la batalla de Guadazalete (*Wadi Salit*) contra los toledanos⁷⁴, que tuvo lugar en el año 240/854 (AP - nº 73). El número de cabezas recogidas en el campo de batalla fueron tantas - once mil según Ibn Ḥayyan y ocho mil según Ibn ‘Idari - que se hizo con ellas un monte al que subieron los musulmanes y comenzaron a engrandecer a Dios y proclamar su Unicidad. El emir Muḥammad I envió la mayor parte de las cabezas a Córdoba y el resto fue mandado a las orillas del mar y a la costa africana.

No podemos pasar por alto las similitudes que presenta este relato y el envío de la cabeza del rebelde pro-‘abbasí al-A‘lā b. Muḡit y sus compañeros al norte de África, cuando se sublevaron en Beja, en época de ‘Abd al-Raḥman I (AP - nº 19). Si bien en este último caso el envío de las cabezas a las costas norteafricanas estaba más que justificado por el gobierno allí de la dinastía aglabí, dependiente de los califas ‘abbasíes, para el caso de la rebelión toledana nos es difícil discernir las causas de este envío. Una posible causa pudo ser la participación en esa rebelión de un cierto número de beréberes Baranis, lo que llevó al emir cordobés a ordenar el envío de un número de cabezas de sus contrébulos derrotados a los beréberes norteafricanos. Quizás se trate simplemente de una forma de difundir la noticia de la victoria de los gobernantes andalusíes sobre sus enemigos, recurriendo a un mecanismo de gran impacto como era el envío de las cabezas. De hecho, cuando la flota de los normandos desembarcó en la Península, tras la batalla que se libró en Sevilla contra ellos, muchos acabaron crucificados en aquella ciudad y sus cabezas fueron enviadas junto a los partes de victoria a las provincias andalusíes y a los emires beréberes de la costa norteafricana, a Aflaḥ b. ‘Abd al-Waḥhab, señor de Tahert y cliente de los omeyas y a

⁷³ MUQ II/1, 2001: 51-52//2003: 136-137.

⁷⁴ Sobre esta batalla, Sánchez Albornoz (1972), *Orígenes de la nación española. El reino de Asturias*, Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, T. III, pp. 137-142.

otros jefes para que tuvieran conocimiento de la victoria que habían alcanzado contra ese peligroso pueblo de navegantes⁷⁵.

En ocasiones, las cabezas cercenadas de los enemigos fueron utilizadas para ejercer presión psicológica en el contrario. Cuando Hišam b. ‘Urwa al-Fihri, primo de Yusuf al-Fihri, se rebeló junto a Ḥaywa b. al-Walid al-Tuŷibi y Hišam b. Ḥamza al-‘Umari en Toledo, en el año 147/764 (AP - nº 18), este último se rindió en un primer momento y entregó a su hijo como rehén, pero poco después, volvió a rebelarse. ‘Abd al-Raḥman I, viendo que el rebelde no quería volver a la obediencia, mandó decapitar a su hijo y mandarle a Hišam la cabeza con una catapulta. Si bien con esta acción el emir trataba de doblegar al enemigo mediante la visión de la cabeza cercenada de su hijo, su estrategia no funcionó y, como sabemos, tuvo que hacerle frente hasta que todos los rebeldes fueron capturados y llevados a Córdoba para ser ejecutados⁷⁶.

Quien también hizo uso de la cabeza de su enemigo derrotado para demostrar su poder fue Almanzor después de derrotar al famoso general Galib b. ‘Abd al-Raḥman (Apéndice II; nº 156). Durante el combate que tuvo lugar, en el año 371/981, en Atienza, junto a los muros del castillo de San Vicente, entre Galib y sus aliados y los hombres del ‘amirí, el general cayó de su caballo y murió al clavarse en el pecho la silla de montar. Su mano, con el anillo en el dedo, y su cabeza fueron llevados a Ibn Abi ‘Amir para demostrarle que el general había muerto. Ibn ‘Abd al-Malik al-Marrakusi nos cuenta que Ibn Abi ‘Amir presentó a su esposa Asma’ – hija de Galib – la cabeza de su padre y que esta dijo que si no fuera por la obediencia debida al *imam* y esposo, lloraría por su muerte. Entonces pidió agua de rosas y perfumes y lo lavó, para después enviársela al califa Hisam⁷⁷.

En su día, Lévi-Provençal describió este episodio como una Asma’ impasible y dando gracias a Dios por haber acabado con su padre⁷⁸, aunque realmente en el relato la tristeza de la mujer por la muerte de su padre es evidente. M. Marín comparó el caso de Asma’ con el de la hermana de al-Muẓaffar como ejemplos de mujeres que habían sido fieles a su unión matrimonial, a pesar de los enfrentamientos entre la familia de sus esposos y la suya propia. La hermana de al-Muẓaffar se había casado con un hijo del visir ‘Isà b. Sa‘id b. al-Qaṭṭa’. Cuando este intentó conspirar contra al-Muẓaffar (AP - nº 176), este obligó a su cuñado, el hijo de Ibn al-Qaṭṭa’, a repudiar a

⁷⁵ MUQ II/1, 2001: 312-314.

⁷⁶ Ya hablamos de ello en el apartado sobre el paseo infamante.

⁷⁷ DT, 1984, VIII, 479-480.

⁷⁸ Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 450, n. 50.

su hermana. Sin embargo, la relación entre el matrimonio era tan sólida que la mujer no volvió a casarse con nadie más y, cuando desapareció la dinastía ‘amirí, volvió a vivir con su marido. En el caso de Asma’, quizás su permanencia junto a Almanzor fue motivada por la complicada situación en la que se quedaba una vez muerto su padre, pues a partir de entonces estaba totalmente sola y no debía ser fácil elegir apartarse de su marido⁷⁹.

IV. La mutilación (*muṭla*)

La mutilación en el islam está prohibida⁸⁰, excepto en los casos reservados por la *sari’a* – ej. la amputación de la mano al ladrón o de la mano y el pie opuestos a los bandidos -, lo que por extensión implica un total rechazo a ejercer ningún daño a la cara de los condenados por ser esta un reflejo de las características morales del individuo, como ya apuntamos en el apartado I. La expresión *ḥayya Allah ṭal’ata-hu* (“Dios les conserve su aspecto/rostro”) es un fiel reflejo de esta creencia.

La mutilación de ciertas partes de la cara forma parte de los castigos que, según el Corán, están reservados para el Infierno (Corán, XXVII: 97): “*Aquel a quien Dios dirige está bien dirigido. Pero no encontrarás amigos, fuera de Él, para aquellos a quienes Él extravía. Les congregaremos el día de la Resurrección boca abajo, ciegos, mudos, sordos*”⁸¹. La mayoría de los juristas considera que hay tres partes del cuerpo que, según las penas impuestas por la Ley islámica, no se pueden dañar, que son la cabeza, los genitales y la cara⁸². En esta línea, el jurista ḥanafí Marginani dijo que dañar la cara a alguien era como asesinarlo⁸³. En algún caso, se ha llegado a aceptar que solo se les dañe la cabeza o la cara a los condenados que fuesen a perder la vida o como castigo para los infieles y los apóstatas. La mutilación es considerada una forma de humillación y deshonor, pero también un mecanismo para aterrorizar al enemigo o a cualquiera que presenciara el acto, incidiendo así en la ejemplaridad del castigo. Rodríguez Mediano ha apuntado también razones prácticas para justificar la mutilación de los enemigos, como era reducir el espacio que ocupaban las cabezas. Por ello, se procedía a la mutilación de las orejas y de las narices de los enemigos

⁷⁹ Marín, 2000: 558-559.

⁸⁰ Lange, 2008: 231.

⁸¹ Cortés, 1999: 377.

⁸² Lange, 2007a: 439.

⁸³ Lange, 2007a: 439-440.

derrotados y después se repartían estas partes cercenadas entre los soldados como retribución y refuerzo moral⁸⁴.

La siguiente información nos muestra la preeminencia en época tardía de este rechazo a la mutilación por parte de los musulmanes⁸⁵. En una carta enviada por Alvaro de Noronha al rey Emmanuel I de Portugal, en torno a 1519, este deja claro al soberano la incompatibilidad de este tipo de prácticas con la costumbre local. La carta dice así⁸⁶:

“Quant à la façon dont votre altesse ordonne de les punir, ce n’est pas l’usage chez les maures, puisque leur seule manière de punir c’est à travers les biens, et ils payent selon le délit. Et il serait plus effrayant pour les maures de voir couper les oreilles ou fouetter un parent que de lui enlever toute sa fortune”.

Abou El Fadl asegura que, a pesar de este rechazo a la mutilación, entre los omeyas fue muy habitual ejecutar a los rebeldes y mutilar su cuerpo⁸⁷, lo cual podemos corroborar con la información que las crónicas nos ofrecen también sobre al-Andalus. Además de la decapitación, a veces también se indica que se les cortó la mano a determinados enemigos, con el objetivo de demostrar mediante su anillo que se trataba de la persona en cuestión, como vimos, por ejemplo, en el caso de Galib b. ‘Abd al-Raḥman.

El maltrato del cadáver del hijo de Ibn Ḥafṣun, Sulayman b. ‘Umar b. Ḥafṣun, es uno de los testimonios más intensos sobre mutilaciones. Al narrar su derrota, se nos dice que le cortaron la mano y la cabeza, le quitaron el anillo, que fue enviado al emir, y se descuartizó su cadáver. Es muy interesante cómo se nos narra la muerte de

⁸⁴ Rodríguez Mediano, “Presentación” (Fierro y García Fitz (eds.), 2008: 12).

⁸⁵ Esta creencia no es exclusiva de la cultura arabo-islámica, sino que en otros contextos también tenemos constancia de la importancia de la conservación del rostro y de las consecuencias que conllevaba perder ciertas partes de la cara. Así, por ejemplo, según la tradición bizantina, los príncipes que tenían alguna de las partes de la cara mutilada estaban incapacitados para gobernar. Por ello, en ocasiones, sus enemigos les cortaban la nariz para apartarlos del trono. En la ley gótica, la ceguera – es decir, sacar los ojos – también era una de las penas más duras, que se le solía aplicar a los príncipes, como equivalente a la muerte. En las fuentes cristianas, encontramos narrado cómo Witiza sacó los ojos a Teodofredo, hijo de Recesvinto y padre del futuro rey Rodrigo, para evitar que pudiera quitarle el trono. Más adelante, también intentaría sacárselos a Rodrigo, pero no lo logró. Por su parte, este, en venganza, se levantó contra Witiza, lo capturó, le sacó los ojos y le quitó el trono (Ximénez de Rada, 1989: 142-143).

⁸⁶ Rodríguez Mediano, 1996: 617, tomado de P. de Cenival, D. Lopes y R. Ricard, *SIHM*, Portugal, 1ère série, II, p. 238.

⁸⁷ Abou El Fadl, 2001: 52-53.

Sulayman b. 'Umar en la crónica de Ibn Ḥayyan, ya que nos explica la sucesión de los hechos participando en el proceso diferentes personajes pertenecientes al círculo emiral. Así, nos dice que el caíd 'Abd al-Ḥamid b. Basil⁸⁸ fue el que lo capturó y lo mató, pero antes, Muḥammad b. Yunus, adalid, y un miembro de los Banu Muṭahir, familia cristiana, lo había golpeado haciéndole caer del caballo, Sa'id b. Ya'là le había cortado la cabeza e Ibn Muṭahir lo había herido con la espada y cortado la mano. Después de muerto, Muḥammad b. Yunus le quitó el anillo y se lo llevó al emir. Vemos pues que en la muerte de este personaje, que supuso uno de los últimos golpes a la rebelión ḥafṣuní antes de su final, participan miembros del núcleo de confianza del emir, viéndose representada en esta muerte la unidad de estos linajes contra los elementos subversivos del estado andalusí⁸⁹.

El descuartizamiento del cadáver de Sulayman pudo responder a un ensañamiento por parte de los soldados emirales, fruto del deseo que tenían de acabar con los rebeldes ḥafṣuníes tras tantos años de rebelión, pero este acto no parece que fuera el más acertado, habida cuenta de la prohibición de la mutilación que hemos mencionado. Quizás fue por eso por lo que el emir consideró preferible reconstruir el cuerpo del ejecutado, antes de ser expuesto en el madero, ante la posibilidad de que se le acusara de impío por maltratar un cadáver⁹⁰.

Otro ejemplo de mutilación se produjo tras la toma de Calatayud por parte de 'Abd al-Raḥman III, durante la campaña en la que finalmente se rindió la ciudad de Zaragoza (AP - nº 125). Se dice que el califa concedió el *aman* a al-Ḥakam b. Mundir, hermano de Muṭarrif, señor de Calatayud. Los rebeldes de esta alcazaba habían recibido la ayuda de muchos infieles entre los que se encontraban cincuenta jinetes alaveses. Al-Naṣir consideró que era preferible extender el *aman* también a todos ellos pues tenían suficientes provisiones en la alcazaba como para continuar la rebelión por su cuenta. Una vez rendidos los habitantes de Calatayud, se les exigió que fueran saliendo de la alcazaba y tras perdonar a unos cuantos, el resto fueron ejecutados y se les cortó la nariz (*yada 'a ma 'aṭisa l-kafirîn*). Posiblemente esta acción se llevó a cabo solo contra los infieles precisamente por la impopularidad que hubiera tenido mutilar el rostro de los rebeldes de haber sido musulmanes.

⁸⁸ Meouak, 1999: 112-115.

⁸⁹ MUQ V, 1981: 158.

⁹⁰ Sobre el trato de los cadáveres, Khadduri, 1955: 108.

Otro que también sufrió una dura mutilación fue Furtun b. Muḥammad b. Ṭawil, señor de Huesta y principal responsable de la derrota de Simancas. Su ejecución la hemos abordado en varias ocasiones, pero aquí queremos centrarnos en la noticia según la cual el califa al-Naṣir habría ordenado que se le cortara la lengua al acusado antes de ser colgado en el madero, ante toda la gente de Córdoba. El dramatismo del relato y los detalles sobre el castigo que sufrió este hombre es de tal intensidad que merece la pena transmitirlo el texto entero para apreciar el celo que parece que se tuvo en esta ocasión por presentar ante los cordobeses un castigo realmente ejemplar⁹¹:

“Digo: Me informó Yahyà b. Muḥammad b. Nu ‘man al- ‘Aṭṭar, según su padre, persona de fiar, que este asistió aquel día al suplicio (ṣalb) de Furtun, al que se apresuraron a izar antes de que entrase al-Naṣir a palacio. Cuando estuvo sujeto al madero, el califa se detuvo a contemplarlo, cuando aún no lo habían alanceado, pero tenía la lengua cortada, pues había ordenado que no lo remataran hasta que él lo viera: llegándose, pues, al madero lo estuvo contemplando un tiempo satisfecho, insultándolo y agradeciendo a Dios su ruina, siendo entendido por Furtun, que movía las mandíbulas ininteligiblemente a falta de lengua, hasta que, juntando saliva y sangre en la boca, escupió a al-Naṣir, acertándole casi, rasgo de fortaleza de ánimo en su terrible situación que asombró a la gente. El califa, aun más irritado, hizo gesto con la mano de que lo alancearan y, picando al caballo, se entró en palacio y la gente se disolvió, hasta volverse a reunir días más tarde para algo más terrible”.

La amputación de la lengua, con claras implicaciones escatológicas – como otros de los aspectos del castigo de los culpables de esta derrota⁹² -, forma parte de los castigos del Infierno para los pecadores. El impacto de esta escena se refleja en el tono del relato, contado en primera persona por un individuo presente en la ejecución. La muerte de Furtun fue recibida por los espectadores como un acto de total ensañamiento. El narrador, al contar cómo el reo escupió a al-Naṣir, dice que esto fue visto como un *“rasgo de fortaleza de ánimo en su terrible situación que asombró a la gente”*, reconociendo que, a pesar de estar sufriendo un castigo a la altura de su pecado, hubo aspectos de la ejecución que casi sobrepasaron los límites de la crueldad

⁹¹ Traducción de Corriente y Viguera – MUQ V, 1981: 334//1979: 445.

⁹² Vimos esto al hablar de la estructura que se construyó para esta ejecución (Capítulo 8. I).

esperable en un gobernante, pero aún así, el reo hizo muestra de entereza y orgullo hasta el último momento. El que los espectadores vean el gesto de Furtun como un acto de fortaleza, en vez de como una falta de respeto hacia al-Naṣir o un exceso por parte del acusado refleja cierta empatía de los presentes con el acusado y un cierto rechazo a la actuación del califa. Fierro ha dicho que mediante la amputación de la lengua, ‘Abd al-Raḥman III quizás trató de evitar que Furtun le dijera algo que no debía y más, delante de todos los habitantes de Córdoba⁹³. Más adelante, este mismo castigo fue utilizado por Almanzor precisamente para silenciar a Muḥammad b. Abi Yum‘a quien había difundido ciertos rumores sobre el final del poder del ‘amirí (AP - nº 166)⁹⁴. Viendo la empatía hacia el acusado de algunos de los presentes en la ejecución de Furtun, sus palabras contra el califa podrían haber reforzado la imagen negativa que ya de por sí estaba dando en los presentes esta ejecución, pero dejando la palabra a al-Naṣir, quien insistió en el delito de alta traición cometido por Furtun contra él, contra los andalusíes y contra Dios, justificando así la dureza de su castigo.

V. El encarcelamiento (*siyn/sayana, ḥabs*)

El derecho islámico no dedica demasiado espacio al encarcelamiento⁹⁵. I. Schneider, en su estudio pionero sobre este tema, distinguió tres tipos de encarcelamiento: el administrativo, es decir, el utilizado como un medio para forzar a un deudor a pagar; el encierro preventivo antes de la celebración de un juicio y el encarcelamiento como castigo. El primero de ellos es al que los juristas musulmanes han dedicado mayor atención⁹⁶. Las penas *ḥadd* previstas en el Corán para determinados delitos implican siempre castigos corporales, sin embargo, en la práctica, el encarcelamiento se utilizó como castigo unido a la pena *ḥadd* – generalmente, como castigo previo a la aplicación del castigo corporal – o, en algunos casos, los juristas consideraron que en vez de el castigo corporal, ciertos supuestos merecían solo encarcelamiento. Así por ejemplo, mientras que el Corán considera que el asaltador de caminos debe sufrir la amputación de una mano y un pie, los juristas malikíes dicen que es suficiente con la cárcel si no se ha producido ningún

⁹³ Fierro, 2011a: 61.

⁹⁴ Hemos mencionado este episodio en el Capítulo 6.

⁹⁵ Sobre encarcelamiento en el mundo islámico, Schneider, “Sidjn”, *EI*, vol. IX, pp. 547-548 y 1995; Lange, 2008: 89-94; Tillier, 2008, 2009 y 2010 y Gould, 2012. El estudio más completo sobre el encarcelamiento en al-Andalus se lo debemos a C. de la Puente, 2004. V. también, Torres Balbás, 1944 (sobre el uso de antiguos silos como mazmorras) y García Gómez, 1965: 361-364.

⁹⁶ Schneider, 1995: 158-161.

asesinato⁹⁷. También esta misma escuela jurídica considera que en los casos de asesinato, el *wali l-dam* puede perdonar la pena de muerte al condenado y en ese caso, esta se conmutará por una pena de prisión y cien azotes⁹⁸.

El uso del encarcelamiento como medida preventiva (*ta'zir*) fue asimismo relativamente habitual. Al tratarse de un castigo discrecional y que no aparece especificado en la Ley religiosa, los gobernantes no tenían que justificar éticamente o legalmente estas medidas⁹⁹. Este tipo de encierro preventivo fue común ante sospechas de conspiración contra el gobernante o por conflictos políticos. El encarcelamiento en estos casos se aplicó para asegurar los intereses de los gobernantes, no para garantizar la seguridad de la sociedad¹⁰⁰. La duración del encarcelamiento en este caso dependerá de la voluntad del soberano, de modo que puede durar desde unos pocos días, hasta años o incluso de por vida. Sabemos de algunos individuos que solo lograron la libertad una vez muerto el gobernante que los envió a la cárcel, como fue el caso de los familiares de Hasim b. 'Abd al-'Aziz (AP - nº 93).

Muchos de los individuos encarcelados que recogen las fuentes fueron familiares del gobernante, sospechosos de conspiraciones contra el poder. En el Capítulo 4, presentamos diversos ejemplos de ello, entre los que había hijos, hermanos, tíos, sobrinos o cualquier otro familiar más o menos lejano del sultán. Estos encarcelamientos concluyeron en ocasiones con la muerte del prisionero, ya fuera por estrangulación, envenenamiento o por inanición ante la precaución de los prisioneros por no ser víctimas de envenenamiento. El aprovechamiento de la privacidad que otorga la prisión donde los testigos son limitados o inexistentes puede estar detrás de ciertos asesinatos que se produjeron durante el encarcelamiento de algunos individuos. A veces se nos dice que determinado prisionero fue estrangulado en la su celda, pero no se menciona por qué o por quién, lo que sugiere la existencia de connivencia del soberano con estas muertes, sobre todo cuando la víctima era un enemigo político. Este fue el caso, por ejemplo, de al-Şumayl, quien fue capturado por los hombres de 'Abd al-Raḥman I tras el enfrentamiento en el que murió Yusuf al-Fihri, y fue estrangulado en prisión (AP - nº 16). Otro caso muy conocido es el de Muḥammad b. 'Abd Allah quien fue asesinado por su hermano Muṭarrif durante su

⁹⁷ Schneider, 1995: 162-163.

⁹⁸ Schneider, "Sidjn", p. 547.

⁹⁹ Gould, 2012: 181.

¹⁰⁰ Gould, 2012: 182.

estancia en la cárcel (AP - nº 95). También fue estrangulado – o envenenado – en prisión el chambelán al-Muṣḥafī, detrás de cuya muerte parece evidente que estuvo el propio Almanzor, que fue quien lo envió a prisión para facilitar su ascenso hacia el poder (AP - nº 154). Sobre el poeta al-Yaziri, encarcelado por su participación en la conspiración contra al-Muzaffar, se nos dice que fue estrangulado en la cárcel por un negro que entró en su celda, noticia que a falta de más detalles, sugiere un posible asesinato por encargo (AP - nº 175).

Al-Qasim b. Ḥammud también murió estrangulado, en *sa 'ban* del 427/mayo-junio del 1036, tras varios años encarcelado en la alcazaba de Málaga, donde estaba junto a sus dos hijos (AP - nº 197). En esta fecha, su sobrino Yaḥyà b. 'Ali, que fue quien lo envió a prisión, ya había muerto y su cautiverio pasó a depender del hermano y sucesor de este, Idris al-Muta'ayyad. Parece que fue el propio Idris quien estranguló a al-Qasim b. Ḥammud, si bien hay otra versión que asegura que al-Qasim murió de muerte natural¹⁰¹. Al-Maqqari recoge una versión de los hechos con un marcado tono legendario. Dice que Yaḥyà b. 'Ali sintió ganas de matar a su tío en muchas ocasiones. Cada vez que bebía se veía tentado a hacerlo, pero sus invitados le convencían para no matarlo, pues estaba totalmente a su merced (*raggaba-hu nudama'u-hu fi l-ibqa' 'alay-hi li-anna-hu la qudra la-hu 'alà l-jalaṣ*). Su padre 'Ali b. Ḥammud se le aparecía en sueños muchas veces y le decía: “*Mi hermano es mayor que yo, fue bueno conmigo cuando era pequeño y me respetó cuando era califa. ¡Por Dios, ten piedad de él!*”¹⁰². Según el cronista, finalmente fue ejecutado, en el año 427/1036, porque estaba tratando de convencer a sus guardianes para levantarse contra su sobrino y que lo proclamaran de nuevo califa¹⁰³.

Como hemos visto a lo largo de nuestro estudio, el encarcelamiento podía producirse en cárceles comunes como la de al-Duwayra, en fortalezas como la de Tortosa o en otras dependencias del palacio, pero también tenemos constancias de arrestos domiciliarios, como fue el caso del poeta Muḥammad b. Umayya b. Zayid, secretario de al-Ḥakam I, por las sospechas que pendieron sobre él por su apoyo al tío del emir, Sulayman b. 'Abd al-Raḥman, en su rebelión contra al-Ḥakam I (AP - nº 43.1). Muḥammad b. Umayya permaneció encerrado hasta su muerte, ya en época del emir 'Abd al-Raḥman II.

¹⁰¹ BM, 1993: 162//1967: III, 190 y KT, 1898: 425-428//2006: VII, 621.

¹⁰² Traducción de Rosado Llamas, 2008: 135.

¹⁰³ NT, 2008: 322//1968: I, 488.

Similar fue el caso del esclavo Maysur b. al-Ḥakam (AP - nº 141), a quien el zalmedina de Córdoba, Muḥammad b. Aflaḥ, condenó a arresto domiciliario y le dejó a su cliente Mu'nis a la puerta de su domicilio para que lo vigilara. En esta ocasión, el detenido logró su libertad al ser perdonado por el califa al-Ḥakam II.

También estuvo arrestado en su casa por esta época el barbero de al-Naṣir, Faṭḥ (AP - nº 136), quien fue perdonado por el califa, recuperando así la libertad de movimiento por la ciudad, pero no su anterior puesto. Asimismo, ya hemos mencionado el arresto domiciliario al que fue condenado el cadí Ibn Wafid, tras ser destituido de su cargo cuando Sulayman al-Musta'in subió al trono (AP – nº 189.1).

Aunque esta práctica parece que fue bastante habitual, es difícil establecer unas pautas comunes a todos los casos, ya que tanto los cargos ocupados por los condenados, como las causas de su arresto difieren mucho de unos casos a otros.

Todo lo contrario al encarcelamiento fue la apertura de las cárceles que, de acuerdo con algunos cronistas, se llevaban a cabo en fechas señaladas, como podía ser el inicio del reinado de un nuevo soberano¹⁰⁴. Este gesto era una muestra de benevolencia y de conciliación del nuevo gobernante con sus súbditos, la señal del inicio de una nueva época que comenzaba con un gesto de confianza hacia aquellos que estaban encarcelados y a los que se trataba de atraer mediante su liberación. Lévi-Provençal dice que, a veces, con motivo de ciertas festividades, como las dos grandes fiestas canónicas, también se concedían amnistías de este tipo¹⁰⁵. La frecuencia con la que aparecen noticias sobre esta práctica y la repetición de determinadas fórmulas (*sarraḥa al-si'yn/sarraḥa al-su'yun/saraḥ al-si'yn*) al mencionar la apertura de las cárceles tras la proclamación de un gobernante sugiere que estas menciones son recursos narrativos que utilizan los cronistas para reflejar precisamente esa imagen de renovación e inicio de una nueva etapa con la subida al trono del nuevo soberano. Una crónica en la que se aprecia bastante bien este uso retórico de la apertura de las prisiones es el *Dikr*, donde esta práctica aparece tras la proclamación de Hisam I, de 'Abd al-Raḥman II, de al-Mundir, de 'Abd Allah o de al-Ḥakam II¹⁰⁶.

Las crónicas conservan algunos relatos sobre la liberación de ciertos personajes que más que reflejar hechos reales, parecen buscar la representación de los

¹⁰⁴ De la Puente abordó este asunto en su artículo sobre las cárceles omeyas (De la Puente, 2004: 109-111).

¹⁰⁵ Lévi-Provençal, *HEM*: V, 90.

¹⁰⁶ DB, 1983: II, 127, 147, 159, 161, 180//I, 119, 139, 152, 150, 170, respectivamente.

gobernantes como individuos benevolentes hacia ciertas personas que estando encarceladas, hacen muestra de un buen comportamiento o de una extrema honradez y obediencia. Ese fue el caso de Bazi', cliente de 'Abd al-Raḥman I (AP - nº que fue liberado tras las revueltas que se produjeron en Córdoba por demostrar su honradez al volver a prisión después de jurar que si le dejaban salir a luchar contra los rebeldes, volvería a la cárcel. Cuando el emir supo lo que había hecho, lo premió sacándolo de la cárcel y entregándole regalos (AP - nº 51.1.2).

Al poeta Mu'min b. Sa'id - como pudimos ver en el Capítulo 5 - no le salió tan bien su demostración de honradez cuando permaneció en prisión tras la fuga masiva de presos. Queriendo ganarse con este gesto la clemencia del visir Hasim b. 'Abd al-'Aziz, permaneció en su celda en vez de escaparse, pero cuando Hasim llegó hasta allí y lo vio dentro, a pesar de las súplicas del poeta, se negó a liberarlo (AP - nº 86). En este caso, parece que lo que se quiere mostrar es la contraposición entre la honradez de Mu'min y la maldad de Hasim al negarse a premiar su lealtad, poniendo de manifiesto hasta qué punto había llegado su enfrentamiento personal. Como ya mencionamos, la razón que había llevado al poeta a prisión fue precisamente la composición de unos versos en los que atacaba a Hasim y se burlaba de su captura como prisionero por los cristianos.

Por el contrario, otros individuos liberados aprovecharon el gesto de benevolencia de su liberación para levantarse contra el poder. Este fue el caso de Muḥammad b. Yusuf al-Ŷayyani, un agitador (*ra'yul min al-mufsidin*¹⁰⁷) que fue liberado en *ŷumadà II* del año 300/enero de 912, por el emir 'Abd al-Raḥman III al inicio de su reinado, después de que el prisionero hubiera permanecido encerrado desde la época del gobierno de 'Abd Allah (AP - nº 106). No sabemos si esta liberación tuvo que ver precisamente con la proclamación del emir, como un acto de gracia para conmemorar el inicio de su reinado en la línea de aperturas de cárceles mencionada o si se debió a las circunstancias concretas del encarcelamiento de este individuo. Los cronistas lo único que nos dicen es que el emir había decidido liberarlo (*fa-abqa-hu wa-tawattaqa min-hu 'alà iltizam al-ṭa'a*¹⁰⁸//*aṭlaqa-hu*¹⁰⁹) después de que el prisionero jurara que no volvería a hacer el mal.

¹⁰⁷ BM, 1967: II, 160.

¹⁰⁸ MUQ V, 1979: 56-57.

¹⁰⁹ BM, 1967: II, 160.

Cuando fue liberado, al-Yayyani rompió su promesa y volvió a rebelarse contra el emir, procediendo a cruzar el mar hacia la costa de Ragawa y volvió con un escrito (*bi-sahifa min-hum*). En el texto hay una laguna en este punto, pero la mención de ese “escrito de ellos” nos hace pensar en la posibilidad de que Muḥammad al-Ŷayyani pudiera haber cruzado al norte de África para entrar en contacto con los gobernantes fatimíes, quienes le habrían podido prometer el gobierno de al-Andalus si colaboraba con ellos. Cuando fue detenido, se le condenó a la crucifixión en la puerta del palacio y se le colocó el escrito que trajo del norte de África atado a su izquierda, como escarmiento para quienes osaran hacer lo que él había hecho.

Una vez más, el relato además de narrar un hecho más o menos cierto, incide especialmente en la contraposición entre la benevolencia mostrada por el gobernante al liberar al prisionero y la alta traición de este cuando se pone del lado de los enemigos de los omeyas. Por esta razón, el castigo elegido es modélico y se trata de advertir a la gente de las consecuencias de este tipo de rebeliones y de que no daría tregua a quienes osaran intentar arrebatarle el poder.

VI. Las purgas (*tamyẓ*)

En el Capítulo 2 de nuestro estudio, mencionamos la práctica de purgas entre los enemigos sometidos, de modo que se seleccionaba a algunos de ellos y se les incorporaba a las tropas omeyas, mientras que otros eran ejecutados. Si bien en los casos citados entonces se apreciaba cierta selección de efectivos entre los enemigos, existen otros muchos ejemplos en los que las purgas de este tipo no parecen seguir unos patrones tan claros, sino que se trata de castigos de carácter arbitrario, mediante los cuales se buscaba provocar el terror del enemigo y manifestar la superioridad sobre ellos. A continuación, vamos a repasar algunos de estos ejemplos en los que el perdón o el castigo de los individuos se lleva a cabo de un modo arbitrario y con un fin, a primera vista, meramente punitivo.

Un ejemplo de *tamyẓ* de este tipo se produjo tras la derrota, también durante el emirato de ‘Abd al-Raḥman III, de los Banu l-Sayj y los Banu Ibn Abi Yawsan, linajes árabes instalados en la zona de Levante (AP - nº 119). Ambas familias se rindieron durante una campaña que llevó a cabo el emir, en el año 316/928, por la zona del oriente de al-Andalus, donde aún permanecían ciertos elementos disidentes. Los prisioneros hechos durante esta campaña fueron llevados a Córdoba aherrojados.

Las fuentes no son unánimes a partir de este punto, pues según unas versiones, solo los prisioneros de los Banu Ibn Abi Yawsan, cuyo número ascendía a sesenta y tres, fueron llevados a la Puerta de al-Sudda. Al-Naṣir ordenó distinguir (*amara (...) bi-tamyīzi-him*¹¹⁰) a los culpables de delitos e mandó al resto que fueran llevados a la pradera (*mary*) que había junto al alcázar cordobés y que fueran decapitados el mismo día de su entrada en la capital. Otra versión de los hechos dice que los prisioneros de ambas familias fueron enviados al prado que había junto a la orilla del río, donde habitualmente se ejecutaba a los criminales y fueron todos decapitados allí, menos los Banu l-Šayj. Según Ibn ‘Idari, los prisioneros de ambas familias fueron a Córdoba y se separó del grupo a los que habían cometido delitos (*wa-amara al-Naṣir bi-tamyīz ahl l-yara’ir min-hum*¹¹¹), siendo llevados los que merecieron la muerte (*man istahaqqa al-qatl min-hum*¹¹²) a la pradera frente al alcázar de Córdoba y fueron decapitados allí mismo, el mismo día de su entrada a la capital.

De este modo, ¿se produjo o no distinción entre los miembros de estas dos familias o por el contrario se separó solamente a los delincuentes de entre los prisioneros de ambos linajes para ser ejecutados? Las dos familias se habían rebelado pocos años antes contra el poder cordobés y ‘Abd al-Raḥman III había tenido que someterlos durante una de sus campañas contra la zona de Levante (AP - nº 117). Según Ibn Ḥayyan – seguido también por Ibn ‘Idari -, un miembro de los Banu Ibn Abi Yawsan, ‘Amir b. Abi Ŷawšan, se rebeló en la zona de Tudmir y Valencia, junto a Ya‘qub b. Abi Jalid al-Tubari y a ‘Abd al-Raḥman b. Waḍḍaḥ, siendo todos ellos sometidos por ‘Abd al-Raḥman III en la primavera del año 312/924. También en esa ocasión el emir sometió, aunque con más trabajo, a un miembro de los Banu l-Sayj, Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥman al-Sayj, que se había rebelado en al-‘Askar de los alfoques de Valencia. El hecho de que ambas familias se hubieran mostrado contrarias al poder central nos lleva a pensar que los hechos se acercaron más a la versión de Ibn ‘Idari, es decir, que los prisioneros de los dos linajes fueron llevados a Córdoba y solo se salvaron de la muerte quienes no habían cometido ningún delito. La versión que apunta que los Banu l-Sayj fueron librados del castigo, implicaría necesariamente la existencia de una causa por la que se llevó a cabo esta distinción, aunque podemos pensar que con ello, al igual que el caso de otros castigos ejemplares, el gobernante

¹¹⁰ MUQ V, 1979: 238.

¹¹¹ BM, 1967: II, 197.

¹¹² BM, 1967: II, 197.

solamente buscaba impresionar a sus súbditos y provocarles miedo ante la arbitrariedad de sus actos. El hecho de que se espere a que los prisioneros estuvieran en la Bab al-Sudda, donde generalmente se llevaban a cabo las ejecuciones de los condenados, ayuda a dar dramatismo a la escena, pues hemos visto que en otros casos el *tamyẓ* se lleva a cabo en el lugar de origen de los rebeldes. Por alguna razón, en este caso se decide que los súbditos cordobeses presenciaran esta ejecución.

Es difícil pensar que, de haberse producido un trato favorable de los miembros de una de las familias frente a la otra, esto no respondiera a alguna razón estratégica o a la existencia de ciertos vínculos especiales con la familia que alcanzó su perdón. Los datos que nos aporta otra fuente, la crónica de al-'Udri (s. V/XI) aclara un poco más este episodio y apoya la versión de los hechos del cronista de Marrakech. Según al-'Udri, efectivamente, en el año 312/924, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥman al-Sayj se negó a unirse a las tropas califales cuando al-Naṣir se dirigió en campaña contra Pamplona, por lo que el rebelde fue combatido por el caíd del califa, Sa'id b. Mundir, hasta someterse poco después. Se le hizo entrega de un *aman*, pero Muḥammad b. 'Abd al-Raḥman violó lo acordado. Fue atacado de nuevo y obtuvo otro *aman*, aunque en esa ocasión se le obligó a entregar algunos castillos y a establecerse en Alicante. Esto no evitó que este hombre se volviera a rebelar de nuevo, siendo combatido en esta ocasión por otro de los caídes del califa, Aḥmad b. Iṣḥaq. El rebelde fue cercado y se hizo prisionero a un hijo suyo. Más tarde Muḥammad b. 'Abd al-Raḥman fue enviado a Córdoba con su hijo y se le hizo entrega de una pensión (*al-irzaq*) y de unos terrenos en régimen de *iqṭa'*. Muḥammad b. 'Abd al-Raḥman había elegido como su sucesor a su nieto Muḥammad b. 'Abd al-Raḥman b. Muḥammad al-Sayj – pues el padre de este había muerto durante un combate años antes -. Nos dice al-'Udri que este Muḥammad b. 'Abd al-Raḥman b. Muḥammad al-Sayj murió en Córdoba en el año 329/940-941 a los cien años, después de retirarse de la vida oficial en el año 316/928, año en que tuvo lugar el castigo de ambas familias.

También murió centenario en Córdoba, según al-'Udri, 'Amir b. Abi Yawsan, el rebelde de la otra familia implicada en este episodio. Dice el autor que también 'Amir se rebeló contra al-Naṣir a la vez que Muḥammad b. 'Abd al-Raḥman al-Sayj, pero que gracias a la intercesión de su primo Yaḥyà b. Abi l-Faṭḥ, 'Amir salvó la vida y fue

sometido, sin recibir castigo por su rebelión, recuperándose así el control sobre la cora de Valencia donde se había levantado contra el califa¹¹³.

La presencia de estos personajes, pertenecientes a ambas familias, en Córdoba, bastante después del episodio de la rendición de los Banu l-Sayj y los Banu Ibn Abi Yawsan en el año 316/928, nos hace suponer que efectivamente se llevó a cabo una selección de ciertos personajes entre ambas familias, castigándose únicamente a los que habían cometido crímenes.

El siguiente ejemplo que vamos a analizar muestra cómo uno de los objetivos del *tamyiz* es debilitar al enemigo y eliminar aquellos elementos que son considerados peligrosos. En el caso que vamos a ver todos los rebeldes son castigados, a excepción de aquellos cuya integridad es exigida por la Ley islámica, como son los niños y las mujeres. Este episodio tuvo lugar en época de ‘Abd al-Malik b. Abi ‘Amir “al-Muzaffar”, cuando sometió el castillo de San Martín, en el año 398/1007 (AP - nº 173.2). Este castillo estaba bajo el poder de Sancho García, conde castellano que anteriormente había establecido un pacto con al-Muzaffar, en el año 393/1003. Sin embargo, a raíz de un arbitraje en su contra protagonizado por el juez de los cristianos de Córdoba, Aşbag b. ‘Abd Allah b. Nabil, Sancho García rompió su acuerdo de paz con los musulmanes y comenzó a atacar a los territorios de la Frontera. En un primer momento, el conde cristiano accedió a renovar la tregua de paz con los musulmanes, pero poco tiempo después reinició sus ataques obligando a al-Muzaffar a dirigirse con sus hombres en varias ocasiones hacia Castilla para combatir a las fortalezas en las que estaban refugiados los partidarios del conde cristiano. Uno de estos lugares era el mencionado castillo de San Martín. Corría el año 397/1006, cuando ‘Abd al-Malik b. Muḥammad b. Abi ‘Amir inició un terrible asedio contra esta fortaleza. Llegó un momento en que sus gentes no pudieron soportar más los ataques el cerco del ejército ‘amirí y pidieron el *aman*, a cambio de ofrecer la fortaleza a ‘Abd al-Malik (*‘azamu ‘alà l-islam al-ḥiṣn ilà ‘Abd al-Malik bi-aman anḥusi-him*¹¹⁴). Los cristianos solicitaron a ‘Abd al-Malik que les dejara marcharse una vez entregada la fortaleza, pero al-Muzaffar les obligó a entregarla quedándose en ella. Cuando los cristianos abrieron la fortaleza, ‘Abd al-Malik hizo entrar en ella a su hermano ‘Abd al-Raḥman y a su *fatà Safi*, y les dijo que sacaran a sus habitantes a la explanada que estaba en el exterior de la fortaleza. Una vez allí, ‘Abd al-Malik mandó hacer dos grupos: los

¹¹³ UT, 1972: 80-85.

¹¹⁴ BM, 1967: III, 22.

guerreros y los hombres por un lado, y las mujeres y los niños por otro (*amara ‘Abd al-Malik bi-tamyiz l-muqatila wa-l-riyal ‘an al-durriya wa-l-‘iyal*¹¹⁵). ‘Abd al-Malik se dirigió hacia el grupo de los hombres, quienes creían que se los llevaría cautivos, pero ordenó que los mataran a todos. A continuación, distribuyó al resto de los prisioneros – es decir, a las mujeres y a los niños – entre los voluntarios fronterizos y los jinetes de los grupos irregulares (*fursan al-wufud*).

Tanto en este caso, como en el de la toma de las fortalezas catalanas (AP - nº 173.1), Ibn ‘Idari dice que ‘Abd al-Malik les aplicó a los cristianos la misma sentencia que Sa‘d b. Mu‘ad¹¹⁶, refiriéndose al castigo que este árabe de los Banu Aws dictaminó contra el clan de los judíos de Qurayza, tras la batalla de al-Jandaq en la que el Profeta Muḥammad venció a los mecenos. Sa‘d b. Mu‘ad fue elegido para determinar este castigo precisamente por ser el líder de los árabes Aws, quienes habían tenido antes de la batalla alianzas con los judíos de Qurayza. Sin embargo, Sa‘d b. Mu‘ad consideró que la obediencia a la Comunidad islámica debía estar por encima de alianzas locales entre clanes, por lo que decidió que todos los hombres fueran ejecutados y las mujeres y los niños vendidos como esclavos¹¹⁷. Algo similar debió pensar ‘Abd al-Malik al-Muzaffar ante las continuas muestras de rebeldía del conde cristiano: la seguridad de la Comunidad musulmana estaba por encima de todo y si anteriormente se había decidido pasar por alto las rupturas de los pactos de sumisión de los cristianos ofreciéndoles continuamente la oportunidad de establecer nuevos pactos, en esta ocasión la solución fue eliminar a los enemigos matando a todos los individuos aptos para la guerra. En este caso, por tanto, al contrario de lo que hemos visto en los ejemplos precedentes, parece que la incorporación de ninguno de estos cristianos al ejército cordobés era fiable.

Los dos últimos ejemplos que vamos a ver de práctica del *tamyiz* en al-Andalus tuvieron lugar en los últimos años del califato omeya, durante la *fitna* que marcó ese período. En estos dos ejemplos no se menciona expresamente el término *tamyiz*, pero vemos una práctica que nos recuerda mucho a lo que hemos observado en los casos anteriores, si bien en esta ocasión las crónicas lo narran como si se tratara de un castigo totalmente arbitrario mediante el cual se perdonaba a unos y se castigaba a otros, sin dar un motivo aparente para esta distinción. El primer caso se produjo

¹¹⁵ BM, 1967: III, 22.

¹¹⁶ BM, 1993: 15 y 29.

¹¹⁷ W. Montgomery Watt, “Sa‘d b. Mu‘adh”, *EI*, vol. VIII, pp. 697-698.

durante el primer gobierno de Muḥammad b. Hisam al-Mahdi (r. 399-400/1009-1010). En este período, se produjeron varios intentos de derrocar a este califa por parte de algunos miembros de la familia omeya. Hisam b. Sulayman al-Rasid se había rebelado en su contra al principio de su gobierno, pero este hombre fue derrotado por al-Mahdi después de que rechazara pactar su sometimiento, negándose a aceptar que al-Mahdi ostentara el poder (AP - nº 183). En el bando de Hisam b. Sulayman había un numeroso grupo de beréberes que apoyó su causa, pero que, a la muerte del líder, se marchó a Armilaṭ y se instaló allí. En aquel momento, al-Mahdi hizo saber que otorgaría una recompensa a quienes le llevaran la cabeza de un beréber, por lo que se inició un período de enfrentamientos y ataques contra los beréberes. Después de un tiempo, al-Mahdi firmó un *aman* con los beréberes, pero hubo un grupo que permaneció en Armilaṭ y que se negó a negociar con el califa. Se agruparon en torno a Sulayman b. al-Ḥakam, sobrino de Hisam al-Rasid, y lo reconocieron como califa bajo el sobrenombre de “al-Musta‘in bi-llah”. A partir de este momento se sucedieron los enfrentamientos entre beréberes y cordobeses (AP - nº 183.1). El esclavo Waḍiḥ estaba del lado de al-Mahdi y en una batalla que se produjo en Alcalá de Henares (*Qal‘at ‘Abd al-Salam*), Waḍiḥ cayó derrotado y sus hombres fueron hechos prisioneros por los beréberes. Sulayman al-Musta‘in y sus hombres mataron a quienes quisieron y perdonaron a quienes les pareció bien (*wa-asara al-barbar man kana ma‘a-hu fa-qatalu min-hum man aḥabbu wa-‘afu ‘amman aḥabbu*¹¹⁸). Finalmente, colocaron las cabezas de los enemigos vencidos en la entrada de la fortaleza.

Si damos crédito a lo que nos dice Ibn ‘Idari, esta selección parece haber sido totalmente arbitraria, provocando en los espectadores terror y respeto Sulayman al-Musta‘in y sus aliados beréberes. Ellos protagonizaron otro caso similar, un par de años después del anterior, estando en el poder entonces Hisam II, quien había sido proclamado califa por segunda vez en *du l-ḥiyya* del año 400/julio del 1010, tras derrotar a Muḥammad al-Mahdi. A pesar de este cambio de gobierno, los beréberes continuaban negándose a volver a Córdoba después de su salida forzada en el período anterior. Por el contrario, se mantuvieron agrupados en torno al omeya al-Musta‘in, con la intención de elevarlo en el trono. En *rabi‘ I* del año 401/noviembre del 1010, los beréberes se lanzaron contra Córdoba y asaltaron al-Zahra’ (AP - nº 188). Había algunos soldados protegiendo el palacio, de modo que algunos de ellos fueron

¹¹⁸ BM, 1967: III, 87.

ejecutados, mientras otros fueron perdonados (*fa-ḥakama ‘alay-him bi-qatl ba ‘di-him wa-ibqa’ ba ‘di-him*¹¹⁹).

De nuevo aquí la distinción entre los perdonados y los castigados es presentada como un acto totalmente arbitrario. En un momento como aquel, en el que reinaba el caos en al-Andalus y el gobierno era tan inseguro, no parece que detrás de estos castigos se escondiera una selección de ciertos individuos para incorporarlos en el propio bando, sino una forma de atemorizar y eliminar al enemigo.

VII. Otros

Además de los métodos de castigo que hemos visto hasta ahora, los omeyas andalusíes emplearon otros métodos que merece la pena destacar. Uno de ellos fue el destierro (*naḥy/tagrib*)¹²⁰, el cual sabemos que se trata de uno de los castigos que la aleya de la *ḥiraba* reserva para los bandidos. Muchos juristas interpretan esta pena de exilio como un encarcelamiento hasta que el acusado se arrepienta. Solo los malikíes interpretan este fragmento coránico como una deportación real¹²¹.

Al hablar de la relación de los gobernantes omeyas andalusíes con su familia, señalamos que el destierro fue un castigo que prácticamente solo encontramos mencionado en las fuentes para casos de familiares del gobernante, durante la primera época del período omeya andalusí. Vimos que el destierro fue el castigo que ‘Abd al-Raḥman I impuso a su hermano al-Walid por la rebelión de su hijo, así como procedió Hisam I con sus hermanos Sulayman y ‘Abd Allah, viéndose estos obligados a marcharse al norte de África. En los tres casos, los ataques a la autoridad del soberano son la causa del destierro, si bien en el primero parece una medida preventiva ya que el principal responsable de la conspiración contra ‘Abd al-Raḥman I fue el hijo de al-Walid, junto a otros cuantos¹²².

Además de estos dos casos, sabemos de algún que otro personaje del círculo del soberano que por diversas razones también se vieron sometidos a este castigo. Así le ocurrió a uno de los esclavos implicados en el intento de conspiración contra el joven Hisam II que promovieron la candidatura de su pariente al-Mugira, hijo de al-Naṣir. Nos referimos al esclavo Fa’iq al-Ḥakami, sirviente de al-Ḥakam II, pero también

¹¹⁹ BM, 1967: III, 102.

¹²⁰ Peters, 2005: 34; Lange, 2008: 94-98.

¹²¹ Peters, 2005: 34.

¹²² Sobre todos estos casos, v. Capítulo 4. I.

hermano de la famosa *sayyida* Şubḥ. A pesar de que, cuando fueron descubiertas sus intenciones, estos esclavos fingieron apoyar la proclamación de Hišam II, a pesar de su minoría de edad, secretamente, intentaron impedirlo. Finalmente fueron descubiertos y Fa'iq fue desterrado a las Islas Baleares, mientras que el resto de los implicados fueron castigados de otros modos: Durri fue asesinado a raíz de una trampa que le preparó Almanzor y Yawdar fue destituido de su cargo. Cabe preguntarse si, en el caso de Fa'iq, la elección del destierro tiene algo que ver con ser el hermano de Şubḥ, de modo que se les estuviera tratando como un familiar del califa.

Durante el gobierno de Almanzor, se produjo otro destierro, en ese caso de un poeta como era al-Ramadi, quien fue castigado por unos versos que había compuesto (AP - nº 154)¹²³. Al-Ramadi fue desterrado a Zaragoza, aunque, gracias a la intercesión de algunos amigos suyos cuyos nombres no nos constan, logró que Almanzor le permitiera volver a Córdoba. Sin embargo, su situación en la capital fue mucho peor, pues fue sometido a una especie de muerte en vida: Almanzor prohibió que se le dirigiera la palabra y mandó a un pregonero para que fuese proclamando su delito por los barrios cordobeses. El poeta permaneció de ese modo hasta que murió en el año 403/1013. El ostracismo al que fue sometido este poeta, condenándole a una muerte en vida, es realmente llamativo y no conocemos otro caso similar para el período estudiado.

Otro castigo que llama la atención, entre los puestos en práctica por los omeyas andalusíes, fue la quema de cadáveres¹²⁴. Existe un *ḥadit* según el cual el Profeta prohibió castigar mediante la hoguera – estuviese vivo o muerto el condenado – por tratarse de una de las penas reservadas para Dios y tratarse de una de los castigos del Infierno: “*No torturéis a las criaturas de Dios con las mismas torturas de Dios*”¹²⁵. Según este *ḥadit*, el Profeta dijo que solo Dios puede castigar con fuego y que si se encuentra a alguien aplicando este castigo, se le habrá de matar. Al-Mawardi dice que Abu Bakr envió a la hoguera a algunos apóstatas, pero dice que esto debió de ocurrir porque todavía no conocía esta recomendación¹²⁶.

¹²³ En el Capítulo 5. VII, vimos los diferentes castigos que sufrió este hombre a lo largo de su vida.

¹²⁴ Lange, 2008: 68-69 y 147

¹²⁵ V. Por ejemplo, Bujari, vol. IV, p. 160, Cap. 149, nº 259.

¹²⁶ MAW, 2000: 58.

En al-Andalus también se aplicó este castigo, generalmente en casos de apostasía o blasfemia. En el Capítulo 7, vimos los ejemplos de muchos mártires cordobeses cuyos cuerpos fueron quemados después de ser crucificados, como le ocurrió a la cristiana al-Dabha. Llamamos asimismo la atención sobre lo llamativo de la aplicación de este castigo al arquero cristiano Abu Naṣr ya que su ejecución se debió al apoyo que había dado a Ibn Ḥafṣun durante su rebelión. Como dijimos, quizás este acto fue considerado como un ataque a la religión musulmana por parte del cristiano y por ello fue tratado como un blasfemo, si bien sabemos de otros casos de individuos – tanto musulmanes como cristianos – que se unieron a la rebelión ḥafṣuní y no sufrieron las mismas consecuencias.

CONCLUDING REMARKS

*Forgiveness as a political and religious value
in al-Andalus*

Concluding remarks

The forgiveness of the ruler is a political practice that can have a religious dimension or be informed by values stemming from religious doctrine. This dual role has been taken into account in the study carried out in this Doctoral Thesis that focuses on a particular premodern society, the Andalusí society under Umayyad rule.

Muslim rulers had among its main functions to defend the territory under their power, to maintain order inside and to ensure compliance with Islamic law. The use of coercion to achieve these goals has been studied, especially in recent years, in a series of works that explore the violent methods used to combat internal and external enemies. The chronicles, for example, are full of highly charged violent episodes because violence exerted by and against those in power was a constant in medieval societies, although naturally in many cases these episodes reflect historiographical commonplaces resorted to by the chroniclers with different purposes. This is so, for example, in the description of massive armies facing the enemy or the bravery of a few troops who managed to defeat an enemy far superior in number, counting the number of victims or describing the formation of mountains with the heads of the enemies.

If violence in combat and punishment are issues dealt with in monographs,¹ this has not taken place with the granting of forgiveness, despite being a crucial practice in the policies of legitimization and control of the rulers. Furthermore, clemency is considered

¹ The bibliography on this subject is very prolific but we can highlight, for example, Abou El Fadl's work on rebellion (2001) or the recent collective studies edited by Ch. Lange and M. Fierro (2009) and D. Serrano (2011). It is notable the huge work done by Shaliji on punishments in Islamic world: *Mawsu'at al-'adab* (1985, Beirut, 7 vols.). For Iberian Medieval context, see Fierro (ed.) (2004), Fierro and García Fitz (2008e) or the articles written by Rodríguez Mediano (1996) and Serrano (2005). J. Van Steenberghe's study (2006) is devoted to conflict resolution and the networks of influence based on family and social links.

Concluding remarks

a virtue in the scale of values held by Muslims and, as such, is part of the features that all believers, especially the rulers, have to have.²

In our work, we have focused on the historiographical analysis of the reports dealing with clemency and forgiveness recorded in chronicles related to Umayyad Andalusian period. Through the selection and formulation of specific narrative episodes, the authors sought to provide representations of the Umayyad dynasty, in general, and of each of the leaders, in particular. The goal in the chronicles analyzed is not so much to reconstruct a time in the past, but to highlight a series of events considered of special importance, in particular, the role played by rulers in them. Mentions of the benevolence of those in the power have a central role in legitimizing rulers.

In the introduction to this work, we wondered if the pardon cases incorporated in the sources reflected an act of clemency by the ruler or were actions motivated by other factors and interests, and to what extent we are dealing with moralizing recreations of the sovereign's image. We have seen that what lies often in the stories of forgiveness of those ruling is the need to negotiate and even to give up in certain situations, or a strategy to achieve specific political objectives. Although it tends to emphasize the gracious attitude as a result of the moral character of the rulers, forgiveness actually responded to multiple causes, often not related to morality or religion. Forgiveness usually responded to a profit and loss calculation. Thus, the sovereign could prefer to forgive those who had engaged in rebellion or other crime - or activity deemed as such - than the negative consequences of punishing the culprits, as, for example, the breaking of ties with a family, group or faction whose support he needed: if the punished person belonged to that family, group or faction, its members could consider themselves freed of the loyalty and obedience to the ruler after such punishment. We saw an example of disaffection in the case of Hashim b. 'Abd al-'Aziz who took offense when the emir didn't forgive his brother 'Ubayd Allah (AP - n ° 82). The opposite case was the forgiveness of the son of Ibrahim b. Hajjaj, an ally for 'Umar b. Ḥafṣun, during their revolt in time of the emir 'Abd Allah (r. 274/888-294/912) (AP - n ° 98). As stated in Ibn Ḥayyan's *Muqtabis* (fifth/eleventh century), the emir 'Abd Allah spared Ibn Ḥajjaj's son life to get him back to obedience and gratitude for his benevolence. The emir's will to act mercifully wasn't born from an appreciation of clemency itself, but from a political calculation: if he decided to forgive he would weaken Ibn Ḥafṣun's alliances

² See Dakhliya, 1998: 303-304, in her study about common places in the description of the rulers and their government practices.

Concluding remarks

and at the same time he would avoid gaining a powerful enemy, a member of one of the most influential families of the time, as were the Banu Ḥajjaj.

Other times, forgiveness was the result of a weak ruler who did not have the capacity to punish. It is not always easy to know how far a given lenient attitude could be due to a feeling of compassion by the ruler or whether it is a historiographical resource by which chroniclers tried to hide the weakness of the ruler or his impotence to punish at a given time. Throughout our study and by analyzing the personal ties between the individuals involved in each episode and the social and political context in which it took place, we could opt for one of these possibilities, usually for the second one.

The kind of forgiveness that is most frequent in the sources is - by far – the *aman* or protection agreement, and we have spent the first part of our study on it, starting with the *aman* given to non-Muslims who submitted to Islamic rule and were considered *dhimmis* or *ahl al-dhimma* (“protected”), along with temporary arrangements established with non-Muslims living in non-Muslim territory, but who wanted to go to Islamic territory for different reasons - commercial, diplomatic ... -, as well as peace truces with non-Muslims. We then continued with the peace agreements signed with Muslims who, at one point, had rebelled against existing authority. While, in the case of non-Muslims living outside the Islamic territory, the granting of the *aman* reflects a transitional moment in relations in which the threat of violence is always present, delivery of the *aman* to rebels is presented in the chronicles as a kind of forgiveness of the sovereign to his subjects. In both cases, there is in the chronistic reports a clear desire to present peace negotiations as the result of a quasi-unilateral action: although the two parties are involved, if the sovereign does not allow or cut off the negotiation, this one is not possible. In the case of Muslim rebels, this action usually appears in the chronicles as driven by the benevolent nature of the sovereign, who wants to achieve a peaceful solution to the conflict before using or continuing to use violence and accepts the repentance of the rebel, following the divine recommendation of being merciful. The rebels, meanwhile, will accede to finish their revolt encouraged by the hope of receiving the benefit of the sovereign’s forgiveness and his accepting them back into the Community. Among the texts that best illustrate this representation of *aman* agreements is the following excerpt from the famous historical *urjuza* that Ibn ‘Abd Rabbihi

Concluding remarks

included in his *al-'Iqd al-farid* and who deals with the submission of Yaḥya b. Dhi l-Nun, in the year 321/933³:

“He made him come down from the hills of Walab
without having to resort to constraint not to engage in battle (*min
ghayr ta'nit wa-ghayr ḥarb*)
but rather, by inspiring him a desire for obedience (*illa bi-tarḡhib la-
hu fi al-ṭa'a*) and for entering the fold of the [Muslim] community,
until he brought him to the *imam* (*ḥatta an bi-hi al-imam raḡhib^{am}*),
longing for the forgiveness of his sins, in a state of repentance (*fi l-
ṣafḥ 'an dhunubi-hi wa-ta'ib^{am}*).
Therefore the *imam* forgave his offense (*fa-ṣafaḥa al-imam 'an
jinayati-hi*), accepting the repentance he offered (*wa-qabala al-
mabdhul min inabati-hi*),
And sent him back once more to [his] fortresses, confirming his
Control over them by written contract”.

In our study about the *aman* given to Muslim rebels, we not only have analyzed multiple examples of concessions and demands of *aman*, but we have also reconstructed the negotiations that took place to define the terms of these agreements, who acted as messengers, which were the main requirements - delivery of hostages, the rebels temporary stay in Cordova, reactivation of sending of taxes ... -, as well as the more usual concessions.

Oaths and the notion of benefit (*ni'ma*) - studied in the past by R. Mottahedeh, in a different historical context, as crucial mechanisms in the negotiation of agreements and in maintaining the ties of loyalty and obligation established between individuals and groups⁴ – also occupy a central place in the records that we have analyzed. The benefit conferred by the ruler involved gratitude to him, in the same way that every Muslim must show gratitude to God for the benefits that he gave to them through creation. So, in the last part of Chapter 2, we defined the various types of economic and social benefits granted through these peace agreements, such as territorial concessions (*iqṭa'*) or title deeds (*sijill/tasjil*) and tax exemptions, especially in very conflicting areas as

³ Translated by Monroe, 1971: 93 – RAB, 1987: V, 259.

⁴ Mottahedeh, 2001: ix. The author focused his study on Buyid dynasties from the west of Iran and the south of Iraq, along IV-V/X-XI centuries.

Concluding remarks

were Toledo and Merida. Toledo, in the Umayyad period, appears as a place where people offered a persistent resistance to the tax burden imposed from Cordova.

The analysis of peace negotiations with Andalusī rebels shows that enrollment in the *diwan al-jund* – the register of the emiral or caliphal army where members of the troops were inscribed and the payment corresponding to each soldier was fixed - was one of the most common concession in the process of *aman* negotiation with rebels. The incorporation of former rebels into the Umayyad troops involved the payment of a salary for rendered services, just like other benefits associated with it, while the sovereign sought to ensure the loyalty of the enrolled people. A gradual increase in enrollment is perceived - or at least the mention of it - as the studied period advances. The demands made by *muwallad* elements of being considered at the same level than Arabs were increasingly higher. However, the pressure caused by this demand of ethnic and social ‘egalitarianism’ provoked tensions which had to do precisely with the arrival of new competitors in the distribution of the privileges granted by the ruler. We can remember, in this sense, the episodes relating to adverse treatment that the *muwallads* Ibn Ḥafṣun and Ibn al-Jilliḳi - when they were incorporated into the Cordovan army - received from Arabs and Cordovan *mawali* who worked in Umayyad administration.

In the last chapter of the first part, we have focused on three cases of particular significance regarding to the study of concession of *aman*. The first two cases, the revolt of the Suburb and the rebellion of ‘Umar b. Ḥafṣun, seriously endangered the Umayyad rulers, and forced them to implement extreme measures or to negotiate, in some cases, laxer conditions with the rebels if they wanted to restore order. The intervention of the emir al-Ḥakam I was especially violent with the rebels of the Suburb and provoked the emergence of various kinds of stories that sought to make a “whitewash” of the emir, showing him as a repented ruler for the damage he had done to the rebels and who sought God’s forgiveness for his excesses. The chroniclers tried to justify his actions, as reflected in the verse that is attributed to the emir – “*What I did was nothing but return them what they gave to me*” - and about which the grammarian ‘Utman b. al-Mutanna said, when he heard it from ‘Abbas b. Nasih, that it would excuse him (*la-qama bi-‘udhri-hi hadha al-bayt*⁵) if he had to be tried for what he did with the people of the Suburb.

⁵ RAB, 1987: V, 234. This story, as we saw in Chapter 9. II., was transmitted by Ibn Ḥayyan in his *Muqtabis*.

Concluding remarks

The stories concerning the rebellion of Ibn Ḥafṣun, subsequently continued by his sons, are a privileged setting to analyze the processes involved in the negotiation of the *aman*, both for the duration of the rebellion - nearly fifty years – and the intensity and implications it had - Ibn Ḥafṣun's claims to rule, his seeking the support of the Fatimids and the 'Abbasids, his conversion to Christianity -. A similar case was the rebellion of the Tujibis in Zaragoza, especially in the case of Muḥammad b. Hashim al-Tujibi, whose submission has left us not only the best and most comprehensive example of Andalusian *aman* document, but also gives us a great window on the strategic use of clemency launched by caliph 'Abd al-Raḥman III to force the surrender of the city. Al-Naṣir kindly treated some lords of the fortresses that he had managed to subdue, demonstrating to the Tujibi rebel his willingness to reach a peaceful agreement if certain conditions were fulfilled, as finally happened. Also, during the negotiations of the *aman*, the caliph gave luxurious gifts to the rebel's brothers and allies. The ritual aspects of the submission of this rebel – the abandonment of the city for a time, his trip to Cordova, etc. – are of special interest.

In the second part of this work, through episodes of forgiveness concerning members of the ruler's environment, we have recreated the atmosphere of the Cordovan court during this period and the links that helped to create and to maintain a network of loyalties that was essential in the outcome of many of the studied episodes. The image of power in Islamic societies was not a vertical or pyramidal structure, but a horizontal and circular one, where relationships between individuals and the ruler depended on their level of closeness or distance from him, situated in the center of the structure.⁶ It is this conception what explains the ruler's actions against the crimes of certain persons who moved within that space of power. The positive or negative outcome - ie, forgiveness or punishment - depended largely on the strength and vitality of the links with the sovereign more than the status. Thus, a very important character in the court of Cordova – the member of a family with a long history of service to the Umayyads as was the vizier Hashim b. 'Abd al-'Aziz could not avoid a fatal outcome when he failed to keep up with the emir al-Mundhir the close relationship he previously had with his father, the emir Muḥammad I, and through which he had come to acquire great power in the court. It is very possible that the disaffection shown by the vizier, after the execution of his

⁶ Lewis, 1990: 30-31.

Concluding remarks

brother 'Ubayd Allah, caused that his loyalty was no longer as strong as before. That, along with the tensions between the vizier and al-Mundhir, could have led to the execution of Hashim, at the beginning of the government of this emir.

Many of the stories we have analyzed show the consequences of the rivalry between individuals and groups existing within the court of Cordova. That provoked clashes between members of the different factions in order to maintain their levels of power and to eliminate potential rivals in the distribution of the privileges and benefits. The rulers used to take advantage of factional fighting for their own interests and even manipulated it, thereby promoting their characterization as “arbitrators” between groups.⁷ On the other hand, factionalism, present in virtually any group or community, promoted feelings of loyalty among the members of each faction. The established links served as a way of protection or help in situations of danger or threat, for example, to deal with the intrigues promoted by opposing factions. Furthermore, they also served to defend oneself against the sovereign when someone fell out of favor, given that intercession of members of his own faction could be crucial to avoid a punishment and to gain forgiveness of the ruler.

Within this section on the environment of the ruler, we have focused primarily (Chapter 4) in cases of pardon to members of the ruling family. We said in the Introduction that it is hard to think that members of the ruling family didn't enjoy some kind of immunity for small offenses they might commit, but the study of forgiveness and punishment episodes would allow us to see how, in the most serious crimes as conspiracy against power, family ties could be more an aggravating rather than a means to achieve forgiveness. We certainly have proved that a minor manifestation of disaffection by a member of the Umayyad family was considered a serious threat to the image of unity of the dynasty, which needed to be projected to the subjects and outwards, so was root cut quickly.

Thus, family ties did not necessarily imply immunity, at least in the cases included in the sources that often refer to attempts of conspiracy. Rebellion within the ruling family was a threat to dynastic legitimacy. That explains, at the same time, that executions of family members involved in conspiracies usually were relegated to the private sphere, avoiding the exposure of their corpses. This was particularly the practice during the first period, when only al-Ḥakam I exposed the head of his uncle Sulayman

⁷ Mottahedeh, 2001: 159-160.

Concluding remarks

b. 'Abd al-Raḥman - who also rebelled against the emir Hisham I -, while the body of Umayyad rebel was buried in the family vault as a sign of respect.

As the Umayyad period progresses, we observe a *crescendo* over the publicity given to the executions of the rebels within the family, reaching its climax with the execution by 'Abd al-Raḥman III of his son 'Abd Allah, the day of the Feast of Sacrifice. In this case, we must bear in mind that the ruler was not an emir but a caliph, who had to promote and ensure its legitimacy in opposition to the 'Abbasid caliph and, above all, the Fatimids, and who had managed to seize power within his own family in very special circumstances. Beyond the veracity of some of the data in the sources - such as the slaughter of the son by the father, in a date that was special from the religious point of view and that seems to reflect an eschatological symbolism directed especially towards the Fatimids -, it was a demonstration of authority through which al-Naṣir made clear he would not tolerate that anyone within his own family questioned his right to rule.

The religious references also appear in other episodes, like that of the execution of Muṭarrif, the emir 'Abd Allah's son and father of the future caliph 'Abd al-Raḥman III, who was accused of conspiring against his father, but whose crime is described in some source as a case of heresy (*zandaqa*). The legitimizing needs of the caliphate, proclaimed in the year 316/929, are certainly behind this chronistic reworking from a religious perspective.

The executions of members of the Umayyad family, in most cases, were decided within the Umayyad family itself. In the few cases in which the execution of an Umayyad was conducted by someone unconnected with the family, it was resorted to veiled methods to hide this protagonism. The case of the 'Amiris is one of the most illustrative in this regard. Thus, when Ibn Abi 'Amir ordered the execution of the youngest son of al-Naṣir, called al-Mughira, it is said that he was hung from the neck to simulate that the Umayyad had hung himself. As we can see in different occasions, Ibn Abi 'Amir was very careful with not to attack directly neither the rights nor the bodies of the Umayyads. Another case is the punishment of the Umayyad Hisham b. 'Abd al-Jabbar, who hatched a conspiracy against the son of Almanzor, al-Muẓaffar, but failed and was locked in a prison. After that, he never was seen again, what suggests he was eliminated, although in a secret way.

The analysis of the data collected in connection with the 'Amiris reinforces what other researchers have shown, namely, that Almanzor was extraordinary clever in his

Concluding remarks

actions, because he managed to move always within permitted limits, pushing to the maximum but without going over them. This was true both in the choice of its honorary title - studied by Guichard⁸ - and in making certain political decisions (the departure to certain campaigns, the imposition of punishments or their forgiveness): Almanzor acted as *de facto* ruler, bypassing the legitimate caliph, Hisham II, but at the same time he continued to manifest its acknowledgment of Umayyad rule. Moreover, the representation of Almanzor is loaded with exceptional qualities attributed to him that link him directly with God. The following comparison illustrates this fact. When the Umayyad prince Muḥammad was informed by the eunuch Sa'dun that he had been chosen to succeed his father 'Abd al-Raḥman II, Muḥammad said him, "*God has forgiven you* (qad 'afa Allah 'an-ka)",⁹ meaning that he had forgiven him too, since that eunuch had not supported his candidacy and thought he would be punished by the new emir. Although this phrase is used to ascribe to God the will to forgive the eunuch, what is actually being transmitted is that God has forgiven him because the emir has done that, i. e. God's forgiveness really depends on the emir's forgiveness, even though it is presented in the opposite way. The new Umayyad emir is represented as an intercessor between God and his people. Now, the sources include similar scenes related to Almanzor. The most telling case is the forgiveness of the "Pardoned prince" and the quasi-miraculous scene starring by an ostrich which became the instrument used by God to send a signal to Almanzor on his obligation to forgive the Umayyad prince. As we noted in analyzing this case, the late chronicler al-Maqqari (d. 1041/1632) considered that the ostrich intervention was too "pagan", so he changed the story making the vehicle of the divine message be a dream of Almanzor with the Prophet Muḥammad, who recommended him to forgive the imprisoned poet.

These last episodes and similar ones have been studied in Chapter 5, where we have focused on cases of pardon granted to the elites. We divided our study depending on the role of each individual in the court. This has allowed us to see which groups were most vulnerable and who were those to whom the ruler was more limited when he sought to punish.

In the case of the governors of the provinces, sometimes they were local lords whose submission to Cordova had been followed by an official appointment that

⁸ P. Guichard (1995b). His son Sanchuelo broke the game rules followed by his father and his bother, when he was appointed as the heir of Hisham II, which provoked his eventual fall.

⁹ IQ, 1926: 80.

Concluding remarks

recognized the factual situations. In other words, forgiveness was the result of the acceptance by the central government of the limits of its power in certain areas, especially in border areas. In periods of weak central power - as happened during the government of the emir ‘Abd Allah -, the autonomy enjoyed by many of these local lords increased which is reflected in their chronic treatment as “rebels”. His grandson ‘Abd al-Raḥman III was able, through a wise policy that combined correctly “the stick and the carrot”,¹⁰ to regain military and tax control over most of the territory under his power. The recognition of the government by local dynasties implied the need to periodically renew “title deeds” (*tasjil*).

For the treasurers, access to the public Treasury sometimes put them in compromising situations. A sudden accumulation of money generated suspicions about the legality of its origin, thus appearing allegations of misappropriation of the money of the Muslims. Sometimes accusations were uncertain, but used to eliminate an enemy, and others were true, but they were able to escape punishment in some situations thanks to the support of allies within the court. This was the case for example of Almanzor, accused of stealing money from the Treasury to make a palace of silver for the mother of the heir, Subḥ. With the help of the vizier Muḥammad b. Ḥudayr, who made him a loan with which he could return the money he had taken from the Cordovan mint, Almanzor could avoid punishment from the caliph al-Ḥakam II. In that case, the risky support that the vizier gave to Ibn Abi ‘Amir can be understood as the result of the obligations undertaken by members of certain factions within the court, who sought in this way to ensure that, if they needed support in the future, they would also receive it.

The world of eunuchs provides us with plentiful information on punishment and forgiveness tales, though often it is not specified in the sources what caused that these individuals were removed from their position, and then were reinstated. Their relationship with the rulers and their family, as we have already mentioned, was particularly close. Many of them had no other family than that of the sovereign, so that the ties that bound them were very strong. Some eunuchs were able to reach very high power levels and form a dense network of support, enabling them to participate in conspiracies against the ruler. We can mention, for example, the case of Naṣr, one of the favorites of the emir ‘Abd al-Raḥman II, whose enormous power was reflected in the campaign carried out by him together with the wife of the emir, Ṭarub, in favor of the

¹⁰ ‘Athamina, 1992.

Concluding remarks

proclamation of the prince ‘Abd Allah, instead of Muḥammad. Given that eunuchs had access to the most intimate areas of the ruler’s daily life, failures attributed to them probably respond to conflicts of - so to speak – “domestic” character, being the result of the daily interaction, and this would explain why, in most cases, the sources do not detail the specific reasons for a dismissal or a particular punishment. In these cases, the stories do not try to inform us about a specific fact, but record a moralizing and almost paternalistic tone, putting the focus on the reaction of the ruler and his kindness to those who had committed the offenses.

The court poets were probably the most vulnerable to the punishments of sovereigns. As is known, the presence of poets in the court and their participation in literary evenings or sessions celebrated by the rulers was very common. The sovereign rewarded their verses with large sums of money and substantial gifts, but if they overstepped the mark in their verses or made an unfortunate remark, they could lose the favor of the sovereign or suffer greater punishments. Just as poets formed a key part of the propaganda apparatus of the Umayyad dynasty, sometimes they also served their enemies with their verses or wrote their most hurtful satires against the rulers. In these cases, the consequences were more serious, even leading to death or, what is worse, a death in life as we saw happened to the poet al-Ramadi, who was condemned by Almanzor not to talk to anyone during the rest of his days, as a result of writing a poem against him. We are not aware of such punishment being applied at any other time of the Umayyad period, which can be taken as an evidence of the inherent fragility of Almanzor’s government that forced him to take extreme measures that would serve as a warning and dissuasion to other potential critics. Also the participation of poets in rebellions could be forgiven, as we saw in the case of Ghirbib b. ‘Abd Allah al-Ṭulayṭuli, who had gone in exile to Toledo after supporting the rebels of the Suburb. This poet was told that he had obtained the forgiveness of al-Ḥakam I, but he refused to return to the capital for fear that such forgiveness was not true.

Another profession that involved high risks was the court astrologer, function that, despite having an important role in the early years of the Andalusi Umayyad period - especially in times of ‘Abd al-Raḥman II -, from Muḥammad I’s government onwards started to disappear owing to the increasing Islamization.¹¹ Many of the predictions of

¹¹ In later times, there were still people dealing with divination sciences, even the caliph al-Ḥakam II was well versed on them and we know certain predictions attributed to him. We have also predictions from the

Concluding remarks

the astrologers were a response to inquiries made by the rulers on private issues or on the duration of their government, so the astrologers were subjected to the risk of answering something that the sovereign disagreed with or did not like. It can be remembered in that sense the famous scene in which al-Ḍabbi predicted that Hisham I's government would not last more than seven years, but the emir, famous for his piety and benevolence, instead of punishing him for the bad news, let him go. Moreover, from the point of view of orthodoxy, the suspicious nature of the function of these astrologers, whose work was often linked with magical practices, led to accusations of irreligion against them, as discussed in Chapter 7.

Finally, in the section on the elites of the ruler, we have dealt with forgiveness episodes associated with men of religion, who formed a group of great importance for the rulers' legitimacy through their influence on the population, so that rulers sought to maintain a cordial relationship with them. As we know, the Umayyads learned this lesson especially as a result of fighting the rebels of the Suburb of Cordova. It was precisely then that al-Ḥakam I realized he needed the growing number of religious scholars on his side - and not as his opponents -, which led the emir to forgive some of them after having suppressed very violently the popular revolt. The best example is that of Yaḥya b. Yaḥya. We have a letter from al-Ḥakam to the jurist, who had taken refuge in Toledo, in which he not only manifested his forgiveness, but asked him to return to his hometown in the conditions he deemed appropriate. Thereafter, Yaḥya b. Yahya became a mainstay for the Umayyad dynasty.

The religious scholars saw how, in many cases, their stability was affected by political changes and they tried to stop it. Supposedly, this was a neutral collective, dissociated from any political function, so that a change on the throne of Cordova did not have to affect the position they occupied in society. However, in practice, this was not the case, especially at the end of the caliphate, during the conflict that led to the end of Umayyad power. The Cordovan judge Ibn Wafid not only lost his job for exercising his work during the previous government, but he was condemned to death for it. The judge managed to save his life thanks to the intercession of other scholars who had accessed to judgeship like him and, in a demonstration of group solidarity, defended their work as interpreters of the Law beyond their relationship with the rulers on whom their appointment as judges was dependent.

times of Almanzor, so we can see that these practices still existed, although the court astrologer didn't exist any more.

Concluding remarks

Several jurists were involved in trials for heresy, some of them fruit of the confrontation that took place between the *ahl al-ra'y* and the *ahl al-ḥadīth* as a result of the new trends brought by some scholars from their travels to the East and which were considered by other jurists as reprehensible. This confrontation eventually led to a conciliation between the two groups by the action of the more moderate sector and the intervention of the emir. It was the latter that saved the life of the famous jurist Baqī b. Makhḥad (d. 276/944). These cases have been discussed in Chapter 7, dealing with forgiveness related to accusations of heterodoxy. Being all these and others – such as accusations of apostasy or blasphemy – crimes of a clearly religious typology, we have dealt with them in a specific section devoted to the religious context of forgiveness. However, it is clear that religious references are not limited to these cases, but they are also a constant feature on the narration of all the episodes we have analyzed. In premodern societies, such as the one in question, religion exerted a crucial role in the understanding of reality, acting as a language that permeated all levels of political and social life.¹² Such religious references are particularly important in crimes that directly affect Islamic religion, God and the Prophet. Therefore, before addressing cases of pardon granted to heretics, we thought fit to include in that section a chapter devoted to reviewing the Islamic doctrines on forgiveness, that is, what is found in the Quran, the Sunna and in the writings of Muslim theologians about it, and the concepts associated with it, such as repentance or intercession.

The Quran is full of references to the importance of forgiveness, the need of not to sin or to repent from having committed an offence, in order to get God's forgiveness in Judgement Day – “*but let them pardon and forgive. Do you not wish that God should forgive you? God is All-forgiving, All-compassionate*” (Quran, XXIV: 22)¹³. As with other concepts, there is no consensus among Muslims regarding the conception of forgiveness and other supplementary notions. For example, for some schools of thought, intercession is not valid for sinners and repentance is not accepted for more serious sins – “major sins” versus “minor sins” (*kaba'ir* – *ṣagha'ir*) -. Despite being serious crimes for which generally is affirmed that there is no forgiveness from the theological point of view, in practice, accusations of religious deviation were judged taking into account the context in which they took place, which naturally allowed in many cases to see the

¹² The use of religious justifications to political actions it is not exclusive to Islamic tradition, but it is a constant in general in premodern societies. John Calvin (1509-1564) defined religion as “the mask for the prince's own purpose” (Crone, 1989: 134).

¹³ Translation by Arberry [online edition].

Concluding remarks

extra-religious reasons in them. The fight against religious enemies was one of the essential tasks of the Islamic rulers, so the application of severe punishments favored the formation of the image of a legitimate sovereign. However, all people involved in trials related to accusations of heterodoxy were aware of the variability of the concept of orthodoxy and its problematic definition, apart of its use for political purposes. This is reflected in the analyzed cases. In particular, we have seen how there were times of increased sensibility regarding certain behaviors that might be considered unorthodox or suspect of religious deviance. That is what happened in the time of the famous Cordovan martyrdoms, during the governments of ‘Abd al-Raḥman II and Muḥammad I, the time when precisely took place most of the accusations of blasphemy or apostasy recorded in the sources.

After analyzing the image of the clement sovereign that is reflected in the historiographical reconstruction of past events and after reviewing the factors (space-time, personal, etc.) that determined the more or less forgiving action of the rulers - or what the chroniclers wanted to set as such in their rewriting of events -, in the fourth and final part of our study, we have focused on the artistic, ceremonial and discursive expressions of the Andalusí rulers’ power, because clemency also exerted an important role in them.

In the eighth chapter, we focused on visual and architectural expressions of Umayyad power, especially in Cordova, around the royal palace. As once said J. Safran, “*The topography of the city identified the caliph as the pinnacle of the social and political hierarchy, with his palace standing at the highest point*”.¹⁴ Thus, through the architectural remains and the textual references recorded in the sources about some places, we could recreate how the Umayyad rulers established a space for punishment and forgiveness around the palace and close to the Friday mosque. The use of public space for the manifestation of sovereign authority has been common to all ages and contexts, including pre-modern Islamic societies. One of the most eloquent expressions of that authority was the public execution, both a sign of victory over the enemy and a warning and lesson to those who were present at them. However, these places also witnessed scenes of reconciliation between the king and his subjects.

The southwest of the Cordovan city became the core to the display of the Umayyad rulers’ power, being the Gate of al-Sudda the nerve center of this space of forgiveness

¹⁴ Safran, 2000: 57.

Concluding remarks

and punishment which stretched along the banks of the Guadalquivir (*al-raṣīf*) and that included the Almozara (*al-muṣara*) and the outdoors oratory (*al-muṣalla*). Generally, it has been underlined the role that the Gate of al-Sudda played as a place of punishment, because it was there where the heads of enemies were hung or executions were held. However, we have shown that, as a symbol of power, it was also a place of forgiveness and reunion, as mentioned in the chronicles. It was there where submitted rebels went to express their intention to return to obedience and where they went to beg the sovereign his forgiveness. As ‘Abd al-Raḥman III himself described this place, it was the space “*where bonds of affection were tied*”¹⁵.

Besides the monumental sphere, we have also reviewed rhetorical expressions of forgiveness, especially in the pleas addressed to the sovereign to ask his forgiveness and in the mentions some rulers introduced in their speeches and letters. Thus, in the ninth chapter, we began by focusing on the staging of the pleas of forgiveness, paying attention to the ritual aspects related thereto and the mechanisms implemented by individuals when they apologized to the rulers and tried to regain their favor. In this sense, the most usual gestures of submission and respect were the prostrations, the kissing of hands or kissing the ground before the sovereign, all them belonging to the usual ceremonial of official receptions by the rulers, which, as Safran has shown, distinguished communication with the caliph from any other worldly communication experience and served to raise the image of the caliph as the Commander of the Faithful and the delegate of divine power.¹⁶

The common denominator in all these events was the submission of the individual to the authority of the sovereign, showing his repentance for a committed offense and humbling himself before his power to obtain his pardon. Many of these pleas are the outcome of episodes of rebellion after which insurgents accepted the *aman* of the sovereign and expressed their desire to return to obedience, as, for example, happened in the reception of Ja‘far and Yaḥya, ‘Ali al-Andalusi’s children, after their submission. The caliph al-Ḥakam II hosted a luxurious reception for the submitted rebels through the streets of Cordova, to the palace, where they were received with honors. Meanwhile,

¹⁵ “*donde se ataban los vínculos de afecto*” (translation by Corriente and Viguera - MUQ V, 1981: 187//1979: 246). F. Rodríguez Mediano has explained that the basis of authority is justice and that it works according to the concepts of proportionality, punishment and forgiveness. The obedience of the subjects depends on the consecution of a balance between love and fear of the authority in charge, which has to manifest its power through both punishment and forgiveness (Rodríguez Mediano, 2000).

¹⁶ Safran, 2000: 70. On ritual aspects related to Muslim rulers, the most detailed work is that of Marsham, 2009.

Concluding remarks

the former rebels, when they appeared before the caliph, kissed the ground in front of where he sat as a sign of submission and respect, and expressed their intentions to remain in obedience. Al-Ḥakam not just accepted their submission and gave them great gifts as a sign of gratitude, but, a few days later, during the reception at the palace on the occasion of the Feast of Sacrifice, Ja'far and Yaḥya were allowed to sit among the chamberlains, so as to manifest their reconciliation and their incorporation into the Cordovan court.

Another way of begging forgiveness were the letters and poems that many incarcerated individuals addressed to the rulers requesting their release. In these writings, prisoners included references to Quranic verses on pardon or praised the sovereign's virtues, highlighting his clement nature and his great goodness. Many of them won forgiveness, but others were not so lucky, because sometimes political interests prevailed over the eloquence of prisoners. Eloquence has been considered one of the best means to gain the forgiveness of the sovereign. The conception of eloquence as a means to get the sovereign's pardon is a constant in *al-'Iqd al-farid* by Ibn 'Abd Rabbihi, a work composed precisely to illustrate and to shape the political culture of the court circles during the Umayyad caliphate in al-Andalus. So, Ibn 'Abd Rabbihi said that it was God who made eloquence a useful means and an valid intercessor (*wasilat^{an} nafi 'at^{an} wa-shafi^{an} maqbul^{an}*)¹⁷ between Him and His creatures when He said: "Thereafter Adam received certain words from his Lord, and He turned towards him; truly He turns, and is All-compassionate" (*wa-taba 'alay-hi inna-hu huwa al-tawwab al-raḥim*)" (Quran, II: 37).¹⁸

To emphasize the positive qualities of the ruler, including the extent of his clemency, was a usual means used by those trying to gain forgiveness through the word. Also, sinners, although they begged pardon, did not hesitate to acknowledge their faults and to recognize the right of the ruler to punish them. We saw this, for example, in the letter addressed to Almanzor by – according to some sources - the Umayyad 'Abd Allah "Dry Stone" ("Piedra Seca"), but that seems to have been written by al-Muṣḥafi. In it, the author states: "Punishing me is your right, but clemency is a virtue in your favor (*al-'uquba ḥaqqu-ka wa-l-tajawuz faḍlu-ka*)".¹⁹

¹⁷ RAB, 1987: II, 3.

¹⁸ Translation by Arberry [online edition].

¹⁹ "El castigarme es tu derecho, pero la clemencia será una virtud a tu favor" (Translation by Molina - DB, 1983: II, 202/I, 192).

Concluding remarks

Sometimes, the mentions to the clement nature of the Umayyad rulers are not included in letters and writings, but put on the rulers' lips, who describe themselves and their lineage as clement individuals who follow God's recommendation to forgiveness. In this, we see the use of a chronistic resource, mentioned several times throughout our work, which consists of putting on the lips of a character his intentions or thoughts, helping to define his personality according to the interests or the image the chronicler wanted to convey of him. This was the case of al-Naṣir, who asked his messengers to inform the rebels in western territories that he preferred repentance and was glad to forgive them in his desire to be good with them (*li-itari-hi l-inaba wa-sukuni-hi ila al-ṣafḥ wa-rahbati-hi fi al-'aḥfiya*).²⁰ Another sample of that are the words pronounced by 'Abd al-Raḥman III to his trusted men when, in the year 318/930, he sent them to offer the *aman* to the people of Toledo. Ibn Ḥayyan says that the emir asked his men to warn the inhabitants of Toledo that they could prevent an attack if they submitted first, because the caliph preferred to solve problems through peaceful means rather than resorting to violence (AP – n° 123). Unsurprisingly, then the attack against the Toledans who persisted in their disobedience is narrated, because such persistence left no alternative but violence to the emir. Obviously, we can not know if such warning occurred. However, in just one sentence, it has not been just presented the desired image of the ruler, but also the violent actions of the Cordovan troops against the insurgents from Toledo have been justified, putting all the responsibility for this action on the latter and ignoring the reasons that led the inhabitants of Toledo to persist in disobedience. Good intentions were also attributed to another emir that was not characterized by his benevolence, as he is represented in the sources as a violent and merciless ruler. We refer to al-Ḥakam I, about whom, however, we are told that he always wrote in all documents he signed the following statement: "*The best ornament of the caliphs is justice, his best embellishment is forgiveness and his best mount is reflection*" (*ma taḥalla al-khulafa' bi-mithl al-'adl wa-la tazayyanu bi-mithl al-'afw wa-la imtaṭaw bi-mithl al-tathabbut*).²¹

We have devoted the last chapter of our work to the study of the punishment practices on the part of the Umayyads. This is an issue that has received considerable attention in recent times, so our intention was not to make an exhaustive study of each

²⁰ MUQ V, 1981: 212//1979: 280.

²¹ "*El mejor ornato de los califas es la justicia, su mejor gala, el perdón y su mejor montura, la reflexión*" (translation by Molina - DB, 1983: II, 134/I, 126).

Concluding remarks

of the punishment and of the examples offered by the sources, but to collect a sample of the most usual ones and to highlight the most striking aspects in each case. There are, however, some punishment to which, so far, has been paid little or no attention in the Andalusí case and, for that, we have gathered them in our work. We refer to the infamous parading (*tashhír*) and purging (*tamyíz*).

Regarding the former, we have concluded that Andalusí history offers us many examples that follow patterns pointed by Ch. Lange in relation to other Islamic territories:²² the use of rough clothes, the shaving of hair or beards, the moving on donkeys or camels, often sitting looking back or sideways, or the presence of a preacher who made the crime public. The only aspect that the author drew attention to it, but we lack examples for al-Andalus, is the blackening of the face of the accused, which assimilated earthly punishment with the punishments of Hell.

The *tashhír* is a punishment whose main objective is the humiliation of the accused and the warning for witnesses. A striking case was the exhibition of ‘Abd Allah “Dry Stone”, by order of Almanzor, because this is the only instance in which a member of the Umayyad family is subjected to such a public humiliation. As noted earlier, the punishment of members of the ruling family was not practiced regularly in the public space, so it can be considered that through this slanderous parading of “Dry Stone”, Almanzor tried to demystify somewhat the Umayyad family and to show that their behaviour was endangering the stability of the caliphate, hence the need for a non-Umayyad “strong man” like him to manage the state affairs.

Ibn ‘Abd Rabbihi, in his *al-‘Iqd al-farid*, has transmitted us an interesting case of infamous parading, which at the same time insists on the image of clement sovereign, in this case, referring to ‘Abd al-Raḥman I²³:

“He rebelled against him [‘Abd al-Raḥman I], a rebel in the west of the country.²⁴ He launched an attack against him and made him prisoner. When he was defeated, the rebel was taken in chains on a mule. ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya, who was [riding] on his horse, looked at him and hit him on the head with his stick and said: ‘Oh mule, what do you carry of discord and hypocrisy?’ Then the rebel said, ‘Oh horse, what do you carry of forgiveness and mercy?’

²² Lange, 2007b.

²³ Our translation - RAB, 1983: V, 231.

²⁴ The editor indicates in a footnote that *balda* here refers to the city of Belda, but we have no record of any rebellion in Belda in this time, so we prefer to translate here this term as “country”.

Concluding remarks

(*madha tahmilu min al- 'afw wa-rahma*). And 'Abd al-Rahman said:

'By God, you will never receive the death from me''

Another kind of punishment of which we have different examples in al-Andalus, but to which attention has not been paid, is the *tamyiz*, a type of purge that were studied by Y. Benhima for the Almohad case.²⁵ It consists in the punishment of some and the forgiveness of the rest in a group of enemies, thus seeking to provoke terror by means of an arbitrary action on the part of the ruler. To Benhima, it really was an election seeking the elimination of enemies whose submission was considered unlikely, leaving alive only those of which the ruler had some hopes of rehabilitation. The analysis of the cases recorded in al-Andalus shows that, sometimes, individuals saved from death were enrolled in the victorious army, so the *tamyiz* also became a way of selecting troops among the most trained soldiers of the enemy's armies. We have to bear in mind that the term *tamyiz* also refers to the review of the troops to confirm the presence of all soldiers enrolled in the *diwan*. This fact has led us to mention some examples of *tamyiz* in the section devoted to the enrollment in the *diwan al-jund*, in Chapter 2.

The study of the repressive practices employed by the Andalusí rulers during this period has allowed us to observe that, in order to justify their actions, the Umayyads, both in the East and in al-Andalus, remitted to the existence of a fate that is predetermined by God to each person, so that they had no responsibility for the punishments of their subjects. If they punished, it was because God willed it in that way. This conception contrasts with that maintained by the Qadarites, who maintained man's full responsibility for his actions, so that if he committed a sin, he became an infidel (*kafir*). The Umayyads - by insisting on predestination - sought not be accused of acting unfairly, as they merely fulfilled what was marked on a fate predetermined by God and thus they were just the executors.

On the other hand, when talking about forgiveness in the sources, the clement nature of rulers is usually mentioned to justify it. In this case, a plan marked by God is not followed, but just a recommendation that He makes to the believers, so that the rulers, although they can punish, choose to grant forgiveness to those who have committed a crime and, therefore, they will be rewarded by God (*"but who pardons and puts things right, his wage falls upon God"* - Quran, XLII: 40)²⁶.

²⁵ Benhima, 2009.

²⁶ Translation by Arberry [online edition].

Concluding remarks

For the Andalusí Umayyads, it was very important their representation as sovereigns possessing a benevolent nature and an inclination towards clemency, rulers who preferred forgiveness to the use of violent methods to crush their enemies - especially if they were Muslim -, although circumstances and the persistence of their subjects in the commission of crimes often justified the need to use violence against them. Forgiveness was not just an abstract virtue that all rulers should have, but a means of legitimizing specific figures. As once said L. Levi, the “legitimacy” is the existence of a degree of acceptance of authority on the part of society - or a considerable section of it -, by which obedience to power is achieved, using coercion as little as possible.²⁷ Displaying a lenient attitude at the right moment, rulers got the obedience of their subjects, whose fear of punishment was compensated by the hope of forgiveness for their crimes. This idea also underlies the Islamic doctrine on God’s forgiveness during Judgment Day and is the key to the theory of salvation of men in the Afterlife. God threatens to punish the believers if they commit a crime, but always leaves open the door of forgiveness, so that men have in repentance a means for the salvation of their souls and the access to Paradise. Rulers reproduce this scheme with their subjects and are understanding with their weak and sinful nature. So they give them the opportunity to repent and return to obedience. For the subjects, forgiveness is a way to save their lives in the immediate future, as well as a means to ensure further forgiveness from God and salvation in the Afterlife. A *continuum* between what happens in this life and the next is thus established.²⁸

The fact that it is possible to observe in chronicles a clear intention to describe the Andalusí Umayyad rulers as merciful and forgiving sovereigns - although they eventually were forced to use violence – does not mean that this representation is an innovation of the Andalusí chronicles, because they are following cultural, religious and political patterns from the past. The sources often point to Oriental precedents that justify the actions of the Andalusí sovereigns and approach them to the great characters in the history of Islam, as were the first caliphs, the Umayyads of Damascus, the ‘Abbasids or even the Prophet himself. We have already mentioned the *topoi* of violence, but there are also *topoi* of forgiveness, a feature we hope to work on in the

²⁷ L. Levi in N. Bobbio y N. Matteucci (1983), *Diccionario de política*, Siglo XXI, Madrid, vol. II, p. 892.

²⁸ This has been studied by Christian Lange (2007a y 2008) and his current research project, entitled “The here and the hereafter in Islamic traditions”, is devoted to this issue. For more information, check the Website of the project: <http://www.uu.nl/impact/hhit/home/project/>

Concluding remarks

future. B. Lewis emphasized the important role that in Islamic societies has played the writing of history, understood as the history of Islam and, in particular, that of the early centuries since the birth of this religion. The remembrance of past events is present in the self-awareness of individuals and in the common language of everyday conversation.²⁹ In this sense, for al-Andalus, the role played by the Cordovan Ibn ‘Abd Rabbihi (d. 328/940), writer at the service of ‘Abd al-Rahman III, was essential, as he, in his monumental compilation of *adab al-‘Iqd al-farid*, collected many stories from the East that reflect a model of political culture. The *‘Iqd* had, like other works of *adab* or wisdom literature, ultimately, a didactic purpose, seeking to convey certain values and moral and political ideas to his readers.³⁰ This goal, in large measure, is the same that guides the historiographical work of the chroniclers. The task in which one and others were involved was to record and mold the facts carried out by the Andalusí Umayyads, linking them with the Eastern caliphs, both Umayyad and ‘Abbasids, in order to demonstrate the legitimacy of the Cordovan Umayyad branch to rule their subjects and defend Islam from attacks of external enemies. A first analysis of *al-‘Iqd al-farid* has shown us the importance the Cordovan compiler gave to the idea that the ruler should be respected and obeyed, but in return he had to be fair and gracious with his subjects, apart of the importance of eloquent speech and the attitude to be taken by individuals when addressing the ruler and begging his forgiveness. In this sense, Ibn ‘Abd Rabbihi conveys a number of examples drawn from Islamic history that show great similarities with some of those we have analyzed in our study on al-Andalus. The Andalusí case must be studied taking into account the models of representation of the rulers that were previously in circulation, in order to clarify to what extent the Andalusí case follows them or has differentiating features, which could be reflecting local traditions. Therefore, in the future, we would like to go into this topic in any depth and make a study of the treatment by Ibn ‘Abd Rabbihi in his work on the subject of forgiveness in order to better capture these cultural models coming from the East which were of such importance in the political configuration of al-Andalus. We also hope to pay attention to works that deal with the topic of forgiveness in a monographic way and which still remain unstudied, such as the *Kitab al-‘afw wa-i‘tidhar*, by the grammarian

²⁹ Lewis, 1990: 26-27.

³⁰ Marlow, 1997: 117.

Concluding remarks

and lexicographer of the third/ninth century, Muḥammad b. ‘Imran al-Raqqam,³¹ or the *Kitab ḥusn al-thana fī l-‘afw ‘amman jana*, by al-Maqqari,³² with the intention of analyze what determined their composition and their relation with the information included in other sources.

Throughout our study, we have shown that - beyond the representation of the Umayyads as rulers with a benevolent nature and prone to clemency – the concession of forgiveness by rulers of this dynasty was driven by different factors (political calculations, weakness, influence of certain factions or of personal ties...). Until now, most attention had been paid to the role that violence played in the maintenance of power by the Umayyads, but we have shown that forgiveness and the concession of other benefits were as important as coercive practices. Fear is a useful means of control, however to ensure the hope of forgiveness is equally important, and it should be made public in the same way that violence. We have also highlighted the rhetorical dimension of the characterization of the Umayyads rulers as merciful sovereigns, following the stereotypes of Islamic literature about the power and the functions of government, as well as an idealized religious conception based on Islamic notion of salvation on the Judgment Day, when all Muslims will be forgiven, including the rulers who forgave those who were under their power.

³¹ We appreciate Avraham Hakim inestimable generosity to make ourselves known this work and to provide us a copy of the two volumes that compose it.

³² Mentioned by M. Fierro and L. Molina in the essay they devoted to al-Maqqari in J. Lowry y D. J. Stewart (eds.), *Essays in Arabic Literary Biography, 1350-1850*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2009, pp. 273-283.

Concluding remarks

*“but let them pardon and forgive. Do you not wish that God should forgive you? God is All-forgiving,
All-compassionate” (Corán, XXIV: 22)*

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

‘ABD ALLAH B. BULUGGIN, *Mudakkirat amir ‘Abd Allah* =MA

---- (1955), *Mudakkirat amir ‘Abd Allah ajir muluk Bani Ziri bi-Garnata (Les “Mémoires” de ‘Abd Allah dernier roi ziride de Grenade)*, ed. É. Lévi-Provençal, Dar al-Ma‘arif bi-Miṣr, El Cairo.

---- (2005), *El siglo XI en 1ª persona. Las «Memorias» de ‘Abd Allah, último rey Ziri de Granada, destronado por los Almorávides (1090)*, trad. É. Lévi-Provençal y E. García Gómez, Alianza Editorial, Madrid, 7ª ed.

‘ABD AL-WAḤID AL-MARRAKUSI, *Kitab al-mu‘yib* =AW (D)

---- (2008), *Kitab al-mu‘yib fi taljīs ajbar al-Magrib*, reedición de la ed. de R. Dozy (Leiden, 1881), *Islamic Geography*, 279, Science, Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic, Johan Wolfgang Goethe University, Frankfurt-Main.

---- (1955), *Kitab al-mu‘yib fi taljīs ajbar al-Magrib - Lo admirable en el resumen de las noticias del Magrib*, trad. A. Huici Miranda, Colección de crónicas árabes de la reconquista, vol. IV, Instituto General Franco de Estudios e Investigación Hispano-Árabe, Editora marroquí, Tetuán.

Ajbar maymu‘a = AM

---- (1984), *Ajbar Machmu‘a (Colección de tradiciones)*, ed. y trad. E. Lafuente y Alcántara, edición facsímil de la edición de 1867, Madrid.

---- (2012), *The history of early al-Andalus. The Akhbar Majmu‘a*, trad. D. James, Routledge, Londres-Nueva York.

‘ARIB B. SA‘ID, *Ṣīlat ta’rīj al-Ṭabari* = STT

---- (1992), *La crónica de ‘Arib sobre al-Andalus*, trad. J. Castilla Brazales, Granada.

Al-Bakri, *al-Masalik wa-l-mamalik* = BAK

---- (1965), *Description de l’Afrique Septentrionale*, ed. y trad. de M. G. Slane, Paris.

Crónica Anónima de ‘Abd al-Raḥman III al-Naṣir = CA

---- (1950), *Una crónica anónima de 'Abd al-Raḥman III al-Naṣir*, ed. y trad. É. Lévi-Provençal y E. García Gómez, CSIC-Instituto Miguel Asín, Madrid-Granada.

Crónica de 1344

---- (1970), *Crónica General de España de 1344*, ed. D. Catalán y M^a S. de Andrés, Fuentes Cronísticas de la Historia de España, vol. II, Editorial Gredos, Madrid.

AL-ḌABBI, *Bugyat al-multamis* = D (B)

---- (1997), *Bugyat al-multamis fi ta'rij riyal ahl al-Andalus*, ed. R. 'Abd al-Raḥman al-Suwayfi, Dar al-kutub al-'ilmiyya, Beirut.

AL-DAHABI, *Siyar a 'lam al-nubala'* = SD

---- (1985), *Siyar a 'lam al-nubala'*, Mu'assasat al-Risala, Beirut, 23 vols.

Dikr bilad al-Andalus = DB

---- (1983), *Una descripción anónima de al-Andalus = Dikr bilad al-Andalus*, ed. y trad. L. Molina, CSIC-Instituto Miguel Asín, Madrid, 2 vols.

---- (2007), *Ta'rij al-Andalus li-mu'allif mayhul*, ed. 'Abd al-Qadir Bubaya, Dar al-kutub al-'ilmiyya, Beirut.

EULOGIO, *Memoriale Sanctorum* = MS

---- (2005), "Memorial de los Santos", en P. Herrera Roldán (trad.), *Obras completas de San Eulogio de Córdoba*, Akal. Clásicos Medievales y Renacentistas, Madrid, pp. 57-166.

Fath al-Andalus = FA

---- (1994), *Fath al-Andalus (La conquista de al-Andalus)*, ed. L. Molina, Fuentes Arábico-Hispanas, n^o 18, CSIC- AECI, Madrid.

---- (2002), *La conquista de al-Andalus*, trad. M. Penelas, Fuentes Arábico-Hispanas, n^o 28, CSIC-AECI, Madrid.

AL-GAZALI, *Naṣiḥat al-muluk* = GAZ

---- (1987), *al-Tibr al-masbuk fi naṣiḥat al-muluk*, ed. M. A. Damay, al-Mu'assasa al-Yami'iyya, Beirut.

---- (1971), *Ghazali's book of Counsel for Kings*, trad. F. R. C. Bagley, Oxford University Press, Nueva York-Toronto.

AL-ḤIMYARI, *Kitab al-rawḍ al-miṭṭar* = RM

---- (1938), *La Péninsule Ibérique au moyen-âge d'après le Kitab ar-rawḍ al-miṭṭar fi habar al-aḳṭar d'Ibn al-Mun'im al-Ḥimyari*, ed. y trad. É. Lévi-Provençal, *Islamic Geography*, vol. 150, E. J. Brill, Leiden.

---- (1963), *Kitab ar-rawḍ al-miṭṭar*, trad. M^a P. Maestro González, *Textos medievales*, n^o 10, Valencia.

AL-ḤUMAYDI, *Yadwat al-muqtabis* = H (Ab)

---- (1989), *Yadwat al-muqtabis fi ta'riḥ 'ulama' al-Andalus*, ed. I. al-Abyari, al-Maktaba al-andalusyya, n^o 7-8, Dar al-kitab al-miṣri-Dar al-kitab al-lubnani, El Cairo-Beirut, 2 vols.

---- (2008), “*Yadwa* de al-Ḥumaydi”, trad. parcial de M^a D. Rosado Llamas, en *La dinastía ḥammudí y el califato en el siglo XI*, Colección “Monografías”, n^o 34, Servicio de publicaciones del Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), Málaga, pp. 225-236.

IBN AL-ABBAR, *Kitab al-ḥulla al-siyara'* = HS

---- (1963-1964), *Kitab al-ḥulla al-siyara'*, ed. Ḥ. Mu'nis, al-Sarika al-'arabiyya li-l-ṭiba'a wa-l-nasr, El Cairo, 2 vols.

IBN AL-ABBAR, *al-Takmila* = IA/ IA (A)

---- (1887-1889), *al-Takmila li-kitab al-ṣila. Complementum Libri Assilah: (dictionarium biographicum)*, ed. F. Codera, Biblioteca Arabico-hispana, V-VI, Madrid = IA

---- (1915), *al-Takmila li-kitab al-ṣila. Apéndice a la edición Codera de la “Tecomila” de Aben Abbar*, ed. M. Alarcón y C. A. González Palencia, *Miscelánea de estudios y textos árabes*, Centro de Estudios Históricos, Madrid = IA (A)

IBN 'ABD AL-ḤAKAM, *Futuḥ Miṣr* = IAḤ

---- (1922), *Futuḥ Miṣr. The History of the conquest of Egypt, North Africa and Spain*, ed. Ch. C. Torrey, New Haven.

---- (1966), *Conquista del Norte de África y de España*, trad. E. Vidal Beltrán, Textos Medievales, nº 17, Valencia.

IBN 'ABD RABBIHI, *al-'Iqd al-farid* = RAB

---- (1987), *al-'Iqd al-farid*, eds. M. M. Qumayha y 'A. M. al-Tarḥini, Dar al-kutub al-'ilmiyya, Beirut, 9 vols.

---- (2007-2010), *The Unicke Necklace. Al-'Iqd al-Farid*, trad. I. J. Boullata y revisión T. DeYoung, The Great Books of Islamic Civilization, Garnet Publishing, Reading (UK), 3 vols.

IBN AL-ATIR, *al-Kamil fi l-ta'rij* = KT

---- (2006), *al-Kamil fi l-tarj*, ed. 'U. 'A. S. al-Tadmuri, Dar al-kitab al-'arabi, Beirut, 11 vols.

---- (1898), *Annales du Magreb et de l'Espagne*, trad. E. Fagnan, Alger.

IBN BASSAM AL-SANTARINI, *al-Dajira fi maḥasin ahl al-Yazira* = DY

---- (1981), *al-Dajira fi maḥasin ahl al-Yazira*, ed. I. 'Abbas, al-Dar al-'arabiyya li-l-kitab, Beirut, 8 vols., 2ª ed.

---- (2008), “*Al-Dajira* de Ibn Bassam”, trad. parcial de Mª D. Rosado Llamas, en *La dinastía ḥammudí y el califato en el siglo XI*, Colección “Monografías”, nº 34, Servicio de publicaciones del Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), Málaga, pp. 236-269.

IBN BASKUWAL, *Kitab al-ṣila* = IB (Ab)

---- (1989-1991), *Al-Ṣila*, ed. I. al-Abyari, Al-Maktaba al-andalusiyya, nº 11-13, Dar al-kitab al-miṣri-Dar al-kitab al-lubnani, El Cairo-Beirut, 3 vols.

IBN AL-FARAḌI, *Ta'rij 'ulama' al-Andalus* = IF (S)

---- (1997), *Tarj 'ulama' al-Andalus*, ed. R. 'Abd al-Raḥman al-Suwayfi, Dar al-kutub al-'ilmiyya, Beirut.

IBN ḤABIB, *Kitab al-ta'rij* = IH

---- (1991), *Kitab al-ta'riḥ (La historia)*, ed. J. Aguadé, Fuentes Árabe-Hispanas, nº 1, CSIC-ICM, Madrid.

IBN ḤARIT AL-JUSANI, *Quḍat Qurtuba* = QQ

---- (1914), *Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxaní*, ed. y trad. de J. Ribera, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas-Centro de Estudios Históricos, Madrid.

IBN ḤARIT AL-JUSANI, *Ajbar al-fuqaha' wal-muḥadditīn* = AFM

---- (1992), *Ajbar al-fuqaha' wa-l-muḥadditīn. Historia de los alfaquíes y tradicionistas de al-Andalus*, Estudio y edición crítica M^a L. Ávila y L. Molina, Fuentes Árabe-Hispanas, nº 3, CSIC, Madrid.

IBN ḤAYYAN, *Kitab al-muqtabis fī ajbar bilad al-Andalus* = MUQ

- *al-Muqtabis II* = MUQ II/1 o MUQ II/2

---- (2003), *Al-ṣifr al-tanī min Kitāb al-Muqtabas [al-Muqtabis II-1]*, ed. M. 'A. Makki, Markaz al-Malik Faysal li-l-buḥūṭ wa-l-dirasat al-islamiyya, Riad = MUQ II/1

---- (2001), *Crónica de los emires Alḥakam I y 'Abdarraḥman II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, trad. M. 'A. Makki y F. Corriente, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza = MUQ II/1

---- (1973), *Al-Muqtabas min abna' ahl al-Andalus [al-Muqtabis II-2]*, ed. M. 'A. Makki, Dar al-kitab al-'arabi, Beirut = MUQ II/2

- *al-Muqtabis III* = MUQ III

---- (1937), *Al-Muqtabis III. Chronique du règne du calife umaiyyade 'Abd Allah à Cordoue = Al-Qism al-talit min Kitāb al-Muqtabis fī ta'riḥ riḡal al-Andalus*, ed. P. M. M. Antuña, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París.

---- (1950-1960), “‘Al-Muqtabis’ de Ibn Ḥayyan (trad. de José E. Guráieb)”, *Cuadernos de historia de España*, XIII-XXXII.

- *al-Muqtabis V* = MUQ V

---- (1979), *Al-Muqtabas (V) de Ibn Ḥayyan*, ed. P. Chalmeta, F. Corriente y M. Sobh, Instituto hispano-árabe de cultura-Facultad de Letras de Rabat, Madrid-Rabat.

---- (1981), *Crónica del califa ‘Abdarrahman III an-Naṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*, trad. F. Corriente y M. J. Viguera, Instituto hispano-árabe de cultura, Zaragoza.

- *al-Muqtabis VII* = MUQ VII

---- (1965), *al-Muqtabis fi ajbar bilad al-Andalus*, ed. ‘Abd al-Raḥman ‘Ali al-Ḥayyî, Dar al-taqafa, Beirut.

---- (1967), *Anales Palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II, por ‘Isà ibn Aḥmad al-Razi (360-364 H. = 971-975 J. C.)*, trad. E. García Gómez, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid.

IBN ḤAZM, *Naqt al-‘arus* = NA

---- (1974), *Naqt al-‘arus*, trad. L. Seco de Lucena, ed. C. F. Seybold, índices M^a M. Cárcel Orti, Textos Medievales, n^o 39, Valencia.

---- (1981), “Risalat naqt al-‘arus fi tawarij al-julafa’”, en *Rasa’il Ibn Ḥazm al-Andalusi*, ed. I. ‘Abbas, al-Mu’assasa al-‘arabiyya li-l-dirasat wa-l-nasr, Beirut, 4 vols, pp. 41-116.

IBN ḤAZM, *Tawq al-hamama* = TH

---- (1997), *El collar de la paloma. Tratado sobre el amor y los amantes de ibn Ḥazm de Córdoba*, trad. E. García Gómez y prólogo de J. Ortega y Gasset, prólogo y álbum de M^a J. Viguera, Biblioteca 30 Aniversario, Alianza, Madrid.

---- (2009), *El collar de la paloma [El collar de la tórtola y la sombra de la nube]*, introducción, traducción del árabe y notas de J. Sánchez Ratia, edición bilingüe, Hiperión, Madrid.

IBN ḤAZM, *Yamharat ansab al-‘arab* = YA (C)

---- (1962), *Yamharat ansab al-‘arab*, ed. É. Lévi-Provençal, Dar al-Ma‘arif, El Cairo.

---- (1957), “Linajes árabes de al-Andalus”, trad. E. Terés, *Al-Andalus*, XXII: 1-2.

IBN ‘IDARI, *Kitab al-bayan al-mugrib* = BM

- (1967) *Kitab al-bayan al-mugrib fi ajbar al-Andalus wa-l-Magrib*, ed. G. S. Colin y É. Lévi-Provençal, v. I-II; ed. É. Lévi-Provençal, v. III, Beirut, Dar al-taqafa (nueva edición de las publicadas en Leiden, 1948-1951 y París, 1930 respectivamente).
- (1904), *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée Al-Bayano' l-Mogrib*, trad. E. Fagnan, Imprimerie Orientale Pierre Fontana, Alger, 2 vols.
- (1993), *La Caída del Califato de Córdoba y los Reyes de Taifas (al-Bayan al-Mugrib)*, trad. F. Maíllo Salgado, Estudios Árabes e Islámicos. Universidad de Salamanca, Salamanca.

IBN JALDUN, *Kitab al-‘ibar* = JAL

- (2006), *Ta'rij Ibn Jaldun al-musammà kitab al-‘ibar* (Ibn Khaldoun's book of history), Dar al-kutub al-‘ilmiyya, Beirut, 8 vols., 3ª ed.
- (1925-1956), *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, trad. Baron de Slane, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París.
- (2008), “*Kitab al-‘ibar* de Ibn Jaldun”, trad. parcial de Mª D. Rosado Llamas, en *La dinastía hammudí y el califato en el siglo XI*, Colección “Monografías”, nº 34, Servicio de publicaciones del Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), Málaga, pp. 301-309.

IBN JAQAN, *Maṭmaḥ al-anfus* = JAQ

- (1983), *Maṭmaḥ al-anfus wa-masraḥ al-ta'nnus fi mulah ahl al-Andalus*, ed. M. ‘A. al-Sawabika, Mu’assasat al-risala, Beirut.

IBN AL-JAṬĪB, *Kitab a ‘mal al-‘alam* = AA

- (1934), *Kitab a ‘mal al-‘alam*, ed. É. Lévi-Proveçal, Collection de Textes Arabes, III, Institut des Hautes-Études Marocaines, Éditions Félix Moncho, Rabat.
- (2008), “*Amal* de Ibn al-Jaṭib”, trad. parcial de Mª D. Rosado Llamas, en *La dinastía hammudí y el califato en el siglo XI*, Colección “Monografías”, nº 34, Servicio de publicaciones del Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), Málaga, pp. 278-300.

IBN AL-JAṬĪB, *Kitab al-iḥāṭa fi ajbar Garnāṭa* = IG

---- (1973-1978), *Kitab al-iḥāṭa fī ajbar Garnāṭa*, ed. M. 'A. 'Inan, Maktaba al-janyī bi-l-Qahira, El Cairo, 4 vols.

IBN AL-QUṬĪYYA, *Ta'rij iftitāḥ al-Andalus* = IQ

---- (1926), *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*, ed. y trad. J. Ribera, Madrid.

---- (2009), *Early Islamic Spain. The "History" of Ibn al-Quṭīya*, trad. D. James, Routledge, Londres.

IBN AL-SABBAT, *Ṣilat al-simṭ wa-simat al-murt* = WA

---- (1971), *Ta'rij al-Andalus li-bn al-Kardabus wa-waṣfu-hu li-bn Sabbat*, ed. A. Mujtar al-'Abbadī, Ma'bad al-Sirasat al-islamiyya, Madrid, pp. 127-162.

---- (1973), trad. parcial de E. Santiago Simón, "Un fragmento de la obra de Ibn al-Ṣabbat (siglo XIII) sobre al-Andalus", *Cuadernos de Historia del Islam*, V, pp. 17-71.

IBN SAHL, *al-Aḥkam al-kubrā* = AK

---- (1981), *Al-Aḥkam al-kubrā. Tres documentos sobre procesos de herejes en la España musulmana. Extraídos del manuscrito de "al-Aḥkam al-kubrā" del cadí Abu l-Aṣḡab 'Isā b. Sahl*, ed. M. 'A. W. Jallaf, El Cairo.

IBN SA'ID, *al-Mugrib fī ḥulā al-Magrib* = IS

---- (1953-1955), *al-Mugrib fī ḥulā al-Magrib*, ed. S. Ḍayf, Dar al-ma'arif bi-Miṣr, El Cairo, 2 vols.

Ibn Sa'id, *Ṭabaqat al-umam*

---- (1999), *Kitab ṭabaqat al-umam. Libro de las categorías de las naciones: vislumbres desde el Islam clásico sobre la filosofía y la ciencia*, Akal, Madrid.

IBN YUBAYR, *Rihla* = YU

---- (1908), *Rihla Ibn Yubayr*, Maṭba'at al-sa'ada, El Cairo.

---- (1988), *A través del oriente. El siglo XII ante los ojos. Rihla*, trad. F. Maíllo, Ediciones del Serbal, Barcelona.

AL-IBSIHI, *Kitab al-mustatraf*

---- (1952), *Kitab al-mustatraf fi kulli fann mustazraf*, El Cairo, 2 vols.

Al-Imama wal-siyasa = IM

---- (1967), *al-Imama wal-siyasa*, ed. T. M. al-Zayni, Beirut.

---- (1926), “Narración de la conquista de España, tomada del libro “al-Imamato ua as-siasato”, de Abencotaiba”, trad. J. Ribera [anexo a la ed. y trad. de Ibn al-Qutayya], Madrid, pp. 105-162.

‘IYAD B. MUSA, *Tartib al-madarik* = TM

---- (1983), *Tartib al-madarik wa-taqrib al-masalik li-ma‘rifat a‘lam madhab Malik*, ed. M. b. Sarifa *et al.*, al-Maktaba al-Magribiyya. Wizarat al-awqaf wa-l-su‘un al-islamiyya, Rabat, 8 vols.

Mafajir al-barbar = MB

---- (2008), *Mafajir al-barbar*, ed. ‘A. Q. Bubaya, Dar Abi Raqraq, Rabat.

AL-MAQQARI, *Nafh al-tib* = NT

---- (1968), *Nafh al-tib min gushn al-Andalus al-raṭib*, ed. I. ‘Abbas, Dar al-ṣadir, Beirut, 8 vols.

---- (1984), “Conquista de España por los árabes según se refiere en al-Makkari”, en E. Lafuente y Alcántara (ed. y trad.), *Ajbar Machmu‘a (colección de tradiciones)*, Colección de obras arábigas de Historia y Geografía, T. I, Real Academia de la Historia, Madrid, pp. 171-208.

---- (2002), *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain. Ahmed ibn Mohammed al-Makkari*, trad. parcial de P. de Gayangos, Routhledge Curzon, Londres-Nueva York, reedición de la traducción de Londres, 1840-1843.

---- (2008), “*Nafh al-Tib* de al-Maqqari”, trad. parcial de M^a D. Rosado Llamas, en *La dinastía ḥammudí y el califato en el siglo XI*, Colección “Monografías”, n^o 34, Servicio de publicaciones del Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), Málaga, pp. 309-323.

AL-MARRAKUSI, IBN ‘ABD AL-MALIK, *al-Dayl wa-l-Takmila* = DT

- (s.a.), *Al-sifr al-awwal min "Kitab al-Dayl wa-l-Takmila li-kitabay al-mawşul wa-l-şila"*, ed. M. b. Sarifa, Dar al-taqafa, Beirut, 2 vols.
- (1964), *Baqiyyat al-sifr al-rabi' min "Kitab al-Dayl wa-l-Takmila li-kitabay al-mawşul wa-l-şila"*, ed. I. 'Abbas, Dar al-taqafa, Beirut.
- (1956), *Al-sifr al-jamis min "Kitab al-Dayl wa-l-Takmila li-kitabay al-mawşul wa-l-şila"*, ed. I. 'Abbas, Dar al-taqafa, Beirut, 2 vols.
- (1973), *Al-sifr al-sadis min "Kitab al-Dayl wa-l-Takmila li-kitabay al-mawşul wa-l-şila"*, ed. I. 'Abbas, Dar al-taqafa, Beirut.
- (1984), *Al-sifr al-tamin min "Kitab al-Dayl wa-l-Takmila li-kitabay al-mawşul wa-l-şila"*, ed. M. b. al-Sarifa, Akadimiyyat al-mamlaka al-magribiyya, Rabat, 2 vols.

AL-MAWARDI, *al-Aḥkam al-sulṭaniyya* = MAW

- (1990), *al-Aḥkam al-sulṭaniyya wa-l-wilāyat al-dīniyya*, Dar al-kitab al-'arabi, Beirut.
- (2000), *The ordinances of Government. Al-Aḥkam al-sulṭaniyya w'al-Wilāyat al-Dīniyya*, trad. Wafaa H. Wahba, Great Books of Islamic Civilization, The Center for Muslim Contribution to Civilization, Garnet Publishing, Reading (UK).

AL-NUWAYRI, *Nihayat al-'arab fi funun al-adab* = NU

- (1915-1917), "Historia de los musulmanes de España y África por en-Nugairi", ed. y trad. M. Gaspar Remiro, *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su reino*, 5: 4, 6: 1-4 y 7: 1.

AL-QALQASANDI, *Kitab ṣubḥ al-a 'sà* = QAL

- (1913-1919), *Kitab ṣubḥ al-a 'sà*, Dar al-kutub al-sulṭaniyya, El Cairo, vol. XIII.

AL-RAQIQ AL-QAYRAWANI, *Ta'rij Ifriqiya wa-l-Magrib* = RAQ

- (1994), *Ta'rij Ifriqiya wa-l-Magrib*, ed. Muḥammad Zaynuhum Muḥammad 'Azab, Dar al-firyani, El Cairo.

AL-SUYUṬI, *Bugya* = BSc

---- (1979), *Bugyat al-wu'at fi tabaqat al-lugawiyyin wa-l-nuḥat*, Ed. M. Abu l-Faḍl Ibrahim, El Cairo, 2 vols.

AL-ṬABARI, *Ta'riḥ al-rusul wa-l-muluk* = ṬAB

---- (2005), *Tariḥ al-Ṭabari. Tariḥ al-umam wa-l-muluk*, Dar al-ṣadir, Beirut, 6 vols.

---- (1989-1998), *The History of al-Ṭabari. An annotated translation*, varios traductores, State University of New York Press, Albany (NY), 40 vols.

AL-ṬURṬUṢI, *Sirāy al-muluk* = ṬUR

---- (1977), *Sirāy al-muluk (Flambeau of Kings)*, ed. Ŷa'afar al-Bayati, Riad el-Rayyes Books, Londres.

---- (1930), *Lámpara de los príncipes*, trad. M. Alarcón, Instituto de Valencia de Don Juan, Madrid.

AL-'UDRI, *Kitab tarsī' al-ajbar* = UT

---- (1965), *Nuṣus 'an al-Andalus min Kitāb tarsī' al-ajbar wa-tanwī' al-atar wa-l-bustan fi gara'ib al-buldan wa-l-Masalik ilā ŷami' l-mamalik*, ed. 'Abd al-'Aziz al-Ahwani, Madrid.

---- (1966), *La Marca Superior en la Obra de al-'Udri*, trad. parcial de F. de la Granja, Imprenta 'Heraldo de Aragón', Zaragoza.

---- (1972), "La cora de Tudmir según al-'Udri (s. XI). Aportaciones al estudio geográficos-descriptivo del SE. Peninsular", trad. parcial de E. Molina López, *Cuadernos de Historia del Islam*, 3, pp. 7-113.

---- (1975-1976), "La cora de *Ilbīra* (Granada y Almería) en los siglos X y XI", trad. parcial de M. Sánchez Martínez, *Cuadernos de Historia del Islam*, VII, pp. 5-82.

---- (1983-1986), "La cora de Sevilla en el *Tarṣī' al-Ajbar* de Aḥmad b. 'Umar al-'Udri", trad. parcial de R. Valencia, *Andalucía islámica. Textos y estudios*, IV-V, pp. 107-143.

AL-WANSARISI, *Mi'yar* = MMW

---- (1981), *al-Mi'yar al-mu'rib*, ed. M. Ḥayyi, Rabat-Beirut, 13 vols.

BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

I. Bibliografía general

- ABOU EL FADL, KH. (1990), “*Aḥkam al-Bughat: Irregular Warfare and the Law of Rebellion in Islam*”, en J. Turner Johnson y J. Kelsay (eds.), *Cross, Crescent, and Sword. The justification and Limitation of War in Western and Islamic Tradition*, Greenwood Press, Nueva York-Westport-Londres, pp. 149-176.
- (2001), *Rebellion and Violence in Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ABUÍN, M. A. (1951), “Hašim ibn ‘Abd al-‘Aziz”, *Cuadernos de Historia de España*, XVI, pp. 110-129.
- ACIÉN ALMANSA, M. (1997), *Entre el feudalismo y el Islam. ‘Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Universidad de Jaén, Jaén, 2ª ed.
- (2009), “Consideraciones sobre los mozárabes de al-Andalus”, *Studia Histórica. Historia medieval (Los mozárabes: entre la Cristiandad y el Islam)*, 27, pp. 23-36.
- AGUIRRE SÁDABA, F. J. (1979), *Introducción al Jaén islámico: estudio geográfico-histórico*, Instituto de Estudios Giennenses, Jaén.
- ‘ALI, S. M. (2010), *Arabic Literary Salons in the Islamic Middle Ages. Poetry, Public Performance and the Presentation of the Past*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana).
- ALLAM, M. M. (1939), “The Theory of Forgiveness as Expressed in The Qur’an”, *Memoires & Proceedings of the Manchester Literary and Philosophical Society. Session 1938-39*, 83, pp. 63-79.
- ALLERS, CH. R. Y M. SMIT (eds.) (2010), *Forgiveness in perspective*, Rodopi, Ámsterdam-Nueva York.
- ALMAGOR, E. (2007), “The pious man and the ruler: a literary form in the service of government”, *Jerusalem Studies in Arabic and islam*, 33, pp. 179-192.
- ALVIRA CABRER, M. (2008), “Rebeldes y herejes vencidos en las fuentes cronísticas hispanas (siglos XI-XIII)”, en M. Fierro y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, CSIC, Estudios Árabes e Islámicos. Monografías, nº 15, Madrid, pp. 209-256.

- ARCAS CAMPOY, M. (2005), “Casuística sobre el perdón del Talión en el *Muntajab al-ahkam* de Ibn Abi Zamanin”, *Al-Qanṭara*, 26: 2, pp. 387-403.
- (2012), “La autoridad doctrina de ‘Abd al-Maik ibn Ḥabib (m. 238/835) frente a los cadíes y alfaquíes de su tiempo”, en R. el Hour Amro y R. Mayor (eds.), *Cadíes y cadiazgo en al-Andalus y el Magreb medieval*. EOBA, XVIII, CSIC, Madrid, pp. 47-67.
- ARCE SAINZ, F. (2001), “Arquitectura y rebelión: construcción de iglesias durante la revuelta de ‘Umar b. Ḥafṣun”, *Al-Qanṭara*, 22: 1, pp. 121-145.
- ARIZA ARMADA, A. (2004), “Leyendas monetales, iconografía y legitimación en el califato ḥammudí. Las emisiones de ‘Ali b. Ḥammud del año 408/1017-1018”, *Al-Qanṭara*, 25: 1, pp. 203-231.
- ARJONA CASTRO, A. (1977), “Aspectos médicos sobre la muerte de al-Muzaffar”, *Cordoba*, nº 6, vol. II, fasc. 3, pp. 179-183.
- ARNOLD, J. (2008), *What is medieval history?*, Polity, Cambridge.
- ARTETA, A. (1996), *La compasión. Apología de una virtud bajo sospecha*, Ed. Paidós, Barcelona.
- ASÍN PALACIOS, M. (1914), *Abenmasarra y su escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Imprenta Ibérica, Madrid.
- (1934), “Un códice inexplorado del cordobés Ibn Ḥazm”, *Al-Andalus*, 2: 1, pp. 1-56.
- ‘ATHAMINA, KH. (1992), “The ‘Ulama’ in the Opposition: the ‘Stick and Carrot’ Policy in Early Islam”, *The Islamic Quarterly*, 36: 3, pp. 153-178.
- ÁVILA, M. L. (1980), “La proclamación (*bay‘a*) de Hisam II. Año 976 d. C.”, *Al-Qanṭara*, 1: 1-2, pp. 79-114.
- (1984), “La fecha de redacción del Muqtabis”, *Al-Qanṭara*, 5: 1-2, pp. 93-108.
- (1985a), “Nuevos datos para la biografía de Baqī b. Majlad”, *Al-Qanṭara*, 6: 1, pp. 321-367.
- (1985b), *La sociedad hispanomusulmana al final del califato (Aproximación a un estudio demográfico)*, CSIC, Madrid.
- (1989), “Las mujeres ‘sabias’ en al-Andalus”, en M. J. Viguera (ed.), *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid y Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla, pp. 139-184.

- (2004), “Al-Ŷurŷani e Ibn al-‘Abbas, víctimas de Badis” en M. Fierro (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, EOBA. XIV, CSIC, Madrid, pp. 137-166.
- BALLESTÍN NAVARRO, X. (2004), *Al-mansur y la dawla ‘amiriya*, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona.
- BARCELÓ, M. (1984-1985), “Un estudio sobre la estructura fiscal y procedimientos contables del emirato omeya de Córdoba (138-300/755-912) y del califato (300-366/912-976)”, *Acta Medievalea*, 5/6, pp. 45-72.
- (1995), “El califa patente: el ceremonial omeya de Córdoba o la escenificación del poder”, en A. Vallejo Triano (coord.), *Madīnat al-Zahra’. El salón de ‘Abd al-Raḥman III*, Junta de Andalucía. Consejería de Cultura, Córdoba, pp.155-175.
- (1997), *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado Omeya en al-Andalus*, Universidad de Jaén, Jaén.
- BARIANI, L. (1996), “De las relaciones entre Subḥ y Muḥammad ibn Abi ‘Amir al-Manṣur con especial referencia a su ‘ruptura’ (*waḥsa*) en 386-388/996-998”, *Qurtuba*, 1, pp. 39-57.
- (2003), *Almanzor*, Editorial Nerea, San Sebastián.
- (2005), “¿Fue Ṣubḥ ‘la plus chère des femmes fécondes’ ? Consideraciones sobre la dedicatoria de las arquillas califales del Instituto de Valencia de Don Juan y de la Iglesia de Santa María de Fitero”, *Al-Qanṭara*, 26: 2, pp. 299-315.
- BARTON, M. (2011), “Marriage across frontiers: sexual mixing, power and identity in medieval Iberia”, *Journal of Medieval Iberian Studies*, 3: 1, pp. 1-25.
- BECERRO PITA, I. (1984), “La imagen del poder feudal en las tomas de posesión bajomedievales castellanas”, *Studia Historica. Historia medieval*, 2, pp. 157-162.
- BELLNER, E. (1989), *La sociedad musulmana*, trad. de J. A. Pérez Carballo, Fondo de Cultura Económica, México.
- BEN ABDALLAH, H. (1986), *De l’iqta’ étatique à l’iqta’ militaire. Transition économique et changements sociaux à Bagdad, 247-447 de l’Hégire/861-1055 ap. J.*, *Studia Historica Upsaliensia*, 142, Uppsala (Suecia).
- BENEITO, P. (1998), “La presencia de la compasión superlativa (Raḥamut). Sobre los nombres al-Raḥman al-Raḥim y otros términos de la raíz léxica r-h-m en la obra de Ibn ‘Arabi”, *El lenguaje de las alusiones*, Editora Regional de Murcia, Murcia.

- BENHIMA, Y. (2009), “Du Tamyiz à l’I’tiraf: usages et légitimation du massacre au début de l’époque almohade”, *Annales islamologiques*, 43, pp. 137-153.
- BERKEY, J. P. (2003), *The formation of Islam. Religion and Society in the Near East*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BERMEJO CABRERO, J. L. (1973), “Amor y temor al rey. Evolución histórica de un tópico político”, *Revista de Estudios Políticos*, 192, pp. 107-127.
- BERNABÉ PONS, L. F. (2011), “Ṭariq ibn Ziyad y el sello indeleble de la Conquista”, en R. G. Houry, J. P. Monferrer Sala y M^a J. Viguera Molins (eds.), *Legendaria Medievalia. En honor de Concepción Castillo Castillo*, Serie Horizontes de al-Andalus, nº 1, Ediciones el Almendro-Fundación Paradigma de Córdoba, Córdoba, pp. 111-125.
- BERQUE, J. (1955), *Structures Sociales du Haut-Atlas*, Bibliothèque de Sociologie Contemporaine, Presses Universitaires de France, París.
- (1974), *Maghreb, histoire et sociétés*, Éditions Duculot y SNED, Alger.
- BLACHERE, R. (1933), “La vie et l’ouvre du poète épistolier andalou Ibn Darrag al-Ḳaṣṭalli”, *Hespéris*, 16, pp. 99-121.
- BLEUCHOT, H. (2002), *Droit musulman. Fondements, culte, droit public et mixte*, Presses Universitaires d’Aix-Marseille, Aix-en Provence, 2 vols.
- BOGNETTI, G. P. (1931-1933), “Note per la storia del pasaporto e salvocondotto”, *Studi nelle Scienze Giuridiche e Sociali*, XVI, pp. 269-322; XVII, pp. 125-210 y XVIII, pp. 247-281.
- BOLTON, D. J. (2011), “The role of friendship between conciliation and reconciliation: an Islamic theological approach”, en R. Bieringer y D. J. Bolton (eds.), *Reconciliation in Interfaith Perspective. Jewish, Christian and Muslim Voices*, Leuven-Walpole (MA), Peeters, pp. 93-108.
- BOSCH VILÁ, J. (1981), “El siglo XI en al-Andalus. Aspectos políticos y sociales. Estado de la cuestión. Perspectivas”, en *Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978)*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, pp. 183-195.
- BOWKER, J. W. (1966), “Intercession in the Qur'an and the Jewish tradition”, *Journal of Semitic Studies*, 11: 1, pp. 69-82.
- BULLIET, R. W. (1979), *Conversion to Islam in the Medieval Period. An essay in Quantitative History*, Harvard University Press, Cambridge (MA) - Londres.

- BURNS, R. I. (1987), "The King's Pardon: a genre in documentary typology (Montpellier-Perpignan-Barcelona, 1274)", *Medievalia*, 7, pp. 57-71.
- y CHEVEDDEN, P. E. (1999), *Negotiating Cultures. Bilingual Treaties in Muslim-Crusader Spain*, E. J. Brill, Leinden- Boston- Köln.
- CAHEN, C. (1953), "L'évolution de l'iqṭā du IXe au XIIIe siècle: contribution à une histoire comparée des sociétés medievals", *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 8e année, N. 1, pp. 25-52.
- CALVO CAPILLA, S. (2007), "Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711-170/785)", *Al-Qanṭara*, 28: 1, pp. 143-179.
- (2010), "Justicia, misericordia y cristianismo: una relectura de las inscripciones coránicas de la Mezquita de Córdoba en el siglo X", *Al-Qanṭara*, 31:1, pp. 149-187.
- CAMPO, M. G. (2002), *Al-Ghazal y la embajada hispano-musulmana a los vikingos en el siglo IX*, Miraguano cop., Madrid.
- CANTO GARCÍA, A. (1986-1987), "Los aṣḥab al-sikka de 'Abd al-Raḥman III según Ibn Ḥayyan y el testimonio de las monedas", *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 13-14, pp. 271-276.
- CAÑADA JUSTE, A. (1976), *La campaña musulmana de Pamplona, año 924*, Diputación Foral-Institución Príncipe de Viana-CSIC, Pamplona.
- (1985), "Revisión de la campaña de Muez. Año 920", *Príncipe de Viana*, Año nº 46, nº 174, pp. 117-144.
- CARBALLEIRA, A. M^a (2011), *Caridad y compasión en biografías islámicas*. EOBA, XVI, CSIC, Madrid.
- CARLÉ, M. C. (1991), "Los miedos medievals (Castilla, siglo XV)", *Estudios de Historia de España*, IV, pp. 109-157.
- CARMONA, A. (1984) "Murcia ¿una fundación árabe?", *Miscelánea Medieval Murciana*, XI, pp. 10-65.
- (1987), "Noticias geográficas árabes referentes a la "Bilad Tudmir", *Murgetana*, 72, pp. 517-524.
- (1992), "Una cuarta versión de la capitulación de Tudmir", *Sharq al-Andalus*, 9, pp. 11-19.
- (2008), "Lorca y la formación de Tudmir", *Clavis*, 4-5, pp. 23-31.
- (2009), "El sur de Albacete y los emplazamientos de "Iyuh"", *al-Basit* 54, pp. 5-27.

- CASIRI, M. (1760-1770), *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis*, (reimpres. 1972), Madrid, 2 vols.
- CASTILLOS ARMENTEROS, J. C. (2004), “Algunos casos de muertes violentas en Al-Andalus. Aproximación desde las investigaciones arqueológicas y paleopatológicas”, en M. Fierro (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, EOBA, XIV, CSIC, Madrid, pp. 523-552.
- CHALMETA, P. (1972), “Historiografía medieval hispana: Arabica”, *Al-Andalus*, 37, pp. 353-404.
- (1975), “Concesiones territoriales en al-Andalus (hasta la llegada de los almorávides)”, *Cuadernos de Historia*, 6 (tirada aparte), pp. 1-90.
- (1976a), “La ‘sumisión de Zaragoza’ del 325-937”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 46, pp. 503-525.
- (1976b), “Simancas y Alhandega”, *Hispania*, 36, pp. 359-444.
- (1985), “Precisiones acerca de ‘Umar b. Ḥafṣun’”, *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980)*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, pp. 163-175.
- (1994), *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*, Editorial Maphre, Madrid.
- (2010), *El zoco medieval: contribución al estudio de la historia del mercado*, Fundación Ibn Ṭufayl, Almería.
- CHAMBERLAIN, M. (1994), *Knowledge and Social Practice in Damascus*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CLARKE, N. (2011), “Medieval Arabic accounts of the conquest of Cordoba: Creating a narrative for a provincial capital”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 74: 4, pp.41-57.
- (2012), *The Muslim conquest of Iberia: medieval Arabic narratives*, Routledge Taylor & Francis Group, Londres-Nueva York.
- CLEMENT, F. (1997), *Pouvoir et légitimité en Espagne musulmane à l'époque des taifas (Ve/XIe siècle). L'iman fictif*, L'Harmattan, París.
- CODERA, F. (1889a), “Embajadores de Castilla encarcelados en Córdoba en los últimos años de Alhaquem II”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 14, pp. 187-193.
- (1889b), “La campaña de Gormaz en el año 364 de la Hégira”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 14, pp. 436-455.

- (1904), “Los Benimaruán en Mérida y Badajoz”, *Revista de Aragón (tirada aparte)*, Zaragoza, p. 5-30.
- (1917), *Estudios críticos de Historia árabe española (segunda serie)*, Colección de Estudios Árabes, vols. VIII y IX, Imprenta Ibérica, Madrid.
- COHEN, M. R. (1999), “What was the pact of ‘Umar? A literary-historical study”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 23, pp. 100-157.
- CONTINENTE, J. M. (1969), “Abu Marwan al-Yaziri, poeta ‘amiri”, *Al-Andalus*, 34: 1, pp. 123-141.
- (1981), “Los ḥammudíes y la poesía”, *Awraq*, 4, pp. 57-72.
- COOK, M. (2003), *Forbidding wrong in Islam: an introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.
- CREGO GÓMEZ, M. (2007a), “La Jornada del Foso de Toledo según Ibn Faḍl Allah al-‘Umari. Edición y traducción”, *Al-Andalus Magreb*, 14, pp. 269-275.
- (2007b), *Toledo en época omeya (ss. VIII-X)*, Diputación Provincial de Toledo, Toledo.
- CRONE, P. (1987), *Roman, provincial and Islamic Law. The origins of the Islamic patronage*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (1989), *Pre-industrial societies: anatomy of the pre-modern world*, Oneworld, Oxford.
- (1994), “Were the qays and Yemen of the Umayyad Period Political Parties?”, *Der Islam*, 71: 1. pp. 1-57.
- (2001), “*Shura* as an elective institution”, *Quaderni di Studi Arabi*, 19, pp. 3-39.
- (2004), *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- (2006), “Abu Sa‘id al-Ḥaḍri and the punishment of unbelievers”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 31, pp. 92-106.
- CRONE, P. y HINDS, M. (2003), *God’s Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge [etc.].
- DACHRAQUI, F. (1958), “Tentative d’infiltration si‘ite en Espagne musulmane sous le règne d’ al-Ḥakam II”, *Al-Andalus*, 23: 1, pp. 97-106.
- DAKHIA, J. (1998), *Le divan des rois. Le politique et le religieux dans l’islam*, Collection historique, París.
- DAVIS, N. Z. (1987), *Fiction in the archives. Pardon Tales and their tellers in sixteenth-century France*, Standford University Press, Standford (CA).

- DE CASTRO, T. (1996), “La alimentación en la Cronística almohade y nazari. Acerca del consumo de vino”, en *Actas do III Simposio da Associação Internacional de História e Civilização da vinha e do vinho. Região Autónoma da Madeira*, Centro de Estudos da História do Atlântico, Coimbra, pp. 359-375.
- DE EPALZA, M. (1983), “Problemas y reflexiones sobre el califato en al-Andalus”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 53, pp. 569-581.
- (1984), “El derecho político musulmán y su influencia en la formación de Álava (siglos VIII-XI)”, *Estudios de Deusto*, 32: 2, fasc. 73, pp. 505-518.
- (1985-1986), “La islamización de al-Andalus: mozárabes y neomozárabes”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 23, pp. 171-179.
- (1999), “‘Ahd: Muslim/ Mudejar/ Morisco communities and Spanish-Christian Authorities”, en R. I. Burns y P. E. Chevedden (eds.), *Negotiating Cultures. Bilingual Surrender Treaties in Muslim-Crusader Spain*, E.J. Brill, Leiden-Boston-Köln, pp. 195-212.
- DE FELIPE, H. (1997), *Identidad y onomástica de los beréberes de al-Andalus*, CSIC, Madrid.
- DE LA GRANJA, F. (1974), “A propósito de una embajada cristiana en la corte de ‘Abd al-Rahman III”, *Al-Andalus*, 39: 1-2, pp. 391-406.
- (1976), “Llenar el ojo”, *Al-Andalus*, 41, pp. 445-459.
- (1999), “Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio) (I, II y III)”, en F. de la Granja, *Estudios de Historia de al-Andalus*, Clave Historial, nº 25, Real Academia de la Historia, Madrid, pp.187-273.
- DE LA PUENTE, C. (1997), “La caracterización de Almanzor: entre la epopeya y la historia” en M^a L. Ávila y M. Marín (eds.), *Biografías y género biográfico en el Occidente Islámico. EOBA*, VIII, CSIC, Madrid, pp. 367-402.
- (2004), “En las cárceles del poder: prisión en al-Andalus bajo los omeyas (ss. II/VII-IV/X)” en M. Fierro (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus. EOBA*. XIV, CSIC, Madrid, pp. 103-133.
- (2008), “Cabezas cortadas: símbolos de poder y terror. Al-Andalus ss. II/VIII-IV/X”, en M. Fierro y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Estudios árabes e islámicos. Monografía, 15, CSIC, Madrid, pp. 319-347.

- (2011), “Violencia y misericordia con los esclavos. Regulación de derechos y deberes según la doctrina malikí”, en D. Serrano Ruano (ed.), *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*, Estudios árabes e islámicos. Monografías, nº 19, CSIC y Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Madrid, pp. 179-202.
- DELGADO VALERO, C. (1987), *Toledo islámico, ciudad, arte e historia*, Caja de Toledo, Toledo.
- DÍAZ GARCÍA, A. (1978-1979), “Un tratado nazarí sobre alimentos: *al-Kalam ‘alà l-Agdiya* de al-Arbuli. Edición, traducción y estudio, con glosarios (I)”, *Cuadernos de Estudios Medievales*, 6-7, pp. 5-37.
- (1982-1983), “Un tratado nazarí sobre alimentos: *al-Kalam ‘alà l-Agdiya* de al-Arbuli. Edición, traducción y estudio, con glosarios (II)”, *Cuadernos de Estudios Medievales*, 10-11, pp. 5-91.
- DICKIE, J. (1964), “Ibn Suhayd. A biographical and critical study”, *Al-Andalus*, 29: 2, pp. 243-310.
- (1975), *El diwan de Ibn Suhayd al-Andalusi 382-426 H=992-1035 C. Texto y traducción*, Real Academia de Córdoba. Instituto de Estudios Califales, Córdoba.
- DOMÉNECH BELDA, C. Y GUTIÉRREZ LLORET, S. (1996), “Viejas y nuevas monedas en la ciudad emiral de *Madīnat Iyyuh* (El Tolmo de Minateda, Hellín, Albacete)”, *Al-Qanṭara*, 27: 2, pp. 337-374.
- DUBLER, C. E. (1962), “Los defensores de Teodomiro (Leyenda mozárabe)”, *Études d'Orientalisme dédiées a la mémoire de Lévi-Provençal*, vol. I, G. P. Maisonneuve et Larose, París, pp. 111-124.
- ELDER, E. E. (1939), “The Development of the Muslim Doctrine of Sins and their Forgiveness”, *The Moslem World*, 29, pp. 178-188.
- ESCALONA, J. (2002), “Los nobles contra su rey. Argumentos y motivaciones de la insubordinación nobiliaria de 1272-1273”, *Cahiers de Linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 25, pp. 131-162.
- (2004), “Misericordia regis, es decir, negociemos. Alfonso VII y los Lara en la *Chronica Adefonsi Imperatoris*”, *Cahiers de Linguistique et de civilisation hispaniques médiévales*, 15 (Annexe 16), pp. 101-152.

- FERNÁNDEZ CONDE, F. J. (2000), *La Religiosidad Medieval en España. I. Alta Edad Media (s. VII-X)*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo, Oviedo.
- FERNÁNDEZ FÉLIX, A. (2003), *Cuestiones legales del islam temprano: la 'Utbiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Estudios Árabes e Islámicos: Monografías, nº 6, CSIC, Madrid.
- FIERRO, M. (1985), "Los malikíes de al-Andalus y los dos árbitros (*al-ḥakaman*)", *Al-Qanṭara*, 6: 1-2, pp. 79-102.
- (1986), "Los Banu 'Aṣim al-Taqaḥī, antepasados de Ibn al-Zubayr", *Al-Qanṭara*, 7: 1-2, pp. 53-84.
- (1987a), *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid.
- (1987b), "Bazī', *mawla* de 'Abd al-Raḥman I, y sus descendientes", *Al-Qanṭara*, 8: 1-2, pp. 99-118.
- (1987-1988), "Accusations of "zandaqa" in al-Andalus", *Quaderni di Studi Arabi*, 5-6, pp. 251-258.
- (1989a), "La obra histórica de Ibn al-Quṭīyya", *Al-Qanṭara*, 10, pp. 485-512.
- (1989b), "Sobre la adopción del título califal por 'Abd al-Raḥman III", *Sharq al-Andalus*, 6, pp. 33-42.
- (1990a), "Familias en el *Ta'rīj iftīḥ al-Andalus* de Ibn al-Quṭīyya", en L. Molina (ed.) *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, IV, CSIC-EEA, Granada, pp. 41-70.
- (1990b), "Andalusian 'fatawa' on blasphemy", *Annales islamologiques*, 25, pp. 103-117.
- (1994a), "Qasim b. Aṣbag y la licitud de recibir regalos", en C. Castillo Castillo *et al.* (coords.), *Homenaje al Profesor José María Fórneas Besteiro*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada Granada, vol. II, pp. 977-981.
- (1994b), "Heresy in al-Andalus", en S. Khadra Jayyusi (ed.), *The legacy of Muslim Spain*, E. J. Brill, Leiden-Boston, vol. II, pp. 895-908.
- (1994c), "El proceso contra Ibn al-Ḥatīm al-Ṭulayṭulī (años 457/1064-464/1072)", en M. Marín (ed.), *EOBA (Homenaje a José M^a Fórneas)*, VI, CSIC, Madrid, pp. 187-215.
- (1994d), "La legitimidad del poder en el islam", *Awraq*, 15, pp. 147-184.

- (1995a), “Árabes, beréberes, muladíes y mawali. Algunas reflexiones sobre los datos de los diccionarios biográficos andalusíes”, en M. Marón y H. de Felipe (eds.), *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VII, CSIC, Madrid. pp. 41-54.
- (1995b), “Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣun”, *Al-Qanṭara*, 16: 2, pp. 221-257.
- (1995c), “La falsificación de la historia. Al-Yasa’ b. Ḥazm y su *Kitab al-Mugrib*”, *Al-Qanṭara*, 16:1, pp. 15-38.
- (1996), “Caliph al Legitimacy and Expiation in al-Andalus” en M. Khalid Masud, B. Messick y D. S. Powers (eds.), *Islamic Legal Interpretation. Muftis and their Fatwas*, Harvard University Press, Cambridge-London, pp. 55-62.
- (1997), “El alfaquí beréber Yahyà b. Yahyà al-Layti (m. 234/848), ‘El inteligente de al-Andalus’”, en M. Marín y M^a L. Ávila (eds.), *Biografías y género biográfico en el Occidente islámico. EOBA*, VIII, CSIC, Madrid, pp. 269-344.
- (2001a), “Tkfat al-Barbariyya y el destino de los Omeyas en al-Andalus”, *Al-Qanṭara*, 22: 2, pp. 345-348.
- (2001b), “Documentos legales en fuentes andalusíes. Variedades”, *Al-Qanṭara*, 22: 1, pp. 205-209.
- (2001c), “Religious dissension in al-Andalus: ways of exclusion and inclusion”, *Al-Qanṭara*, 22: 2, pp. 463-487
- (2003), “Las hijas de al-Ḥakam I y la revuelta del Arrabal”, *Al-Qanṭara* 24: 1, pp. 209-215.
- (ed.) (2004a), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus. EOBA*, XIV, CSIC, Madrid.
- (2004b), “Violencia, política y religión en al-Andalus durante el s. IV/X: el reinado de ‘Abd al-Raḥman III”, en M. Fierro (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus. EOBA*, XIV, CSIC, Madrid, pp. 37-101.
- (2004c) “Madinat al-Zahra’: el paraíso y los fatimíes”, *Al-Qanṭara*, 25: 2, pp. 299-327.
- (2004d), “La política religiosa de ‘Abd al-Raḥman III (r. 300/912-350/961)”, *Al-Qanṭara*, 25: 1, pp. 119-156.
- (2005a), “Por qué ‘Abd al-Raḥman III sucedió a su abuelo el emir ‘Abd Allah”, *Al-Qanṭara*, 26: 2, pp. 357-369.

- (2005b), “Mawali and muwalladun in al-Andalus (second/eighth-fourth/tenth centuries)”, en M. Bernards y J. Nawas (eds.), *Patronate and Patronage in Early and Classical Islam*, Islamic History and Civilization. Studies and Texts, nº 61, Brill, Leiden-Boston, pp. 195-245.
- (2005c), *‘Abd al-Rahman III. The First Cordoban Caliph*, Oneworld, Oxford.
- (2008a), “Cosmovisión (religión y cultura) en el islam andalusí (siglos VIII-XIII)” en J. I. de la Iglesia Duarte (ed.), *Cristiandad e islam en la Edad Media Hispana. XVIII semana de estudios medievales*, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, pp. 31-80.
- (2008b), “Los pecados de los musulmanes: contrición, compasión y castigo” en A. I. Carrasco Manchado y M. P. Rábade Obradó (coords.), *Pecar en la Edad media*, Ed. Sílex, Madrid, pp. 327-357.
- (2008c), “El entorno algecireño de Almanzor”, en J. L. del Pino (ed.), *La Península Ibérica al filo del año 1000. Congreso Internacional Almanzor y su época (Córdoba, 14 a 18 de octubre de 2002)*, Fundación Prasa, Córdoba, pp. 587-600.
- (2008d), “El castigo de los herejes y su relación con las formas de poder político y religioso en al-Andalus (ss. II/VIII-VII/XIII)” en M. Fierro y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, CSIC, Madrid, pp. 283-316.
- y García Fitz, F. (eds), (2008e), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, CSIC, Madrid.
- (2008f), “En manos de fieles e infieles: normas relativas a cómo tratar los ejemplares escritos del Corán”, en M. Hernando de Larramendi y S. Peña Martín (coords.), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor al profesor Julio Cortés*, Berenice, Córdoba, pp. 199-214.
- (2008g), “Decapitation of Christians and Muslims in the Medieval Iberian Peninsula: Narratives, Images, Contemporary Perceptions”, *Comparative Literature Studies*, 42: 2, pp. 137-164.
- (2008h), “Genealogies of power in al-Andalus”, *Annales islamologiques*, 42, pp. 29-55.

- (2009a), “El conde Casio, los Banu Qasi y los linajes godos en al-Andalus”, *Studia Histórica. Historia medieval*, 27, pp. 181-189.
- (2009b), “Pompa y ceremonia en los califatos del occidente islámico (s. II/VIII-IX/XV)”, *Cuadernos del CEMYR*, 17, pp. 125-152.
- (2009c), “Emulating Abraham: The Fatimid al-Qa’im and the Umayyad ‘Abd al-Raḥman III”, en Ch. Lange y M. Fierro (eds.), *Public Violence in Islamic Societies. Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th-19th Centuries CE*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 130-155.
- (2009d), “‘Abd al-Raḥman III frente al califato fatimí y el Reino astur-leonés: campañas militares y procesos de legitimación político-religiosa”, en *Rudesindus. “San Rosendo. Su tiempo y su legado”*. Congreso Internacional Modoñedo, Santo Tirso (Portugal) y Celanova, 27-30 de junio, 2007, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, pp. 30-50.
- (2011a), *‘Abd al-Raḥman III y el califato omeya de Córdoba*, Ed. Nerea, Donostia-San Sebastián.
- (2011b), “The Battle of the Ditch of Caliph ‘Abd al-Raḥman III” en A. Q. Ahmed, B. Sadeghi y M. Bonner (eds.), *The Islamic Scholarly Tradition. Studies in History, Law, and Thought in Honor of Professor Michael Allan Cook*, Leiden, pp. 107-129.
- (2011c), “Ulemas en las ciudades andalusíes: religión, política y prácticas sociales”, en *Escenarios urbanos de al-Andalus*, Vélez-Málaga, pp. 137-167.
- (2011d), “Red and Yellow: Colors and the quest for political legitimacy in the Islamic West”, en J. Bloom y Sh. Blair (eds.), *And Diverse Are Their Hues: Color in Islamic Art and Culture (The Biennial Hamad bin Khalifa Symposium on Islamic Art)*, Yale University Press, New Haven, pp. 77-98.
- (2012a), “Plants, Mary the Copt, Abraham, Donkeys and Knowledge: Again on Baṭinism During the Umayyad Caliphate in al-Andalus, en H. Biesterfeldt y V. Klemm (eds.), *Differenz und Dynamik im Islam. Festschrift für Heinz Halm zum 70. Geburtstag/Difference and Dynamism in Islam. Festschrift for Heinz Halm on his 70th Birthday*, Ergon Verlag, Würzburg, pp. 125-144.
- (2012b), “Hostages and the dangers of cultural contact: two cases from Umayyad Cordoba”, en R. Abdellatif, Y. Benhima, D. König y E. Ruchaud (dirs.), *Acteurs des transferts culturels en Méditerranée médiévale*, Oldenbourg Verlag, München, pp. 73-83.

- “Violence against women in andalusi historical sources (third/ninth-seventh/thirteenth centuries”, en R. Gleave e I. Kristó-Nagy (eds.), *Legitimate and illegitimate violence in Islamic thought*, 19 p. [forthcoming].
- Y MARÍN, M. (1998), “La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas (ss. II/VIII-comienzos s. IV/X)”, en P. Cressier y M. García-Arenal (eds.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid, pp. 65-98.
- FORONDA, F. (2007), “El miedo al rey. Fuentes y primeras reflexiones acerca de una emoción aristocrática en la Castilla del siglo XIV”, *e-Spania*, 4, 50 p. [<http://e-spania.revues.org/2273>].
- GABRIELI, F. (1974), “Consideraciones sobre el Califato Omeya de Oriente”, *Al-Andalus*, 39: 1-2, pp. 407-430.
- GARCÍA ARENAL, M. (1992), “La práctica del precepto de ‘*al-amr bi-l-ma‘ruf wa-l-nahy ‘an al-munkar*’ en la hagiografía magrebí”, *Al-Qanṭara*, 13: 1, pp. 143-165.
- (2006), *Messianism and Puritanical reform: Mahdis of the Muslim West*, E. J. Brill, Leiden.
- GARCÍA BAENA, A. (2008), *La alimentación en al-Andalus: cereales y aceite*, Colección al-Andalus, Editorial Sarriá, Málaga.
- GARCÍA FITZ, F. (2002a), *Relaciones políticas y guerra. La experiencia castellano-leonesa frente al Islam. Siglos XI-XII*, Sevilla.
- (2002b), “Guerra y fortificaciones en contextos de fronteras. Algunos casos ibéricos de la Plena Edad Media”, en I. C. Ferreira Fernández (ed.), *Mil anos de Fortificações na Península Ibérica e no Magreb (500-1500)*, Lisboa, pp. 519-532.
- GARCÍA Y GARCÍA, A. (2003), “El poder por la gracia de Dios. Aspectos canónicos” en H. Millet (ed.), *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XIIIe- XVe siècle)*, École française de Rome, Roma, pp. 233-249.
- GARCÍA GÓMEZ, E. (1942), “El ‘diwan’ del príncipe amnistiado (963-1009)”, *Escorial*, 17, pp. 323-340.
- (1949), “La poésie politique sous le califat de Cordoue”, *Révue des Études Islamiques*, 17-18, pp. 5-11.
- (1954), “Dulce, mártir mozárabe de comienzos del siglo X”, *Al-Andalus*, 19: 2, pp. 451-454.

- (1965), “Notas sobre la topografía cordobesa en los Anales de al-Ḥakam II por ‘Isà Razi’”, *Al-Andalus*, 30: 2, pp. 319-379.
- (1967), “Armas, banderas, tiendas de campaña, monturas y correos en los ‘Anales de al-Ḥakam II’ por ‘Isà Razi’” (Crónica Arqueológica de la España musulmana, nº LIX), *Al-Andalus*, 32, pp. 163-179.
- (1971), “Sobre la diferencia en el castigo de plebeyos y nobles”, *Al-Andalus*, 36, pp. 71-79.
- (1983), “Una nota al capítulo XXX del ‘Collar de la Paloma’ (El infante recluido en la azotea)”, *Al-Andalus*, 18: 1, pp. 215-217.
- GARCÍA SANJUÁN, A. (2008a), “Formas de sumisión del territorio y tratamiento de los vencidos en el derecho islámico clásico” en M. Fierro y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, CSIC, Madrid, pp. 61-111.
- (2008b), “Legalidad islámica y legitimidad política en el califato de Córdoba: la proclamación de Hisam II (360-366/971-976)”, *Al-Qanṭara*, 29: 1, pp. 45-77.
- GARDNER, W. R. W. (1914), *The qur’anic doctrine of sin*, Christian Literature Society for India, Madras.
- GARULO, T. (2003), “Poetas primitivos de al-Ándalus: ¿marginales o marginados?” en C. de la Puente (ed.), *Identidades marginales. EOBA*, XIII, CSIC, Madrid, pp. 551-568.
- (2008), “Al-Ramadi y Almanzor”, en J. L. del Pino García (coord.), *La Península Ibérica al filo del año 1000. Congreso Internacional Almanzor y su época (Córdoba, 14 a 18 de octubre de 2002)*, Fundación Prasa, Córdoba, pp. 307-316.
- GASPAR REMIRO, M. (1905), *Historia de la Murcia musulmana*, Uriarte, Zaragoza.
- GAUVARD, CL. (1991), *De grace especial: crime, état et société en France à la fin du Moyen Âge*, Publications de la Sorbonne, París, 2 vols.
- GELLNER, E. (1986), *La sociedad musulmana*, trad. J. A. Péres Carballo, Fondo de Cultura Económica, México.
- GOITEIN, S. D. (1967-1993), *A Mediterranean Society: the Jewish communities of the Arab World as portrayed in the documents of the Cairo Geniza*, University of California Press, Berkeley, 5 vols.

- GÓMEZ CAMARERO, C. (1998), “Pactos y alianzas en el Corán”, en B. Molina Rueda y F. A. Muñoz Muñoz (coords.), *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*, Universidad de Granada, Granada, pp. 265-290.
- GONZALO MAESO, D. (1956), “Un jaenés ilustre, ministro de dos califas (Hasday ibn Saprut)”, *Boletín del Instituto de Estudios Gienenses*, 8, pp. 63-94.
- GOODY, J. (1990), *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, trad. I. Álvarez Puente, Alianza Universidad, Madrid.
- GOROCHOV, N. (2003), “Le recours aux intercesseurs. L'exemple des universitaires parisiens en quête de bénéfiques ecclésiastiques (vers 1340-vers 1420)”, en H. Millet (ed.), *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XIIIe- XVe siècle)*, École française de Rome, Roma, pp. 151-164.
- GOULD, R. (2012), “Prisons before Modernity: incarceration in the Medieval Indo-Mediterranean”, *al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, 24: 2, pp. 179-197.
- GRAHAM, W. (1977), *Divine world and prophetic word in early Islam: a reconsideration of the sources, with special reference to the divine saying or ḥadīth qudsī*, Religion and Society, nº 5, Mouton & Co., Berlín-Nueva York.
- GRASSOTI, H. (1965), “La ira regia en León y Castilla”, *Cuadernos de Historia de España*, XLI-XLII, pp. 5-135.
- GRISWOLD, CH. L. (2007), *Forgiveness: a philosophical exploration*, Cambridge University Press, Cambridge [etc.].
- GROHMANN, A. (1934-1962), *Arabic Papyri in the Egyptian Library*, El Cairo, 6 vols. ---- (1960), *Die arabischen Papyri aus der Giessener Universitätsbibliothek*, Giessen.
- GUERRERO OROZCO, O. (1982), “Los espejos de príncipes musulmanes. Un programa de Capacitación Administrativa de Alta Jerarquía”, *Revista Tlamati*, 4, pp. 5-13.
- GUICHARD, P. (1969), “Le peuplement de la région de Valence aux deux premiers siècles de la domination musulmane”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, V, pp. 103-158.
- (1977), *Structures sociales ‘orientales’ et ‘occidentales’ dans l’Espagne musulmane*, Mouton, París.
- (1995a), *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en occidente*, ed. facsímil de la edición de 1976, estudio preliminar de A. Malpica Cuello, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada, Granada.

- (1995b), “*Al-Manşur* ou *al-Manşur bi-Llah*? Les *laqab/s* des Amirides d’après la numismatique et les documents officiels”, *Archéologie islamique*, 5, pp. 47-53.
- HAMIDULLAH, M. (1945), *The Muslim Conduct of State*, Lahore, 2ª ed.
- HART, D. M. (1997), *Estructuras tribales precoloniales en Marruecos beréber, 1860-1933: una reconstrucción etnográfica en perspectiva histórica*, Editorial Universidad de Granada, Granada.
- (2006), *Bandidismo en el Islam. Estudios de caso en Marruecos, Argelia y la frontera noroeste de Pakistán*, estudio preliminar J. A. Alcantud y trad. B. Palacio González, Anthropos Editorial, Barcelona.
- HASKETT, T. S. (2003), “Access to grace. Bills, justice and governance in England, 1300-1500” en H. Millet (ed.), *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XIIe- XVe siècle)*, École française de Rome, Roma, pp. 297-317.
- HAWTING, G. (2009), “The case of Ja’d b. Dirham and the punishment of ‘heretics’ in the early caliphate”, en Ch. Lange y M. Fierro (eds.), *Publica Violence in Islamic Societies*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 27-41.
- HENGEL, M. (1981), *La crucifixion dans l’Antiquité et la folie du message de la croix*, *Lectio Divina*, nº 105, Les Éditions du Cerf, París.
- HERNÁNDEZ JUBERÍAS, J. (1996), *La Península imaginaria. Mitos y leyendas sobre al-Andalus*, CSIC, Madrid.
- HERNÁNDEZ LÓPEZ, A., “La compraventa de vino entre musulmanes y cristianos *dhimmis* a través de textos jurídicos *malikíes* del Occidente islámico medieval”, *Internacional Conference proceedings: The legal Status of Dhimmis in the Islamic West*, 31 p. (forthcoming).
- HERRERO, O. (2010a), “El perdón del gobernante en las sociedades islámicas premodernas: su estudio a través del *Ta’rij iftitah al-Andalus* de Ibn al-Qūṭīyya”, *El Futuro del Pasado*, 1, pp. 475-488
- (2010b), “La arenga de Tariq b. Ziyad: un ejemplo de creación retórica en la historiografía árabe”, *Talia Dixit*, nº 5 (2010) pp. 45-74.
- (2012), “Ṭariq b. Ziyad: las distintas visiones de un conquistador beréber según las fuentes medievales”, en M. Meouak (ed.), *Biografías magrebíes. Identidades y grupos religiosos, sociales y políticos en el Magreb medieval*. *EOBA*, XVII, CSIC-Universidad de Cádiz, Madrid, pp. 141-185.

- “Retórica en el campo de batalla” Reflexiones sobre la transmisión y conservación de arengas militares en las fuentes históricas a través del caso de Ṭariq b. Ziyad”, en las actas del congreso *El 711 y otras conquistas: Historiografía y Representaciones*, celebrado en Alcalá de Henares (4-5 de octubre de 2011), 18 p. (en prensa).
- HINDS, M. Y ZAKKOUT, H. (1981), “A letter from the governor of Egypt to the king of Nubia and Muqurra concerning Egyptian - Nubian relations in 141/758”, en W. al-Qaḍi (ed.), *Studia Arabica et Islamica. Festschrift for Iḥsan ‘Abbas on his sixtieth birthday*, American University of Beirut, Beirut, pp. 209-229.
- HIRSCHLER, K. (2011), *Medieval Arabic Historiography. Authors as actors*, SOAS-Routledge Studies on the Middle East, Londres-Nueva York.
- EL HOUR, R. (2010), *Las sociedades del Magreb y al-Andalus (siglo XI-XIV). Una mirada desde las fuentes hagiográficas*, Editions & Impressions Bouregreg, Rabat.
- Y MAYOR, R. (eds.) (2012), *Cadies y cadiazgo en al-Andalus y el Magreb medieval. EOBA*, XVIII, CSIC, Madrid.
- IBRAHIM, T. (2011), “Nuevos documentos sobre la Conquista Omeya de Hispania: Los precintos de plomo”, en L. A. García Moreno y A. Vigill-Escalera (coords.), *711 Arqueología e Historia entre dos mundos*, Zona Arqueológica, nº 15, Alcalá de Henares, pp. 146-161.
- IMAMUDDIN, S. M (1956), “Sobre el autor de la ‘Crónica anónima de ‘Abd al-Raḥman III al-Naṣir’”, *Al-Andalus*, 21: 1, pp. 210-211.
- IZUTSU, T. (2002), *Ethico-religious concepts in the Qur’an*, McGill Queen’s University Press, Montreal.
- JIMÉNEZ PUERTAS, M. (2009), *Linajes de poder en la Loja islámica. De los Banu Jalid a los Alatares*, Fundación Ibn al-Jaṭīb de Estudios y Cooperación Cultural, Granada.
- JORDAN, M. D. (1999), “Saint Pelagius, Ephebe and Martyr”, en J. Blackmore y G. S. Hutcheson (eds.), *Queer Iberia. Sexualities, cultures, and crossings from the Middle Ages to the Renaissance*, Duke University Press, Durham-London, pp. 23-47.
- KENNEDY, H. (2001), *The Armies of the Caliph. Military and Society in the Early Islamic State*, Routledge, Londres-Nueva York.
- (2008), *La corte de los califas*, trad. R. M^a Salleras Puig, Crítica, Barcelona.

- KHADDURI, M. (1955), *War and peace in the Law of Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins Press.
- KNYSH, A. (1993), "'Orthodoxy' and 'heresy' in Medieval Islam: an essay in reassessment", *The Muslim World*, 83: 4, pp. 48-67.
- KONSTAND, D. (2010), *Before Forgiveness*, Cambridge University Press, Nueva York.
- KOZIOL, G. (1992), *Begging pardon and favor. Ritual and political order in Early Medieval France*, Cornell University Press, Nueva York.
- (2003), "The early history of rites of supplication" en H. Millet (ed.), *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XIIIe-XVe siècle)*, École française de Rome, Roma, pp. 21-36.
- KRAEMER, J. L. (1980), "Apostates, rebels and brigands", *Israel Oriental Studies*, 10, pp. 34-73.
- KRUS, L., OLIVEIRA, L. F. y FONTES, J. (2007), *Lisboa medieval. Os rostos da Cidade*, Livros Horizonte, Lisboa.
- LAGARDERE, V. (1995), *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yar d'al-Wansharisi*, Casa Velázquez-CSIC, Madrid.
- (1997), "Cepas y vinos en al-Andalus (ss. VIII-XV)", en J. Morilla Crit, J. Gómez-Pantoja y P. Cressier (eds.), *Impactos exteriores sobre el mundo rural mediterráneo. Del Imperio Romano a nuestros días*, Ministerio de Agricultura y Pesca (serie estudio, 137), Madrid, pp. 163-174.
- LANG, SH. D. (2005), *Sharaf Politics. Honor and Peacemaking in Israeli-Palestinian Society*, Routledge, Nueva York-Londres.
- LANGE, CH. (2007a), "'On that day when faces will be white or black'. Towards a Semiology of the Face in the Arabo-Islamic Tradition", *Journal of the American Oriental Society*, 127: 4, pp. 429-445.
- (2007b), "Legal and cultural aspects of ignominious parading (*tashhir*) in Islam", *Islamic Law and Society*, 14: 1, pp. 81-108.
- (2008), *Justice, Punishment and the Medieval Muslim Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Y FIERRO, M. (eds.) (2009), *Public Violence in Islamic Societies. Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th-19th Centuries CE*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- (2011), "Sitting by the ruler's throne: al-Ghazali on justice and mercy in this World and the Next", en D. Serrano Ruano (ed.), *Crueldad y compasión en la*

- literatura árabe e islámica*, Estudios Árabes e Islámicos. Monografías, nº 19, CSIC-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Madrid, pp. 131-148.
- LAPIEDRA GUTIÉRREZ, E. (2000), “Los cristianos a través del prisma del Islam. Terminología e ideología en los textos árabo-islámicos de Al-Andalus”, en M. C. Feria García y G. Fernández Parrilla (coords.), *Orientalismo, exotismo y traducción*, Escuela de Traductores de Toledo, nº 8, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, pp. 57-80.
- LATHAM, D. (1988), “Observations on some Arabic words and their meanings”, en A. K. Irvine, R. B. Sejeant y G. Rex Smith (eds.), *A miscellany of Middle Eastern articles: In memoriam Thomas Muir Johnstone 1924-83*, Longman, Londres, pp. 189-200.
- LECKER, M. (2004), *The ‘Constitution of Medina’: Muhammad’s first legal document*, The Darwin Press, Princeton (NJ).
- LEVI-PROVENÇAL, É. (1953), “La ‘Description de l’Espagne’ d’Aḥmad al-Razi. Essai de reconstitution de l’original arabe et traduction française”, *Al-Andalus*, 18, pp. 51-108.
- (1937), “Une échange d’ambassades entre Cordoue et Byzance au IXe siècle”, *Byzantion*, XII, pp. 1-24.
- LÉVI-PROVENZAL, É. y GARCÍA GÓMEZ, E. (1954), “Textos inéditos del ‘Muqtabis’ de Ibn Ḥayyan sobre los orígenes del reino de Pamplona”, *Al-Andalus*, 19: 2, pp. 295-315.
- LEVY-RUBIN, M. (2005), “*Shuruṭ ‘Umar* and its alternatives: the legal debate on the status of the *dhimmis*”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 30, pp. 170-206.
- LEWIS, B. (1990), *El lenguaje político del Islam*, trad. de M. Lucini, Humanidades - Ciencias Sociales Bolsillo, nº 1, Taurus Humanidades, Madrid.
- LLOBREGAT CONESA, E. A. (1973), *Teodomiro de Oriola, su vida y obra*, Publicaciones de la Caja de Ahorros Provincial de la Excm. Diputación de Alicante, vol. 7, Alicante.
- LÓPEZ DE LA PLAZA, G. M^a (1994), “Las mártires voluntarias musulmanas de la Córdoba omeya”, en *Las mujeres en la Historia de Andalucía. Actas del II Congreso de Historia de Andalucía (Córdoba, 1991)*, Publicaciones de la

- Consejería de Cultura y Medio Ambiente de la Junta de Andalucía y Obra Social y Cultural Cajasur, Córdoba, pp. 271-278.
- LORENZO JIMÉNEZ, J. (2010), *La dawla de los Banu Qasi. Origen, auge y caída de una dinastía muladí en la frontera superior de al-Andalus*, Estudios Árabes e Islámicos. Monografías, nº 17, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid.
- MAÍLLO SALGADO, F. (1990), “Los árabes en la meseta norte en el período emiral y califal”, en *Las tres culturas en la Corona de Castilla y los sefardíes (Actas de las Jornadas Sefardíes. Castillo de la Mota - noviembre de 1989 y del Seminario de las Tres Culturas. León, Palencia, Salamanca y Valladolid - febrero de 1990)*, Junta de Castilla y León, Salamanca, pp. 243-253.
- (2004), *De la desaparición de al-Andalus*, Adaba Editores, Madrid, 3ª ed.
- (2008), *De historiografía árabe*, Adaba Editores, Madrid.
- (2011), *Acerca de la conquista árabe de Hispania. Imprecisiones, equívocos y patrañas*, Biblioteca Arabo-Romanica et islamica, vol. 7, Ediciones Trea S.L., Gijón.
- MAKKI, M. (1985-1986), “Al-Asatir wa-l-ḥikayat al-ša‘abiyya al-muta‘allaqa bi-fath al-Andalus”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 23, pp. 27-50.
- (1957), “Egipto y los orígenes de la historiografía arábigo-española”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 5, pp. 157-248.
- (1968), *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana*, Instituto de Estudios Islámicos, Madrid.
- MANTECÓN MOVELLÁN, T. A. (2001), “Los criminales ante la concesión del indulto en la España del Siglo XVIII”, *Prehistoria*, Año V, nº 5, pp. 55-82.
- (2005) “La economía del castigo y el perdón en tiempos de Cervantes”, *Revista de Historia Económica-Journal of Iberian and Latin American Economic History*, Año nº 23, nº extra 1, pp. 69-100.
- (2007), “Récits de punition et de pardon dans la Castille Moderne”, en B. Garnot (dir.), *Normes juridiques et pratiques judiciaires du Moyen Âge à l'époque contemporaine*, Collection Sociétés, Editions Universitaires de Dijon, Dijon, pp. 377-384.

- MANZANO MORENO, E. (1986), “La rebelión del año 754 en la Marca Superior y su tratamiento en las crónicas árabes”, *Studia Historica. Historia Medieval*, 4, pp. 185-203.
- (1991), *La frontera de al-Andalus en época de los Omeyas*, CSIC, Madrid.
- (1992), “Oriental ‘Topoi’ in andalusian historical sources”, *Arabica*, 39, pp. 42-58.
- (1993), “El asentamiento y la organización de los *ʿyund*-s sirios en al-Andalus”, *Al-Qanṭara*, 14, pp. 327-359.
- (1998), “Árabes, beréberes y (sic) indígenas: al-Andalus en su primer período de formación”, en M. Barceló y P. Toubert (dirs.), “*L’incastellamento*”. *Actes des rencontres de Gérone (26-27 novembre 1992) et de Rome (5-7 mai 1994)*, École Française de Rome-Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, Roma, pp. 157-177.
- (2004), “El círculo de poder de los califas omeyas de Córdoba”, *Cuadernos de Madīnat al-Zahra’*, 5, pp. 9-29.
- (2006a), *Conquistadores, Emires y Califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Crítica, Barcelona.
- (2006b), “Introduction”, en P. M. Sijpensteijn, L. Sundenlin, S. Torallas Tovar y A. Zomeño (eds.), *From al-Andalus to Khurasan. Documents from the Medieval Muslim World*, Islamic History and Civilization. Studies and Texts, nº 66, Brill, Leiden-Boston, pp. xvii-xxviii.
- MARCOS MARÍN, F. (1971), *Poesía narrativa árabe. Elementos árabes en los orígenes de la época hispánica*, Madrid.
- MARÍN, M. (1980), “Baqi b. Majlad y la introducción del estudio del *ḥadīth* en Al-Andalus”, *Al-Qanṭara*, 1: 1-2, pp. 165-208.
- (1985), “Una familia de ulemas cordobeses: los Banu Abi ‘Isà”, *Al-Qanṭara*, 6: 1-2, pp. 291-320.
- (1988), “Nómina de los sabios de al-Andalus”, en M. Marín (ed.), *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, I, Madrid, CSIC, pp. 23-182.
- (1989), “Las mujeres de las clases sociales superiores. Al-Andalus, desde la conquista hasta finales del Califato de Córdoba” en M. J. Viguera (ed.), *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales (Actas de las quintas jornadas de investigación interdisciplinaria)*, Sevilla,

- Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid/Editoriales Andaluzas Unidas, pp. 105-127.
- (1990), “Los ulemas de al-Andalus y sus maestros orientales (93-350/711-961)”, en M^a L. Ávila (ed.) *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, III, CSIC-Escuela de Estudios Árabes, Granada, pp. 257-306.
- (1992a), *Individuo y sociedad en al-Andalus*, Editorial Maphre, Madrid.
- (1992b), “Familias de ulemas en Toledo” en M. Marín y J. Zanón (eds.), *Familias andalusíes. EOBA V*, Madrid, CSIC, pp. 229-270.
- (1995), “Parentesco simbólico y matrimonio entre los ulemas andalusíes”, *Al-Qanṭara*, 16: 2, pp. 335-356.
- (1997a), “Una vida de mujer: Şubḥ”, en M. L. Ávila y M. Marín (eds.), *Biografías y género biográfico en el occidente islámico*, EOBA, VIII, CSIC, Madrid, pp. 425-445.
- (1997b), “Ulemas de al-Andalus”, en P. Cano Ávila e I. Garito Galán (eds.), *El saber en al-Andalus. Textos y estudios, I*, Universidad de Sevilla, Sevilla, pp.151-161.
- (2000a), *Mujeres en al-Andalus*, EOBA, XI, CSIC, Madrid.
- (2000b), “Los ulemas de Toledo en los siglos IV/X y V/XI”, en *Entre el Califato y la Taifa: Mil años del Cristo de la Luz. Actas del Congreso Internacional (Toledo, 1999)*, Toledo, pp. 67-96.
- (ed.) (2001a), *Tejer y vestir de la antigüedad al islam*, Estudios Árabes e Islámicos. Monografías, n^o 0, CSIC, Madrid.
- (2001b), “Signos visuales de la identidad andalusí”, en M. Marín (ed.), *Tejer y vestir de la antigüedad al islam*, Estudios Árabes e Islámicos. Monografías, n^o 1, CSIC, Madrid, pp. 137-180.
- (2001c), “Los ulemas de Beja: formación y desaparición de una elite urbana”, en F. T. Barata (ed.), *Elites e redes clientelares na Idade Média: Problemas metodológicos*, Edições Colibri, Lisboa, pp. 27-44.
- (2003), “En los márgenes de la ley: el consumo de alcohol en al-Ándalus”, en C. de la Puente (ed.), *Identidades marginales. EOBA*, XIII, CSIC, Madrid, pp. 271-328.
- (2004), “Altos funcionarios para el califa: jueces y otros cargos de la administración de ‘Abd al-Raḥman III”, *Cuadernos de Madinat al-Zahra’*, 5, pp. 91-105.

- (2005), “¿Quién lo hizo? Datos sobre la investigación de delitos de sangre en al-Andalus”, *Al-Qanṭara*, 26: 2, pp. 405-424.
- (2008), “Los ulemas de Ilbira: saberes islámicos, linajes árabes”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos (Sección árabe-Islam)*, 57, pp. 169-203.
- (2011), “Sentidos y usos de *yah* en biografías de ulemas andalusíes”, *Al-Qanṭara*, 32: 2, pp. 129-173.
- MARÍN GUZMÁN, R. (1995), “The causes of the Revolt of ‘Umar ibn Ḥaḥṣun in al-Andalus”, *Arabica*, 42: 2, pp. 180-221.
- (1998), “La rebelión muladí en al-Andalus y los inicios de la sublevación de ‘Umar ibn Hafsun en las épocas de Muhammad I y al-Mundhir (880-888)”, *Estudios de Asia y África*, 33: 2, pp. 223-284.
- (2006), *Sociedad, política y protesta popular en la España Musulmana*, Editorial Universidad de Costa Rica, San José (Costa Rica).
- MARLOW, L. (1997), *Hierarchy and egalitarianism in Islamic thought*, Cambridge Studies in Islamic Civilization, Cambridge University Press, Cambridge.
- MARMON, SH. E. (1998), “The quality of mercy: intercession in mamluk society”, *Studia Islamica*, 87, pp. 125-139.
- MARSHAM, A. (2009), *Ritual of Islamic Monarchy. Accession and Succession in the First Muslim Empire*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- (2011), “Public execution in the Umayyad Period: early Islamic punitive practice and its late antique context”, *Journal of Arabic and Islamic Studies*, 11, pp. 101-136.
- (2012), “The Pact (amana) between Mu‘awiya ibn Abi Sufyan and ‘Amr ibn al-‘Aṣ (656 or 658 CE): ‘Documents’ and the Islamic Historical Tradition”, *Journal of Semitic Studies*, 57, pp. 69-96.
- MARSHAM, A. Y C. F. ROBINSON (2007), “The safe-conduct for the Abbasid ‘Abd Allah b. ‘Ali (d. 764)”, *Bulletin of School of Oriental and African Studies*, 70: 2, pp. 247-281.
- MARTÍNEZ ENAMORADO, V. (2003), *Al-Andalus desde la periferia. La formación de una sociedad musulmana en tierras malagueñas*, Colección “Monografías”, 22, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Málaga.
- (2004), “Sobre las ‘cuidadas iglesias’ de Ibn Ḥaḥṣun. Estudio de la basílica hallada en la ciudad de Bobastro (Ardales, Málaga)”, *Madridier Mitteilungen*, 45, pp. 507-531.

- (2008), “El ‘mossàrab’ amb pretensions. De nou sobre l'acció exterior d'Umar ibn Ḥafṣun”, *Afers*, 61, pp. 599-610.
- (2009), “Fatimid Ambassadors in Bobastro: changing religious and political allegiances in the Islamic West”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 52, pp. 267-300.
- (2010), “‘Donde rigen las normas de Satán’: Ibn Antuluh, Ibn Ḥafṣun y el asunto de la propiedad sobre una esclava”, *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Hª Medieval*, 23, pp. 97-112.
- (2012), *Umar ibn Ḥafṣun: de la rebeldía a la construcción de la Dawla. Estudios en torno al rebelde de al-Andalus (880-929)*, Cátedra Ibn Khaldun, Universidad de Costa Rica, Costa Rica.
- MARTINEZ-GROS, G. (1992), *L'idéologie omeyyade: la construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Casa de Velázquez, Madrid.
- MARTÍNEZ INIESTA, B. (2003), “Los romances fronterizos: crónica poética de la Reconquista granadina y antología del Romancero Fronterizo”, *Lemir*, 7, 52 pp.
- MARTOS QUESADA, J. (2009), “La labor historiográfica de Ibn ‘Idari”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 20, pp. 117-130.
- MATESANZ GASCÓN, R. (2004), *Omeyas, bizantinos y mozárabes. En torno a la "Prehistoria fabulosa de España" de Aḥmad al-Razī*, Universidad de Valladolid, Valladolid.
- MAZZOLI-GUINTARD, CH. (2001), “Les règlements des conflits au Moyen Âge”, *XXI Congrès de la Société des Historiens Médiévalistes de l'enseignement supérieure public*, París, pp. 189-200.
- (2010), *Narrer les fondations urbaines des omeyyades en al-Andalus: entre mémoire des événements et appropriation des origins*, Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencia medievales, XI-XII, Publidisa, Sevilla.
- MCSHEFFREY, SH. (2008), “Feature Questions of Evidence. Detective Fiction in the Archives: Court Records and the Uses of Law in Late Medieval England”, *History Workshop Journal*, 65, pp. 65-78.
- MELCHERT, CH. (2011), “Exaggerated fear in the early Islamic Renunciant Tradition”, *Journal of the Royal Asiatic Society, Series 3*, 21: 3, pp. 293-300.

- MEOUAK, M. (1992a), “Notes historiques sur l’administration centrale, les charges et le recrutement des fonctionnaires dans l’Espagne musulmane (2^{ème}/VIII^{ème} - 4^{ème}/X^{ème} siècles)”, *Hesperis-Tamuda*, 30: 1, pp. 9-20.
- (1992b), “Les Banu l-Rumahis et les Banu Ṭumlus, fonctionnaires au service de l’État hispano-umayyade”, en M. Marín y J. Zanón (eds.), *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus (Familias andaluses)*, V, CSIC-ICMA, Madrid, pp. 273-288.
- (1993a), “Notes relatives au salaire des hauts fonctionnaires civils en al-Andalus omeyyade (VIIIe-Xe siècles)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez. Antiquité-Moyen Age*, XXIX, pp. 207-10.
- (1993b), “Notes sur le vizirat et les vizirs en al-Andalus à l’époque umayyade (milieu du IIe/VIIIe-fin du IVe/Xe siècles)”, *Studia Islamica*, 78, pp. 181-90.
- (1994-1995), “Histoire de la *ḥiḡaba* et des *ḥuḡḡab* en al-Andalus umayyade (2^e/VIIIe-4^e/Xe siècles)”, *Orientalia Suecana*, 43-44, pp. 155-164.
- (1995), “Pouvoir souverain et autorité politique des Umayyades de Cordoue. Réflexions sur les concepts de *Dawla* et de *Sulṭan*”, *Orientalia Lovaniensia Periodica*, 26, pp. 171-186.
- (1999), *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l’Espagne Umayyade (IIe - IVe / VIIIe - Xe siècles)*, Academiae Scientiarum Fennicae, Helsinki.
- (2004), *Ṣaqaliba, eunuques et esclaves à la conquête du pouvoir. Géographie et histoire des élites politiques "marginales" dans l’Espagne Umayyade*, Academiae Scientiarum Fennicae, Helsinki.
- MESA FERNÁNDEZ, E. (2008), *El lenguaje de la indumentaria: tejidos y vestiduras en el "Kitab al-Aḡani" de Abu l-Faray al-Iṣfahani*, Estudios Árabes e Islámicos. Monografías, n° 14, CSIC, Madrid.
- MILLET, H. (ed.) (2003), *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XIIIe- XVe siècle)*, École Française de Rome, Roma.
- MOEGLIN, J. M. (ed.) (2004), *L’intercession du Moyen Âge a l’époque moderne. Autour d’une pratique sociale*, Hautes Études Médiévales et Modernes, Librairie Droz, Genève.
- MOLINA, L. (1983), “Nota sobre *murus*”, *Al-Qanṭara*, 4: 1-2, pp. 283-300.
- (1984), “Sobre un apodo del omeya Hisam II”, *Al-Qanṭara*, 5: 1-2, pp. 469-471.

- (1989), “Familias andalusíes: datos del *Ta’rrij ‘ulama’ al-Andalus* de Ibn al-Faraḍi (I)”, *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, II, CSIC-EEA, Granada, pp. 19-99.
- (1990a), “Familias andalusíes: datos del *Ta’rrij ‘ulama’ al-Andalus* de Ibn al-Faraḍi (II)”, *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, III, CSIC-EEA, Granada, pp. 13-58.
- (1990b), “Familias andalusíes: datos del *Ta’rrij ‘ulama’ al-Andalus* de Ibn al-Faraḍi (III)”, *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, IV, CSIC-EEA, Granada, pp. 13-40.
- (1994), “Un árabe entre muladíes: Muḥammad b. ‘Abd al-Salam al-Jušani”, en M. Marín (ed.), *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VI, CSIC, Madrid, pp. 337-351.
- (2003), “Levántate, David”, *Al-Qanṭara*, 24: 1, pp. 217-221.
- (2005), “La ‘Historia de los Omeyyas de al-Andalus’ en los *Masalik al-Abṣar*”, *Al-Qanṭara*, 26: 1, pp. 123-139.
- (2006) “Técnicas de *amplificatio* en el *Muqtabis* de Ibn Hayyan”, *Talia Dixit*, 1, pp. 55-79.
- (2008), “Vencedor y vencido: Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz frente a Ibn Marwan al-Ŷilliqi”, en M. Fierro y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, CSIC, Madrid, pp. 507-528.
- (2011), “Ṭalut y el judío. Análisis de la evolución historiográfica de un relato”, *Al-Qanṭara*, 32: 2, pp. 533-557.
- MOLINA RUEDA, B. (1998), “Aproximación al concepto de paz en los inicios del Islam”, en B. Molina Rueda y F. A. Muñoz Muñoz (coords.), *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*, Universidad de Granada, Granada, pp. 229-264.
- MONES, H. (1964), “Le Rôle des Hommes de Religion dans l’Histoire de l’Espagne musulmane: jusqu’à la fin du Califat”, *Studia Islamica*, 20, pp. 47-88.
- MONFERRER SALA, J. P. (2004), “Mitografía hagiomartirial. De nuevo sobre los supuestos mártires cordobeses del siglo IX”, en M. Fierro (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*, CSIC, Madrid, pp. 415-450.

- MONROE, J. T. (1971), “The historical arjuza of Ibn ‘Abd Rabbihi, a tenth-century hispano-arabic epic poem”, *Journal of the American Oriental Society*, 91: 1, pp. 67-95.
- MONTEIRA ARIAS, I. (2009), “Destierro físico, destierro espiritual. Los símbolos de triunfo sobre el “infiel” en los espacios secundarios del templo románico”, en I. Monteiro Arias, B. Muñoz Martínez y F. Villaseñor Sebastián (coords.), *Relegados al margen: marginalidad y espacios marginales en la cultura medieval*, Biblioteca de Historia del Arte, nº 12, CSIC, Madrid, pp. 129-142.
- MORIMOTO, K. (1994), “The *Diwans* as registers of the Arab stipendiaries in early Islamic Egypt”, *Itinéraires d’Orient. Hommages à Claude Cohen*, Res Orientales, VI, pp. 353-365.
- MOSCATI, S. (1950), “Le massacre des Umayyades dans l’histoire et dans les fragments poétiques”, *Archiv Orientalní*, 18: 4, pp. 88-115.
- MOTTAHEDEH, R. (2001) *Loyalty and Leadership in an Early Islamic society*, I. B. Tauris, Londres-Nueva York, 2ª ed.
- MOUCARRY, CH. (1993-1994), *Pardon, repentir, conversion. Étude de ces concepts en Islam et de leurs équivalents bibliques*, École Pratique des Hautes Études en Sciences Sociales, Section sciences religieuses, Paris.
- (2004), *The search for forgiveness. Pardon and punishment in Islam and Christianity*, Inter-Varsity Press, Leicester.
- MURPHY, J. G. (1988), *Forgiveness and mercy*, Cambridge University Press, Cambridge [etc.].
- NEF, A. (2011), “Instruments de la légitimation politique et légitimité religieuse dans l’Ifriqiya de la fin du IX^e siècle. L’exemple d’Ibrahim II (875-902)”, en A. Nef y É. Voguet (eds.), *La légitimation du pouvoir au Maghreb médiéval*, Collection de la Casa de Velázquez, nº 127, Madrid, pp. 75-92.
- NIETO SORIA, J. M. (2002), “Los perdones reales en la confrontación política de la Castilla Trastámara”, *En la España Medieval*, 25, pp. 213-266.
- NOTH, A. Y CONRAD, L. I. (1994), *The early Arabic Historical Tradition. A source-critical study*, Studies in Late Antiquity and Early Islam, 3, The Darwin Press, Princeton (NJ).
- NYKL, A. R. (1986), *Hispano-Arabic poetry and its relations with the old provençal troubadours*, Baltimore, 3ª ed.

- OCAÑA, M. (1942), “La basílica de San Vicente y la gran mezquita de Córdoba”, *Al-Andalus*, 7: 2, pp. 347-366.
- OLIVER ASÍN, J. (1991), *Historia del nombre “Madrid”*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid, 2ª ed.
- OLIVER PÉREZ, D. (1993), “Una nueva interpretación de ‘árabe’, ‘muladí’ y ‘mawlà’ como voces representativas de grupos sociales”, en E. Lorenzo Sanz (coor.), *Proyección histórica de España en sus tres culturas: Castilla y León, América y el Mediterráneo*, Junta de Castilla y León. Consejería de Cultura y Turismo, Valladolid, pp. 143-155.
- (2001), “Sobre el significado de *mawlà* en la historia omeya de al-Andalus”, *Al-Qantara*, 22: 2, pp. 321-344.
- ORMSBY, E. (2004), “The faith of the Pharaoh: A Disputed Question in Islamic Theory”, *Studia Islamica*, 98-99, pp. 5-28.
- PARADELA, N. (2011), “Relatos de prisión en la literatura árabe moderna: una consideración sobre la figura del prisionero”, en D. Serrano (ed.), *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*, Estudios Árabes e Islámicos. Monografías, nº 19, CSIC-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Madrid, pp. 299-326.
- PASCUA ECHEGARAY, E. (1996), *Guerra y pacto en el siglo XII: la consolidación de un sistema de reinos en Europa medieval*, CSIC, Madrid.
- PAVÓN MALDONADO, B. (1992), *Ciudades Hispanomusulmanas*, Colección al-Andalus, Editorial Mapfre, Madrid.
- PAZ Y MELIÁ, A. (1931), “Fuentes para la Historia de Córdoba en la Edad Media: La Embajada del Emperador de Alemania Otón I al califa de Córdoba Abderrahmán III”, *Boletín de la Academia de las Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes*, 33, año X, pp. 123-150.
- PELLAT, CH. (1954), “Ibn Ḥazm, bibliographe et apologiste de l’Espagne musulmane”, *Al-Andalus*, 19: 1-2, pp. 53-102.
- PENELAS, M. (2005), “El precepto del *al-amr bi l-ma ‘ruf wa-l-nahy ‘an al-munkar* en el *Tafsir* de al-Qurṭubi”, en P. Cressier, M. Fierro y L. Molina (eds.), *Los almohades: problemas y perspectivas*, vol. II, Estudios Árabes e Islámicos. Monografías, nº 11, CSIC, Madrid, pp. 1051-1073.

- PEÑA, S. Y VEGA, M. (2004), “La muerte dada en el Corán (glosario y estudio de una inscripción numismática de los Banu Ganiya)”, en M. Fierro (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus. EOBA XIV*, Escuela de Estudios Árabes de Granada-CSIC, Granada, pp. 249-299.
- PERRIN, M. (ed.) (1987), *Le pardon: actes du Colloque organisé par le Centre Histoire des Idées*, Université de Picardie, Beauchesne, París.
- PETERS, R. (2008), *Crime and Punishment in Islamic Law: theory and practice from the sixteenth to the twenty-first century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- POCKLINGTON, R. (1987), “El emplazamiento de Iyi(h)”, *Sharq al-Andalus*, 4, pp. 178-198.
- POIRIER, J. (1962), “Esquisse d’une ethno-sociologie de la guerre et de la paix dans les sociétés archaïques”, en VVAA, *La Paix: Recueils de la Société Jean Bodin*, vols. XIV-XV, Bruselas: vol. I, pp. 77-98.
- PORRES MARTÍN-CLETO, J. (1985), *Historia de Tulaytula (711-1085)*, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos, Toledo.
- POWERS, D. S. (2002), *Law, Society, and Culture in the Maghrib, 1300-1500*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2011), *The development of Islamic law and society in the Maghrib: qadis, muftis and family law*, Burlington VT, Ashgate.
- POWERS, P. R. (2004), “Offending Heaven and Earth: Sin and Expiation in Islamic Homicidal Law”, *Islamic Law and Society*, 14: 1, pp. 42-80.
- PRIETO Y VIVES, A. (1926), *Los reyes de Taifas. Estudio histórico-numismático de los musulmanes españoles en el siglo V de la Hégira (XI de J. C.)*, Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas. Centro de Estudios Históricos, Madrid.
- QUTBUDDIN, T. (2008), “*Khuṭba*. The evolution of Early Arabic oration”, en B. Gruendler (ed.), *Classical Arabic Humanities in Their Own Terms*, Brill, Leiden-Boston, pp. 176-273.
- RABI’, H. (1972), *The Financial System of Egypt. A.H. 564-741/A.D. 1169-1341*, Oxford University Press, Londres.
- RAGIB, Y. (1997), “Sauf-conduits d’Égypte omeyyade et abbaside”, *Annales islamologiques*, 31, pp. 143-168.

- RAMÍREZ DEL RÍO, J. (2002), *El libro de las batallas de los árabes de Ibn 'Abd Rabbihi*, Madrid.
- (2004), "Los modelos literarios de las muertes violentas en la corte 'abbadí de Sevilla", en M. Fierro (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus*. EOBA, XIV, CSIC, Madrid, pp. 225-245.
- (2011), "Primeros ejemplos de compasión en la literatura árabe: los *ayyam al-'arab*", en D. Serrano Ruano (ed.), *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*, Estudios Árabes e Islámicos. Monografías, nº 19, CSIC-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Madrid, pp. 347-375.
- RIUS, M. (2003), "La actitud de los emires cordobeses hacia los astrólogos: entre la adicción y el rechazo", en C. de la Puente (ed.), *Identidades marginales*. EOBA, XIII, CSIC, Madrid, pp. 517-549.
- RODRÍGUEZ, J. (1972), *Ramiro II Rey de León*, CSIC - Instituto Jerónimo Zurita - Escuela de Estudios Medievales, Madrid.
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, C. (ed.) (1991), *La pasión de S. Pelayo, de Raguei*, Santiago de Compostela.
- RODRÍGUEZ FLÓREZ, M. I. (1971), *El perdón Real en Castilla (siglos XIII-XVIII)*, Universidad de Salamanca, Salamanca.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, J. M. (2008), "Cabezas cortadas en Castilla y León, 1100-1350", en M. Fierro y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Estudios árabes e islámicos. Monografía, nº 15, CSIC, Madrid, pp. 349-395.
- RODRIGUEZ MEDIANO, F. (1996), "Justice, crime et châtimeut au Maroc au XVI^e siècle", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 3, pp. 611-627.
- (2000), "L'amour, la justice et la crainte dans les récits hagiographiques marocains", *Studia Islamica*, 90, pp. 85-104.
- (2008), "Presentación", en M. Fierro y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, CSIC, Madrid, pp. 11-15.
- ROSADO LLAMAS, M^a D. (2008), *La dinastía ḥammudí y el califato en el siglo XI*, Colección "Monografías", nº 34, Servicio de Publicaciones del Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), Málaga.

- RUBIERA DE EPALZA, M^a J. (1984), “Álava y los alaveses en los textos árabes medievales”, en *La formación de Álava. 650 aniversario del Pacto de Arriaga (1332-1982)*, Congreso de Estudios Históricos, Vitoria-Gasteiz, pp. 385-393.
- RUBIERA MATA, M^a J. (1985-1986), “Estructura de ‘Cantar de Gesta’ en uno de los relatos de la conquista de al-Andalus”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, 23, pp. 63-78.
- RUIZ GIRELA, F. (2005), “El acontecimiento que desencadenó la Revuelta del Arrabal, según el Muqtabis II de Ibn Ḥayyan. Algunas puntualizaciones sobre el sentido del texto”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 16, pp. 219-225.
- AL-SABTI, ‘A. A (2009), *Bayna al-Zattat wa-qaṭi ‘ al-ṭariq. Amn al-ṭuruq fi Magrib ma qabla al-isti’mar*, Dar tubqal li-nasr, Casablanca.
- SADAN, J. (1987), “A ‘Closed-Circuit’ Saying on Practical Justice”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 10, pp. 325-341.
- SAFRAN, J. (1999), “Ceremony and submission: the symbolic representation and recognition of legitimacy in tenth-century al-Andalus”, *Journal of Near Eastern Studies*, 58: 3, pp. 191-201.
- (2000), *The Second Umayyad Caliphate. The articulation of caliphal legitimacy in al-Andalus*, Harvard Middle Eastern Monographs, vol. XXXIII, Harvard University Press, Cambridge-London.
- SAMSÓ, J. (1983), “La primitiva versión árabe del Libro de las Cruces”, en J. Vernet (ed.), *Nuevos Estudios sobre Astronomía Española en el Siglo de Alfonso X*, Instituto de Filología- Institución “Milá y Fontanals”- CSIC, Barcelona, pp. 149-161.
- (2001), “Sobre el astrólogo ‘Abd al-Wahid b. Ishaq al-Dabbi (fl.c. 788-c. 852)”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 12, pp. 657-669.
- (2004), “Cuatro horóscopos sobre muertes violentas en al-Andalus y el Magrib”, en M. Fierro (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus. EOBA*, XIV, CSIC, Madrid, pp. 479-519.
- (1967), “Zarpazos del sensual ‘Abd al-Rahman II de Córdoba al Casto Alfonso II de Oviedo”, *Cuadernos de Historia de España*, 45-46, pp. 5-78.
- SARITOPRAK, Z. (2011), “Reconciliation. An Islamic Theological Approach”, en R. Bieringer y D. J. Bolton (eds.), *Reconciliation in Interfaith Perspective. Jewish, Christian and Muslim Voices*, Peeters, Leuven-Walpole (MA), pp. 75-92.

- SCALES, P. (1984), “The handing over of the Duero fortresses: 1009-1011 A. D. (300-401 A.H.)”, *Al-Qanṭara*, 5: 1-2, pp. 109-122.
- (1994), *The Fall of the Caliphate of Cordoba. Berbers and Andalusis in Conflict*, E.J. Brill, Leiden-Nueva York-Köln.
- SCHMITT, J. C. (2003), “Les suppliques dans les images”, en H. Millet (ed.), *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occidente (XIIIe-XVe siècle)*, École Française de Rome, Roma, pp. 77-87.
- SCHNEIDER, I. (1995), “Imprisonment in Pre-Classical and Classical Islamic Law”, *Islamic Law and Society*, 2: 2, pp. 157-173.
- SEGURA I MAS, A. (1994), *El Magreb: del colonialismo al islamismo*, Universitat de Barcelona. Publicacions, Barcelona.
- SEIDENSTICKER, T. (2009), “Responses to crucifixion in the Islamic world (1st-7th/7th-13th centuries)”, en Ch. Lange y M. Fierro (eds.), *Public Violence in Islamic Societies. Power, Discipline, and the Construction of the Public Sphere, 7th-19th Centuries CE*, Edinburgh University Press, Edinburgh, pp. 203-216.
- SENAC, P. (2000), *La frontière et les hommes (VIIIe-XIIIe siècle). Le peuplement musulman au nord de l'Ebre et les débuts de la reconquête aragonaise*, Maisonneuve et Larose, París.
- (2002), *Les Carolingiens et al-Andalus (VIII^e-IX^e siècles)*, Maisonneuve & Larose, París.
- SERRA ESTELLES, J. (2003), “Acerca de las súplicas dirigidas a Clemente VII de Aviñón”, en H. Millet (ed.), *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en Occident (XIIIe- XVe siècle)*, École Française de Rome, Roma, pp. 193-205.
- SERRANO, D. (2005), “Violencia, crimen y castigo a través de fuentes legales islámicas (Península Ibérica y Magrib)”, *Al-Qanṭara*, 26: 2, pp. 381-386.
- (2008), “Doctrina legal sobre la rebelión en juristas andalusíes”, en M. Fierro y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, CSIC, Madrid, pp. 257-282.
- (ed.) (2011a), *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*, Estudios Árabes e Islámicos. Monografías, nº 19, CSIC-Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Madrid.

- (2011b), “‘Una advertencia por otra’: crueldad y compasión en el relato de la ‘pasión’ y muerte de Ibn Wafid”, en D. Serrano Ruano (ed.), *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*, Estudios Árabes e Islámicos. Monografías, nº 19, CSIC- Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Madrid, pp. 251-272.
- SHAMSY, A. EL (2008), “The Social Construction of Orthodoxy,” en T. J. Winter (ed.), *The Cambridge Companion to Classical Islamic Theology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 97-117.
- SHARON, M. (1983), *Black Banners from the East. The Establishment of the ‘Abbasid State-Incubation of a Revolt*, The Magness Press. The Hebrew University - E.J. Brill, Jerusalem-Leiden.
- SIMONET, F. J. (1983), *Historia de los mozárabes de España*, Ediciones Turner D. L., Madrid, 4 vols.
- SOBH, M. (2002), *Historia de la literatura árabe clásica*, Cátedra. Crítica y Estudios Literarios, Madrid.
- SORAVIA, B. (1994), “Entre bureaucratie et littérature: la kitaba et les kuttab dans l’administration de l’Espagne umayyade”, *al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean*, 7, pp. 165-200.
- SOUTO, J. (1992), “Fuentes magrebíes relativas a la Marca Superior de al-Andalus: el volumen II del Bayan al-Mugrib de Ibn ‘Idari”, *Actas del II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas "Historia, Ciencia y sociedad". Granada, 6-10 de noviembre de 1989*, AECI-Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid, pp. 299-322.
- (1995), “El emirato de Muḥammad I en el Bayan al-Mugrib de Ibn ‘Idari”, *Anaquel de Estudios Árabes*, VI, pp. 209-247.
- STERN, S. M. (1964), “Petitions from the Ayyubid Period”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 27: 1, pp. 1-32.
- (1966), “Petitions from the Mamluk Period (Notes on the Mamluk Documents from Sinai)”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 29: 2, pp. 233-276.
- STILLMAN, Y. K. (2003), *Arab dress, a short history: from the dawn of Islam to modern times*, Brill, Leiden-Boston.

- STROUMSA, S. Y SVIRI, S. (2009), "The beginnings of mystical philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his *Epistle on contemplation*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 36, pp. 201-253.
- SZOMBATHY, Z. (2003), *The roots of Arabic genealogy. A study in historical anthropology*, The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, Piliscsaba.
- TALBI, M. (1966), *L'Émirat Aghlabide. 184-296/800-909. Histoire Politique*, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, Paris.
- TAPIA GARRIDO, J. Á. (1976), *Historia General de Almería y su provincia. Almería musulmana. Hasta la conquista de Almería por Alfonso VII (711-1147 de J. C.)*, Tomo II, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Almería, Almería.
- TERÉS, E. (1957), "Linajes árabes de al-Andalus", *Al-Andalus*, 22: 1-2, pp. 55-111 y 337-376.
- (1959), "Ibn al-Samir, poeta-astrólogo en la corte de 'Abd al-Rahman II", *Al-Andalus*, 24: 2, pp. 449-463.
- (1960a), "'Abbas ibn Firnas", *Al-Andalus*, 25: 1, pp. 239-249.
- (1960b), "Mu'min ibn Sa'id", *Al-Andalus*, 25: 2, pp. 455-467.
- (1970), "Dos familias Marwaníes de al-Andalus", *Al-Andalus*, 35: 1, pp. 93-117.
- (1976), "'Ubaydis ibn Maḥmud y Lubb ibn al-Šaliya poetas de Šumuntan (Jaén)", *Al-Andalus*, 41: 1, pp. 87-119.
- TILLIER, M. (2008), "Prisons at autorités urbaines sous les Abbasides", *Arabica*, 55, pp. 387-408.
- (2009), "Vivre en prison à l'époque abbaside", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 52, pp. 635-659.
- (2010), "Les prisonniers dans la société musulmane (II^e/VIII^e-IV^e/X^e siècle)", en E. Malamut (ed.), *Dynamiques sociales au Moyen Âge en Occident et en Orient*, Publications de l' Université de Provence, Aix-en-Provence, pp. 191-212.
- TORNERO, E. (1985), "Nota sobre el pensamiento de Abenmasarra", *Al-Qanṭara*, 6: 1-2, pp. 503-506.
- TORRES BALBÁS, L. (1944), "Las mazmorras de la Alhambra", *Crónica Arqueológica de la España Musulmana*, n^o XIV), *Al-Andalus*, 9, pp. 198-218.
- (1952), "'Bab al-Sudda' y las zudas de la España oriental", *Al-Andalus*, 17: 1, pp. 165-175.

- (1959), “Al-mušara”, *Crónica arqueológica de la España musulmana*, nº XLV, *Al-Andalus*, 24, pp. 425-433.
- TYAN, É. (1956), *Institutions du droit public musulman*, Harissa, Líbano, 2 vols.
- UZQUIZA BARTOLOMÉ, A. (1992), “La familia omeya en al-Andalus”, en M. Marín y. J. Zanón (eds.), *Familias andalusíes. EOBA*, V, CSIC, Madrid, pp. 373-427.
- VALLEJO TRIANO, A. (coord.) (1995), *Madīnat al-Zahra’. El salón de ‘Abd al-Raḥman III*, Junta de Andalucía. Consejería de Cultura, Córdoba.
- VALLVÉ, J. (1981), “El zalmedina de Córdoba”, *Al-Qanṭara*, 2: 1-2, pp. 277-318.
- (1985), “Naṣr, el valido de ‘Abd al-Raḥman II”, *Al-Qanṭara*, 6: 1-2, pp. 179-197.
- (1991), “Abd ar-Rahman II, emir de al-Andalus: datos para una biografía”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 188: 2, pp. 209-249.
- VAN STEENBERGEN, J. (2006), *Order out of Chaos. Patronage, Conflict and Mamluk Socio-Political Culture, 1341-1382*, Brill, Leiden-Boston.
- VÁZQUEZ, M. Á. (2007), *Desde la penumbra de la fosa. La concepción de la muerte en la literatura aljamiado morisca*, Ed. Trotta, Madrid.
- VEGLISON, J. (2007), *El collar único de Ibn ‘Abd Rabbihi*, Editorial Síntesis, Madrid.
- VERNET, J. (1968), “Los médicos andaluces en el ‘Libro de las generaciones de médicos’, de Ibn Yulyul”, *Anuario de Estudios Medievales*, 5, pp. 445-462.
- VIDAL CASTRO, F. (1991), “Sobre la compraventa de hombres libres en los dominios de Ibn Hafsun”, *Homenaje al Profesor Jacinto Bosch Vilá*, Universidad de Granada, Granada, pp. 417-428.
- (2004), “El asesinato político en al-Andalus: la muerte violenta del emir en la dinastía nazarí (s. XIV)”, en M. Fierro (ed.), *De muerte violenta. Política, religión y violencia en al-Andalus. EOBA*, XIV, CSIC, Madrid, pp. 349-97.
- (2008), “Los prisioneros de guerra en manos de musulmanes: la doctrina legal islámica y la práctica en al-Andalus (ss. VIII-XIII)”, en M. Fierro y F. García Fitz (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Estudios Árabes e Islámicos. Monografías, nº 15, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, pp. 485-506.
- VIGUERA, M. J. (1981), *Aragón musulmán. La presencia del islam en el Valle del Ebro*, Zaragoza.
- (1985-1986), “La ‘Historia de alfaquíes y jueces’ de Aḥmad b. ‘Abd al-Barr”, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 23, pp. 49-61.

- (1988a) *Aragón musulmán. La presencia del islam en el Valle del Ebro*, Editorial Mira Editores S.A., Zaragoza.
- (1988b), “Noticias sobre el Aragón musulmán”, en *Aragón vive su historia. Actas de las II Jornadas Internacionales de Cultura Islámica*, Instituto Occidental de la Cultura Islámica, Ed. al-Faḍila, Teruel, pp. 45-55.
- (ed.) (1989), *La mujer en al-Andalus: reflejos históricos de su actividad y categorías sociales. Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria, Madrid, 1985*, Editorial Andaluzas Unidas, Madrid.
- (1995), “Ceremonias y símbolos soberanos en al-Andalus, notas sobre la época almohade”, en J. Navarro Palazón (ed.), *Casas y palacios de al-Andalus*, Lunwerg Editores, Barcelona, pp. 105-115.
- (2008), “Ibn Sa‘id entre al-Ándalus, Magreb y Oriente”, *Jábega*, 97, pp. 121-127.
- (2010a), “Documentos en crónicas árabes”, en N. Martínez de Castilla (ed.), *Documentos y manuscritos árabes del Occidente musulmán medieval*, Colección DVCTVS, nº 2, CSIC, Madrid, pp. 189-202.
- (2010b), “22 crónicas árabes sobre la expansión por al-Andalus”, en L. García Moreno y M^a J. Viguera (eds.), *Del Nilo al Ebro. I. Estudios sobre las fuentes de la conquista islámica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, pp. 209-228.
- WAINES, D. (1992), “The ‘darmak’ decree”, *Al-Qanṭara*, 13: 1, pp. 263-265.
- WALKER, P. (2000), “The identity of one of the Ismaili *Da’is* sent by the Fatimids to Ibn Hafsun”, *Al-Qanṭara*, 21: 2, pp. 387-388.
- WANSBROUGH, J. (1971), “The safe-conduct in Muslim Chancery Practice”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 34: 1, pp. 20-25.
- WASSERSTEIN, D. (1985), *The Rise and Fall of the Party-Kings. Politics and Society in Islamic Spain 1002-1086*, Princeton University Press, Princeton (NY).
- (2002), “Inventing tradition and constructing identity: the genealogy of ‘Umar ibn Ḥafṣun between Christianity and Islam”, *Al-Qanṭara*, 23: 2, pp. 269-297.
- (2003), “When a fake is a fake and how much does it matter? On the authenticity of the letter of the descendents of Muḥammad b. Ṣaliḥ to the descendants of Mu‘awiya b. Ṣaliḥ” en C. F. Robinson (ed.), *Texts, documents and Artefacts. Islamic Studies in honour of D. S. Richards*, Brill, Leiden-Boston, pp. 385-404.

- (2004), "Ghirbib ibn 'Abd Allah al-Thaqafi and the beginnings of linguistic and ethnic accommodation to Arab Islam in al-Andalus", en R. G. Hoyland y Ph. F. Kennedy (eds.), *Islamic Reflections Arabic musings*, E. J. W. Gibb Memorial Trust, Warminster, pp. 217-229.
- WATT, W. M. (1962), *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- WOLF, K. B. (2001), *Christian Martyrs in Muslim Spain*, ed. digital de la edición de 1988, Library of Iberian Resources Online (LIBRO), Universidad Central de Arkansas, Arkansas [<http://libro.uca.edu/martyrs/martyrs.html>].
- YÜCESOY, H. (2009), *Messianic beliefs and imperial politics in medieval Islam: the 'Abbasid caliphate in the early ninth century*, University of South Carolina Press, South Carolina.
- ZAMAN, M. Q. (1997), *Religion and politics under the early 'abbasids: the emergence of proto-sunni elite*, Brill, Leiden.
- ZOMEÑO, A. (2004), "En los límites de la juventud. Niñez, pubertad y madurez en el derecho islámico medieval", *Mélanges de la Casa de Velázquez (Jóvenes en la historia)*, 34: 1, pp. 85-98.

2. Obras de referencia

Diccionarios

- CORRIENTE, F. Y FERRANDO, I. (2005), *Diccionario avanzado árabe-español*, Diccionarios Herder, T. I., Barcelona.
- DOZY, R. (1991), *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Librairie du Liban, Beirut, 2 vols. (reproducción de la edición original de E.J. Brill, Leiden, 1881, 2 vols.).
- KAZIMIRSKI, A. de B. (1860), *Dictionnaire arabe français*, Librairie du Liban, Beirut, 2 vols.
- LANE, E. W. (1984), *Arabic-English Lexicon* (Lithographic reprod. of the 1863 original), The Islamic Texts Society, Cambridge, 2 vols.

Enciclopedias y obras generales

- Biblioteca de al-Andalus*, J. Lirola y J. M. Puerta Vilchez (dirs. y eds.), Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, Almería, 2004-2012, 7 vols. = BA

BROCKELMANN, C. (1943-1949), *Geschichte der Arabischen Litteratur*, E. J. Brill, Leiden, 2 vols. y 3 supl. = *GAL*

Diccionario de autores y obras andalusíes, J. Lirola y J. M. Puerta Vílchez (dirs.), Fundación El legado andalusí y Junta de Andalucía, Granada, 2002, n° vols. = *DAOA*

DOZY, R. P. (1988), *Historia de los musulmanes de España*, Ed. Turner, Madrid, 4 vols.

Encyclopaedia of Islam, New edition, E. J. Brill, Leiden, 1986-2004, 13 vols. = *EI*

Encyclopaedia of the Qur'an, J. Dammen McAuliffe (ed.), Brill, Leiden-Boston, 2001-2006, 6 vols. = *EQ*

Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Espasa Calpe, Madrid = *HEM*

- DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. (1989), *Al-Andalus, musulmanes y cristianos (siglos VIII-XIII)*, *HEM*, vol. III.

- LÉVI-PROVENÇAL, É. (1976), *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)* (trad. de E. García Gómez), *HEM*, vol. IV.

- LÉVI PROVENÇAL, É. (1957), *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.). Instituciones y vida social e intelectual* (trad. de E. García Gómez) y TORRES BALBÁS, L., *Arte Califal*, *HEM*, vol. V.

- VIGUERA MOLINS, M^a J. (coord.) (1994), *Los reinos de Taifas. Al-Andalus en el siglo XI*, *HEM*, vol. VIII, Espasa Calpe, Madrid.

The Cambridge History of Arabic Literature, Cambridge University Press, Cambridge, 1983-2006, 6 vols.

Corán y colecciones de ḥadites

CORTÉS, J. (1999), *El Corán*, versión bilingüe árabe-español, Barcelona.

ARBERRY, A. J., *The Koran Interpreted* (first edition New York, 1955) [Online: <http://arthursclassicnovels.com/koran/koran-arberry10.html>]

AL-BUJARI, (1985?), *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*, versión bilingüe árabe-inglés, trad. M. Muḥsin Jan, Islamic University, al-Medina al-Munawara, 9 vols. = *Bujari*

MUSLIM, (1984), *Ṣaḥīḥ Muslim*, trad. 'A. Ḥ. Ṣiddiqi, Kitab Bhavan, Nueva Delhi, 4 vols. = *Muslim*

APÉNDICE

Episodios de las fuentes relativos al perdón

En este apéndice, hemos recogido en orden cronológico los distintos episodios relativos al perdón, en sus distintas manifestaciones, localizados en las fuentes sobre el período omeya andalusí (92/711-422/1031), así como algunos casos de no perdón o castigo que presentan especial interés para nuestro estudio. Los episodios están agrupados según los reinados de cada uno de los gobernantes de la época objeto de estudio. Las distintas entradas están numeradas correlativamente e incluyen un resumen del episodio, con las distintas versiones del mismo si las hubiera, y las referencias bibliográficas sobre dicho episodio, tanto fuentes árabes - y cristianas, si estas otorgan algún dato de especial interés –, como la bibliografía secundaria más significativa. En las notas al pie se incluirán datos destacables resultantes de la comparación de las fuentes, además de diversa información reseñable relativa al episodio analizado.

Cuando exista relación entre diferentes episodios, se indicará incluyendo entre corchetes el número de la entrada correspondiente.

Índice de episodios:

- **Conquistas de ʿTariq b. Ziyad y Musà b. Nuşayr (92/711-95/714)**
 - 1- *Aman* a los hombres de Julián
 - 2- *Aman* solicitado por los hijos de Witiza a cambio de apoyar a los musulmanes
 - 3- *Aman* concedido al sobrino de Rodrigo, a cambio de la entrega de la Mesa de Salomón
 - 4- Conquista de Córdoba (92/711)
 - 5- Conquista de Mérida (94/713)
 - 6- Capitulación de Tudmir (94/713)
- **ʿAbd al-Malik b. Qaṭan al-Fihri (segundo gobierno) (122/740-124/742)**
 - 7- Pacto entre Ibn Qaṭan y Balý b. Bişr
- **Balý b. Bisr al-Quşayri (124/742- 125/743)**
 - 8- Venganza (*taʿr*) de Umayya y Qaṭan b. ʿAbd al-Malik b. Qaṭan por la muerte de su padre en Aqua Portora, en el año 124/742
- **Taʿlaba b. Salama al-ʿAmili (125/743)**
 - 9- Liberación de los prisioneros de Mérida
- **Abu Jaṭṭar Hasam b. Dirar al-Kalbi (125/743-127/745)**
 - 10- Enfrentamiento entre al-Şumayl y Abu l-Jaṭṭar – Batalla de Guadalete (año 127/745)
- **Yusuf al-Fihri (130/747-138/756)**
 - 11- Perdón por parte de al-Şumayl concedido a los prisioneros hechos en el enfrentamiento contra Abu l-Jaṭṭar (Batalla de Secunda del 130/747)
 - 12- Rebelión de ʿAbd al-Raḥman b. ʿAlqama al-Lajmi
 - 13- Revuelta de ʿUdra (o ʿUrwa) al-Dimmi en Beja
 - 14- Revuelta de ʿAmir b. ʿAdi al-ʿAbdari y Ḥubab b. Rawaḥa b. ʿAbd Allah al-Zuhri al-Kilabi en Zaragoza (138/754)
 - 15- Acuerdos y ruptura de pactos entre Yusuf al-Fihri y al-Şumayl y ʿAbd al-Raḥman b. Muʿawiya (antes de la subida al trono de este último)
- **ʿAbd al-Raḥman I (138/756-172/788)**
 - 16- Acuerdos y ruptura de pactos entre Yusuf al-Fihri y al-Şumayl y ʿAbd al-Raḥman b. Muʿawiya (después de la subida al trono de este último)
 - 17- Rebelión de Rizq b. al-Nuʿman al-Gassani (147/764-765)
 - 18- Rebelión de Hişam b. ʿUrwa al-Fihri, Ḥaywa b. al-Walid al-Tuŷibi y Hişam b. Ḥamza al-ʿUmari en Toledo (147/764)
 - 19- Rebelión pro-ʿabbasi de al-ʿAlaʿ b. Mugit al-Yaḥşubi en Beja, en el año 146/763
 - 19.1 – Apoyo de Saʿid al-Yaḥşubi al-Maṭari a la rebelión ʿabbasi
 - 20- Rebelión de Abu l-Şabbah b. Yaḥyà al-Yaḥşubi en Sevilla en el año 149/766-767
 - 21- Rebelión de Şaqyà b. ʿAbd al-Wahid al-Miknasi “al-Faṭimi”
 - 22- Rebelión de Waŷiḥ al-Gassani, sobrino de Abu ʿUtman b. ʿUbayd Allah
 - 23- Rebelión de Ḥaywa b. Mulamis al-Ḥaḍrami y ʿAbd al-Gaffar b. Ḥumayd al-Yaḥşubi en el año 156/772

- 24- Rebelión de ‘Abd al-Salam b. Yazid b. Hišam al-Yazidi y ‘Ubayd Allah b. Aban b. Mu‘awiya en el año 163/779-780
- 25- Rebelión de ‘Abd al-Raḥman b. Ḥabib al-Fihri al-Šiqḷabi “el eslavo”
- 26- Rebelión de al-Rumaḥis b. ‘Abd al-‘Aziz al-Kinani
- 27- Abandono de la obediencia de Ibrahim b. Šaḡara al-Burnusi al-Marwani
- 28- Rebelión de al-Sulami
- 29- Rebeliones de Sulayman b. Yaḡzan al-A‘rabi y de Ḥusayn b. Yaḡyà/‘Ubada al-Anṣari en Zaragoza
 - 29.1 – Intento de asesinato del emir por parte de ‘Aysun, hijo de al-A‘rabi
 - 29.2- Estratagema de ‘Aysun y su esclavo ‘Amrus y perdón del rey de los francos
- 30- Amenazas de Wahb Allah b. Maymun
- 31- Rebelión del beréber Hilal b. Abziyya al-Madyuni
- 32- *Aman* concedido a Ibn Balaskuṭ/Galindo Belascótenes en el año 164-164/781
- 33- Rebelión de al-Mugira b. al-Walid b. Mu‘awiya y Hudayl b. al-Šumayl b. Ḥatim en el año 168/784-785
- 34- Rebelión de Qa‘qa‘ b. Zunaym
- 35- Rebelión de Abu l-Aswad Muḥammad b. Yusuf al-Fihri “el ciego”
 - **Hišam I (172/788-180/796)**
- 36- Querrela dinástica entre Sulayman y ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman y el emir Hišam I
 - 36.1- Sometimiento de los toledanos en el año 175/791-792 ¿liderados por Galib b. Tammam b. ‘Alqama?
- 37- Rebelión Sa‘id b. Ḥusayn b. Yaḡyà al-Anṣari en el año 172/788-789
- 38- Rebelión de Maṭruḡ b. Sulayman en el año 175/791-792
- 39- Crucifixión de ‘Abd al-Wahhab, conocido por ‘Abdus
- 40- Rebelión de los beréberes de Takurunna en el año 178/795-796
- 41- Benevolencia con el astrólogo al-Ḍabbi
- 42- Caso del individuo víctima de la injusticia de uno de los gobernadores de Hišam
 - **Al-Ḥakam I (180/796-206/822)**
- 43- Querrela dinástica de Sulayman y ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman contra su sobrino
 - 43.1- Encarcelamiento del poeta Muḥammad b. Umayya b. Yazid
- 44- Rebelión de Ÿabir b. Malik b. Labid en la ciudad de Jaén
- 45- Revuelta de ‘Abd al-Karim y ‘Abd al-Malik b. ‘Abd al-Waḡid b. Mugit en Toledo
- 46- “Jornada del foso” (*waq‘at al-ḥuḡra*) en Toledo en el año 181/797
- 47- Rebelión de Bahlul b. Marzuq en la Marca Superior
- 48- Revuelta de Ašbag b. ‘Abd Allah b. Wansus en Mérida en el año 190/805
 - 48.1- Ruptura del *aman* y reanudación de la rebelión por parte de Marwan b. Yunus al-Yilliḡi
- 49- Rebelión de Ṭumlus al-Nadawi/Nadwi en Lisboa en el año 193/808-809
- 50- Rebelión de ‘Amrus b. Yusuf en Zaragoza en el año 194/809
- 51- Revuelta del arrabal (189/805, 190/806 y 202/818)
 - 51.1. Revuelta del 189/805 y crucifixión de los notables cordobeses

- 51.2- Revuelta del 190/806 y crucifixión de Dyb.1
- 51.3- Revuelta del 202/818 y *aman* del tercer día
 - 51.3.1 – Crucifixión de los prisioneros del arrabal
 - 51.3.2- Crucifixión de Šabriṭ al-Wašqi
 - 51.3.3- Perdón a Bazi' por su honradez
- 51.4- Perdón pedido por 'Abd Allah b. Wansus para los que se refugiaron en su mezquita
- 51.5- Perdón al alfaquí Yaḥyà b. Yaḥyà
- 51.6- Perdón al alfaquí Ṭalut b. 'Abd al-Ŷabbar al-Ma'afiri
- 51.7- Perdón al poeta Girbib b. 'Abd Allah
- 52- Vuelta a la rebelión de Toledo en el año 196/811-812
- 53- Represión de la revuelta en Barcelona en el año 197/812-813
- 54- Vuelta a la rebelión de Toledo en el año 203/818-819 y petición de perdón por parte de 'Amrus
- 55- Rebelión de un individuo *qurašī* en Santaver, en el año 205/820-821
 - **'Abd al-Raḥman II (206/822-238/852)**
- 56- Crucifixión del Conde Rabi' b. Tudulf
- 57- “Batalla de Vélez”
- 58- Enfrentamiento en Tudmir entre yemeníes y mudaríes
- 59- Nuevas rebeliones en Mérida
 - 59.1- Rechazo del emir a combatir a las mujeres y niños
- 60- Rebelión de Ḥašim “al-Ḍarrab” en Toledo
- 61- Nueva rebelión en Toledo liderada por Ayman b. Muḥaŷir
- 62- Campañas hacia Pamplona contra el rebelde Musà b. Musà
- 63- Proceso por blasfemia contra el sobrino de 'Aŷab
- 64- Proceso por blasfemia contra Harun b. Ḥabib
- 65- Proceso contra el falso profeta
- 66- Encarcelamiento de Ibn al-Šamir b. Numayr e intercesión de Ziriyab
 - 67.1- Enfado del emir con sus poetas, incluido Ibn al-Šimr/al-Šamir, y versos de este
 - 67.2- Excarcelación del hijo de Ibn al-Šimr/al-Šamir
- 67- Excarcelación del poeta al-Gazal, acusado de enriquecerse con el precio del cereal
- 68- Clemencia con el poeta Sa'id b. al-Farray
- 69- Perdón a Našr por nombrar *ḥaŷib* a 'Abd al-Raḥman b. Rustum
- 70- Intento de atentado contra 'Abd al-Raḥman II por parte de Ṭarub y Našr
 - 70.1- Perdón al eunuco Sa'dun
 - 70.2- Encarcelamiento de familiares y beneficiados de Našr por defraudación
- 71- Encarcelamiento del eunuco Masarra y de su hermano 'Abbas
 - **Muḥammad I (238/852-273/886)**
- 72- Liberación de Qasim b. al-'Abbas y de sus hermanos
 - 72.1- Acusación de robo contra 'Abd al-Malik b. al-'Abbas
- 73- Nuevo levantamiento de los toledanos

- 74- Rebelión en Mérida
- 75- Rebelión de Sulayman b. 'Abdus en Zorita
- 76- Rebeliones en la Frontera Superior: los Banu Qasi
 - 76.1- Perdón al beréber Maḍà b. Timalt
 - 76.2- Renuncia al perdón del emir por parte del secretario al-Aṣḥaḥi
- 77- Vuelta a la rebelión de los toledanos y segundo *aman* en el año 259/872-873
- 78- Rebelión en Mérida de 'Abd al-Raḥman b. Marwan al-Ŷilliḡi
- 79- Rebelión en Algeciras de Yaḥyà al-Ŷaziri
- 80- Rebelión de 'Umar b. Ḥafṣun en Bobastro (I)
- 81- Rebelión de los Banu Rifa'a en el distrito de Alhama
- 82- Castigo a 'Ubayd Allah, hermano de Haṣim b. 'Abd al-'Aziz, por su rebelión
- 83- Reprobación del zalmedina Umayya b. 'Isà b. Šuḥayd por los versos que se enseñaba a los rehenes, hijos de Musà b. Musà b. Qasi.
- 84- Demostración de benevolencia con el ministro Haṣim b. 'Abd al-'Aziz
- 85- Encarcelamiento del poeta Marwan b. Gazwan por sus versos sobre el emir
- 86- Encarcelamiento del poeta Mu'min b. Sa'id
- 87- Muerte de al-Ḍabbi
- 88- Acusación de herejía contra Baḡi b. Majlad
- 89- Encarcelamiento del ulema Muḥammad b. 'Abd al-Salam al-Juṣani
- 90- Acusación de irreligiosidad contra 'Abbas b. Firnas
 - **Al-Mundir (273/886-275/888)**
- 91- Ejecución del visir Haṣim b. 'Abd al-'Aziz
- 92- Rebelión de 'Umar b. Ḥafṣun en Bobastro (II)
 - **'Abd Allah (275/888-300/912)**
- 93- Indulto a los prisioneros de Córdoba, familiares del visir Haṣim b. 'Abd al-'Aziz
- 94- Acusación de rebeldía contra el marwaní Aḥmad b. al-Bara' b. Malik al-Quraṣi por parte de los Tuḡibíes
- 95- Encarcelamiento del príncipe Muḥammad y asesinato a manos de su hermano Muṭarrif
- 96- Conflicto árabe-muladí en Sevilla (276-286/889-899)
 - 96.1- Muerte de Ibn Umayya y ejecución del príncipe Muṭarrif
- 97- Conflicto árabe-muladí en Elvira
 - 97.1-Rebelión de Yaḥyà b. Saqala
 - 97.2-Rebelión de Sawwar b. Ḥamdun al-Muḥaribi al-Qaysi
 - 97.3-Rebelión de Sa'id b. Sulayman b. Ŷudi b. Asbaṭ al-Sa'di
- 98- Rebelión de 'Umar b. Ḥafṣun (III)
 - 98.1-Decapitación del Conde Servando y de su padre
 - 98.2-*Aman* a la ciudad de Écija
- 99- Encarcelamiento de Hiṣam b. Muḥammad, hermano del emir 'Abd Allah
- 100- Rebelión del Mahdi Ibn al-Qitt
- 101- Encarcelamiento de al-Qasim b. Muḥammad, hermano del emir 'Abd Allah

- 102- Encarcelamiento de varios familiares del emir por cruzar el río
- 103- Acusación de heterodoxia contra la cristiana Dabḥa
- 104- Acusación de *zandaqa* contra Ibn Masarra
- **‘Abd al-Raḥman III (emirato) (299/912-316/929)**
- 105- Rebelión de al-Faṭḥ b. Musà b. Di-l-Nun en Calatrava (año 300/912)
- 106- Perdón a Muḥammad b. Yusuf al-Ŷayyani y ruptura de su promesa de sometimiento
- 107- Revuelta de Ibn Ḥafṣun en Bobastro (IV): Final
 - 107.1- Campaña de Monteleón (año 300/913)
 - 107.2- Sevilla se alía con Ibn Ḥafṣun
 - 107.3- Últimas campañas contra Bobastro y muerte de Ibn Ḥafṣun
 - 107.4- Continuación de la rebelión por parte de los hijos de Ibn Ḥafṣun
 - 107.5- Crucifixión del arquero Abu Naṣr
 - 107.6- Ejecución de Argentea (año 326/937)
- 108- Rebelión de Ḥabib b. ‘Umar/‘ Amrus b. Sawada en Carmona (año 301/914)
- 109- Rebelión de Mas‘ud b. ‘Ali, gobernador de Pechina (año 303/916)
- 110- Encarcelamiento y ejecución de Musà b. Ziyad al-Ŷudami al-Šaduni
- 111- Campaña de Muez (Año 307/920)
 - 111.1- Ejecución de Pelayo y su santificación
- 112- Campaña de Torrox (Año 309/921)
- 113- Sometimiento de Ibn Aḏḥà, señor de Alhama, y ascenso de su hijo Aḥmad b. Muḥammad
 - 112.1- Perdón del emir a Aḥmad b. Muḥammad
- 114- Ejecución del tío del emir y de su primo
- 115- Campaña de Monterrubio (Año 310/922-923)
- 116- Sometimiento de Pechina (año 310/922)
- 117- Campaña de Pamplona (año 312/924)
- 118- Campaña de Esteban (año 313/925)
- 119- Sometimiento de los Banu l-Šayj y de los Banu Ibn Abi Ŷawšan
- 120- Toma de Mérida (año 316/929)
- 121- Ejecución de las esclavas de ‘Abd al-Raḥman III

CALIFATO DE CÓRDOBA

- **‘Abd al-Raḥman III (califato) (316/929-349/961)**
- 122- Expedición contra las coras occidentales (año 317/929-930)
- 123- Rogativas para pedir la lluvia
- 124- Vuelta a la rebelión de Toledo (año 318/930)
- 125- Rebelión de la ciudad de Zaragoza y alrededores
- 126- Ejecución de los prisioneros de Ŷilliqiyya
- 127- Batalla de Alhándega-Simancas (año 327/938-939)
- 128- Paz con Ramiro II
- 129- Fraude en la ceca de Sa‘id b. Ŷassas

- 130- Ejecución de 'Abd Allah, hijo de 'Abd al-Raḥman III (año 338/949)
- 131- Apostasía de Ibrahim b. Aḥmad b. 'Abd al-'Aziz
- **Al-Ḥakam II (349/961-365/976)**
- 132- Proceso contra los masarries (año 350/961-962)
- 133- Acusación de *zandaqa* contra Abu l-Jayr
- 134- Acusación de uso indebido de la plata de la ceca: “El palacio de plata”
- 135- Escarnio público de Aḥmad b. 'Umar, llamado Wahib al-Ḥayib (año 360/970-971)
- 136- Perdón a Faṭḥ, el barbero de al-Naṣir
- 137- Perdón a unos poetas encarcelados por difamación
- 138- Sumisión a la causa omeya de Ya'far b. 'Ali b. Hamdun, conocido como 'Ali al-Andalusí (año 360/971)
- 139- Captura de desertores de las filas califales (año 361/972)
139. 1 – Captura de 'Abd al-Malik b. Samiṭ “Januṣ”
139. 2 - Detención de Muḥammad b. Sulayman, conocido como “Walad Mu'allim Hammu”
- 140- Perdón al gran *fatà* Durri b. al-Ḥakan al-Mustanṣiri
- 141- Perdón al gran *fatà* Maysur b. al-Ḥakam (II) al-Ya'fari
- 142- Restitución del tío materno del príncipe Hisam, Ra'iq/Fa'iq b. al-Ḥakam
- 143- Castigo al intérprete Aṣḡab b. 'Abd Allah b. Nabil, por su mala interpretación
- 144- Guerras en el norte de África contra Ḥasan b. Qannun al-Ḥasani (años 361-362/972-973)
- 144.1 - Las tropas califales van contra Ceuta y Tánger
- 144.2 - Rechazo del sometimiento de Ḥasan b. Qannun y *aman* para sus seguidores arrepentidos
- 144.3 – Sumisión de Ḥasan b. Qannun y de otros jefes beréberes
- 145- Encarcelamiento y perdón al familiar del califa, Muḥammad b. Sa'id (año 363/974)
- 146- Nuevo castigo y perdón de varios grandes *fiṭyan*
- 147- Encarcelamiento de los rebeldes de Sevilla
- 148- Perdón a los hijos de 'Ali al-Andalusi
- 149- Violación del pacto de sumisión de García, hijo de Fernando
- 150- Destitución y perdón de dos funcionarios califales
- 151- Rebelión de Abu l-Aḡwaṣ en el castillo de al-Roṣo (año 364/975)
- **Hisam II (365/976-399/1009)**
- 152- Intento de conspiración contra el emir Hisam II
- 153- Ibn Abi 'Amir mata a su hijo
- 154- Encarcelamiento de al-Muṣḡafi y de sus familiares
- 154.1 – Al-Muṣḡafi es convocado a palacio por irregularidades en sus cuentas
- 155- Intento de conspiración de 'Abd al-Raḥman b. 'Ubayd Allah, nieto de al-Naṣir (año 368/979)

Dictadura 'Amiri

- **Muḥammad b. Abi 'Amir al-Ma'afiri “Almanzor” (370/981-392/1002)**

- 156- Caída de Galib b. ‘Abd al-Raḥman
- 157- Asesinato de Ya‘far b. ‘Ali b. Ḥamdun
- 158- Nuevo *aman* a Ḥasan b. Qannun (año 375/985)
- 159- Perdón al “Príncipe Amnistiado” (*al-sarīf al-ṭaliq*)
- 160- Querrela dinástica de ‘Abd Allah b. Abi ‘Amir contra su padre (año 379/989)
- 161- Levantamiento de Ziri b. ‘Aṭiya Magrawi (año 386/997)
- 162- Clemencia con Abi ‘Umar Yusuf al-Ramadi
- 162.1- Expulsión de al-Ramadi de una tertulia literaria y posterior perdón
- 162.2- Castigo y muerte a al-Ramadi
- 163- Castigo al esclavo de Almanzor por incumplir un contrato
- 164- Sentencia contra el gran *fatā* al-Mayurqi
- 165- Ejecución del viejo leñador y de los soldados leoneses
- 166- Ejecución de Muḥammad b. Abi Yuma‘a por difundir rumores
- 167- Acusación de *zandaqa* contra Ibn al-Iflili
- 168- Acusación de *zandaqa* contra Sa‘id b. Faṭḥun, Abu ‘Utman al-Saraqūṣī
- 169- Acusación de *zandaqa* contra Qasim b. Muḥammad al-Marwani “al-Šabanisi”
- 170- Castigo al poeta ‘Abd al-‘Aziz b. al-Jaṭīb Abu l-Aṣḥab
- 171- Perdón al poeta Sa‘id b. Muḥammad al-Marwani al-Bayyani
- 172- Perdón al secretario de Almanzor, el poeta Abu Marwan al-Yaziri
- **‘Abd al-Malik b. Abi ‘Amir al-Muzaffar (392/1002-398/1008)**
- 173- Tratados de paz con los cristianos
- 173.1- Paz con Ramón Borrell II, conde de Barcelona (año 383/1003)
- 173.2- Ruptura y renovación de la paz con el conde de Castilla, Sancho García
- 174- Nombramiento de Mu‘izz b. Ziri b. ‘Aṭiyya como gobernador del Magreb occidental
- 175- Intento de conspiración contra el visir Ibn al-Qaṭṭa‘
- 176- Intento de conspiración contra al-Muzaffar por parte del visir Ibn al-Qaṭṭa‘ (año 398/1007)
- LA FITNA: ÚLTIMOS AÑOS DEL CALIFATO**
- **‘Abd al-Raḥman b. Abi ‘Amir “Sanchuelo” (398/1008-399/1009)**
- 177- Captura y perdón del joven que atacó al *jaṭīb*
- 178- Revuelta en Córdoba y subida al trono de Muḥammad al-Mahdi
- **Muḥammad (II) b. Hisam al-Mahdi (primer gobierno) (399/1009-rabī‘ I del 400/noviembre 1010)**
- 179- Asalto y *aman* a *madīnat al-Zahira*
- 180- Muerte de Sanchuelo
- 181- Saqueo de las casas de los beréberes
- 182- Simulación de la muerte de Hisam II y encarcelamiento de Sulayman b. Hisam y otros quraysíes
- 183- Intento de conspiración por parte de Hisam b. Sulayman “al-Rasid”

- 183.1- Ataque e intentos de acuerdo con los beréberes. Nombramiento de Sulayman al-Musta'in
- **Sulayman b. al-Ḥakam b. Sulayman “al-Musta'in bi-llah” (primer gobierno) (*rabi' I* del 400/noviembre 1010- *saww al* del 400/mayo de 1010)**
 - 184- Ejecución de los miembros del ejército partidarios de al-Mahdi
 - 185- Denuncia sobre el paradero de Muḥammad b. Hisam al-Mahdi
 - 186- Ataque a Muḥammad al-Mahdi y a sus partidarios
 - **Muḥammad II al-Mahdi (segundo gobierno) (*saww al-du l-ḥiyya* del 400/mayo-julio de 1010)**
 - 187- Asesinato de Muḥammad II al-Mahdi
 - **Hisam II (segundo califato) (*du l-ḥiyya* 400/julio de 1010-403/1013)**
 - 188- Asalto a *madīnat al-Zahra'* por parte de los beréberes
 - 188.1- Asesinato de Waḍiḥ
 - 189- *Aman* concedido a la ciudad de Córdoba (año 403/1013)
 - 189.1- Condena a muerte y perdón del cadí Yahyà b. Wafid
 - **Sulayman b. al-Ḥakam al-Musta'in bi-llah (segundo gobierno) (403/1013-406/1016)**
 - 190- Asesinato de Hisam II
 - 191- Levantamiento de 'Ali b. Ḥammud al-'Alawi y asesinato de Sulayman al-Musta'in
- DINASTÍA ḤAMMUDI Y FIN DEL CALIFATO**
- **'Ali b. Ḥammud (406/1016-408/1018)**
 - 192- Perdón al poeta Ibn Darray al-Qaṣṭali
 - 193- Firme castigo a los criminales
 - 194- Asesinato de 'Ali b. Ḥammud
 - **Al-Qasim b. Ḥammud “al-Ma'mun” (primer gobierno) (*du l-qa 'da* del 408/marzo del 1018-*rabi' II* del 412/agosto del 1021)**
 - 195- Amnistía general y ejecución de los asesinos de 'Ali b. Ḥammud
 - 196- Proclamación y caída de 'Abd al-Raḥman IV
 - **Al-Qasim b. Ḥammud “al-Ma'mun” (segundo gobierno) (*du l-qa 'da* del 413/febrero del 1023- *yumada II* del 414/septiembre del 1023)**
 - 197- Insurrección en Córdoba y asesinato de al-Qasim por parte de su sobrino
 - **'Abd al-Raḥman (V) b. Hisam b. 'Abd al-Yabbar “al-Mustazhir bi-llah” (*ramaḍan- du l-qa 'da* del 414/noviembre del 1023-febrero del 1024)**
 - 198- Motín en Córdoba y proclamación de Muḥammad III
 - **Muḥammad (III) b. 'Abd al-Raḥman b. 'Ubayd Allah “al-Mustakfi” (*du l-qa 'da* del 414/enero del 1024-*rabi' I* del 416/mayo del 1025)**
 - 199- Mal gobierno de Muḥammad III y deposición
 - **Hisam (III) b. Muḥammad b. 'Abd al-Malik “al-Mu'tadd bi-llah” (418/1027-422/1031)**
 - 200- Levantamiento contra el visir Ḥakam b. Sa'id y exilio de Hisam III

*** CONQUISTA Y EMIRATO DEPENDIENTE:**

▪ **Ṭariq b. Ziyad y Musà b. Nuşayr (92/711-95/714)**

1- *Aman* a los hombres de Julián

Cuando Musà llegó al Estrecho, se encontraba allí Julián al mando de unas tropas cristianas contras las que el jefe árabe tenía que enfrentarse, de ahí que formase un contingente, formado principalmente por beréberes, el cual instaló en Tánger bajo el mando de Ṭariq. El beréber comenzó a ejercer presión sobre las tropas de Julián por lo que este, cuando vio que ya no podía repeler el cerco musulmán, prometió que pasaría a los hombres de Ṭariq a la Península a cambio de que cesaran en su ataque. Así, les dijo a sus hombres que él respondería ante ellos y les incitó a aceptar. Ṭariq les escribió un *aman*, que cubría tanto a sus vidas, como a sus familias y sus bienes (*anfusi-him wa-darari-him wa-amwali-him*¹).

Otras versiones de los hechos afirman que quien entregó este *aman* a Julián fue Musà. Después de que este combatiera a los hombres de Julián durante un tiempo, al ver que estos eran muchos y que recibían constantes víveres desde la Península, decidió retirarse y enviar poco a poco varias algaras contra los cristianos. Mientras tanto, se habría producido la violación de la hija de Julián por parte de Rodrigo, lo que llevó al conde a querer vengar la afrenta sobre su hija y a unirse por ello a los musulmanes. Así envió su sumisión a Musà, le entregó las ciudades que estaban bajo su mando y el árabe a cambio firmó con él un pacto (*'ahd*) que le concedía condiciones muy ventajosas para el cristiano y para sus compañeros.

Fuentes: IAḤ, 1966: 42-43//1922: 205; RAQ, 1994: 52-53; FA, 2002: 8-10//1994: 13-16; AM, 1984: 20//5; BM, 1904: II, 9//1967: II, 6; NTṬ, 1968: I, 229-232; Torres López, *HEM*: III, 136; Chalmeta, 1994: 125.

2- *Aman* solicitado por los hijos de Witiza a cambio de apoyar a los musulmanes

A la muerte del rey visigodo Witiza, dejó tres hijos. En aquel momento, aún eran pequeños, por lo que su madre era la regente del reino desde Toledo. Mientras tanto, Rodrigo, un militar, se había establecido y tomado el poder desde Córdoba. Cuando Ṭariq desembarcó en la Península, Rodrigo solicitó a los hijos de Witiza que se unieran a las tropas que se enfrentarían con los musulmanes. En principio, estos accedieron, pero después decidieron enviar unos emisarios a Ṭariq para expresarle su disposición a llegar a un acuerdo con él, en contra de Rodrigo, a cambio de protección (*wa-yas'aluna-hu l-aman*²) y de que pudieran preservar las aldeas que les había dejado su padre. Ṭariq los envió ante

¹ RAQ, 1994: 53.

² IQ, 1926: 3.

Musà y este a su vez los remitió a Damasco, para que presentaran su solicitud ante al-Walid, quien les concedió un documento en el que les reconocía estos derechos que habían exigido.

Fuentes: IQ, 1926: 1-3//3-4; FA, 2002: 12-13//1994: 18-19; RM, 1963: 31-32//1938: 35; NT, 1968: I, 256-258; Torres López, *HEM*: III, 137-138; Hernández Juberías, 1996: 191; Manzano Moreno, 2006a: 44-45.

3- *Aman* concedido al sobrino de Rodrigo, a cambio de la entrega de la Mesa de Salomón

Cuando ʿAbd al-ʿAziz llegó a Toledo, la encontró vacía, pues todos sus habitantes habían huido ante las noticias de su crudeza. Tan solo halló a los judíos a quienes dejó al cargo de la ciudad mientras él se dirigía a un lugar cercano, una villa que se llamó desde entonces la “Ciudad de la Mesa” (*Madīnat al-Maʿida*), ya que fue allí donde encontró ʿAbd al-ʿAziz la maravillosa Mesa de Salomón.

Ibn ʿAbd al-Ḥakam recoge otra versión, según la cual la mesa estaba en un castillo llamado *al-Firas*, a dos días de Toledo. Al frente de este castillo se encontraba un sobrino de Rodrigo al que ʿAbd al-ʿAziz envió varios de sus hombres para ofrecerle protección (*aman*) a cambio de la mesa. El sobrino de Rodrigo, al ver las garantías que le brindaba el beréber, aceptó y se la entregó³.

Fuentes: IAḤ, 1966: 45//1922: 207; Hernández Juberías, 1996: 221.

4- Conquista de Córdoba (92/711)

Cuando ʿAbd al-ʿAziz marchó con sus tropas a sitiar Toledo, envió varios contingentes a conquistar distintas zonas de la Península. Uno de estos contingentes iba encabezado por Mugit al-Rumī y se dirigió hacia Córdoba. Allí, encontraron que el rey y sus soldados se habían encerrado en una iglesia. Permanecieron los musulmanes sitiando a los cristianos durante mucho tiempo, hasta que el rey se escapó y huyó a caballo en dirección a Toledo para reunirse con sus compañeros. Mugit salió tras él, hasta que, tras caerse del caballo, el rey se rindió, fue capturado por Mugit y hecho prisionero. Tras esto, volvió Mugit a la iglesia y mandó decapitar a todos los cristianos que estaban allí, llevándose preso al rey.

Existe otra versión de los hechos según la cual la ciudad fue tomada por la fuerza, a excepción de unos cuantos cristianos que estaban refugiados en una iglesia con los que se firmó la paz (*fa-ṣalaḥu wa-jaraʿu min-ha ʿalà salam*⁴).

³ Este relato forma parte de lo que M^a J. Rubiera llama el “Cantar de ʿAbd al-ʿAziz” citado solamente en la obra histórica de Ibn ʿAbd al-Ḥakam (Rubiera Mata, 1985-1986).

⁴ FA, 1994: 23.

Fuentes: IAH, 1966: 44//1922: 206; AM, 1984: 27//13-15; FA, 2002: 16//1994: 23; WA, 1973: 47-48//1971: 143-144; DB, 1983: II, 42-43//I, 36; BM, 1904: II, 14-16//1967: II, 9-10; *Crónica de 1344*, 1970: 134-141; NT, 1968: I, 560-561; Simonet, 1983: IV, 806-807; Clarke, 2011; Clarke, 2012: 65-66.

5- Conquista de Mérida (94/713)

Musà b. Nuşayr tenía asediada la ciudad de Mérida. El enfrentamiento entre los musulmanes y los habitantes de la ciudad fue muy duro y muchos perecieron durante el combate, pero finalmente consiguieron que capitularan mediante una estrategia. Musà fue tiñéndose las barbas de tal manera que cada vez que los cristianos se presentaban ante él para llegar a un acuerdo con ellos, tenía las barbas más oscuras, de modo que pensaban que podía rejuvenecer a su antojo. Asustados por este hecho, creyeron que estaban luchando con un profeta y decidieron que lo más sensato era la capitulación (*ahl Marida şalahu-hu wa-lam ya judun 'anwat^{am5}*).

Fuentes: AM, 1984: 29-30//16-18; IQ, 1926: 7//9-10; *Crónica de 1344*, 1970: 149-152; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 15-16; Manzano Moreno, 2006a: 52.

▪ 'Abd al-'Aziz b. Musà (95/714-97/716)

6- Capitulación de Tudmir (94/713)

La zona de Tudmir (Murcia), cuyo centro era la ciudad de Orihuela, estaba administrada por un aristócrata visigodo llamado Teodomiro. 'Abd al-'Aziz b. Musà se dirigió con sus tropas a esta zona, y Teodomiro estableció un pacto con él, mediante el cual los conquistadores se comprometían a respetar sus vidas, propiedades y costumbres – incluida la religión – a cambio de la sumisión, el cese de las hostilidades y el pago de un tributo.

Tradicionalmente se suele atribuir la conquista de este territorio a 'Abd al-'Aziz, aunque en ocasiones, aparece narrada durante las primeras conquistas capitaneadas por Tariq. Según alguna fuente, tras un breve choque de los musulmanes con los cristianos, muchos de estos murieron por lo que el resto huyó a Orihuela. Teodomiro llevó a cabo una estrategia para lograr un pacto, de tal manera que, a falta de soldados y armas par hacer frente a los musulmanes, colocó a las mujeres con las melenas sueltas y cañas en la mano al borde de la muralla simulando ser soldados⁶, por lo que los musulmanes pensaron que eran demasiados para ganarlos mediante las armas y que era más beneficioso establecer un pacto. El propio Teodomiro fue hacia ellos para solicitar la paz, simulando

⁵ IQ, 1926: 10.

⁶ La estrategia de disfrazar a las mujeres como si fueran guerreros para engañar al enemigo aparece, como veremos, de nuevo en relación con la rebelión de Maḥmud b. 'Abd al-Ŷabbar contra el emir 'Abd al-Raḥman II [59].

ser un mensajero, y finalmente esta fue concedida (*tumma habaṭa bi-naḥsi-hi ka-hay'at al-rasul fa-ista'mana fa-ammana fa-lam yazal yurawiḍu amīr dalika l-yays ḥattā 'aqada 'alā naḥsi-hi ṣulḥ^{am} kulla-ha⁷*).

Fuentes: D (B), 1997: 235, nº 675; *Crónica del Moro Rasis*, 1975: 359; AM, 1984: 26//12-13; FA, 2002: 16//1994: 23; UT, 1972: 56-60//1965: 4-5; *Crónica de 1344*, 1970: 152-154; RM, 1963: 132-133 y 303-304//1938: 22-23 y 151-152; Carmona, 1992; Dubler, 1962; Llogrebat Conesa, 1973; Manzano Moreno, 2006a: 43 y nota 21.

▪ **'Abd al-Malik b. Qaṭan al-Fihri (segundo gobierno) (122/740-124/742)**

7- Pacto entre Ibn Qaṭan y Balý b. Bišr

Cuando Balý b. Bišr estaba recluido en Ceuta, tras la derrota a orillas del río Sebú, pidió a 'Abd al-Malik b. Qaṭan que le enviara ayuda y le dejara cruzar el Estrecho y refugiarse en la Península. Sin embargo, el gobernador de al-Andalus, con miedo a que el sirio pudiera quitarle en poder, en un primer momento se negó a prestarse su ayuda, hasta que la rebelión beréber en la Península se hizo tan incontrolable que no le quedó otra opción que facilitar el paso de Balý y sus tropas para que le ayudaran a sofocar la revuelta. No obstante, antes de dejarle entrar, firmaron un pacto por el que Balý se comprometía a abandonar la Península una vez que los beréberes hubieran sido derrotados. Como garantía de este compromiso Balý tuvo que dejar unos rehenes que estuvieron custodiados en la isla de Umm Ḥakīm. Ibn Qaṭan, por su parte, se comprometió a garantizar la seguridad de Balý y sus hombres cuando tuvieran que salir de la Península a través del territorio magrebi⁸.

Ahora bien, uno de estos rehenes murió por falta de atención por parte del encargado de atenderlos. Balý exigió a 'Abd al-Malik b. Qaṭan que pusiera en libertad a todos, recriminándole la muerte de su compañero y sus hombres le pidieron que les dejase vengarse de 'Abd al-Malik, a lo que Balý les contestó: *"No hagáis tal, porque pertenece a la tribu de Qurayš, y la muerte de vuestro compañero fue solo un descuido: esperad y veremos qué giro toman las cosas"*. Los yemeníes se levantaron contra él, exigiéndole explicaciones por su defensa de los mudaríes, por lo que Balý, preocupado por las consecuencias de estas acusaciones, les permitió coger a 'Abd al-Malik b. Qaṭan, al que llevaron a un puente, lo mataron y lo crucificaron a la izquierda del camino, con un cerdo a su derecha y un perro a su izquierda.

Fuentes: AM, 1984: 51-53//41-44; FA, 2002: 43-46//1994: 52-57; IQ, 1926: 11//15-16; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 28-30; Manzano Moreno, 2006a: 93.

⁷AM, 1984: 12-13.

▪ **Balý b. Bisr al-Qušayri (124/742- 125/743)**

8- Venganza (*ta'r*) de Umayya y Qaṭan b. 'Abd al-Malik b. Qaṭan por la muerte de su padre (año 124/742)

Cuando los hijos de 'Abd al-Malik b. Qaṭan se enteraron de la muerte de su padre, reunieron un ejército, entre cuyos hombres iba el gobernador de Narbona, 'Abd al-Raḥman b. Alqama al-Lajmi, uno de los mejores caballeros de al-Andalus y 'Abd al-Raḥman b. Ḥabib, quien vino a la Península con Balý, pero se apartó de él y de su causa al ver lo que habían hecho con 'Abd al-Malik b. Qaṭan.

El enfrentamiento entre ambos ejércitos se produjo en el año 124/742 en Aqua Portora, al norte de Córdoba, y fue un encuentro muy duro en el que Balý cayó muerto por dos cuchilladas que le asestaron en la cabeza⁹, aunque sus tropas, por otro lado, consiguieron poner en fuga a los enemigos, haciendo cautivos a varios de ellos. Con la llegada de Abu l-Jaṭṭar, los árabes del norte fueron amnistiados, a pesar de que se habían vuelto a unir después de esta derrota en Aqua Portora.

Fuentes: AM, 1984: 52-53//42-44; IQ, 1926: 12-13//16-17; FA, 2002: 46-47//1994: 56-57; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 30-31.

▪ **Ta'laba b. Salama al-'Amili (125/743)¹⁰**

9- Liberación de los prisioneros de Mérida

A pesar de que Ta'laba b. Salama intentó gobernar del modo más justo posible en al-Andalus, ni los baladíes ni los beréberes lo apoyaban, por lo que se sublevaron contra él en Mérida. En el combate, Ta'laba consiguió hacerse con muchos prisioneros que fueron llevados a la almazara de Córdoba y comenzó a venderlos de manera deshonrosa¹¹ (por ejemplo, dos medineses por un perro y un chivo). No soportando esta situación, los baladíes y los beréberes fueron a ver al gobernador de Ifriqiya,

⁸ Alguna de las versiones dice que realmente Balý, ante la negativa de Ibn Qaṭan, se hizo con unos barcos y pasó a la otra orilla sin su permiso (IQ, 1926: 11-12//15-16).

⁹ Lévi-Provençal dice que quien mató con su propia mano a Balý b. Bišr fue el gobernador de Narbona, 'Abd al-Raḥman b. 'Alqama al-Lajmi (Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 30).

¹⁰ Ta'laba b. Salama había llegado a al-Andalus con Baly. Cuando este ejército de *yundíes* salió de Damasco, el califa Hisam b. 'Abd al-Malik había ordenado que, en caso de que fallara Kultum, lo reemplazaría Baly y si este sufría algún daño, sería reemplazado por Ta'laba b. Salama (BM, 1904: II, 47//1967: II, 32-33).

¹¹ Una de las diferencias más sustanciales en este relato de una fuente a otra está en la composición de este grupo de rebeldes el cual, para AM, estaba formado por beréberes, baladíes y árabes sirios, mientras que para FA, eran solo beréberes. Esta versión es la que sostiene también el BM. Esto será importante, sobre todo al considerar las razones de Abu l-Jaṭṭar para liberarlos y lo que con ello conseguía. Chalmeta, partiendo de la versión que dice que los prisioneros eran todos beréberes, nos dice que la liberación de Abu l-Jaṭṭar fue especialmente significativa, pues logró que, a partir de entonces y durante mucho tiempo, no volvieran a rebelarse los beréberes andalusíes y que, cuando lo hicieron, fue solo por objetivos locales, nunca con el objetivo de eliminar a los árabes (Chalmeta, 1994: 329). Sobre ventas deshonrosas, Vidal Castro, 1991.

Ḥanzala b. Ṣafwan b. Nawfal al-Kalbi, para exponerle la cruel actividad que estaba llevando a cabo Ta'labā y a pedirle que lo sustituyera por un gobernador al que todos acatasen y que fuera reconocido tanto por sirios como por baladíes, por lo que este envió a Abu l-Jaṭṭar, quien llegó a al-Andalus con el nombramiento expedido por Ḥanzala y, a continuación, liberó a estos prisioneros, razón por la cual su gobierno fue llamado “del perdón” (*'askar al-'afīya*)¹².

Fuentes: AM, 1984: 54//45; RAQ, 1994: 65; FA, 2002: 49//1994: 59-60; BM, 1904: II, 47-48//1967: II, 33; KT, 1898: 72//2006: IV, 280; NT, 1968: III, 22; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 31; Chalmeta, 1994: 329; De Felipe, 1997: 312.

▪ **Abu Jaṭṭar Ḥusam b. Dirar al-Kalbi (125/743-127/745)**

10- Enfrentamiento entre al-Ṣumayl y Abu l-Jaṭṭar – Batalla de Guadalete (año 127/745)

A pesar de que Abu l-Jaṭṭar comenzó su gobierno intentando calmar los ánimos entre los distintos sectores tribales de al-Andalus, pronto se mostró partidario por los kalbíes, como demostró en un litigio entre un individuo qaysí y otro kalbí en el que se pronunció a favor de este último. Hasta tal punto demostró su parcialidad que al-Ṣumayl b. Ḥatim al-Kilabi, uno de los jefes qaysíes que habían llegado con Balý b. Biṣr, se presentó un día en su casa y le reprochó su actitud. Abu l-Jaṭṭar lo echó de allí de

¹² A pesar de estos hechos, FA presenta a Ta'labā b. Salama como un gobernante con un comportamiento modélico. En el BM, encontramos una versión de los hechos, tomada de Ibn al-Qaṭṭan, según la cual, durante esta rebelión, Ta'labā hizo en torno a mil prisioneros, y que después volvió a Córdoba donde se comportó de la mejor de las maneras (*fa-sara bi-aḥsan sira*) y gobernó después de esto durante diez meses. A continuación, añade la versión de los hechos según el “*Durar al-qala'id*” en el que se dice que vendió a los hijos de los baladíes (*darari ahl al-balad*) después de haberlos hechos prisioneros y que les infligió todo tipo de castigos hasta que llegó Abu l-Jaṭṭar. Al continuar con el gobierno de este último, dice el BM que Abu l-Jaṭṭar, al llegar a la *al-Muṣara* de Córdoba, se encontró a Ta'labā con los prisioneros y el cautivo que era un árabe de Córdoba (*wa-ma 'a-hu al-asrā wa-l-sabiyy man 'urb Qurtuba*). Estaban los prisioneros encadenados cada padre con su hijo. Estas variaciones en las versiones pueden ayudarnos a entender las diferencias respecto al origen de los prisioneros y a las opiniones sobre el gobierno de Ta'labā.

El caso de IQ aún es más sorprendente que el de FA, pues no es que intente justificar a Ta'labā, sino que directamente elude este episodio de la venta de los prisioneros y nos muestra a Abu l-Jaṭṭar enviado a al-Andalus por orden del califa, tras oír unos versos de Abu l-Jaṭṭar en los que mostraba su preocupación por la violenta situación que se estaba produciendo. Asimismo, muestra cómo las gentes de al-Andalus que estaban enfrentadas, al ver entrar a Abu l-Jaṭṭar con el estandarte del califa de Damasco, dejaron sus enfrentamientos y se sometieron rápidamente al nuevo gobernante (IQ, 1926: 13-14//18-19). Los versos de Abu l-Jaṭṭar también aparecen recogidos en DB y dicen así: “*Habéis permitido, marwaníes, a Qays vengarse de nosotros; Dios será juez justo si no habéis obrado rectamente. Parece como si no hubiérais estado presentes en Mary Rahiṭ y no supiérais quién cosechó todo el mérito. Os resguardamos con nuestros pechos en el calor del tumulto cuando apenas teníais jinetes e infantes, pero cuento véis que el ardor de la guerra se ha apaciguado y por ello el comer y el beber se os hace agradable, permanecéis ciegos como si ningún pesar nos afligiera y no sabéis que debéis hacer algo. No os asombréis si la guerra estalla entre nosotros y la sandalia arrastra al pie al resbalar en el peldaño o si se rompen los lazos de unión (ḥabl al-waṣl) y se interrumpe la amistad; si se*

malas maneras y el otro decidió buscar aliados para enfrentarse a él. Entre estos aliados, logró poner de su parte a algunos kalbîes insatisfechos con Abu l-Jaʿfar, entre los que estaba Tuwaba b. Salama al ʿYudami, a quien al-Şumayl le prometió que le daría el gobierno de al-Andalus si lograban hacer caer a Abu l-Jaʿfar.

De este modo se enfrentaron ambos ejércitos en la Batalla de Guadalete en el año 127/745 con el resultado de la derrota de Abu l-Jaʿfar, quien fue hecho prisionero, y la proclamación de Tuwaba b. Salama como el nuevo gobernador andalusí. Estando en prisión Abu l-Jaʿfar fue liberado por uno de los suyos¹³ y se lanzó al ataque de Yusuf y al-Şumayl, apoyado por sus compañeros, en un enfrentamiento que acabó con su muerte [10]¹⁴.

Fuentes: AM, 1984: 62-65//56-60; FA, 2002: 51-52//1994: 61-62; IQ, 1926: 15//20; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 31.

▪ **Yusuf al-Fihri (130/747-138/756)**

11-Perdón por parte de al-Şumayl concedido a los prisioneros hechos en el enfrentamiento contra Abu l-Jaʿfar (Batalla de Secunda del 130/747)

A la subida al trono de Yusuf al-Fihri, este se mostró partidario de los qaysîes, en detrimento de los kalbîes, de modo que Yahyà b. ʿHurayt al-ʿYudami, quien había sido nombrado gobernador del distrito de Rayya, fue destituido. Irritado por este hecho, se alió con Abu l-Jaʿfar contra al-Fihri y se enfrentaron en la Batalla de Secunda en el año 130/747. La victoria cayó del lado de Yusuf y al-Şumayl. Yahyà b. ʿHurayt y Abu l-Jaʿfar fueron hechos prisioneros y ejecutados.

Al-Şumayl tenía en una iglesia de Córdoba a los prisioneros capturados durante este enfrentamiento y decidió ejecutarlos a todos. Cuando al-Şumayl había matado a setenta de ellos, Abu ʿAṭaʾ Qasim al-Rayyî al-Qaysî, de la gente de Damasco, vio aquello, se dirigió a al-Şumayl y le pidió que parara, pero este no le hizo caso. Tras una segunda intervención en la que le mencionó su ansia de venganza por lo ocurrido en la Batalla de Şiffin, al-Şumayl paró y se salvaron los que quedaban.

estira mucho, la cuerda acaba por romperse” (Traducción de Molina - DB, 1983: II, 110-111//I, 102-103).

¹³ En el FA, se dice que Abu l-Jaʿfar logró huir porque se descuidó el individuo que lo estaba custodiando, llamado ʿAdi b. Wahb al-Kalbi, perteneciente, como vemos, a su misma tribu. IQ pasa por alto el gobierno de Tuwaba b. Salama, omitiendo por tanto esta revuelta encabezada por Abu l-Jaʿfar, además de que se nos presenta la muerte de este tras el enfrentamiento con al-Şumayl durante su gobierno a causa de su partidismo. Dice el cronista cordobés que Abu l-Jaʿfar logró huir y se refugió en un molino de donde fue sacado y llevado ante al-Şumayl quien lo decapitó a sangre fría (IQ, 1926: 15//20-21).

¹⁴ El AM no cuenta exactamente igual la historia y la razón del ataque de al-Şumayl. Omite el tema de la injusticia cometida por Abu l-Jaʿfar e incluso dice que al-Şumayl fue a su casa a humillarle (AM, 1984: 62-63). Asimismo, en IQ, esta historia está contada de un modo tan fragmentado y resumido que apenas se deja entrever la intención del relato (IQ, 1926: 15).

Fuentes: AM, 1984: 65-66//60-62; FA, 2002: 57-58//1994: 68; Dozy, 1982: I, 255-256; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 32.

12- Rebelión de 'Abd al-Raḥman b. 'Alqama al-Lajmi

'Abd al-Raḥman b. 'Alqama al-Lajmi, gobernador de Narbona que ya había participado junto a los hijos de 'Abd al-Malik b. Qaṭan en el ataque contra Balŷ b. Bisr [8], se rebeló contra Yusuf al-Fihri poco antes de la entrada de 'Abd al-Raḥman b. Mu'awiya. Sabemos poco sobre esta rebelión, a excepción de que finalizó cuando el rebelde fue asesinado a traición por uno de sus compañeros que llevó la cabeza de 'Abd al-Raḥman b. 'Alqama a Yusuf.

Fuentes: BM, 1904: II, 57//1967: II, 38; NT, 1968: III, 26; Manzano Moreno, 1986: 185; Manzano Moreno, 1991: 76.

13- Revuelta de 'Udra (o 'Urwa) al-Dimmi en Beja

Esta revuelta se produjo en la ciudad de Beja y se extendió posteriormente hasta Sevilla, logrando reunir a un abundante número de partidarios que tenían a 'Udra al-Dimmi a la cabeza. Esta rebelión parece que fue motivada por el descontento de la población de Beja la cual se había sometido por capitulación. En un primer momento, fue 'Amir al-'Abdari [14]¹⁵ quien marchó al frente de las tropas de Yusuf al-Fihri contra este rebelde con la intención de sofocar su revuelta, sin embargo no obtuvo ningún éxito y finalmente, tuvo que ser el propio Yusuf quien se enfrentara al rebelde directamente hasta matarlo.

Fuentes: BM, 1904: II, 57//1967: II, 38; KT, 1898: 89//2006: IV: 373; NT, 1968: III, 26; Manzano Moreno, 1986: 186 y 198; Manzano Moreno, 1991: 210.

14- Revuelta de 'Amir b. 'Adi al-'Abdari y Ḥubab b. Rawāḥa b. 'Abd Allah al-Zuhri al-Kilabi en Zaragoza (138/754)

'Amir b. 'Adi al-'Abdari y Ḥubab b. Rawāḥa al-Zuhri, dos jefes qurayšies, se rebelaron en Zaragoza contra Yusuf al-Fihri con el fin de implantar la autoridad 'abbasí. Se unieron para este propósito con los yemeníes y los beréberes de la comarca. Parece que esta rebelión fue apoyada por los 'abbasíes, quienes habrían prometido a 'Amir su nombramiento como gobernador de al-Andalus, en sustitución de Yusuf al-Fihri.

¹⁵ Ibn al-'Atir habla de un tal 'Amr b. 'Amr, que debemos identificar realmente con 'Amir al-'Abdari (Manzano Moreno, 1986: 198).

En ese momento, al-Şumayl se encontraba en Zaragoza¹⁶. Este se vio sitiado por los rebeldes y pidió ayuda a Yusuf quien envió a Zaragoza desde Córdoba un grupo de qaysíes para ayudarle. Los estragos que estaban causando los rebeldes en la ciudad eran tales, que los habitantes decidieron entregar a ‘Amir, a su hijo y a al-Zuhri, quienes fueron encerrados. La idea inicial fue matarlos, pero tras consultar a los jefes de los qaysíes, finalmente, decidieron llevarlos presos. Entre los que más insistieron en que no se les debía matar estaba Sulayman b. Şihab, el cual murió durante un enfrentamiento con los vascones. Al morir este, Yusuf decidió que ‘Amir, su hijo Wahb y al-Zuhri le fuesen presentados para ser ejecutados por recomendación de al-Şumayl, al no tener ya quien los protegiera (*alladi kana aman al-Zuhri wa-l-‘Abdari ‘alà yadi-hi*¹⁷).

Según la versión de al-Maqqari, que remite a Ibn Ḥayyan, al-‘Abdari se habría sometido a través de un *aman*, teniendo que quedarse en su vivienda de Córdoba (*suknà Qurṭuba*), pero que después fue decapitado¹⁸. En cuanto a al-Ḥubab al-Zuhri – que en este caso lo hace rebelándose por su cuenta -, Yusuf lo habría capturado y matado.

Fuentes: AM, 1984: 67-68 y 77//63-64 y 76-77; FA, 2002: 61-65//1994: 71-76; IQ, 1926: 17//23; BM, 1904: II, 57 y 63-68//1967: II, 38 y 41-44; KT, 1898: 90-91//2006: V, 51-52; NT, 1968: III, 26; Terés, 1957: 85-86; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 33-34; Fierro, 1987: 20-22; Manzano Moreno, 1986.

15- Acuerdos y ruptura de pactos entre Yusuf al-Fihri y al-Şumayl y ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya (antes de la subida al trono de este último)

Cuando ‘Abd al-Raḥman I llegó al norte de África, envió a algunos de sus hombres y a su cliente Badr para tantear los apoyos con los que contaba al otro lado del Estrecho y ver qué posibilidades tenía de asentarse en ese territorio de un modo seguro. Badr entró en contacto con dos de los *mawali* omeyas principales, Abu ‘Utman y ‘Abd Allah b. Jalid, pertenecientes al *yund* de Damasco, y con Yusuf b. Bujt, del *yund* de Qinnasrin. Todos ellos presentaron sus intenciones a al-Şumayl y este les prometió darles respuesta lo antes posible. Cuando Yusuf y sus hombres se dirigieron en el año 137/755 a combatir Zaragoza, los dos clientes omeyas se quedaron a solas con al-Şumayl para preguntarle por su intención respecto al caso de ‘Abd al-Raḥman I y este les dijo que lo apoyaría. Además, les dijo que convencería a Yusuf de que apoyara su decisión e incluso de que le enviara a su hija en matrimonio.

¹⁶ El que los rebeldes dirijan sus ataques contra Zaragoza, siendo gobernador de esta al-Şumayl, tiene sentido si tenemos en cuenta que las fuentes andalusíes atribuyen a al-Şumayl el asesinato de Ḥusayn b. ‘Alī en Karbala’ en el año 61/680 y el movimiento ‘abbasí en sus comienzos estuvo estrechamente influido por la doctrina ši‘ī (Sharon, 1983: 84-85 y 103-140).

¹⁷ FA, 1994: 76.

¹⁸ Podría tratarse de algún tipo de arresto domiciliario, ya que no tiene sentido el que tras la firma de un *aman* no se le permita salir de su casa y que después sea decapitado.

Mas cuando acababan de marcharse, les hizo llamar de nuevo y, reconsiderando su decisión, resolvió no apoyarles¹⁹.

Finalmente 'Abd al-Raḥman I entró en la Península y llegaron noticias de esto a Yusuf y al-Şumayl, quienes decidieron salir a combatirle. Acababan de llegar de otra campaña y sus hombres estaban cansados, además de que las condiciones climatológicas no eran las más favorables, así que, creyendo que la intención de 'Abd al-Raḥman no era hacerse con el poder, pensaron que quizás lo más favorable era enviarle una embajada para pedirle su colaboración a cambio de hacerle yerno de Yusuf. Llegó ante 'Abd al-Raḥman una embajada formada por 'Ubayd b. 'Ali al-Kilabi, Jalid b. Zayd e 'Isà b. 'Abd al-Raḥman al-Umawi, con una carta ofreciéndole esas condiciones. Cuando llegaron ante 'Abd al-Raḥman y le entregaron la carta, este pidió a Abu 'Utman que se la leyera y escribiera la respuesta. Sin embargo, Jalid, autor de la susodicha carta, tocado en su orgullo, le dijo a Abu 'Utman que mucho habría de sudar para escribir una carta como aquella, a lo que el otro, enfadado por la afrenta, lo mandó encerrar, despidiendo, por su parte, a 'Ubayd. Al enterarse Yusuf de este hecho, se decidió de nuevo a acabar con él, desechando la idea de firmar un pacto. Ambos ejércitos se lanzaron uno contra el otro, hasta que se encontraron en la almozara (*al-muṣara*), a las puertas de Córdoba. Fingiendo que enviaba emisarios para llegar a un acuerdo, muchos hombres de 'Abd al-Raḥman consiguieron cruzar el río, de modo que ese día del año 138/756, se enfrentaron, cayendo muertos muchos de los aliados de Yusuf y al-Şumayl. Estos dos lograron huir, dejando el camino libre al emir quien logró llegar hasta Córdoba.

Fuentes: AM, 1984: 71-75, 79-81 y 83-89//68-74, 79-82 y 85-94; FA, 2002: 71-72//1994: 83-84; BM, 1904: II, 68-73//1967: II, 44-47; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 67-69; Dozy, 1988: I, 281-293; Meouak, 1999: 206, n° 11; Meouak, 2004: 165-166, n° 23.

*** EMIRATO INDEPENDIENTE DE CÓRDOBA:**

▪ 'Abd al-Raḥman I (138/756-171/788)

16- Acuerdos y ruptura de pactos entre Yusuf al-Fihri y al-Şumayl y 'Abd al-Raḥman b. Mu'awiya (después de la subida al trono de este último)

Tras la batalla de *al-Muṣara*, Yusuf y al-Şumayl habían salido huyendo y volvieron a organizarse para lanzarse otra vez contra 'Abd al-Raḥman. Este marchó con su ejército contra ellos persiguiéndoles hasta que decidieron someterse y comenzaron a intercambiarse cartas, en las que Yusuf y al-Şumayl le

¹⁹ Las fuentes cuentan que al-Şumayl dijo a los clientes omeyas que 'Abd al-Raḥman descendía de una familia tal que si uno de ellos orinaba en la Península, se ahogarían todos, refiriéndose al poder y a la legitimidad con la que contaba por ser descendiente de los antiguos califas omeyas de Damasco: “*fa-wayādu-hu min qawm law bala aḥadu-hum fi hadihi l-yāzira gariqna nahnu wa-antum fi bawli-hi*” (AM, 1984: 74//73).

propusieron que le reconocerían si les concedía un perdón general (*wa-in yu'mina al-nas kullu-hum*²⁰). De este modo, les concedió el *aman*, puso en libertad a Jalid b. Zayd [15] que estaba prisionero desde que se produjo el encuentro con motivo de la anterior embajada para solicitar el establecimiento de un pacto, y Yusuf y al-Şumayl pusieron en libertad a su vez a Abu 'Utman al que habían aprisionado durante un ataque a Córdoba. Como condición, 'Abd al-Raĥman I les pidió como rehenes a los dos hijos de Yusuf, prometiendo soltarlos cuando las cosas se tranquilizaran²¹. Sin embargo, Yusuf rompió el pacto²², por lo que 'Abd al-Raĥman fue a atacarlo. Durante el enfrentamiento. Yusuf logró huir, pero unos individuos que habían sido compañeros suyos, entre los que alguna versión cita a un tal 'Abd Allah b. 'Umar al-Anşari²³, lo mataron en el año 142/759-760, y enviaron su cabeza al emir, quien al enterarse, mandó sacar a los dos hijos mayores de Yusuf de la prisión, donde se encontraban retenidos como rehenes, fueron matados y sus cabezas clavadas en picas, junto a la de su padre y paseados así por Córdoba. Por su parte, al-Şumayl también encontró la muerte, estrangulado en prisión.

Fuentes: IQ, 1926: 22-23//29; AM, 1984: 89-94//93-100; FA, 2002: 79-83//1994: 93-97; BM, 1904: II, 76-79//1967: II, 40-50; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 69-71.

17- Rebelión de Rizq b. al-Nu'man al-Gassani (147/764-765)

Rizq b. al-Nu'man fue destituido de su cargo como gobernador de Algeciras, lo que le llevó a rebelarse (*jala'a al-ṭa'a*) contra el emir en la ciudad de Sevilla, en el año 147/764-765. Una vez que el emir había cercado la ciudad, los habitantes de la misma entregaron al rebelde, que fue ejecutado, mientras que las gentes se ganaron así la protección del emir y la tranquilidad (*fa-ammana* [al-amir] *al-'amma wa-şaru ilà al-'afiya*²⁴).

Fuentes: AM, 1984: 95//101; FA, 2002: 83//1994: 98.

18- Rebelión de Hişam b. 'Urwa al-Fihri, Ḥaywa b. al-Walid al-Tuĥibi y Hişam b. Ḥamza al-'Umari en Toledo (147/764)

Hişam b. 'Urwa al-Fihri, primo de Yusuf al-Fihri, se había proclamado gobernador de Toledo por su cuenta y se rebeló contra el emir, junto a Ḥaywa b. al-Walid al-Tuĥibi y Hişam b. Ḥamza al-'Umari, descendiente de 'Umar b. al-Jaṭṭab. La represión de esta revuelta por parte de 'Abd al-Raĥman I debió

²⁰ AM, 1984: 93.

²¹ Según la versión del relato expuesta en AM, al-Şumayl se negó a seguir a Yusuf en este último enfrentamiento, pero como contaba con otros apoyos, Yusuf se lanzó contra 'Abd al-Raĥman. Al ir este último contra él, no lo encontró, pero sí que halló a sus tres hijos a quienes hizo prisioneros.

²² Según los AM, Yusuf se fue a Toledo a pedir ayuda a Hisam b. 'Urwa al-Fihri, que será el mismo que se rebeló en esa ciudad unos años más tarde [18] (AM, 1984: 94//99).

²³ Esta es la versión de los AM, aunque Manzano Moreno dice que, según Ibn al-'Abbar, el autor de este asesinato fue Dawud b. Maymun b. Sa'd, un beréber *mawlà* de al-Walid (Manzano Moreno, 1991: 271).

²⁴ FA, 1994: 98.

ser tan dura que, finalmente, el rebelde solicitó la paz y entregó como rehén a su hijo (*da'a ilà al-ṣulḥ wa-a'tà walada-hu rahinat^{an25}*), abandonando así el emir el cerco sobre la ciudad.

Sin embargo, Hišam se arrepintió de esta rendición y se volvió a levantar contra el emir, de tal modo que este, viendo que el rebelde no quería volver a la obediencia, mandó cortar la cabeza a su hijo, que tenía prisionero, y mandarle a Hišam la cabeza con una catapulta. La muerte de su hijo no apartó a Hišam de su deseo de quitar del poder a 'Abd al-Raḥman I y continuó su secesión hasta que el emir envió a sus hombres contra Toledo. La gente de la ciudad, una vez más, cansada de soportar tantos ataques, acabó por entregar al rebelde y a sus dos aliados, al-'Umari y Ḥaywa. Los tres fueron llevados a Córdoba. Por el camino, los jefes cordobeses que iban al cargo de los prisioneros se encontraron con Ibn al-Ṭufayl, con quien estaba un barbero (*ḥayyam*), y tenía unas ropas de lana (*ḥibab al-ṣuf*) y unos cestos (*silal*), de modo que raparon el pelo a los prisioneros, les vistieron con las ropas de lana y los metieron en los cestos. Cuando llegaron a Córdoba fueron matados y crucificados.

Fuentes: AM, 1984: 97-98//103-105; FA, 2002: 85//1994: 100; BM, 1904: II, 83-84//1967: II, 53; KT, 1898: 105//2006, V, 108; NU, 1915 (5: 4): 226//1916 (6: 3-4): 159; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 71-72; Dozy, 1988: I, 312; Manzano Moreno, 1991: 271-272.

19-Rebelión pro-'abbasi de al-'Ala' b. Mugit al-Yaḥṣubi en Beja, en el año 146/763

El jefe yemení al-'Ala' b. Mugit al-Yaḥṣubi²⁶ se rebeló contra 'Abd al-Raḥman I en Beja (Portugal), en nombre de los 'abbasíes, proclamando su obediencia a Abu Ya'far al-Manṣur (*wa-da 'a ilà ṭa'at Abi Ya'far al-Manṣur²⁷*), quien le había prometido entregarle el gobierno de este territorio si lograba vencer al omeya²⁸. En la rebelión lo siguieron Wasit b. Mugit al-Ṭayy y Umayya b. Qaṭan al-Fihri. También se unió a la rebelión, yendo desde Sidonia, Giyat b. 'Alqama al-Lajmi, contra quien 'Abd al-Raḥman I mandó a Badr para combatirlo. Este lo detuvo y ambos firmaron la paz (*an 'aqada baynahuma ṣulḥ*). Por otro lado, los yemeníes, quienes se habían sumado a la rebelión, sospechando de la sinceridad de Umayya, lo cogieron y lo aherrojaron. De este modo llegó el rebelde al combate que se desarrolló finalmente en Carmona entre las tropas pro-'abbasíes y el ejército del emir. Tras un fuerte enfrentamiento, muchos cayeron muertos, mientras que a Umayya, el emir, compadecido de él, le dio libertad (*manna 'alay-hi al-amir wa-aṭlaqa-hu*). Por otro lado, de los muertos que quedaron tras la batalla, cogió el emir siete mil cabezas y, separando la de al-'Ala' y de otros personajes importantes, escribió sus nombres sobre trozos de pergamino, se los colgó de las orejas y mandó todas con un

²⁵ AM, 1984: 101.

²⁶ Ibn 'Idari lo llama al-'Ala' b. Mugit al-Ŷudami (BM, 1904: II, 81//1967: II, 51).

²⁷ BM, 1967: II, 51.

²⁸ El califa 'abbasí había escrito una carta a 'Abd al-Raḥman I, en el año 142/756-760, invitándole a reconocer su soberanía y a regresar a la obediencia, pero el omeya no le hizo caso (DB, 1983: II, 122//I, 114).

mercader a Ifriqiya, que las arrojó en la plaza de al-Qayrawan donde las encontraron por la mañana. Cuando el califa 'abbasi se enteró de lo sucedido exclamó: “¡Alabado sea Dios que ha colocado entre nosotros y él el mar!” (*fa-l-ḥamd li-llah alladī ṣayyara hada al-bajr bayna-na wa-bayna-hu*).

Fuentes: AM, 1984: 95-97//101-103; FA, 2002: 84-85//1994: 99-100; IQ, 1926: 25-26//32-34; NA, 1974: 110//165; DB, 1983: II, 122//I, 114; BM, 1904: II, 81-83//1967: II, 51-52; KT, 1898: 106-107//2006: V, 147; NT, 1968: I, 332; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 72-73; Fierro, 1987: 27; Dozy, 1988: I, 312; De la Puente, 2008.

19.1 – Apoyo de Sa'id al-Yaḥṣubi al-Maṭari a la rebelión 'abbasi

Sa'id al-Yaḥṣubi al-Maṭari se rebeló contra el emir, en el año 149/766, en la región de Niebla, junto a otros yemeníes. Consiguieron hacerse con Sevilla y se refugiaron después en el castillo de Alcalá de Guadaira, donde fue sitiado por 'Abd al-Raḥman I. Cuando salió a enfrentarse al emir, cayó muerto, mientras que el resto de sus tropas, tras una enconada lucha, se rindió. Sa'id al-Yaḥṣubi fue decapitado y su cabeza clavada en una pica.

Alguna versión de estos hechos los relacionan con la anterior rebelión 'abbasi, de modo que, cuando Sa'id al-Yaḥṣubi al-Maṭari, una noche en la que se había embriagado, se enteró de lo que les había ocurrido a los yemeníes que se unieron a la rebelión de al-'Ala' b. Mugit [19], enfadado, ató la bandera – se entiende la negra de los 'abbasíes - a su lanza y la puso a la puerta de su casa. Cuando se levantó al día siguiente y vio lo que había hecho, en un primer momento, se arrepintió, pero después de pensarlo, se reafirmó en lo hecho y se fue donde estaban los sublevados y se unió a ellos. Cuando se enteró el Emir, fue a sitiarlos y Sa'id cayó muerto. Los sublevados nombraron como nuevo jefe a Jalifa b. Marwan al-Yaḥṣubi, quien pidió el perdón al emir y este se lo concedió (*fa-ista 'mana li-nafsi-hi wa-li-l-qawm fa-ammana-hum al-amir*²⁹), abandonando así el castillo.

Fuentes: AM, 1984: 98//105; BM, 1904: II, 84-85//1967: II, 55; Terés, 1957: nº 74; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 73; Dozy, 1988: I, 314-315.

20- Rebelión de Abu l-Ṣabbah b. Yaḥyà al-Yaḥṣubi en Sevilla en el año 149/766-767

Abu l-Ṣabbah, que fue uno de los jefes yemeníes más importantes de occidente, había prestado su ayuda en su día a 'Abd al-Raḥman I para facilitar su entrada en la Península. Sin embargo, años más tarde, se rebeló contra el emir a raíz de su destitución sin previo aviso de su cargo como gobernador de Sevilla. Abu l-Ṣabbah, enfadado, envió cartas a distintas personas buscando apoyo para su levantamiento. Su plan no le salió bien, pues varias de estas personas remitieron sus cartas a 'Abd al-

²⁹ AM, 1984: 105.

Raḥman I, advirtiéndole de lo que quería hacer el yemení, por lo que el emir mandó a su *mawlā* Tamman para que le trajese a Abu l-Šabbāḥ al palacio, pidiéndole que lo tratase bien (*mulatij^{en} la-hu*). Así llegó a Córdoba con el rebelde, junto a cuatrocientos hombres, pero sin protección (*‘alā gayri ‘ahd³⁰*). Cuando el rebelde fue presentado ante el emir, este recibió algunas respuestas desagradables, de modo que mandó matar a Abu l-Šabbāḥ (*fa-amara bi-qatli-hi³¹*).

Alguna versión de los hechos dice que el rebelde increpó a ‘Abd al-Raḥman I de tal modo que este se lanzó hacia él y una esclava negra de su harén le trajo un puñal para matarlo. A punto estuvo Abu l-Šabbāḥ de acabar con ‘Abd al-Raḥman I, pero este pidió ayuda a sus esclavos quienes acabaron con su enemigo. El emir mandó que envolvieran el cadáver de Abu l-Šabbāḥ y limpiaran la sangre derramada y pidió que vinieran sus consejeros, a quienes dijo que tenía al rebelde encarcelado y que quería saber su opinión sobre qué hacer con él. Solo uno de ellos, ‘Abd al-Malik b. ‘Umar al-Marwani, estaba a favor de que lo matara. Entonces, ‘Abd al-Raḥman I les dijo que ya lo había matado y mandó que se les mostrase la cabeza a sus compañeros quienes, al ver a su líder muerto, se retiraron.

Fuentes: AM, 1984: 98-99//105-106; FA, 2002: 86-87//1994: 100-101; BM, 1904: II, 85//1967: II, 53-54; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 74; Dozy, 1988: I, 315-317.

21- Rebelión de Šaqyā b. ‘Abd al-Waḥid al-Miknasi “al-Faṭimi”

Hacia el año 151/768³², se rebeló un maestro (*mu‘allim kuttāb*) beréber llamado Šaqyā b. ‘Abd al-Waḥid al-Miknasi. Su rebelión tuvo una enorme acogida entre los beréberes andalusíes. La madre de Šaqyā se llamaba Faṭima, lo que aprovechó para afirmar ser descendiente de la hija del Profeta, apodándose así “al-Faṭimi”, y proclamando su adscripción a la línea del imato *šī‘ī*.

Este beréber consiguió hacer frente a las expediciones que enviaba contra él el emir, ya fuera bajo el mando de sus generales Tamman b. ‘Alqama y ‘Ubayd Allah b. ‘Utman, o bien yendo él mismo. Su resistencia se vio favorecida por las montañas donde se escondía cada vez que las tropas omeyas se acercaban. Esta estrategia junto al asesinato de varios de los gobernadores de distintas comarcas (Mérida, Santaver, Coria...) le permitió hacerse con el control de una amplia zona entre el Tajo y el Guadiana, instalando finalmente su centro logístico en la fortaleza de Sopenrán. Durante uno de los enfrentamientos, Tamman y Abu ‘Utman enviaron a Waḥīḥ al-Gassani, sobrino de Abu ‘Utman [22], para que parlamentara con el rebelde, pero este lo convenció para que se uniera a él.

Finalmente, ‘Abd al-Raḥman consiguió vencer al rebelde gracias a la traición de dos de sus propios compañeros, Abu Ma‘n Dawud b. Hilal³³ y Kinana b. Sa‘id al-Aswad, quienes lo asesinaron en el año 160/777.

³⁰ BM, 1967: II, 53.

³¹ BM, 1967: II, 54.

³² Es muy difícil fechar este episodio, pues las fuentes nos ofrecen datos muy dispares y contradictorios (Manzano Moreno, 1991: 239-241).

³³ Este Dawud b. Hilal es hijo del Hilal al-Madyuni, quien se rebeló en Santaver junto a Šaqyā, aunque después lo abandonó y se sometió al emir [31].

Fuentes: AM, 1984: 99-101//107-109 y 102//111; FA, 2002: 87-88//102 y 90//105; IQ, 1926: 25//32³⁴; DB, 1983: II, 123//I, 115³⁵; BM, 1904: II, 85-88//1967: II, 54-55; KT, 1898: 118-121 y 124-125//2006: V, 173-174, 208, 214 y 221; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 74-75; Dozy, 1988: I, 317-318 y 320; Manzano Moreno, 1991: 238-249; 2006: 319; Fierro, 1987: 28-30; Felipe, 1997: 334; García Arenal, 2006: 89.

22- Rebelión de Waʿiḥ al-Gassani, sobrino de Abu ʿUtman b. ʿUbayd Allah

Waʿiḥ al-Gassani desertó de las filas omeyas y se unió a la rebelión encabezada por Šaqyà [21]. Huyó con el rebelde a Santaver, donde dos antiguos compañeros mataron al beréber. Por su parte, Waʿiḥ logró huir y esconderse en la cora de Elvira. El emir envió contra él a Šuhayd y a ʿAbdus b. Abi ʿUtman quienes lo capturaron y lo mataron.

Fuentes: AM, 1984: 102//111; Manzano Moreno, 1991: 246.

23- Rebelión de Ḥaywa b. Mulamis al-Ḥaḍrami y ʿAbd al-Gaffar b. Ḥumayd al-Yaḥsubi en el año 156/772

En el año 156/772, se rebelaron a causa de la muerte de su jefe Abu l-Šabbah dos jefes yemeníes, Ḥaywa b. Mulamis y ʿAbd al-Gaffar al-Yaḥsubi, primo de Abu l-Šabbah, en la ciudad de Sevilla, junto a un grupo de yemeníes del *ḡund* de Emesa. Badr, el cliente de ʿAbd al-Raḥman, le escribió informándole de lo que estaba sucediendo, por lo que el emir se dirigió rápidamente hacia Córdoba, desde Toledo, donde estaba sitiando al rebelde Šaqyà al-Faṭimi.

Cuando hubieron preparado las tropas y habiéndose precavido de posibles insurrecciones en la retaguardia encerrando a treinta hombres del *ḡund* de Sevilla que había entre sus tropas³⁶, el emir, acompañado por su hijo Hišam, se dirigió hacia Sevilla. Los rebeldes, al saber de su llegada, se atrincheraron antes de ser atacados. El combate duró varios días, tras los cuales el emir ordenó a un grupo de notables beréberes (*ḡamaʿat^m min kubbar al-barabira*) que escribieran a las tribus que estaban en el bando rival prometiéndoles beneficios (*iḥsan*) de su parte. Finalmente, las tribus se inclinaron a aceptar lo que se les prometía, comprometiéndose ellos a desertar en el combate. Cuando, a la mañana siguiente, se inició la batalla, cedieron los beréberes y, con ellos, cedieron los demás, que fueron pasados a espada, sufriendo una horrible matanza. Ḥaywa cayó muerto, mientras que ʿAbd al-

³⁴ Imaginamos que IQ se refiere a esta revuelta, pues dice que se rebeló un individuo que pretendía ser descendiente de ʿAli, aunque sitúa este hecho en los Alorines, cerca de Jaén, lo que nos hace dudar de si la atribución es correcta.

³⁵ Realmente, en esta crónica se habla de una rebelión de beréberes en Córdoba, en el año 149/766-767, y que por ello se reconstruyó la muralla de la ciudad. Podría tratarse de los primeros avisos de la que posteriormente sería la rebelión de Saqyà que acabamos de narrar, lo cual habría llevado al emir a ordenar que se reconstruyera la muralla de Córdoba ya en aquel momento, para asegurarse la protección de la ciudad en caso de que la rebelión se intensificara, como efectivamente ocurrió.

³⁶ El AM sitúa entre ellos a Malhab al-Kalbi, Ibn al-Jašjaš y su hijo (AM, 1984: 100//107).

Gaffar logró escapar, subió a un barco y se fue a oriente. ‘Abd al-Raḥman escribió a su cliente Badr informándole de la victoria conseguida y ordenándole matar a los treinta hombres del *ḡund* de Sevilla que había hecho encarcelar. Alguna de las versiones de este episodio dicen que el emir también mandó matar a los beréberes.

Fuentes: IQ, 1926: 23-25//31-32; AM, 1984: 100//107-108; FA, 2002: 88-89//1994: 103; BM, 1904: II, 87//1967: II, 55; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 74; Dozy, 1988: I, 319-320.

24- Rebelión de ‘Abd al-Salam b. Yazid b. Hišam al-Yazidi y ‘Ubayd Allah b. Aban b. Mu‘awiya en el año 163/779-780

‘Ubayd Allah b. Aban b. Mu‘awiya, sobrino de ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya, se rebeló contra su tío, junto a ‘Abd al-Salam b. Yazid b. Hišam b. ‘Abd al-Malik, hijo del tío paterno del emir, y otros cuantos que les acompañaron en su levantamiento. Sus intenciones fueron confesadas al emir por un cliente de ‘Ubayd Allah b. Aban, por lo que ‘Abd al-Raḥman ordenó capturarlos y decapitarlos. Alguna versión de los hechos dice que sus cadáveres fueron arrastrados por Córdoba, desde al-Ruṣafa hasta el *ḥaša*.

Fuentes: AM, 1984: 101//109-110; FA, 2002: 92//1994: 106; NT, 1968: III, 46; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 75-76; Dozy, 1988: I, 328.

25- Rebelión de ‘Abd al-Raḥman b. Ḥabib al-Fihri al-Šiqlabi “el eslavo”

En el año 160/776 – según otras versiones algo más tarde –, se sublevó en Tudmir el árabe ‘Abd al-Raḥman b. Ḥabib, conocido como “al-Šiqlabi” por su parecido físico con los eslavos. Este llegó a la Península enviado por el califa ‘abbasi Muḥammad al-Mahdi para que iniciara una rebelión pro-‘abbasi en al-Andalus con la que derrocar a los omeyas. A su llegada a territorio andalusí, al-Šiqlabi entró en relaciones con el también rebelde Sulayman b. Yaḡzan al-A‘rabi [29], pero este, al poco tiempo, renunció a colaborar con él en su proyecto. Otras versiones de los hechos dicen que ‘Abd al-Raḥman b. Ḥabib atacó a al-A‘rabi porque tardaba mucho en reunir tropas para ayudarle en su rebelión y desconfiaba de su ayuda, aunque fue derrotado por Sulayman en el enfrentamiento.

En cualquier caso, ‘Abd al-Raḥman b. Ḥabib quedó replegado en la zona valenciana donde un ejército omeya lo persiguió y arrasó la zona donde se encontraba³⁷. El emir envió a un beréber llamado Miskar para que lo matara. El beréber fingió ponerse del lado de al-Šiqlabi hasta que, habiéndose ganado su confianza, lo mató en el año 162/778-779. Tras decapitarlo, llevó su cabeza al emir.

³⁷ Ibn ‘Idari dice que las naves del rebelde fueron quemadas en la costa (BM, 1967: II, 56).

Fuentes: AM, 1984: 102//110-111; FA, 2002: 90//1994: 104; BM, 1904: II, 88-89//1967: II, 55-56; KT, 1898: 125-126//2006: V, 225; UT, 1972: 75-76//1965: 11; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 79; Fierro, 1987a: 28; Dozy, 1988: I, 320.

26- Rebelión de al-Rumaḥis b. ‘Abd al-‘Aziz al-Kinani

La rebelión, en el año 160/776, de al-Rumaḥis b. ‘Abd al-‘Aziz al-Kinani, en Algeciras³⁸, parece que mostró cierta tendencia pro-‘abbasí, aunque no logró fraguar y acabó con la huída de su cabecilla. Al-Rumaḥis ejerció como comandante del cuerpo de policía (*kana ‘alà al-šurat*) en Damasco, durante el reinado de Marwan b. Muḥammad y, a su llegada a al-Andalus, fue nombrado gobernador de Algeciras y Sidonia.

Cuando a ‘Abd al-Raḥman b. Mu‘awiya le llegaron noticias de la rebelión de al-Rumaḥis, se apresuró a lanzarse contra él en persona. El emir llegó a Algeciras y encontró al rebelde en el baño, untado con una crema depilatoria, por lo que tuvo que quitársela rápidamente para irse a reunir a sus compañeros. Se montaron en sus barcos y se fueron hacia oriente para presentarse ante Abu Ŷa‘far al-Manšur³⁹. Una vez que el rebelde hubo huido, el emir liberó a un grupo de omeyas que habían sido hechos prisioneros por al-Rumaḥis (*wayada al-amir ‘Abd al-Raḥman fī siyini-hi yama‘at^m min al-umawiyyin fa-aṭlaqa-hum⁴⁰*).

Fuentes: AM, 1984: 103//112; FA, 2002: 90//1994: 105; BM, 1904: II, 89//1967: II, 56; NT, 1968: III, 48; Makki, 1968: 170; Fierro, 1987a: 28; Meouak, 1999: 152-153.

27- Abandono de la obediencia de Ibrahim b. Šaḡara al-Burnusi al-Marwani

Ibrahim b. Šaḡara al-Burnusi⁴¹ prestó juramento, en la cora de Morón, al emir ‘Abd al-Raḥman a su llegada a la Península. Sin embargo, en el año 164/780-781, traicionó su juramento y el emir tuvo que enviar contra él a su cliente Badr. Este lo encontró en su casa y se produjo una pelea entre ambos, dando muerte Badr a Ibrahim.

³⁸ Parece que este rebelde se volvió a levantar contra el emir en el año 164/781, en Medina Sidonia (Fierro, 1987a: 28). Makki da tan solo una única fecha, el 164/781, para ambas rebeliones en Algeciras y Medina Sidonia, siguiendo posiblemente la fecha propuesta por Ibn ‘Idari (Makki, 1968: 170).

³⁹ Según nos dice Manzano Moreno, al-Rumaḥis no se habría ido voluntariamente, sino que fue expulsado por el emir (Manzano Moreno, 1993: 392, n. 4). Si tenemos en cuenta que este personaje pertenece a una familia que ya era parte del *yund* en Siria y que, posteriormente, había adquirido bastante poder en al-Andalus como para llegar a ser nombrado gobernador de Algeciras, podemos pensar que el emir, viendo la actitud rebelde de este individuo, prefirió quitárselo de en medio. Como ya advirtió Manzano Moreno, ‘Abd al-Raḥman I pasó buena parte de su gobierno intentando contrarrestar la preeminencia política adquirida por los miembros del *yund* durante los años anteriores (Manzano Moreno, 1993: 338).

⁴⁰ BM, 1967: II, 56.

⁴¹ Tenemos dudas sobre la vocalización de este nombre. En algunas fuentes, como KT, aparece como “al-Burnuli”.

Fuentes: AM, 1984: 102//111; FA, 2002: 73 y 90//1994: 86 y 105; BM, 1904: II, 89//1967: II, 56; NU, 1915 (5: 4): 232//1916 (6: 3-4): 166; KT, 1898: 126-127//2006: V, 231.

28- Rebelión de al-Sulami

Al-Sulami⁴², hombre que gozaba de la estima de 'Abd al-Raḥman (*ḥasan al-manzila 'inda al-amir*⁴³), un día en que había bebido demasiado se fue a Córdoba⁴⁴ y, encontrando la puerta de la ciudad cerrada, intentó abrir la puerta del puente. La guardia de la ciudad se echó sobre él y al-Sulami los recibió con la espada. Al-'Abdi, jefe de policía de la ciudad, cuando se enteró del caso, lo perdonó (*amma-na-hu*) dado su estado de embriaguez. Pero cuando al-Sulami estuvo sereno, temió que el emir lo castigara, huyó y se encerró en una fortaleza al oeste de al-Andalus. El emir envió contra él a Ḥabib b. 'Abd al-Malik al-Quraši. Este lo encontró y el rebelde lo retó a un duelo (*biraz*). Finalmente, luchó contra un esclavo negro que iba con ellos⁴⁵. Tras herirse gravemente uno al otro, murieron los dos.

Fuentes: AM, 1984: 102//112.

29- Rebeliones de Sulayman b. Yaḡzan al-A'rabi y de Ḥusayn b. Yaḡyà/'Ubada al-Anṣari en Zaragoza

Sulayman b. Yaḡzan al-A'rabi y Ḥusayn b. 'Ubada al-Anṣari se sublevaron, en el año 165/781-782, en Zaragoza. El emir 'Abd al-Raḥman envió al general Ta'laba b. 'Ubayd contra ellos, pero, en uno de los ataques a las tropas omeyas, este fue hecho prisionero. Al-A'rabi dejó a al-Anṣari al cargo de la resistencia en Zaragoza mientras él se marchaba a Sajonia con el prisionero, el cual fue entregado a Carlomagno como rehén, a cambio de que este lo ayudara para combatir a 'Abd al-Raḥman.

Un tiempo más tarde y tras varias vicisitudes entre Carlomagno y al-A'rabi, este último volvió a Zaragoza, donde encontró la muerte de manos de su antiguo compañero al-'Ubadī, quien acabó apoderándose de la ciudad. Este, en un principio, al enterarse de la derrota del rebelde Hilal en

⁴² Tenemos dudas sobre la identidad de este rebelde. ¿Podría tratarse de un familiar del famoso historiador y alfaquí, 'Abd al-Malik b. Ḥabib al-Sulami? De ser así, este hecho conferiría al episodio un matiz muy interesante, pues veríamos que el jefe de policía pasó por alto el que este personaje consumiera alcohol y amenazara la capital, lo que nos llevaría a preguntarnos por las razones de tal permisividad.

⁴³ AM, 1984: 112.

⁴⁴ Terés dice que los Banu Sulaym solían asentarse en la zona de Levante por lo que cabe pensar que el rebelde llegara a Córdoba desde allí (Terés, 1957: 97, n° 19).

⁴⁵ Dice E. Terés que la lucha cuerpo a cuerpo antes de una batalla entre un individuo de cada bando era algo habitual en esta época, poniéndonos como ejemplo el enfrentamiento que se produjo antes de la batalla entre el ejército omeya de 'Abd al-Raḥman I y el de Yusuf al-Fihri, en el año 141/757, y que aparece recogida en los *Ajbar Ma'ymu'a* (Terés, 1970: 107 y AM, 1984: 92-93). En uno de los *romances fronterizos*, aparece un caballero musulmán que llevaba cuatro cabezas de cristianos en el pretal de su caballo y que iba buscando pelea (Rodríguez García, 2008: 365, n. 37, siguiendo la edición de P. Correa de *Los romances fronterizos* (I: VI. 14).

Santaver [31], se arrepintió de su actuación y regresó a la obediencia (*talaba Ḥusayn al-ṣulḥ*⁴⁶//*badara ilà al-inqiyad wa-l-taḥkim*⁴⁷). ‘Abd al-Raḥman I aceptó su rendición (*tagammada zallata-hu*⁴⁸), le tomó rehenes⁴⁹ y le obligó a pagar un tributo (*ilà badl l-raha’in ‘alà l-yizya*⁵⁰). Sin embargo, en el año 166/782-783, se volvió a rebelar. El emir se dirigió hacia Zaragoza, le puso cerco y lo asedió con máquinas de guerra hasta lograr entrar en la ciudad por la fuerza, apoderándose de al-‘Ubadi y de sus partidarios. Ordenó que el rebelde y sus compañeros fueran ejecutados fracturándoles el cráneo⁵¹. Parece ser que al-‘Ubadi pidió al emir que cuidara a sus familiares a los que ‘Abd al-Raḥman trató bien. El emir emprendió regreso después de nombrar gobernador de Zaragoza a su tío Ḥamza.

Por lo que respecta a los habitantes de la ciudad, unas versiones dicen que el emir los hizo salir en dirección a cierto lugar de las proximidades para que prestaran juramento (*li-yamīn kana iltazama-ha*⁵²), buscando garantizar su compromiso. Así lo hicieron y, pasados unos días, les dejó volver a la ciudad.

Fuentes: AM: 103-105 y 108//112-116 y 119-120⁵³; FA, 2002: 91-92//1994: 105-107; IQ, 1926: 25//32 (¿?)⁵⁴; BM, 1904: II, 89-90//1967: II, 56-57; KT, 1898: 128-130//2006: V, 235-236; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 80-84; Viguera, 1981: 57-65; Manzano Moreno, 1991: 214-223; Sénac, 2000: 91-92.

29.1 – Intento de asesinato del emir por parte de ‘Aysun, hijo de al-A‘rabi

‘Aysun⁵⁵, hijo de al-A‘rabi, se encontraba en Narbona cuando se enteró de que Ḥusayn había traicionado a su padre y lo había matado⁵⁶. Entonces volvió y, durante un asedio del emir a Zaragoza, lo llamó a su lado y entró a formar parte de su ejército.

⁴⁶ AM, 1984: 114.

⁴⁷ FA, 1994: 106.

⁴⁸ FA, 1994: 106.

⁴⁹ Los AM dicen que Ḥusayn tuvo que dejar como rehén a su hijo Sa‘id, aunque parece que este huyó al poco tiempo y volvió junto a su padre (AM, 1984: 104/114; Viguera, 1981: 62).

⁵⁰ FA, 1994: 106.

⁵¹ En AM se dice que el emir mandó que le cortaran los pies y las manos a un compañero del rebelde, llamado Rizq y que pertenecía a la tribu de Baranis. Este es un castigo que se reserva para los acusados de *muḥaraba* (v. Capítulo 2. I).

⁵² FA, 1994: 107.

⁵³ Esta parte de la narración de la revuelta de Zaragoza en los AM es algo extraña, pues aparece cómo el emir vence a al-A‘rabi, cuando supuestamente este estaba muerto, al haber sido asesinado por Ḥusayn.

⁵⁴ Existen dudas sobre si IQ se refiere en este punto a esta rebelión en Zaragoza, pues realmente dice que se rebelaron muchos en esta ciudad, entre los que estaba un tal Muṭarrif b. al-A‘rabi (¿?) y otros, de modo que no sabemos si se menciona a este hijo de al-A‘rabi como participante en la revuelta encabezada por su padre y por al-‘Ubadi, sin llegar a citar a los principales instigadores de los hechos, o bien se trata de otra rebelión distinta. Por otro lado, este Muṭarrif no aparece en otras fuentes e incluso sabemos que los dos hijos conocidos de Sulayman b. Yaqzan se llamaban Matruḥ y ‘Aysun, pero en ningún momento se cita a Muṭarrif.

⁵⁵ En AM, aparece como ḥAysun, pero entendemos que la escritura correcta de este nombre es con sin.

⁵⁶ No queda muy claro si fue Ḥusayn en persona quien mató a al-A‘rabi o mandó a alguien que lo matara, porque en los AM se dice que ‘Aysun, al llegar a Zaragoza, esperó al asesino de su padre junto

La fidelidad de 'Aysun al emir no duró mucho, ya que, cuando el emir volvía de sus incursiones por la zona del Pirineo, decidió apresar a 'Aysun porque temía que se rebelase y lo mantuvo prisionero en Córdoba. Un día, el reo se presentó ante 'Abd al-Raḥman con la excusa de manifestarle cierta noticia. Sin embargo, portaba un puñal con la intención de asesinar al emir. Los esclavos del palacio no le dejaron pasar ante 'Abd al-Raḥman sospechando de sus intenciones, por lo que 'Aysun acabó apuñalando a uno de los esclavos que lo reprendió. Los soldados de la guardia lo rodearon en los jardines, pero no conseguían hacerse con él, hasta que Yusuf, el jefe de los baños, logró matarlo dándole un golpe en la cabeza con un leño.

El emir, cuando supo la noticia, ordenó que arrastrasen su cadáver, junto al de Wahb Allah b. Maymun [30], desde la Ruṣafa hasta el *ḥaṣa* de Córdoba, donde finalmente fueron crucificados al pie del alcázar.

Fuentes: AM, 1984: 104-105//114-115; Viguera, 1981: 64.

29.2- Estratagema de 'Aysun y su esclavo 'Amrus y perdón del rey de los francos

Durante un combate de 'Aysun con los francos en la zona de Gerona, este fue hecho prisionero. En una de las visitas que regularmente hacía 'Amrus a 'Aysun para proveerlo de lo que necesitara, este último convenció a su esclavo para que se hiciera pasar por él y conseguir así liberarse de la prisión. 'Amrus, fiel a su señor, aceptó, así que se puso una capucha que usaba 'Aysun por un problema de la vista que tenía y se cambiaron las ropas, de tal modo que lograron engañar al carcelero.

Cuando el rey de los francos se enteró, mandó traer ante él a 'Amrus con intención de castigarlo, pero al enterarse de las razones que le habían llevado a cometer este acto, le pareció un gesto de fidelidad digno de admirar, así que lo perdonó y le regaló vestidos y una montura. Cuando 'Amrus volvió junto a su señor, este le nombró gobernador de Barcelona y Gerona.

Fuentes: UT, 1966: 22-23//1965: 28-29; Viguera, 1981: 65-66; Manzano Moreno, 1991: 219-220.

30- Amenazas y ejecución de Wahb Allah b. Maymun

Durante la campaña dirigida por el emir a Zaragoza, para hacer frente a la rebelión de al-A'rabī y al-Anṣarī, se produjo un enfrentamiento entre Galib b. Tammam b. 'Alqama y Ḥafṣ b. Maymun, hermano de Wahb Allah b. Maymun, pues Ḥafṣ dijo que los beréberes Maṣmuda eran superiores a los árabes. Tal afirmación provocó que Galib matara a Ḥafṣ, sin que el emir hiciera nada al respecto.

al río y logró matarlo mediante una extraña estratagema consistente en hacer un dique en el río, utilizando para ello a su caballo. Lo que nos interesa aquí es que, si realmente Ḥusayn hubiera matado a su compañero, este a quien mató 'Aysun sería él, sin embargo, volvemos a encontrar a Ḥusayn más adelante en el relato (AM, 1984: 104//114).

A raíz de este hecho, Wahb Allah b. Maymun, hermano de Ḥafṣ, amenazó con un levantamiento si los qurayšies no se mostraban partidarios de ellos. El emir ordenó que lo capturaran y, cuando llegaron a Córdoba, estando en un aposento de al-Ruṣafa, ‘Abd al-Raḥman ordenó traer ante él al prisionero y que lo mataran. El cadáver de Wahb Allah, junto con el de ‘Aysun [29.1 y 29.2], fueron arrastrados desde la Ruṣafa hasta el *ḥaṣa* de Córdoba y crucificados a los pies del Alcázar.

Fuentes: AM, 1984: 104-105//113-115; Felipe, 1997: 173; Fierro, 2008h: 32-33.

31- Rebelión del beréber Hilal b. Abziyya al-Madyuni

Hilal se sublevó en la cora de Santaver, en una fortaleza llamada Pastrana. Anteriormente, se había rebelado contra el emir tras haber pactado con Šaqyà al-Miknasi, pero finalmente se sometió al emir y este le entregó un diploma que lo reconocía como jefe de los Madyuna.

Sin embargo, Hilal no cumplió lo pactado con el emir, ya que, cuando ‘Abd al-Raḥman iba en dirección a Zaragoza, tuvo que detenerse en Santaver para sitiar al beréber. Cortó el acceso al agua y así logró tomar la ciudad. Hilal y sus compañeros fueron capturados y llevados como prisioneros a un edificio que a partir de entonces pasó a ser la prisión de Córdoba. El hijo de Hilal, Dawud, quien había matado a Šaqyà, logró huir.

Fuentes: AM, 1984: 104//114; FA, 2002: 91//1994: 105; BM, 1904: II, 87//1967: II, 54-55; JAL, 1925: I, 250//2006: 6, 149; García Gómez, 1965: 362; Manzano Moreno, 1991: 247-249; de la Puente, 2004: 118.

32- *Aman* concedido a Ibn Balaskuṭ/Galindo Belascótenes en el año 164-165/781

Cuando el emir volvía de devastar la zona del Pirineo central (región de los *sarṭanis*), pasó por la región bajo poder de Galindo Belascótenes/ Ibn Balaskuṭ a quien sometió a cambio del pago de un tributo (*ṣalaḥa-hu ‘alà yizya*⁵⁷) y de entregar a su hijo como rehén⁵⁸. Corría el año 164-165/781

Fuentes: AM, 1984: 105//114; Viguera, 1981: 62-64; Manzano Moreno, 1991: 94; Sénac, 2000: 92, n. 28.

33- Rebelión de al-Mugira b. al-Walid b. Mu‘awiya y Hudayl b. al-Ṣumayl b. Ḥatim en el año 168/784-785

⁵⁷ AM, 1984: 114.

⁵⁸ Durante esta campaña parece que el emir comenzó a sospechar de la insumisión de ‘Aysun, pues, en algunas fuentes, se nos dice que lo prendió, temiendo que se rebelase (AM, 1984: 105//114).

Al-Mugira b. al-Walid b. Mu'awiya, sobrino de 'Abd al-Raḥman I, y Hudayl b. al-Ṣumayl b. Ḥatim, hijo del famoso al-Ṣumayl, se levantaron contra el emir, en el año 168/784-785. Algunas versiones de los hechos dicen que también tomaron parte en esta rebelión Samura b. Ḥulayla y al-'Ala' b. 'Abd al-Ḥamid al-Quṣayri, aunque este último se arrepintió de haberse unido al levantamiento y contó al emir los planes que tenían contra él sus antiguos compañeros. 'Abd al-Raḥman mandó que los capturaran y les hizo confesar, de modo que tuvieron que reconocer lo que pretendían. El emir ordenó dar muerte a al-Mugira, Hudayl y Samura, ejecución que se llevó a efecto un lunes de mediados de *ramaḍan* del 168/marzo-abril del 785. 'Abd al-Raḥman dejó con vida a al-'Ala' b. 'Abd al-Ḥamid y desterró a la otra orilla del Estrecho a su hermano al-Walid b. Mu'awiya, padre del cabecilla de la rebelión, al-Mugira, junto con sus otros hijos, sus bienes y su familia.

Fuentes: AM, 1926: 106//116; FA, 2002: 93//1994: 107; NT, 1968: III, 46-47; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 76; Dozy, 1988: I, 328.

34- Rebelión de Qa'qa' b. Zunaym

Después del asedio a Zaragoza durante la rebelión de al-A'rabi y de al-Anṣari, el emir entregó una serie de recompensas a sus soldados. Cuando iba por el campamento dando a cada uno lo que le correspondía, encontró a un hombre que recitaba un poema. Cuando el emir se enteró de que era Qa'qa' b. Zunaym, un hombre de alto linaje, árabe de Rayya, ordenó que le dieran mil dinares. Sin embargo, más adelante, este hombre se rebeló contra el emir y fue vencido por este, quien lo perdonó (*aqala-hu*⁵⁹) y lo reafirmó en su puesto, con el deseo de no perder el beneficio que había hecho hasta el momento.

Fuentes: AM, 1984: 108-109//119-120.

35- Rebelión de Abu l-Aswad Muḥammad b. Yusuf al-Fihri “el ciego”

En el año 169/784-785, el único superviviente de los hijos de Yusuf al-Fihri, Muḥammad b. Yusuf “el ciego”⁶⁰, se levantó contra el emir en Toledo. 'Abd al-Raḥman lanzó contra él un ataque que acabó con gran número de los soldados de Muḥammad. Él se vio obligado a huir a Coria, junto a los bereberes Nafza. El emir envió contra él a sus tropas y Muḥammad murió durante estas persecuciones cuando estaba en Requena al año siguiente.

El emir consiguió capturar a varios familiares del rebelde, matando a algunos de ellos, y finalmente volvió a Córdoba tras la que sería su última expedición antes de su muerte.

⁵⁹ AM, 1984: 120.

⁶⁰ A este hijo de Yusuf al-Fihri se le conocía como “el ciego” porque, estando en Córdoba en prisión desde la fuga de su padre, había hecho creer a todo el mundo que era ciego. Un día, aprovechando el momento en que los presos eran llevados al río para hacer sus abluciones, Abu l-Aswad se escapó con la ayuda de uno de sus clientes.

Fuentes: AM, 1984: 106//116; BM, 1904: II, 91//1967: II, 57-58; KT, 1898: 131-132//2006: V, 150-151; NU, 1915 (5: 4): 233-234//1916 (6: 3-4): 168-169; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 72; Dozy, 1988: I, 320-322; Manzano Moreno, 1991: 272-273.

▪ **Hišam I (172/788-179/796)**

36- Querrela dinástica entre Sulayman y ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman y el emir Hišam I

Sulayman b. ‘Abd al-Raḥman, primogénito de ‘Abd al-Raḥman I, no aceptó de buen grado el que su padre no lo hubiera nombrado su sucesor y lo hubiera hecho, en cambio, con su hermano Hišam. De este modo, cuando Hišam subió al poder en el año 172/788, Sulayman, que ejercía como gobernador de Toledo en esta fecha, reunió a un grupo de partidarios y se dirigió a Córdoba para atacar a su hermano. Fue derrotado en Jaén y se vio obligado a volver a Toledo, donde poco después se le unió su hermano pequeño, ‘Abd Allah, y juntos se levantaron contra Hišam, en el año 173/789. Hišam fue a poner cerco a la ciudad de Toledo y la asedió durante varios meses, hasta que Sulayman se vio obligado a escapar, refugiándose en Tudmir. Allí intentó incitar de nuevo la rebelión contra su hermano, pero finalmente no le quedó otra opción que someterse, siendo obligado por Hišam a expatriarse, a cambio de la entrega de 70.000 dinares para que se instalara en el Magreb.

Por su parte, ‘Abd Allah también obtuvo el perdón, aunque fue igualmente obligado a marcharse al Magreb, donde permaneció hasta la muerte de Hišam, cuando volvió para rebelarse de nuevo [43]. Alguna versión dice que ‘Abd Allah se presentó ante Hišam, a pesar de que no tenía ningún tipo de protección (*bi-la ‘ahd wa-la aman*⁶¹), y que el emir lo acogió de buen grado y lo instaló en la casa de su propio hijo al-Ḥakam.

Fuentes: FA, 2002: 98//1994: 112⁶²; BM, 1904: II, 99-100//1967: II, 62-63; DB, 1983: II, 127//I, 119; KT, 1898: 137, 139-140 y 142//2006: V, 178-179, 282-283 y 289; NU, 1915 (5: 4): 257-258//1916 (6: 3-4): 172-174; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 93-94; Manzano Moreno, 1991: 273-274 y 319.

36.1- Sometimiento de los toledanos en el año 175/791-792 ¿liderados por Galib b. Tammam b. ‘Alqama?

⁶¹ BM, 1967: II, 63.

⁶² En esta fuente, se dice que Hišam I mató a su hermano Sulayman b. ‘Abd al-Raḥman, aunque sabemos que este no fue ajusticiado, sino expatriado por su hermano, y que se rebeló de nuevo más adelante [43].

Tras la marcha de Sulayman y 'Abd Allah b. 'Abd al-Raḥman al norte de África, los toledanos mantuvieron la rebelión, hasta el año 175/791-792, en el que se sometieron al emir Hišam, quien les mandaría como gobernador a su propio hijo al-Ḥakam.

Es posible que, en algún momento de esta rebelión, se viera implicado Galib b. Tammam b. 'Alqama, gobernador de Toledo en esta época, quien sabemos que murió crucificado boca abajo en Córdoba por orden de Hišam I, en el año 172/788-789⁶³.

Fuentes: FA, 2002: 98//1994: 112; NT, 1968: III, 45; Manzano Moreno, 1991: 273, n. 32.

37- Rebelión Sa'id b. Ḥusayn b. Yaḥyà al-Anṣari en el año 172/788-789

Sa'id b. Ḥusayn b. Yaḥyà al-Anṣari se rebeló en Sagunto, en el año 172/788-789, contando con el apoyo de los yemeníes de esta región. Esta rebelión finalizó cuando Musà b. Furtun b. Qasi⁶⁴ derrotó y dio muerte a Sa'id y a otros muchos yemeníes.

Fuentes: BM, 1904: II, 98//1967: II, 62; NU, 1915 (5: 4): 239//1916 (6: 2-4): 174; KT, 1898: 141//2006: V, 283; JAL, 2006: IV, 150; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 94; Viguera, 1981: 51; Manzano Moreno, 1991: 215, 226 y 319.

38- Rebelión de Maṭruḥ b. Sulayman en el año 175/791-792

Maṭruḥ se rebeló, en el año 175/791-792, en Barcelona, llegando a apoderarse de Zaragoza y Huesca. El emir envió contra él a 'Ubayd Allah b. 'Utman al frente de las tropas omeyas, las cuales cercaron la ciudad. Finalmente, el rebelde fue derrotado gracias a la traición de uno de sus esclavos, que eran los mismos de su hermano 'Aysun, pero que se habían pasado al servicio de Maṭruḥ a la muerte de aquel [29.1]. Sus nombres eran 'Amrus, su primo Šabriṭ b. 'Abd Allah "al-Waqsi" [51.3.2] y Šurabḥil b. Šaltan al-Zuwagi.

Un día que Maṭruḥ había salido de caza, 'Amrus y Šurabḥil lo mataron y le cortaron la cabeza, que fue enviada al general omeya que había ido desde Córdoba a Zaragoza para hacer frente a la rebelión de Maṭruḥ.

⁶³ El FA señala que fue 'Abd al-Raḥman I quien mandó a su hijo Sulayman que matara a Galib "por su participación en los conocidos acontecimientos que tuvieron lugar durante su reinado", refiriéndose quizás al asesinato de Hafş b. Maymun cuando iban a asediar Zaragoza [30] (FA, 2002: 98//1994: 112).

⁶⁴ Este fue asesinado posteriormente por un *mawla* de la familia de Ḥusayn, llamado Ŷaḥdar, logrando vengar así la muerte de Sa'id (Manzano Moreno, 1991: 215).

Fuentes: UT, 1966: 19//1965: 26; BM, 1904: II, 100-101//1967: II, 63; KT, 1898: 142-142//2006: V, 289; NU, 1915 (5: 4): 239//1916 (6: 2-4): 174-175; JAL, 2006: IV, 150; Viguera, 1981: 67-68; Manzano Moreno, 1991: 218-220 y 319; Sénac, 2000: 93.

39- Crucifixión de 'Abd al-Wahhab, conocido por 'Abdus

'Abd al-Wahhab, hijo de Abu 'Utman, fue mandado crucificar por Hišam I a la puerta de su alcázar y lo dejó allí durante varios días. Con este acto, el emir violó todas las garantías de protección otorgadas por su padre (*ajfara fi-ha dimama walidi-hi kulla-ha*⁶⁵). Este pidió al emir que le dejase enterrar a su hijo, pero Hišam no se lo permitió hasta que disminuyó su indignación.

No se sabe con seguridad cuál pudo ser la causa de este castigo, pero su padre creyó que se debía a que 'Abdus fue desde Tudmir, donde era gobernador, hacia Córdoba sin el permiso del emir, lo que este pudo haber interpretado como un intento de rebelión.

Fuentes: FA, 2002: 97-98//1994: 111.

40- Rebelión de los beréberes de Takurunna en el año 178/795-796

En el año 178/795-796, los beréberes de esta zona se levantaron contra el emir cordobés, realizando algaras hacia diferentes ciudades hasta que fueron vencidos por el ejército omeya. Tras siete años de ataques, las tropas cordobesas dejaron esta zona totalmente desierta, de modo que los beréberes se vieron obligados a huir y refugiarse con otros beréberes de la región, huyendo algunos hacia la zona de Talavera y Trujillo.

Fuentes: BM, 1904: II, 102//1967: II, 64; KT, 1898: 151//2006: V, 307; NU, 1915 (5: 4): 241-242//1916 (6: 2-4): 177-178; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 94; Fierro, 1995b: 222, n. 6; Felipe, 1997: 340-341, 343 y 346.

41- Benevolencia con el astrólogo al-Ḍabbi

Cuando Hišam subió al trono, envió un emisario a Algeciras para que hiciera venir al astrólogo al-Ḍabbi, con la intención de que le indicara qué es lo que predecían los astros sobre su gobierno. Al Ḍabbi, sabedor de que se preveían solo siete años de duración para el gobierno de Hišam, prefirió no decírselo y le pidió que le eximiera de ello. En principio, Hišam aceptó, pero a los pocos días el astrólogo reveló el secreto, el cual llegó a oídos del emir quien lo volvió a llamar para que se presentara ante él.

⁶⁵ FA, 1994: 111.

Según otra versión de los hechos, al-Ḍabbi consiguió excusarse ante el emir cuando este lo llamó ante él, diciéndole que aún no había tenido suficiente tiempo para hacer las predicciones oportunas, por lo que Hišam I le dio un plazo mayor.

Cuando Hišam I lo tuvo delante le dijo que realmente le había pedido que le contara eso, no porque creyera en lo que le decía, sino por el placer de oír de su boca las buenas predicciones sobre su gobierno y que si estas no eran buenas, con seguridad lo perdonaría y gratificaría (*la-u 'afinna-ka wa-la-aḥbunna-ka*⁶⁶) si le contaba mentiras que le dieran mayor satisfacción. Pero cuando al-Ḍabbi tomó la palabra, le dijo que la previsión era de seis a siete años, a lo que Hišam respondió que si eso debía ser así, sería más soportable si ocurría adorando a Dios, por lo que lo perdonó y le entregó un regalo y le dejó volver a su casa.

Fuentes: IQ, 1926: 32-33//41-42; MUQ II/1, 2001: 269//2003: 403-404; NT, 1968: I, 334-335; Samsó, 2001.

42- Caso del individuo víctima de la injusticia de uno de los gobernadores de Hišam

Cierto individuo que había sufrido una injusticia por parte de uno de los gobernadores de Hišam I se presentó ante el emir con la intención de denunciar ante él el caso. Sin embargo, un hombre perteneciente al cortejo del emir impidió al querellante que llegase hasta Hišam, pues estimaba mucho al gobernador acusado. Sin embargo, reconociendo la razón que tenía el individuo en sus acusaciones, le prometió que se le haría justicia. Así, escribió al gobernador contándole el caso y este trató de complacer y ganarse el afecto del querellante.

Cuando Hišam se enteró de todo, se enfadó con los hombres de su cortejo que habían impedido al individuo acercarse hasta él. Estos le dijeron que ya le habían indemnizado, pero el emir les dijo que “*La satisfacción dada por el tirano al ofendido no basta, si antes no siente aquel el peso de la ley*” (*al-naṣafa li-l-maḏlum la takuna min al-ḏalim duna tasliḥ al-ḥaqq*⁶⁷), por lo que mandó que se presentara ante él el querellante y le pidió que declarase bajo juramento las injusticias de las que había sido víctima. Así se hizo y aquel fue satisfecho de todas las injusticias sufridas.

Fuentes: AM, 1984: 110//121.

▪ Al-Ḥakam I (179/796-206/822)

43- Querrela dinástica de Sulayman y ‘Abd Allah b. ‘Abd al-Raḥman contra su sobrino

⁶⁶ IQ, 1926: 42.

⁶⁷ AM, 1984: 121.

Sulayman y 'Abd Allah b. 'Abd al-Raḥman se encontraban en el norte de África desde su anterior rebelión [36]. Cuando se enteraron de que su hermano Hisam había muerto, consideraron ese un buen momento para volver a al-Andalus y exigir el emirato que consideraban suyo.

En primer lugar, vino 'Abd Allah, quien intentó una fallida rebelión en la Marca Superior, coincidiendo con la rebelión de 'Abd al-Malik y 'Abd al-Karim b. 'Abd al-Wahid b. Mugit [45], con quienes intentó aliarse, junto con el rebelde de Zaragoza Bahlul b. Marzuq [47], pero finalmente hubo desavenencias entre ellos y esta alianza no fraguó.

También buscó apoyo en la corte de Aquisgrán, entre los carolingios, donde se dirigió en el año 181/797, junto a sus hijos 'Ubayd Allah [51.3] [53] y 'Abd al-'Aziz. Al año siguiente, llegó a al-Andalus Sulayman, quien reunió otro grupo de partidarios con los que se dirigió a Córdoba con el objetivo de entrar en combate con al-Ḥakam. Estos primeros enfrentamientos finalizaron con la victoria del emir sobre Sulayman, replegándose este en Mérida. Allí intentó incitar la rebelión contra el emir, pero fue derrotado por un ejército omeya encabezado por el caudillo beréber de Mérida, Aṣḥab b. 'Abd Allah b. Wansus [48], y por al-'Abbas b. 'Abd Allah al-Quraysi al-Marwani [51.3]. Tras varios choques, la revuelta finalizó cuando, en el año 185/801-802, Sulayman fue capturado y ejecutado por Aṣḥab, quien envió su cabeza a Córdoba, donde el emir la tuvo expuesta, clavada en una lanza, mientras su cuerpo era enterrado en el mausoleo familiar.

En cuanto a 'Abd Allah, al volver de Aquisgrán, tomó Huesca de donde fue echado por Bahlul b. Marzuq en el año 184/800 y se dirigió a Valencia donde continuó su rebelión, pero, al enterarse de la muerte de su hermano y ver que sus posibilidades de victoria eran muy reducidas, prefirió asegurar su vida y aprovechar la situación para obtener algún provecho. Así, al-Ḥakam y él comenzaron a enviarse misivas para concertar las condiciones de la paz (*wadi 'u ilà al-salam*).

El emir al-Ḥakam envió al alfaquí Yaḥyà b. Yaḥyà y a su compañero Ibn Abi 'Amir al-Ma'afiri⁶⁸ para entregar a 'Abd Allah la carta con su perdón, pactando con él que permanecería sin moverse de Valencia, fiel a su obediencia, sin venir a pisar la corte, recibiendo periódicamente una cantidad de dinero para sus gastos.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 16-21 y 23-24//2003: 94-99 y 101-102; BM, 1904: II, 110-111 y 113-114//1967: II, 69-71; KT, 1898: 153 y 161-164//2006: V, 312, 328, 335-336, 339 y 343; NU, 1916 (6: 1): 3-5//1916 (6: 3-4): 182-184; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 99-100; Manzano Moreno, 1991: 320-321; Fierro, 1997: 289.

43.1- Encarcelamiento del poeta Muḥammad b. Umayya b. Yazid

El secretario favorito de al-Ḥakam I, Muḥammad b. Umayya b. Yazid, fue acusado de haber apoyado a Sulayman b. 'Abd al-Raḥman en su rebelión contra su sobrino, con el objetivo de arrebatarle el trono. Muḥammad b. Umayya habría intercambiado con el tío del emir diversas cartas en las que lo prevenía contra su sobrino y le incitaba a no aceptar el *aman* que este le ofrecía. Por esta razón, el

⁶⁸ Abu 'Amir Muḥammad b. al-Walid b. Yazid b. 'Abd al-Malik, alfaquí y bisabuelo de Almanzor.

secretario se ganó la destitución de su puesto y fue encarcelado en su propia casa, poniendo en su lugar a los hermanos Banu al-Jaṭṭab. El secretario permaneció recluido en su domicilio durante bastante tiempo, hasta su muerte, ya en época de ‘Abd al-Raḥman II.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 22-23//2003: 100-101; Garulo, 2003: 553.

44- Rebelión de ʿĀbir b. Malik b. Labid en la ciudad de Jaén

El emir se enteró de que ʿĀbir b. Malik b. Labid estaba sitiando Jaén, por lo que envió contra él a uno de sus instructores (*‘urafa*⁶⁹) al frente de cien soldados para combatirlo. Al cabo de una hora, envió a otro de los instructores con otros cien caballos contra Ibn Labib, sin que supiera que ya había ido otra tropa para allá. Y repitió esta misma operación hasta que envió a diez instructores con sus respectivos caballos. De este modo, al segundo día comenzaron a llegar todos, uno detrás de otro, hasta Jaén y a lanzarse contra el rebelde y su gente. Cuando estos vieron a todos estos soldados omeyas, se arrepintieron (*‘adu-hu saqaṭ fī aydi-him*⁷⁰) y salieron huyendo de la ciudad, pero la caballería se apoderó de ellos y saqueó su campamento y, al tercer día, enviaron las cabezas de los rebeldes al emir⁷¹, quien había permanecido en Córdoba junto a sus libertos.

Fuentes: AM, 1984: 116-117//129-130; BM, 1904: II, 128-129//1967: II, 79.

45- Revuelta de ‘Abd al-Karim y ‘Abd al-Malik b. ‘Abd al-Waḥid b. Mugit en Toledo

A raíz de la detención de ‘Abd Allah b. Sulayman, personaje anti-omeya de Toledo, por parte de ‘Abd al-Karim b. ‘Abd al-Waḥid b. Mugit cuando este fue nombrado gobernador de la ciudad, se sublevó la gente de Toledo⁷² junto a ‘Abd Rabb b. Zurayq, ente otros. Los sublevados estaban en contra de la acción de ‘Abd al-Karim con su jefe y le enviaron las quejas al emir y este les envió a su mensajero Musawir anunciándoles la destitución de ‘Abd al-Karim a favor de ‘Abd Rabb b. Zurayq,

⁶⁹ Este término, lo traduce E. Lafuente como “instructor” y dice que se refiere a “*un perito en equitación, especie de picador, pero que tenía al mismo tiempo el mando de cien soldados de caballería y era cargo de gran confianza*” (AM, 1984: 116, n. 3).

⁷⁰ AM, 1984: 130.

⁷¹ Según los AM, ʿĀbir b. Malik b. Labid murió decapitado en esta contienda, pero Ibn Ḥayyan nos dice que posteriormente fue enviado como gobernador a la cora de Tudmir, por lo que podemos pensar que realmente Ibn Labid se sometió al emir, pasando a formar parte de su círculo más cercano. De este modo, cuando su hijo ‘Abd al-Raḥman II tomó el poder, lo habría enviado como gobernador de Tudmir, donde ejerció un importante papel durante la rebelión que se inició en esta ciudad a partir del año 207/822 [58].

⁷² Ibn Ḥayyan en un momento del relato de este acontecimiento dice que el emir envió a los “beréberes” de Toledo a su mensajero para anunciarles que iba a nombrar a Abd Rabb b. Zurayq como gobernador. Esta mención de beréberes en esta ciudad es muy llamativa, pues H. de Felipe dice que la única mención a la presencia de beréberes en esta ciudad la tenemos más tarde, a raíz de su participación en la revuelta del año 238/852-853, beréberes pertenecientes a la rama de Baranis (De Felipe, 1997: 345). Sobre la escasez de poblamiento beréber en Toledo, Guichard, 1998: 278-281.

quizás buscando que las gentes se calmaran al nombrar a alguien a quien ya habían manifestado claramente su apoyo.

Esto provocó que, en el año 180/796, se rebelara en Toledo 'Abd al-Karim b. 'Abd al-Wahid b. Mugit. Este se reunió con su hermano 'Abd al-Malik b. 'Abd al-Wahid b. Mugit en Zaragoza. La rebelión duró en torno a cinco años. En el año 185/801, al-Ḥakam I les envió a su agente Salama b. Qasim para que los atacara. Parece que el ataque en este momento se hizo especialmente intenso, pues los hermanos se dirigieron a Salama pidiéndole el *aman (musta'minīn)* que les fue concedido (*akada al-amir amana-huma*⁷³) a cambio de que se sometieran al emir, quien los recibió en Córdoba y les otorgó regalos y distinciones. Durante estos años de insumisión, estos dos rebeldes se unieron por un tiempo a Bahlul b. Marzuq [47], en Zaragoza, quien se había rebelado en el año 181/797. Asimismo, esta insumisión coincidió con el intento de los tíos del emir de robarle el trono, de modo que 'Abd Allah coincidió con 'Abd al-Malik y 'Abd al-Karim b. 'Abd al-Wahid en Zaragoza y por un momento intentaron aliarse, pero finalmente hubo desavenencias entre ellos.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 25-26 y 37//2003: 103-104 y 117; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 102; Manzano Moreno, 1991: 327; Crego Gómez, 2007b: 39.

46- “Jornada del foso” (*waq'at al-ḥufra*) en Toledo en el año 181/797

A raíz de la destitución por parte de al-Ḥakam I de 'Abd Rabb b. Zurayq como gobernador de Toledo, nombrando en su lugar a 'Abd al-'Aziz b. Ḥassan, Ibn Zurayq incitó a la población de Toledo a rebelarse contra el emir, buscando independizarse el poder omeya. Entre los que apoyaron este levantamiento que tuvo lugar en el año 181/797⁷⁴, estaban 'Ubayd Allah b. Jamir y al poeta Girbib b. 'Abd Allah al-Ṭulayṭulī [51.7]. El emir envió a Toledo para sofocar la revuelta al entonces gobernador de Huesca⁷⁵, 'Amrus b. Yusuf, quien se instaló en Talavera desde donde contactó con los Banu Majši, una conocida familia toledana, que ayudó a 'Amrus a capturar a uno de los líderes de la revuelta, 'Ubayd Allah, a cambio de la promesa de darles el gobierno de la ciudad, de modo que lo acabaron matando y llevaron su cabeza a 'Amrus. Un grupo de beréberes que eran contrarios a estos Banu Majši, cuando se enteraron de que estos estaban en Talavera, fueron allí de improviso y los mataron, de modo que 'Amrus pudo mandar las cabezas de todos a Córdoba.

A continuación, el emir encargó a 'Amrus que acabara con el levantamiento de los toledanos, deshaciéndose de los principales de la ciudad⁷⁶. De este modo, 'Amrus convenció a los toledanos de

⁷³ MUQ II, 2003: 117.

⁷⁴ Ibn al-Atir, al-Nuwayri e Ibn Jaldun fechan estos acontecimientos en el año 191/807. Dozy consideraba esta fecha la correcta, aludiendo además a que si el príncipe 'Abd al-Raḥman b. al-Ḥakam presenció los acontecimientos de Toledo, no pudo ser en el 181/797, pues en este momento contaba con solo cinco años (Vallvé, 1991: 223).

⁷⁵ Ibn Ḥayyan dice que, por esta época, era gobernador de Talavera (MUQ II/1, 2001: 27//2003: 105).

⁷⁶ Según las distintas versiones, el instigador de esta estrategia fue el propio emir, enviando para ello a 'Amrus b. Yusuf. 'Isà b. Aḥmad al-Razī dice que a quien envió el emir contra los toledanos fue a su hijo 'Abd al-Raḥman y otros, como al-Ḥasan b. Mufariyy, dicen que fueron ambos a Toledo, 'Amrus y el príncipe (MUQ II/1, 2001: 28 y ss).

que le dejaran entrar y lo pusieran al frente de la ciudad⁷⁷ y a cambio les garantizaba su protección (*faraqa al-amaniya*)⁷⁸.

Construyó una fortaleza⁷⁹ en las puertas del puente sobre el río Tajo, donde se instalaría él con su tropa cordobesa, logrando así ganarse la confianza de los toledanos, al tiempo que controlaba el territorio⁸⁰. Cuando hubo logrado esto, preparó una estrategia con la que pretendía acabar con los principales toledanos (*wuḡuḡu-hum*), de modo que estos fueron invitados a asistir a un banquete en el castillo, con motivo de la celebración de la circuncisión de los hijos pequeños del emir (fiesta de la *'aqīqa*). Otras versiones de los hechos dicen que organizó una fiesta con intención de agasajar a los toledanos para hacerles ver que deseaba agradecerles su acogida (*takrīm*) y demostrarles su confianza (*al-ta'nīs la-hum*). Otra versión, por último, dice que el emir envió a su hijo 'Abd al-Raḡman hacia la Marca Superior con motivo de una supuesta rebelión que se había producido en la zona y le dijo que acampara en las proximidades de Toledo, de modo que 'Amrus saliese con sus hombres a recibirle y le invitaran a alojarse en el alcázar. Así, con motivo de esta notable visita, 'Amrus celebró una fiesta en su alcázar e invitó a los principales de la ciudad.

En cualquier caso, todas las versiones coinciden al narrar que habían preparado un foso en el interior del alcázar, de tal manera que según iban entrando en grupos de diez los notables invitados, un verdugo los mataba y los tiraba al foso. Había perecido ya un gran número de personas, cuando uno de los que aún estaba fuera se dio cuenta de que, por más que entraba gente en la fortaleza, nadie salía de allí y empezó a sospechar sobre el destino que habían corrido estos hombres. Cuando por fin se quisieron dar cuenta de lo que ocurría, cientos de ellos ya habían muerto. De este modo, lograron que Toledo permaneciera sometida durante varios años.

Fuentes: IQ, 1926: 36-39//46-49; MUQ II/1, 2001: 27-34//2003: 105-114; BM, 1904: II, 111-112//1967: II, 69-70; DB, 1983: II, 140//I, 132⁸¹; KT, 1898: 168-171//2006: V, 375-376; NU, 1916 (6: 1): 6-8//1916 (6: 3-4): 185-186; JAL, 2006: IV, 152-153;

⁷⁷ En la versión de los hechos de IQ se dice que el emir envió a 'Amrus por ser del mismo pueblo (*ahd*) que los toledanos, haciéndoselo saber a estos a través de una carta donde les explicaba las causas de su elección, en vez de haber optado por uno de sus clientes, tratando así de que 'Amrus fuera aceptado por los rebeldes. Al-Nuwayrī, en esta misma línea, dice que el emir escribió a los toledanos y les dijo que había elegido a 'Amrus por ser uno de ellos y en quien podrían confiar sus corazones (*wa-huwa min-kum li-tuṭam'ina qulubu-kum ilay-hi* – NU, 1916 (6: 3-4), 186).

⁷⁸ Al-Nuwayrī dice que 'Amrus hizo creer a los toledanos que él también estaba en contra de los omeyas, para ganarse así su confianza (NU, 1916 (6: 1): 7).

⁷⁹ Sobre el alcázar construido en Toledo por 'Amrus antes de los sucesos de la Jornada del Foso, Delgado Valero, 1987: 206-211, especialmente 206-208. Esta fortaleza parece que fue derruida durante las rebeliones que se produjeron en la ciudad posteriormente, siendo reconstruida en varias ocasiones.

⁸⁰ Esta acción también podría considerarse una muestra de la necesidad de 'Amrus de estar encastillado junto a sus hombres, para protegerse ante posibles ataques de los habitantes de Toledo contrarios al gobierno.

⁸¹ Esta fuente fecha este acontecimiento diez años más tarde, en el año 191/806-807.

Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 103-104; Manzano Moreno, 1991: 274-284⁸²; Crego Gómez, 2007a.

47- Rebelión de Bahlul b. Marzuq en la Marca Superior

En el año 181/797, se proclamó independiente el señor de Huesca, Bahlul b. Marzuq, en Zaragoza. Los dos generales omeyas, 'Abd al-Karim b. 'Abd al-Wahid b. Mugit y su hermano, 'Abd al-Malik [45], se habían unido temporalmente a este rebelde, pues se encontraban en este momento en desavenencia con el emir, aunque pronto se separaron; asimismo, se enfrentó a 'Abd Allah b. 'Abd al-Rahman [43] porque este quiso quitarle primero Huesca y después Zaragoza.

Una tropa cordobesa consiguió hacer frente al rebelde, por lo que Bahlul tuvo que huir hacia el Alto Aragón. Un poco más tarde, en el año 182/798-799, este rebelde se hizo con la ciudad de Huesca, extendiendo su poder a Zaragoza y Tortosa. El emir envió contra él, cuando estaba en Zaragoza, a uno de sus más fieles gobernadores, 'Amrus b. Yusuf [29.2, 38, 46 y 50], que en ese momento se encontraba al frente de Toledo. 'Amrus llegó a Zaragoza en el año 186/802 y persiguió al rebelde hasta que finalmente este alcanzó la muerte a manos de uno de sus anteriores aliados, Jalaf b. Rašid, quien rápidamente se apoderó de los dominios de Bahlul. 'Amrus, por su parte, castigó severamente a los muladíes que habían participado en la revuelta en Huesca. Para lograr hacerse con el control de esta zona, construyó una plaza fuerte en Tudela, poniendo al frente a su hijo Yusuf, y dejó a su primo Šabrit al-Waqšī [38 y 51.3.2] al mando de Huesca.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 23-24, 26, 27, 35-36, 38//2003: 101-102, 104, 105, 115-116, 118; BM, 1904: II, 111//1967: II, 69; KT, 1898: 160//2006: V, 320; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 102; Viguera, 1981: 54-56; Manzano Moreno, 1991: 223-225 y 321-322; Sénac, 2000: 93-94.

48- Revuelta de Ašbag b. 'Abd Allah b. Wansus en Mérida en el año 190/805

El jefe local beréber de Mérida, Ašbag b. 'Abd Allah b. Wansus, después de haber participado en la represión de otros levantamientos contra el poder omeya [43], se rebeló él mismo en esa ciudad, en el año 190/805. La causa fue una desavenencia con el gobernador de Mérida, por lo que Ašbag juntó a un grupo de gente de la ciudad que lo apoyó en su causa, expulsaron al gobernador y se levantaron contra el emir durante siete años. Al-Ḥakam envió a sus tropas contra Mérida para intentar calmar la insumisión, pero supo que en Córdoba los ánimos estaban alterados, por lo que se volvió para la capital. Los ataques del emir a Mérida, tras este primer episodio, se repitieron en los años sucesivos⁸³

⁸² Manzano Moreno ofrece toda una serie de evidencias en torno a la naturaleza de *topos* historiográfico de este relato, recogiendo distintos paralelos existentes en otras tradiciones y en otras épocas.

⁸³ Es complicado determinar la duración y la datación de los distintos acontecimientos que tuvieron lugar durante esta rebelión en Mérida, pues, aunque en varias ocasiones se dice que la rebelión duró

hasta que consiguió el sometimiento tanto del jefe de la rebelión, como del resto de los habitantes de la ciudad. Al año siguiente, volvió contra Mérida y tras atacar al rebelde, consiguió que se sometiera y pidiera la paz, mediante un intercambio de embajadas (*ad'ana la-hu wa-da'a ilà al-salam mašati l-sufara' bayna-hu wa-bayna al-amir al-Ḥakam*⁸⁴).

Según alguna versión, al año siguiente de este hecho, en el 192/807, Aşbag solicitó la paz (*talaba al-aman wa-ammana-hu al-Ḥakam*⁸⁵), produciéndose ese mismo año su muerte⁸⁶. Otras versiones dicen que la paz se concertó transcurridos siete años del inicio de la rebelión, es decir, en el año 197/813, cuando se le concedió a Aşbag una capitulación por la cual cedía la ciudad de Mérida, donde el emir envió a su propio gobernador, y se integraba en una situación elevada (*bi-arfa' manzila*) en las filas del ejército cordobés. Asimismo, el rebelde tuvo que dar rehenes como garantía, entregando así a dos mujeres, siendo una de ellas la nuera del rebelde, Raḥmun bint Ḥayyun, esposa de su hijo Muḥammad. El sometimiento de Aşbag, según esta versión, habría llegado tras la sumisión anteriormente de los aliados de Aşbag, de tal manera que ya lo habían aceptado 'Abd al-Yabbar b. Zaqla, caballero y guerrero beréber distinguido en Mérida, y el propio hermano de Aşbag, 'Abd al-Şamad b. 'Abd Allah b. Wansus.

Fuentes: AM, 1926: 117-118//131 (¿?); MUQ II/1, 2001: 45-48//2003: 128-132; BM, 1904: II, 116-117//1967: II, 72; KT, 1898: 171//2006: V, 376-377; NU, 1916 (6: 1): 8-9//1916 (6: 3-4): 187-188; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 104; Manzano Moreno, 1991: 321 y 325; Felipe, 1997: 312, n. 200.

48.1- Ruptura del *aman* y reanudación de la rebelión por parte de Marwan b. Yunus al-Yilliqli

En el año 194/809, los habitantes de Mérida rompieron el *aman* y se volvieron a sublevar, pero el emir en persona logró reprimir su levantamiento. Sin embargo, unos años más tarde, en el 201/816, los emeritenses se levantaron de nuevo contra el emir. En esta ocasión, mataron al que era por aquel entonces gobernador, 'Uqba b. Abi l-Asma'ī⁸⁷, y se independizaron. Su líder esta vez fue Marwan b.

siete años, tras los cuales se firmó la paz, en la relación año por año de los acontecimientos, encontramos que hubo varios momentos en los que los rebeldes se sometieron y quebrantaron su *aman* y que posiblemente la rebelión duró menos de siete años, quizás solo dos o tres. No obstante, por lo que encontramos en el MUQ, posiblemente lo que duró siete años fue la rebelión de los habitantes de Mérida, primero bajo el liderazgo de Aşbag, hasta el año 192/807, y después por su cuenta hasta el año 197/813.

⁸⁴ MUQ II, 2003: 130.

⁸⁵ NU, 1916 (6:3-4): 188.

⁸⁶ Según Ibn Ḥayyan, al morir Aşbag, siendo poca su hacienda en Mérida, ordenó a su hijo que se instalara en Córdoba y dejase que se instalara en la ciudad a un gobernador del emir. Así al-Ḥakam envió a 'Ubayda b. Ḥassan, quien murió pronto y fue sucedido en su cargo por Abu Zakariyya' al-Madduḥ y, posteriormente, por el príncipe Sa'id b. al-Ḥakam, que murió allí (MUQ II/1, 2001: 48//2003: 131).

⁸⁷ Según Ibn Ḥayyan, el autor material de este asesinato fue un tal Naşr b. Masrur (MUQ II/1, 2001: 55).

Yunus al-Yilliği. Al-Ḥakam I no tardó en poner remedio a esta situación y envió a su hijo, el príncipe ‘Abd al-Raḥman, quien se apresuró a reprimir la rebelión.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 49 y 55//2003: 133 y 139-140; BM, 1904: II, 118/71967: II, 73⁸⁸; NU, 1916 (6: 1): 10//1916 (6: 3-4): 189.

49- Rebelión de Ṭumlus al-Nadawi/Nadwi en Lisboa en el año 193/808-809

Ṭumlus al-Nadawi, rebelde favorable a la facción yemení, se levantó contra al-Ḥakam en el año 193/808⁸⁹ en Lisboa y zonas limítrofes, hasta Coimbra. El emir envió contra él un ejército encabezado por su hijo Hisam, aunque la inexpugnabilidad de sus fortalezas le ayudó a hacer frente a este ataque. Finalmente, la derrota le sobrevino a causa de la traición de sus propios compañeros que lo mataron y le cortaron la cabeza. Esta le fue enviada a al-Ḥakam como prueba de obediencia, junto a la de algunos de los hombres de confianza (*tiqat*) del rebelde, entre los que se encontraba un tal Makhul, posiblemente abuelo del Makhul b. ‘Umar que se alió con ‘Abd al-Raḥman al-Āilliği en Mérida [74]. El emir, en respuesta a este acto de sometimiento, les recompensó espléndidamente y los incorporó en sus tropas con buena paga (*bi-rizq wasi*), tomando el control de las zonas que estaban bajo el poder de Ṭumlus.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 48-49 y 86//2003: 132 y 180; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 104.

50- Rebelión de ‘Amrus b. Yusuf en Zaragoza en el año 194/809

Unos años después de los acontecimientos del foso en Toledo, ‘Amrus se mostró insumiso en Zaragoza, por lo que el emir, temiendo que fuesen reales sus intenciones, envió a su hijo ‘Abd al-Raḥman a combatirlo. Cuando al-Ḥakam fue informado de la veracidad de las intenciones del rebelde, envió contra él un ejército encabezado por su chambelán ‘Abd al-Karim b. ‘Abd al-Waḥid b. Mugit [45]. El chambelán invitó a ‘Amrus a someterse de manera conciliadora, hasta que lo consiguió y después el rebelde fue llevado a Córdoba donde el emir lo agasajó con muchos regalos, tanto a él, como a sus hijos y a sus hombres, y lo incluyó en su círculo más íntimo, hasta que, seguro de su confianza, lo volvió a mandar como gobernador a la Marca Superior.

Otras versiones señalan que el sometimiento realmente se produjo a causa del estrecho sitio al que se vio sometido el rebelde, por lo que acabó pidiendo el *aman* (*da ‘a ‘Amrus ilà l-aman*) y ‘Abd al-Karim lo llevó a Córdoba donde el emir lo perdonó (*ṣafaha ‘an-hu*⁹⁰) y trató honorablemente hasta que, seguro de su obediencia, lo mandó de nuevo a la Marca como gobernador.

⁸⁸ No menciona la última rebelión dirigida por Marwan b. Yunus.

⁸⁹ En la versión de estos hechos de Aḥmad al-Razi, recogida por Ibn Ḥayyan, la rebelión de Ṭumlus al-Nadawi aparece fechada en el año 203/818 (MUQ II/1, 2001: 86//2003: 180).

⁹⁰ MUQ II, 2003: 134.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 49-50//2003: 133-134; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 102-103; Manzano Moreno, 1991: 323; Sénac, 2000: 94.

51- Revuelta del Arrabal (189/805, 190/806 y 202/818)

51.1. Revuelta del 189/805 y crucifixión de los notables cordobeses

La primera de estas revueltas la llevaron a cabo unos notables de Córdoba, en el año 189/805⁹¹, con la intención de derrocar a al-Ḥakam I y sustituirlo por Muḥammad b. al-Qasim al-Qurasi al-Marwani⁹². La estrategia pareció no salirles bien, pues fue este mismo Muḥammad b. al-Qasim quien los denunció al emir. Al-Ḥakam no tardó en sofocar duramente este intento de conspiración y el resultado fue la crucifixión de setenta y dos notables cordobeses implicados en la revuelta, en la calzada (*raṣīf*) junto al Guadalquivir.

Fuentes: AM, 1984: 117//130-131; IQ, 1926: 40-41//50-51; MUQ II/1, 2001: 40-45 y 70-72//2003: 121-128 y 119-121; HS, 1963: I, 44-45; BM, 1904: II, 114-115//1967: II, 71; NU, 1916 (6: 1): 5-6//1916 (6: 3-4): 184-185; DB, 1983: II, 139-140//I, 131; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 107; Fierro, 1987a: 42; Manzano Moreno, 2006a: 331-332.

51.1.1 – Crucifixión de los prisioneros del arrabal

A Ḥudayr Abu Musà “al-Madbuḥ” (“el degollado”), esclavo militar y cliente de al-Ḥakam tras haber sido manumitido por su padre Hisam, se le ordenó ejecutar a ciertos prisioneros protegidos por el *aman* (*ḥama-hum al-aman*⁹³// *al-nagar al-muṣaliḥun*⁹⁴), hombres piadosos (*ṣulḥa*) de entre los rebeldes del arrabal, que habían sido encerrados en la prisión de al-Duwayra. Sin embargo, Ḥudayr se negó a hacerlo, basando su decisión en el miedo que tenía al castigo que le habría de ser impuesto el día de mañana en el Juicio Divino si mataba a esa gente. Dice el relato que el emir, aunque no estuvo muy conforme con la negativa de Ḥudayr a acatar sus órdenes, decidió no castigarlo porque lo tenía en alta estima. Y respecto a los prisioneros, encargó al portero del alcázar, Ibn Nadir, que llevara a cabo la ejecución de estos hombres, orden que cumplió al momento.

⁹¹ Al-Nuwayri fecha esta rebelión en el año 187/802-803 (NU, 1916 (6: 1): 5).

⁹² Hay divergencias en las fuentes sobre la identidad de este individuo al que ofrecieron alzarlo en el trono, ya que según Ibn al-Quṭīyya y al-Ḥasan b. Muḥammad b. Mufarriy – versión que nos llega por Ibn Ḥayyan – dicen que fue al-Sammas, hijo de Mundir b. ‘Abd al-Raḥman (sobrino del emir Hisam I), mientras que la versión de al-Razi, que también nos llega a través de Ibn Ḥayyan, dice que era el tío abuelo del emir al-Ḥakam I, Muḥammad b. Qasim.

⁹³ MUQ II/1, 2003: 158.

⁹⁴ IQ, 1926: 56.

Fuentes: IQ, 1926: 44-45//55-56; MUQ II/1, 2001: 69//2003: 158; Fierro, 1990a: 48; Meouak, 1999: 119.

51.2- Revuelta del 190/806 y crucifixión de Dyb.l

Estaba el emir sitiando la plaza de Mérida [48], cuando supo que las gentes de Córdoba se habían levantado contra el emir, reuniéndose a la puerta del alcázar para censurar sus actuaciones. El principal instigador de este levantamiento era un individuo llamado Dyb.l. Las gentes se congregaron y se dirigieron al zalmedina de la ciudad, Ibn Labid, y lo apedrearon intentando matarlo. Esta vez, el zalmedina pudo defenderse gracias a la presencia de unas tropas que se encontraban allí. Cuando al-Ḥakam I fue informado de lo que estaba pasando en Córdoba, volvió rápidamente y acabó con el levantamiento capturando y ejecutando a los principales causantes del mismo. Dyb.l fue crucificado boca abajo, mientras que otros implicados en los hechos fueron degollados.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 70-71//2003: 119-120; NU, 1916 (6: 1): 9//1916 (6: 3-4): 188; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 108; Fierro, 1987a: 42; Manzano Moreno, 2006a: 332.

51.3- Revuelta del 202/818 y *aman* del tercer día

En este año, se produjo un altercado en el mercado de la ciudad entre un soldado del ejército del emir y un herrero que se negó a bruñirle la espada. Esto provocó un enfrentamiento entre ambos que acabó con el asesinato del soldado. Después de este hecho y como consecuencia de las tensiones que existían ya desde hacía un tiempo entre los habitantes de la ciudad y el emir, se produjo el levantamiento inmediato y la toma de las armas por parte de los habitantes del arrabal de Secunda, quienes estaban ya totalmente exasperados por la subida constante de los impuestos. Esta turba de gente se dirigió al alcázar y el emir envió contra ellos a todo su ejército y hombres de confianza - entre los que estaban Ubayd Allah b. 'Abd Allah [43 y 53], a Ishaq b. al-Mundir al-Quraši, al-'Abbas b. 'Abd Allah al-Marwani [43] y al-Mugira b. Hišam b. 'Abd al-Raḥman -, con órdenes de acabar con los insurrectos y destruir el arrabal para evitar que se volvieran a levantar contra él. Muchos de los rebeldes acabaron crucificados en fila delante del alcázar, junto al río, aunque según algunas versiones el emir dejó fuera de sus ataques a las mujeres. La represión de la revuelta duró tres días, durante los cuales el arrabal acabó totalmente destruido. La única muestra de compasión por parte del emir se produjo con la concesión del *aman* a aquellos fugitivos que se marcharan de Córdoba⁹⁵, dejando claro que no habría protección para aquellos que permanecieran en la ciudad. Muchos de los rebeldes del arrabal se refugiaron en Toledo donde fueron acogidos por Muḥayir b. al-Qatil, jefe de la sedición toledana [54].

⁹⁵ IQ, 1926: 41//51. Ibn al-Quṭiyya dice que la gente, al ver su inferioridad numérica, se sometieron (*ṣaḥu bi-l-ṭa'a*).

Otros muchos se marcharon al norte de África, donde ayudaron a repoblar la recién fundada ciudad de Fez, y otros se fueron hacia el Mediterráneo central y oriental (Alejandría y después Creta).

Para la concesión de este *aman*, el emir contó con el consejo de dos de sus hombres de confianza, su chambelán, ‘Abd al-Karim b. ‘Abd al-Wahid b. Mugit, y a su secretario, Fuṭays b. Sulayman. Fuṭays le aconsejó que se ensañara en el castigo con los rebeldes, mientras que ‘Abd al-Karim le aconsejó el perdón (*safh*). Al-Ḥakam aceptó el consejo de este último y perdonó a las gentes.

Otra versión de los hechos atribuye este consejo a Faray b. Kinana quien, cuando vio a unos hombres de al-Ḥakam aporreando la puerta de uno de sus vecinos con intención de detenerlo, se dirigió al emir porque Faraḡ b. Kinana conocía bien a ese hombre y sabía que no había participado en los hechos de Córdoba. Intentó hacerles desistir de su empeño, los esbirros se rieron de él y le dijeron que se encargara de sus cosas, por lo que, enfadado, se dirigió al emir diciéndole: “*Si los de Qurays combatieron y expulsaron al Profeta de Dios, haciéndole gran daño y oponiéndosele con hostilidad, cuando él los invitaba al buen camino y, cuando Dios le concedió sobre ellos la victoria que conoces [la de Badr], los perdonó, tú debes, más que nadie, imitarle, por tu parentesco con él y tu función de califa entre sus siervos*”. Esta intervención del alfaquí habría hecho que el emir perdonara al resto de la gente del arrabal que quedaba aún libre.

Fuentes: IQ, 1926: 41//51; MUQ II/1, 2001: 55-65//2003: 140-157; QQ, 1914: 90-91//72-73; BM, 1904: II, 122-126//1967: II, 75-77; KT, 1898: 177-179//2006: V, 461-462; NU, 1916 (6: 1): 10-12//1916 (6: 3-4): 190-192; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 108-111; Fierro, 1987: 42-43; Fierro, 2003.

51.3.1- Crucifixión de Šabriṭ b. ‘Abd Allah al-Wašqi

Cuando se rebelaron los cordobeses, estaba en prisión Šabriṭ al-Wašqi [47], primo de ‘Amrus b. Yusuf [29.2, 38, 46, 47 y 50], a quien el emir tenía encarcelado porque temía su traición. Šabriṭ al oír las voces de la multitud, dijo: “*¡Vaya ganado, si tuviera pastor! Ya los veo despedazados*”, refiriéndose al error que habían cometido los rebeldes al no asignar un jefe. Cuando le llegaron al emir estas palabras, al-Ḥakam ordenó que fuera crucificado con los demás.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 65//2003: 152-153; IS, 1953: I, 42.

51.1.2- Perdón a Bazi’ por su honradez

Bazi’⁹⁶ se encontraba en la cárcel cuando se produjo la revuelta del Arrabal y, entristecido por no poder ayudar, solicitó que le permitieran salir a combatir a los rebeldes, bajo promesa de volver una

⁹⁶ En al-Nuwayri e Ibn al-Atir se le llama Yazī’ y se dice que era cliente de Umayya b. ‘Abd al-Raḡman, por lo que podemos pensar que este estuviera en la cárcel desde que fue encarcelado también su patrón. Sobre este hombre, Fierro, 1987b.

vez cumplido su objetivo. Bazi' fue liberado y se enfrentó a los rebeldes y, cuando hubo acabado, volvió a su cárcel, sin ni siquiera retirarse los restos de sangre de los enfrentamientos, y fue de nuevo encadenado. Cuando el emir supo lo que había hecho, lo premió sacándolo de la cárcel y entregándole regalos.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 64//2003: 151-152; KT, 1898: 179//2006: V, 462; NU, 1916 (6: 1): 12//1916 (6: 3-4): 191; Fierro, 1987b: 105-106; De la Puente, 2004: 121.

51.4- Perdón pedido por 'Abd Allah b. Wansus para los que se refugiaron en su mezquita

Durante la revuelta del arrabal, un gran número de cordobeses se dirigieron a 'Abd Allah b. Wansus, padre del rebelde en Mérida Aşbag b. 'Abd Allah b. Wansus [48], para que los protegiera (*yas'alu-hu ta'mina-hum*⁹⁷), encerrándolos en su mezquita. Este, una vez que tuvo a esta gente con él, escribió al emir pidiéndole que los perdonara, alegando que se habían puesto bajo la protección de Dios y de ese modo toda esta gente obtuvo el perdón.

Fuentes: IA (A), 1915: 402, nº 2863; Ávila, 1989: 174, nº 92; De Felipe, 1997: 232.

51.5- Perdón al alfaquí Yaḥyà b. Yaḥyà

Este alfaquí se vio obligado a huir tras la Revuelta del Arrabal por miedo a las persecuciones que se estaban dando en Córdoba, por lo que se marchó a Toledo donde permaneció durante muchos años. Huyó junto a su hermano, pero este fue atrapado cuando salían de la ciudad y ejecutado. Por su parte, Yaḥyà intentó, en primer lugar, que lo acogieran unos primos por línea paterna que vivían en Faḥs Balluṭ, pero estos intentaron matarlo para robarle su dinero. Finalmente logró refugiarse en Toledo, hasta que el emir envió una carta en la que lo perdonaba y le prometía devolverle todas las posesiones que le habían sido arrebatadas. Fue entonces cuando pudo regresar a Córdoba.

Fuentes: AFM, 1992: 360-361; MUQ II/1, 2001: 67-68 y 105//2003: 155-156 y 200-201; NU, 1916 (6: 1): 12//1916 (6: 3-4): 192; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 109; Fierro, 1987: 43; Fierro, 1997: 289-293.

51.6- Perdón al alfaquí Ṭalut b. 'Abd al-Ŷabbar al-Ma'afiri

El alfaquí Ṭalut b. 'Abd al-Ŷabbar, habiendo participado en la Revuelta del arrabal, también huyó de su casa al estallar la violenta represión del emir y se marchó a casa de un vecino suyo judío, con el

⁹⁷ IA (A), 1915: 402.

que tenía mucha confianza. Permaneció en casa de este hombre durante un año durante el cual recibió por parte de su vecino todos los cuidados posibles. Transcurrido este año, Ṭalut decidió ponerse en contacto con un visir amigo suyo, de los Banu Bassam, llamado Abu Bassam al-Iskandarani, con el fin de obtener el *aman* del emir gracias a la intercesión a su favor de este visir ante al-Ḥakam. Cuando recibió noticias de Ṭalut, el visir fingió alegrarse de su encuentro y le dijo que intercedería por él ante el emir, pero inmediatamente se dirigió a la corte y lo entregó a al-Ḥakam para que lo ajusticiara. Cuando el emir recibió a Ṭalut, le echó en cara su actitud rebelde, cuando se había portado tan bien con él durante toda su vida, pero al oír las razones que le expuso el alfaquí, en las que insinuaba su falta de incumplimiento de la ley divina, el emir lo acabó perdonando.

En cuanto al visir, el emir lo castigó por haber traicionado a Ṭalut, de modo que Abu Bassam y su descendencia fueron cada vez a menos, mientras que Ṭalut vio aumentada su pensión (*bi-tawfīr arzaqīhi*) y grandes honores.

Fuentes: IQ, 1926: 42-43//53-55; MUQ II/1, 2001: 68-69 y 75-78//2003: 156-157 y 166-169; TM 1983: III, 340-342; AW (D): 1968: 14; IS, 1953: I, 43; NU, 1916 (6: 1): 12//1916 (6: 3-4): 192; SD, 1985: VIII, 258-259; NT, 1968: II, 239-240, n° 266; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 109; Fierro, 1997: 291; Molina, 2011.

51.7- Perdón al poeta Girbib b. ‘Abd Allah al-Ṭalayṭuli

Este poeta [46] apoyó a los rebeldes del Arrabal y compuso poemas sobre ello, hasta tal punto que se había visto obligado a huir a Toledo incluso tiempo antes de que se produjera todo el levantamiento, pues el emir había puesto precio a su cabeza.

Ya después de la revuelta, llegó a Toledo ‘Abd al-Karīm b. ‘Abd al-Waḥīd b. Muḡit, por envió del emir para intentar calmar los ánimos de los rebeldes y anunciar a los fugitivos del Arrabal que estaban allí escondidos, que podían estar tranquilos. Girbib aprovechó y le envió unos versos en los que exponía su preocupación por su seguridad, al tiempo que le pedía que tuviera piedad con él (*ḥananay-ka*⁹⁸). ‘Abd al-Karīm recibió estos versos y le contestó animándole a dirigirse al emir y presentarle su arrepentimiento y su vuelta a la obediencia, asegurándole la benevolencia del emir con él. Sin embargo, el poeta no se fió de sus palabras y permaneció exiliado hasta su muerte.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 81-85//2003: 174-178; Garulo, 2003: 563.

52- Vuelta a la rebelión de Toledo en el año 196/811-812

Tras la “Jornada del foso” [46], la ciudad de Toledo permaneció leal al poder omeya hasta el año 196/811-812, cuando volvió a declararse en rebeldía. El emir al-Ḥakam encabezó contra ellos una primera expedición en la que les infligió graves daños y, a su vuelta a Córdoba, envió otra vez contra la

ciudad a su hijo ‘Utman b. al-Ḥakam, para continuar con el cerco que hubo que mantener durante los tres años siguientes a esta revuelta.

Al año siguiente de iniciada la revuelta, los toledanos escribieron al chambelán ‘Abd al-Karim b. ‘Abd al-Wahid con propuestas de sumisión y ‘Abd al-Karim les concedió el *aman* (*da’in ilà l-ṭa’a fa-ammana-hum*⁹⁹), a cambio de que le entregaran rehenes. Fue enviado Muḥammad y Musà b. Sama’a y un hermano uterino de ambos.

Por otro lado, puso al frente de la ciudad a su hermano Aḥmad b. ‘Abd al-Wahid b. Mugit, a quien parece que los toledanos aceptaron, volviendo a la obediencia, pero sin la firmeza de un pacto (*wa-azharu l-inaba ilà al-ṭa’a min gayr ṣiḥhat ‘aqd*¹⁰⁰), pues confiaban en su tranquilidad, aunque esto les dio tiempo para recobrar fuerzas.

En el año 198/813, los toledanos se volvieron a rebelar y abandonaron la obediencia, atentando contra su gobernador Aḥmad b. ‘Abd al-Wahid, quien salvó su vida gracias a que logró huir. El emir salió en persona contra Toledo, acompañado de su ejército, y mandó antes matar a los rehenes que tenía retenidos y después partió hacia Toledo. Envio por delante a Muḥayir b. ‘Utba [54], prometiéndole el gobierno de la ciudad, si los toledanos aceptaban la reconciliación (*in yānaḥu li-l-musalama*¹⁰¹).

Finalmente, el emir al-Ḥakam consiguió someter a los toledanos, en el año 199/814, mediante una estrategia por la cual fingió que se dirigía contra la cora de Tudmir y se detuvo allí simulando combatir a algún rebelde local. Sin embargo, escribió a los gobernadores leales a su gobierno en la Marca y les contó su propósito. Los toledanos, por su parte, se sintieron seguros de su enemigo y bajaron la guardia, saliendo de la ciudad y dirigiéndose a sus alquerías para recoger la cosecha. El emir aprovechó que la ciudad estaba casi vacía y sus puertas descuidadas para entrar e instalarse en ella, seguido de su ejército que la rodeó y cercó de manera que nadie pudo salir ni entrar. A continuación, quemó toda la ciudad como medio para someterla, obligando a sus gentes a vivir en tiendas. Los toledanos quedaron así totalmente sometidos, aunque por poco tiempo.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 50-54//2003: 135-139; BM, 1904: II, 120-121//1967: II, 74-75; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 104, Manzano, 1991: 284.

53- Represión de la revuelta en Barcelona en el año 197/812-813

Envio el emir al-Ḥakam una aceifa encabezada por su primo y yerno, ‘Ubayd Allah b. ‘Abd Allah “el de las aceifas” [43], contra Barcelona, en el año 197/812-813¹⁰², la cual estaba en ese momento fuera del poder musulman y en manos de los francos. ‘Ubayd Allah impidió a su ejército que se enfrentara contra el enemigo durante todo el primer día, y acampó junto a la ciudad. Llegado el segundo día, viernes, les hizo esperar hasta la hora de la oración. Ordenó los escuadrones y, cuando

⁹⁸ MUQ II/1: 2003: 178.

⁹⁹ MUQ II/1, 2003: 135.

¹⁰⁰ MUQ II/1, 2003: 135.

¹⁰¹ MUQ II/1, 2003: 137.

¹⁰² Ibn ‘Idari fecha este acontecimiento un poco más tarde, en el año 199/815 y además dice que quien encabezó la expedición fue el tío del emir, ‘Abd Allah al-Balansi.

hubo rezado la plegaria, montó en su caballo y mandó a su gente que entablara combate con el enemigo. Lanzó carga tras carga hasta que los enemigos fueron derrotados, logrando matar a muchos de ellos. 'Ubayd Allah ordenó colocar una pica en el suelo y amontonó las cabezas cortadas de los enemigos alrededor, de tal modo que la cubrió hasta la punta. Después, mandó a los almuédanos que se subieran a esa montaña y llamaran a la oración desde allí. Aunque el ejército cordobés obtuvo un importante éxito en esta campaña, no lograrían esta vez recuperar la ciudad de Barcelona.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 51-52//2003: 136-137; BM, 1904: II, 119-120//1967: II, 74; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 11; De la Puente, 2008: 335.

54- Vuelta a la rebelión de Toledo en el año 203/818-819 y petición de perdón por parte de 'Amrus

En el año 203/818-819, los toledanos volverían a mostrarse una vez más insumisos contra el gobierno cordobés. El emir, aunque quiso ir de nuevo en persona a combatir a esta ciudad, no pudo y envió a su chambelán 'Abd al-Karim b. 'Abd al-Wahid b. Mugit, mandándole que llevara con él a los rehenes, Ibn Maḍa', Ibn Ḥamdun y a otros. El chambelán intentó negociar con los toledanos, pidiéndoles que expulsaran de allí a los cordobeses que se habían refugiado con ellos. Parece que los toledanos entregaron a dos de estos refugiados que fueron ejecutados y 'Abd al-Karim entró en Toledo, tratando benévolamente a la población (*laṭāfa-hum*¹⁰³) y confirmando en su gobierno a Muhaʿyir b. 'Utba [52] y volviéndose a Córdoba.

Al año siguiente, cuando el chambelán 'Abd al-Karim b. 'Abd al-Wahid fue enviado para hacer cumplir a los toledanos con lo que habían pactado respecto a los refugiados cordobeses, vio que los toledanos había roto el pacto y habían vuelto a dar el mando de la rebelión a Muhaʿyir b. al-Qatil [51.3] y habían expulsado a Muhaʿyir b. 'Utba.

Finalmente, en el año 205/820, se dirigió el emir en persona contra Toledo para remediar la situación de rebeldía que reinaba en esa ciudad. Cuando estaba llegando, salió a su encuentro un partidario suyo (*zahiru-hu*¹⁰⁴) llamado 'Amrus con un grupo de toledanos sumisos a su obediencia y que rechazaban la causa de los rebeldes de su ciudad. 'Amrus movió al emir a ser benévolo (*fa-istaraqa-hu 'Amrus*¹⁰⁵) y finalmente al-Ḥakam I aceptó y retiró la campaña contra Toledo, volviéndose a Córdoba.

¹⁰³ MUQ II/1, 2003: 180.

¹⁰⁴ Corriente y Makki traducen el término *zahir* como ayo, apuntando que no parece posible identificar a este 'Amrus con el 'Amrus b. Yusuf, aliado de los omeyas en una época y después sublevado en su contra. Explican así que este personaje pudiera tratarse de algún toledano que hubiera vivido durante bastantes años en Córdoba estableciendo una estrecha relación personal con el emir (MUQ II/1, 2001: 87, n. 144). Sin embargo, no resulta tan claro el que no pudiera tratarse del mismo 'Amrus, de quien sabemos que tras rebelarse en Zaragoza, había vuelto a entrar en la obediencia, trasladándose a la capital cordobesa y entrando en el círculo más íntimo del emir [50]. Asimismo, la traducción aquí del término *zahir* como "ayo" resulta algo extraña, siendo más apropiado traducirlo como "partidario, auxiliar", como el mismo Corriente traduce este término en su diccionario.

¹⁰⁵ MUQ II/1, 2003: 181.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 86-87//2003: 179-181; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 104.

55- Rebelión de un individuo quraši en Santaver, en el año 205/820-821

En el año 205/820-821, se sublevó en la ciudad de Santaver un rebelde quraši¹⁰⁶, junto a un grupo de aliados. El emir al-Ḥakam I envió contra ellos a Ibrahim b. Muzayn al frente de un ejército, consiguiendo así apresarse al rebelde que fue inmediatamente decapitado.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 87//2003: 181; Crego Gómez, 2007b: 76-77.

▪ ‘Abd al-Raḥman II (206/822-237/852)

56- Crucifixión del Conde Rabi’ b. Tudulf

Cuando ‘Abd al-Raḥman II fue nombrado heredero del trono, una de las primeras cosas que hizo, antes incluso de la muerte de su padre, fue ordenar la muerte del conde Rabi’ b. Tudulf, quien fue crucificado bajo la atenta mirada de multitud de cordobeses que se agolparon para presenciar la muerte de quien les había obligado al pago de altos impuestos provocando el malestar de los cordobeses [51].

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 89-91//2003: 183-184; DB, 1983: II, 147//I, 139; NU, 1916 (6: 1): 15//1916 (6: 3-4): 195; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 130; Vallvé, 1991: 230; Manzano Moreno, 2006a: 305.

57- “Batalla de Vélez”

En el año 207/823, a pesar de que el nuevo emir ya había ordenado la ejecución del Conde Rabi’ [56], una delegación siria procedente de Elvira se dirigió a Córdoba para pedir a ‘Abd al-Raḥman que les devolviera las tasas impuestas por el Conde Rabi’. Esta delegación acampó cerca de la ciudad, en la zona de Vélez, y mandó a Córdoba a un grupo para presentar las condiciones que pedían al nuevo emir. Este rechazó su petición y envió contra ellos a su guardia de los “mudos” (*al-jurs*) para dispersarlos, acabando el enfrentamiento con la muerte de algunos de ellos.

¹⁰⁶ La identidad de este personaje no aparece especificada en la fuente y tampoco ha sido desentrañada en estudios posteriores. Crego Gómez indica que, si bien el cronista Aḥmad al-Raẓī, de quien toma la noticia Ibn Ḥayyan, no nos aporta ningún otro dato que permita identificar a este personaje, “podemos suponer que este último (el grupo que apoyó al rebelde) estaba formado por bereberes, pues los miembros de estos linajes fueron mayoritarios en la zona de Santaver y protagonizaron frecuentes enfrentamientos con los emires Omeyas” (Crego Gómez, 2007b: 77).

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 272-274//2003: 409-410; NU, 1916 (6: 1): 15//1916 (6: 3-4): 195; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 131; Vallvé, 1991: 230; Manzano Moreno, 2006a: 305.

58- Enfrentamiento en Tudmir entre yemeníes y *muḍaríes*

En el año 207/823, comenzó en Tudmir un enfrentamiento entre los árabes yemeníes y los *muḍaríes*¹⁰⁷. El sector de los yemeníes estaba bajo el mando de Abu l-Šammaj Muḥammad b. Ibrahim, leal a la causa omeya, por lo que se encontraba luchando junto a las tropas cordobesas frente a los *muḍaríes*, que se habían sublevado en Loja contra el poder. El emir ‘Abd al-Raḥman II envió a Tudmir a Yaḥyà b. ‘Abd Allah b. Jalid (o Jalaf) con el nombramiento de gobernador, pero sus habitantes no lo acataron y enviaron contra él alcaldes varias tropas. Cuando las primeras se separaban, se volvían a reagrupar y a luchar, hasta agotar a Yaḥyà. Fue entonces cuando se produjo el enfrentamiento de la Almozara (*al-Muṣara*), ese mismo año 207/823, cerca de Lorca, en el que murieron unos tres mil hombres del bando *muḍarí*.

En el año 209/824, durante una aceifa a los territorios del norte, el encargado de dirigir las tropas omeyas, Umayya b. Mu‘awiya b. Hišam, junto a Muḥayir b. ‘Utba [52 y 54], pasaron por la cora de Tudmir, donde continuaban los enfrentamientos entre yemeníes y *muḍaríes* en la zona de Lorca, peleando Abu l-Šammaj a favor del gobierno omeya. Se produjo en aquel momento un duro enfrentamiento entre ambas partes en el que murió mucha gente y Umayya b. Mu‘awiya apresó a dos de los rebeldes, ‘Abdun b. ‘Abd Allah y ‘Umar b. ‘Ubaydun, a quienes encadenó y llevó a Córdoba.

Al año siguiente, el emir envió a ‘Ubayd Allah b. ‘Abd Allah al-Balansí en una aceifa contra Álava, durante la cual se le pidió que comprobara la fidelidad de las gentes de Santaver, ya que se sospechaba que muchos de ellos apoyaban a los *muḍaríes*, por lo que reclutó a muchos de ellos de camino. Sin embargo, la lealtad de Abu l-Šammaj no debía de estar del todo clara, ya que se le tomaron rehenes a él y a sus partidarios yemeníes, como prenda de lealtad. Asimismo, el emir envió a Ŷabir b. Malik b. Labid [44]¹⁰⁸ para que se instalara en Murcia y la hiciera sede de los gobernadores¹⁰⁹, al mismo tiempo que le mandaba destruir la ciudad de *madīnat Iyyih*, antigua capital de la cora¹¹⁰ y ciudad en la que había surgido la sedición. A finales de este año, Abu l-Sammaj se revolvió, llegando a

¹⁰⁷ Se dice que este enfrentamiento comenzó porque un *muḍarí* arrancó una hoja de la viña de un yemení sin su permiso, por lo que este último lo mató de un flechazo, comenzando así un duro enfrentamiento entre ambas facciones (MUQ II/1, 2001: 275//2003: 411; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 132).

¹⁰⁸ Como vemos, Ŷabir b. Malik vuelve a aparecer aquí de nuevo, por lo que nos hace dudar del desenlace que los AM dan para la rebelión de este personaje en Jaén durante el gobierno de al-Ḥakam I, que habría acabado con su decapitación. Su presencia aquí, enviado como gobernador a la cora de Tudmir por ‘Abd al-Raḥman II, nos hace pensar en la posibilidad de que el rebelde finalmente se sometiera al emir, pasando a formar parte de sus hombres de confianza y permitiendo, por tanto, que aparezca años más tarde en este episodio.

¹⁰⁹ Carmona, 1984.

¹¹⁰ Como dice Manzano Moreno, la destrucción de esta ciudad un siglo después de la conquista, cuando había sido uno de los lugares incluidos en el Pacto de Teodomiro, parece indicar una ruptura con la antigua ordenación territorial (Manzano Moreno, 2006: 263). Sobre esta ciudad, Pocklington, 1987, Gutiérrez Lloret, 1996: 243-254 y Carmona, 2006.

rozar la ruptura (*šaraḡa l-imi‘ad*) con los omeyas, por lo que el emir tuvo que enviar a uno de sus alfaquies, Muḡammad b. Jalid, para que lo apaciguara y confirmara su obediencia, dándole el *aman* (*istašlaḡa-hu wa-tabbata-hu ‘alà al-ṭa‘a wa-‘aqada al-aman*¹¹¹) y tomando más rehenes.

El enfrentamiento en la cora de Tudmir finalizó en el año 213/828, con la rendición de Abu l-Šammaj y otros notables, tanto yemenies como *muḡarries* (*wa-istanzala Abu l-Šammaj ra‘is al-yamaniya wa-gayru-hu min a‘lam al-yamaniya wa-l-muḡariya*¹¹²). A partir de este momento, Abu l-Šammaj pasó a ser uno de los hombres de confianza del emir.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 275, 283-285 y 287//2003: 411, 419-420 y 422; UT, 1972: 61-62//1965: 5; BM, 1904: II, 132-133//1967: II, 81; Gaspar Remiro, 1905: 65-79; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 131-132; Manzano Moreno, 2006a: 263.

59- Nuevas rebeliones en Mérida

Siendo gobernador de Mérida por ‘Abd al-Raḡman II el anteriormente rebelde, el beréber Marwan b. Yunus [48.1], en el año 211/826, se volvieron a rebelar los beréberes de esta ciudad. Fue hacia allí el alcaide ‘Abd Allah b. Kulayb b. Ta‘laba, entrando por Coria, donde fue atacado por el jefe de los rebeldes, Lubb b. Jalid, con toda su gente, ocasionando graves daños al ejército omeya y matando a alguno de sus jefes, entre los que tenemos al propio Marwan b. Yunus al-Yilliḡi y a ‘Ubayd Allah b. ‘Amr al-Šufi, entre otros, provocando así el fracaso de la aceifa.

Posteriormente, en el año 214/829, la ciudad de Mérida se volvió a sublevar contra el poder omeya, yendo en esta ocasión el propio emir ‘Abd al-Raḡman II a intentar sofocar su rebelión. Su jefe en este momento era el beréber Maḡmud b. ‘Abd al-Yabbar b. Zaḡila¹¹³. Junto a este Maḡmud encontramos también como aliado en su sublevación al muladí Sulayman b. Martín¹¹⁴. Mérida era una fortaleza impenetrable, por lo que el emir ‘Abd al-Raḡman II se vio obligado a ejercer presión sobre los rebeldes a base de acabar con sus cosechas, quemando y arrasando sus sembrados.

Ante la fuerte presión que estaba ejerciendo el emir sobre la ciudad, salieron hacia él diez de sus notables (*‘ašara min wuḡuh ahli-ha*) a pedir clemencia. Sin embargo, al no contar estos con ningún tipo de permiso, ni *aman* (*min gayr idh wa-la-aman*¹¹⁵), cuando el emir los tuvo cerca los mandó aherrojar y los hizo prisioneros. El emir acampó frente a la ciudad y continuó ejerciendo una fuerte presión, mediante la devastación de los sembrados, hasta que se le sometieron y dieron rehenes, los cuales

¹¹¹ MUQ II/1, 2001: 420.

¹¹² MUQ II/1, 2001: 422.

¹¹³ Este hombre era hijo de ‘Abd al-Yabbar b. Zaḡila, quien ya se había rebelado en esta ciudad años antes y que acabó por someterse antes de que lo hiciera el jefe de la rebelión, Ašbag b. ‘Abd Allah b. Wansu [48]. Según Ibn al-Quṭiyya, la rebelión de Maḡmud b. ‘Abd al-Yabbar sucedió a la de Qa‘nab en Morón un poco antes, en la cual los árabes y *mawali* se enfrentaron a un grupo de Butr y Baranis. Esta revuelta acabó con la huida a Mérida de Qa‘nab quien intentó un nuevo levantamiento en Mérida, pero fue asesinado (IQ, 1926: 53/67).

¹¹⁴ Algunas versiones dicen que fueron precisamente Maḡmud b. ‘Abd al-Ŷabbar y Sulayman b. Martín quienes perpetraron la muerte de Marwan b. Yunus (Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 139).

¹¹⁵ MUQ II, 2003: 423.

quedaron en poder del emir, con el compromiso de devolverlos al año siguiente. Ḥarīt b. Bazi' quedó como gobernador de Mérida tras esta revuelta.

La insurgencia de los emeritenses continuó y, en el 218/833, el emir 'Abd al-Raḥman envió una aceifa contra Mérida, la cual se había vuelto a rebelar al devolverles sus rehenes al cabo del año, negándose a entregar los que habían de sustituir a los entregados el año anterior. Una vez más, la inexpugnabilidad de la fortaleza obligó al emir a desistir del ataque, a pesar de que había devastado los campos y destruido los recursos de los habitantes de la ciudad.

La presión a la que estaba sometido Maḥmud en Mérida se vio acrecentada por los ataques que los beréberes de los territorios vecinos, sumisos a la obediencia del emir, ejercían sobre la ciudad. Esto obligó a Maḥmud a huir hacia Badajoz, donde se asentó en una fortaleza. Durante la aceifa del año 218/833 encabezada por 'Abd al-Raḥman II, Maḥmud y su aliado, el muladí Sulayman b. Martín, salieron de la ciudad antes de que llegase el emir, acompañados por muchos compañeros entre los que estaban el hermano y la hermana de Maḥmud, Yamila, y se fueron a la fortaleza de Barrancos.

Cuando al año siguiente el emir se enteró de las disensiones que habían llevado a Maḥmud y a Sulayman a separarse, aprovechó su debilidad y volvió a salir contra ellos. Comenzó por el más débil, Sulayman, quien estaba en la fortaleza de Santa Cruz. Ante la fuerza del ataque, Sulayman intentó salir por un hueco del muro de la fortaleza, con tan mala suerte que se cayó y uno de sus compañeros, llamado al-'Arusi¹¹⁶, aprovechó la oportunidad y le cortó la cabeza, la cual envió al emir como prueba de su sometimiento. El emir le concedió el *aman* (*ammanah-hu*) y fue colocado en el más alto rango de los caballeros¹¹⁷.

En cuanto a Maḥmud, consiguió reunir a un grupo más o menos extenso de gentes que lo apoyaban, con los que se dirigió hacia la cora de Ocsonoba. Los habitantes de Beja, cuando supieron de su llegada, se organizaron para hacerle frente y entraron en un intenso combate del que salieron triunfantes los hombres de Maḥmud, siendo conocida esta batalla como de *Ubadā Biṭruša*¹¹⁸. Tras la batalla, el rebelde y sus hombres llegaron a la cora de Ocsonoba, arrasando toda la zona. El emir condujo él mismo una aceifa contra Maḥmud en el año 220/835 en una larga campaña. Los ataques contra él se hicieron tan intensos que huyó, hacia el año 223/838, a Yilliqiya donde pidió protección a Alfonso II¹¹⁹. Este se la dio y le entregó ciertas posesiones y Maḥmud estuvo durante varios años viviendo en este territorio y colaborando activamente con el rey cristiano. Pero llegó un momento en que el rebelde se dio cuenta de los beneficios de la vuelta a la obediencia y del arrepentimiento (*tumma tabat la-hu baṣīra fī l-tawba wa-l-inḥiyāz ilā l-ŷama'a wa-l-luzum al-ṭa'a wa-l-ruḥū' ilā balad al-islam*) y decidió escribir a 'Abd al-Raḥman II pidiéndole el *aman* para él y sus compañeros y el perdón (*wa-yas'alu-hu l-aman la-hu wa li-aṣḥabi-hi wa-l-ḥaḥw*¹²⁰) por los excesos que todos habían cometido. El

¹¹⁶ Según los traductores del *Muqtabis*, este nombre expresa un gentilicio de la ciudad de Aroche – *Aruš* en las fuentes árabes –, situado en Badajoz (MUQ II/1, 2001: 300, n. 633).

¹¹⁷ Otras versiones nos dicen que Sulayman b. Martín murió en el año 220/835, durante un asedio que dirigió el emir 'Abd al-Raḥman II contra el Algarve, donde el rebelde se había sublevado, logrando pacificar así la zona (Vallvé, 1991: 234-235 y 237, siguiendo BM, 1904: II, 138 II//1967: II, 84).

¹¹⁸ Sobre la mención durante este enfrentamiento a la famosa arenga pronunciada por Ṭariq b. Ziyad, antes de la Batalla de Guadalete (Herrero, "Retórica en el campo de batalla" (en prensa)).

¹¹⁹ Sobre Alfonso II, Sánchez Albornoz, 1967, donde se nos presenta un estudio paralelo de esta figura, frente a la del gobernante omeya, 'Abd al-Raḥman II.

¹²⁰ MUQ II, 2003: 443.

emir aceptó, pero el propio Alfonso II supo de la intención de Maḥmud y se lanzó contra la fortaleza en la que estaba este. Maḥmud murió durante este enfrentamiento, en torno al año 225/840, cuando, al caer de un caballo, uno de los soldados de Alfonso II le cortó la cabeza. Los cristianos entraron en la fortaleza y mataron a todos los que se resistieron e hicieron prisioneros a los que se rindieron, entre ellos los familiares de Maḥmud, incluida Yamila, a quien se sortearon los caballeros cristianos.

Fuentes: AM, 1986: 122-123//138-140; IQ, 1926: 67/53; MUQ II/1, 2001: 285-286, 287-289 y 298-307//2003: 421, 423-425 y 436-445; NU, 1916 (6: 1): 17-18//1916 (6: 3-4): 197; Sánchez Albornoz, 1967: 22-23; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 139-141; Manzano Moreno, 1991: 328-329; De Felipe, 1997: 172-174.

59.1- Rechazo del emir a combatir a las mujeres y niños

Una de las versiones sobre el desenlace de la rebelión emeritense nos dice que, llegado el séptimo año de levantamiento, los rebeldes, así como los habitantes de la ciudad estaban en sus últimas fuerzas, por lo que los soldados de ‘Abd al-Raḥman II consiguieron subirse a la muralla de la ciudad sin que sus habitantes pudieran hacer nada para rechazarlos. Sin embargo, al subir oyeron los llantos de los niños y las mujeres, por lo que ‘Abd al-Raḥman II mandó suspender el ataque, reunió a sus ministros y capitanes (*bi-wuzara’i-hi wa-quwwadi-hi*) y les dijo: “*Ya habéis visto como nuestra guardia e infantería ha vencido a estos ilusos (ḡalama); he mandado suspender el ataque, únicamente por observar con respecto a ellos los mandatos de Dios, y por evitar la muerte de sus hijos y pequeñuelos y de aquellos que no tienen la culpa y han sido arrastrados a la rebelión contra su voluntad. Ya hemos visto cómo Dios que nos recomienda la clemencia y la dulzura (al-‘afw wa-l-ṣafḥ), nos ha favorecido con la victoria. He resuelto apartarme de ellos y si consideran cuánta es nuestra clemencia en perdonarlos y lo que Dios ordena, pedirán la paz; de lo contrario, Dios los ve y es poderoso para castigarlos*”¹²¹. Cuando apenas habían andado una jornada de vuelta a Córdoba, vinieron unos emisarios desde Mérida con la sumisión (*bi-ṭa‘ati-him*).

Fuentes: AM, 1986: 122-123//138-140.

60- Rebelión de Hašim “al-Ḍarrab” en Toledo

En el año 214/829, se sublevó en los alrededores de Toledo un hombre llamado Hašim “al-Ḍarrab”, uno de los que había salido de Toledo tras la represión de su última rebelión en el año 196/811-812 [52] a quien se unió un grupo de gente de la ciudad con los que se lanzó al ataque tanto de beréberes como de árabes, salteando caminos y atacando viajeros y granjas. Viendo el daño que estaba haciendo este rebelde, el emir envió contra él a uno de sus generales, Muḥammad b. Rustum, gobernador de la Marca Superior, quien, tras dos años intentando sofocar esta revuelta, no lo había

conseguido, habiendo salido derrotado de un enfrentamiento que se produjo junto a una laguna situada entre Daroca y Molina. El emir le echó en cara su falta de eficacia, por lo que Ibn Rustum, en el año 216/831, reclutó gente para combatirlo y se enfrentó con Hašim en un duro combate, hasta que, tras varios días, la derrota cayó sobre el rebelde, muriendo muchos de sus compañeros junto a él.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 287-288//2003: 422-424; KT, 1898: 206-207//2006: V, 563; BM, 1904: II, 135-136//1967: II, 83; NU, 1916 (6: 1): 20//1916 (6: 3-4): 197-198; JAL, 2006: IV, 154-155; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 132-134; Porres Martín-Cleto, 1985: 28-29; Manzano Moreno, 1991: 284-285 y 328; Crego Gómez, 2007b: 88-90.

61- Nueva rebelión en Toledo liderada por Ayman b. Muhaýir

En el año 219/834, el emir envió de nuevo a sus tropas contra Toledo que se hallaba en rebeldía. El líder de esta nueva sublevación era Ayman b. Muhaýir, quien tenía protegidos a los toledanos en la inexpugnabilidad de su fortaleza. El emir envió contra la ciudad varias aceifas, capitaneadas por Umayya b. al-Ḥakam, junto a ‘Abbas b. ‘Abd Allah y Jalid b. ‘Abd Allah, con las que iba dejando aislados a los rebeldes, destruyendo sus cosechas y huertos. Umayya volvió a Córdoba y dejó en Toledo a Masarra b. Abi Ayyub, gobernador de Jaén, como jefe de las tropas emirales. Masarra sufrió una fuerte derrota hasta tal punto que los toledanos, nos dice Ibn Ḥayyan, cortaron tantas cabezas que cuando Masarra las vio todas juntas, se murió de la impresión.

La debilidad de los toledanos comenzó, en el año 221/835, después del sometimiento de Ayman b. Muhaýir a raíz de unas diferencias que tuvo con sus compañeros. Ayman comenzó a remitirse correspondencia con el gobernador de la ciudad de Calatrava, pidiendo hombres ya que no solo se sometió al emir, sino que encabezó una de las campañas de ataque a los toledanos.

Fue en el año 222/836 cuando por fin la ciudad de Toledo cayó asediada en una aceifa encabezada por al-Walid b. al-Ḥakam, hermano del emir ‘Abd al-Raḥman II, quien iba acompañado por ‘Abd al-Wahid b. Yazid al-Iskandarani e incluso se llegó a unir el propio emir. Los habitantes de la ciudad se acabaron sometiendo por la fuerza, pero el emir los perdonó (*ṣafaḥa ‘an-hum*) y fue benevolente al someterlos, haciéndoles renovar su jura (*bay‘ata-hu*) e imponiéndoles a su gobernador, dejando también con ellos a su hermano al-Walid b. al-Ḥakam.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 290-291//2003: 427; BM, 1904: II, 137-138//1948: II, 84; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 134-135.

62- Campañas hacia Pamplona contra el rebelde Musà b. Musà

¹²¹ Traducción de Lafuente y Alcántara - AM, 1986: 122-123.

En el año 227/842, tuvo lugar una expedición dirigida a Pamplona al mando de ‘Ubayd Allah b. ‘Abd Allah, con el visir Muḥammad b. Yaḥyà como alcaide y Musà b. Musà¹²² en la vanguardia [83]. La inicial participación de este último en el bando omeya se tornó en rebelión a raíz de una desavenencia con Jazar b. Mu’min, uno de los jefes militares, lo que le llevó a levantarse en contra del poder central. El emir envió desde Córdoba para combatirlo a Ḥarīt b. Bazi’¹²³ con un ejército y se enfrentaron con el rebelde en un lugar llamado Borja (*Buryā*) que terminó con la victoria del bando omeya. Sin embargo, el rebelde consiguió aliarse con el vascón García Íñiguez¹²⁴, gobernador de Pamplona, y juntos se enfrentaron con Ḥarīt b. Bazi’ de nuevo en la batalla de la Palma (*Balma*) en la que el general omeya cayó derrotado, perdió uno de sus ojos y fue hecho prisionero, permaneciendo así nueve meses.

Ese mismo año, salió el emir ‘Abd al-Raḥman II contra la ciudad de Pamplona para vengar la derrota que había sufrido su general Ḥarīt b. Bazi’, logrando someter (*dawwaja-ha*) esta ciudad.

Al año siguiente, parece que la rebelión de Musà b. Musà seguía activa, pues el emir salió en una segunda campaña contra Pamplona, llevando a su hijo Muḥammad en el ala derecha del ejército y a su hijo al-Muṭarrif en el ala izquierda. Salió contra él Musà b. Musà con su aliado Íñiguez – o su hermano Fortún según otros – y ambos ejércitos comenzaron un combate que finalizó con la victoria del bando cordobés, muriendo muchos de los enemigos, entre ellos Fortún, mientras que Musà logró huir. El emir envió a la capital la cabeza de Fortún y de otros cuantos famosos enemigos derrotados (*bi-ra’s Furtun wa-gayri-hi min al-mašhurīn*). Un grupo de los principales de Pamplona (*wuḥuh ahl Bambluna*), entre los que se encontraba Velasco Garcés, se dirigió hacia el emir, pidiéndole el *aman* (*yutallibuna al-aman*). El emir volvió a Córdoba, dejando a su hijo Abu Ayyub como gobernador de la Marca Superior.

Aún tuvo que salir el emir contra Pamplona una tercera vez en el año 229/844, para enfrentarse a Musà b. Musà, pero ‘Abd al-Raḥman II decidió volverse a Córdoba y dejó a su hijo Muḥammad al mando del ejército. Cuando Muḥammad llegó a Tudela, Musà b. Musà capituló (*ṣalaḥa-hu*) volviendo a la obediencia. Esta paz con Musà se terminó de concertar al año siguiente, cuando otro de los príncipes, Hišam b. ‘Abd al-Raḥman, se dirigió en una nueva aceifa a Pamplona.

Pero de nuevo Musà volvería a incumplir el pacto de paz dos años más tarde, en el 232/847. Parece ser que Musà estaba enfadado por los ataques que había lanzado contra él el gobernador de la Marca Superior, ‘Abd Allah b. Kulayb. El gobernador, ante la amenaza del rebelde, pidió refuerzos a Córdoba y el emir le envió a su hijo Muḥammad, junto al general Muḥammad b. Yaḥyà b. Jalid. Cuando llegó el príncipe con las tropas, el rebelde se sometió (*ad’ana*) y pidió perdón (*sa’ala al-’afw*). Muḥammad aceptó su sumisión y lo reemplazó en su antiguo puesto.

No obstante, una vez más en el año 235/850, vemos a Musà rompiendo su pacto y rebelándose y asolando esta zona. Esta vez, contaba con la ayuda de su hermano Ibn Wannaqu¹²⁵, y salió contra ellos ‘Abbas b. Walid “al-Ṭabli” y de nuevo, Musà volvió a rectificar y a reconocer su error. Esta vez, se le

¹²² Miembro de los Banu Qasi, familia muladi por la conversión del conde Casius durante los primeros años de la presencia musulmana en la Península.

¹²³ Este Ḥarīt b. Bazi’ era gobernador de Toledo en este momento, hasta que en el 846-847 fue destituido. Era hijo de un esclavo manumitido por ‘Abd al-Raḥman I (Fierro, 1987).

¹²⁴ *Garsiyya b. Wannaqu al-Baškunišī*, García Arista según Manzano Moreno (1991: 329).

tomaron rehenes, entregando el rebelde a su hijo Isma'il. El emir, sospechando ya de la obediencia de Musà, aunque aceptó su nueva sumisión, le pidió que renovara la *bay'a* y confirmara su compromiso (*al-tawattuq*). Jalid b. Yahyà, Muḥammad b. al-Walid y Muṭarrif b. Nuṣayr recibieron al rehén y le exigieron también a él garantías. Por su parte, Musà fue nombrado de nuevo gobernador de Tudela por el emir.

Nada más llegar Isma'il como rehén a Córdoba y a pesar de que el emir le había hecho entrega de varias propiedades (*qaṭa'i*) para su uso y disfrute, se escapó queriendo volver a su disidencia, pero el emir mandó a sus hombres que lo siguieran y al poco tiempo se lo volvieron a traer. Al llegar a la capital, 'Abd al-Raḥman II lo perdonó (*'afa 'an-hu*) y le entregó de nuevo las propiedades que le había dado anteriormente.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 308-311 y 323//2003: 446-450 y 463; MUQ II/2, 1973: 1, 4-5; UT, 1966: 24-27// 1965: 30; NU, 1916 (6: 1): 20-21//1916 (6: 3-4): 200-201; KT, 1898: 215 y 218-219//2006: VI: 81 y 84-85; Lévi-Provençal y García Gómez, 1954; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 142-144; Vallvé, 1991: 237-239 y n. 70; Manzano Moreno, 1991: 329-330.

63- Proceso por blasfemia contra el sobrino de 'Aÿab

En torno al año 237/851, Yahyà b. Zakariyya' al-Jassab ("el maderero"), hijo de la hermana de 'Ayab, concubina favorita del emir al-Ḥakam I, fue acusado de blasfemia por decir un día que llovía: "*Ya se ha puesto el zapatero a regar sus cueros*" (*bada' al-jarraz yaruššu ŷuluda-hu*)¹²⁶. Los acusadores llevaron a Yahyà a la puerta de Azuda y el emir, oyendo el alboroto que había, salió a pedir explicaciones sobre el caso. Uno de los que más insistían en la acusación era el alfaquí 'Abd al-Malik b. Ḥabib. El emir ordenó detener al acusado y buscar testimonios sobre el caso. En el proceso, unos testimoniaron a favor del acusado y otros en su contra - entre ellos, 'Abd al-Malik b. Ḥabib - y el emir, tras leer las actas del proceso, decidió seguir la sentencia a muerte pronunciada por estos últimos.

La propia 'Ayab se dirigió antes de que se ajusticiara a Yahyà, llorando y suplicando al emir que perdonara a su sobrino, pero este le contestó lo siguiente: "*Este es asunto de religión, en el que no cabe pasividad con próximo ni lejano, pues para el cumplimiento de sus normas nos ha puesto Dios por encima de sus criaturas y probado para saber si le obedecemos; vete ya, pues tu intercesión es rechazada y tu mediación, denegada* (*mardura l-šifa'a maqtu'a l-wasila*), *ya que, protegiendo a la ley de Dios, evitamos su enojo y propiciamos sus gracias*"¹²⁷. Y nada pudo hacer para librar a su sobrino. Yahyà fue crucificado vivo y alanceado hasta morir.

¹²⁵ Tiene el mismo apellido que sus anteriores aliados Iñiguez y Fortún (¿?).

¹²⁶ Fierro, 1987a: 58.

¹²⁷ MUQ II/1, 2001: 279//2003: 415.

Fuentes: QQ, 1914: 127-129//104-105; TM, 1983: IV, 132-133; MUQ II/1, 2001: 278-281//2003: 414-417; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 152; Vallvé, 1981: 290-292; Fierro, 1987a: 57-63; Fierro, 1987-1988: 253; Fierro, 1990b: 104-105 y 110-111; Aguadé, 1991: 32-34; Marín, 2000: 579; Arcas Campoy, 2012: 55-61.

64- Proceso por blasfemia contra Harun b. Ḥabib

Harun b. Ḥabib, hermano del famoso alfaquí ‘Abd al-Malik b. Ḥabib, fue acusado también de heterodoxia y menosprecio a la religión a raíz de una denuncia que las gentes de Elvira le pusieron ante el juez de la ciudad, ‘Abd al-Malik b. Sallam al-Ma’afiri, y que le hicieron llegar al emir ‘Abd al-Raḥman II. Este mandó encarcelar al acusado como medida preventiva y pidió testimonios contra Harun a lo que la gente respondió enviándole todo tipo de acusaciones de frases que le habían oído decir y que iban en contra de la religión. Cuando le llegó el acta con las acusaciones al emir, este se lo hizo llegar a uno de sus alfaquíes más apreciados como era el hermano del acusado, ‘Abd al-Malik b. Ḥabib, quien le respondió con una amplia explicación de por qué debía soltar a su hermano, sentencia que el emir siguió, dejando en libertad a Harun.

La acusación y los testimonios recogidos también fueron llevados a otros alfaquíes, como Ibrahim b. Ḥusayn b. Jalid, que fue de la opinión de condenar a muerte a Harun. Asimismo, había advertido al emir que a él competía tomar una decisión en este caso para dejar clara la inviolabilidad de Dios y de su religión frente a quienes la ignoran. Más severo aún se mostró al llegar a maldecir a los Banu Ḥabib - recordemos que el otro alfaquí pertenece también a este linaje – y a decir que si el emir finalmente no se decidía por la pena capital, al menos debía moler a palos al acusado y dejarlo en la cárcel.

Otro de los alfaquíes consultados fue Ibrahim b. Ḥusayn b. ‘Aṣim, quien en este caso sí que apoyó lo dicho por el hermano del acusado y secundó su sentencia. El que por aquel entonces era el cadí de Córdoba, Sa’id b. Sulayman al-Balluṭi, se mostró en contra de aplicar la pena de muerte sobre Harun, aunque sí una pena de azotes y cárcel. A pesar de que estos dos últimos alfaquíes habían sentenciado del mismo modo que ‘Abd al-Malik b. Ḥabib, este escribió al emir atacando y refutando todo lo dicho por Ibrahim b. Ḥusayn b. Jalid y criticando también a otros alfaquíes, incluidos los dos que habían sentenciado en contra de la pena de muerte sobre Harun, diciendo que estaban todos en su contra y se habían confabulado para difamarle. Asimismo, le dijo que si le seguía a él en su dictamen, ya nunca más debería consultar a otros alfaquíes, pero que si no le hacía caso, no volvería a contar con él. Finalmente, el emir sentenció a favor de Harun, perdonándole así la vida.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 281-282//2003: 417-418; TM, 1983: IV, 133-138; MMW, 1981: II, 361; Fierro, 1987a: 63-70; Fierro, 1990b: 106-109 y 111-113; Aguadé, 1991 (intro. Ibn Ḥabib): 35-41; Arcas Campoy, 2012: 61-64.

65- Proceso contra el falso profeta

En el año 237/851, un profesor (*rayul min al-mu'allimîn*) – o un almuédano (*rayul mu'addan*¹²⁸) – se proclamó a sí mismo profeta, rebelándose en la zona este de al-Andalus. Mucha gente del pueblo se unió a su causa, logrando reunir un amplio número de seguidores. Según sus propias interpretaciones del Corán, estaba prohibido cortarse el pelo o las uñas o depilarse el cuerpo. Su eslogan fue: “*No es posible modificar la creación de Dios*” (la tagyir li-jalqi Allah”).

‘Ubayd Allah b. Yaḥyà b. Jalid, gobernador de la Marca Superior, le hizo comparecer ante él y cuando llegó el falso profeta, lo primero que hizo fue invitarlo a seguir su doctrina. ‘Ubayd Allah b. Yaḥyà consultó a los ulemas (*ahl al-‘ilm*) sobre cómo debía proceder con el acusado y estos le dijeron que le invitara a arrepentirse, pero que si no lo hacía, que lo condenara a la pena de muerte. Al animar al falso profeta a arrepentirse, este le contestó que cómo iba a arrepentirse de la verdad (“*kayfa atubu min al-ḥaqq wa-l-ṣaḥiḥ*”¹²⁹), por lo que se ordenó que lo crucificasen y que informara al emir. No obstante, cuando el condenado estaba colgado de la cruz, pronunció el versículo coránico XL, 29: “*¿Matariais a un hombre que dijera ‘Mi Señor es Allah?’*” (a-taqtuluna rayul^{an} an yaqula rabbi Allah¹³⁰).

Fuentes: MUQ II/2, 1973: 16; IS, 1953: I, 50; BM, 1904: II, 146-147//1967: 90; DB, 1983: II, 154//I, 145; Fierro, 1987a: 70-74; Fierro, 1990b: 111, n. 35; Fierro, 1994b, 902; Fierro, 2008d: 295.

66- Encarcelamiento de Ibn al-Šamir b. Numayr e intercesión de Ziryab

El poeta Ibn al-Šamir era muy dado a las burlas con todos los miembros de la corte cordobesa en época de ‘Abd al-Raḥman II. Allí coincidía con el famoso músico y cantor iraquí Ziryab al que también hacía blanco de sus sátiras. Un día en que Ziryab se hartó de los excesos de Ibn al-Samir, se quejó ante el emir y este, aunque sentía gran aprecio por el poeta, quiso contentar a Ziryab, por lo que ordenó que al-Samir fuera encarcelado y que no lo soltaran hasta que Ziryab lo indicara. Cierta vez de la corte que notó la tristeza de ‘Abd al-Raḥman II por la falta de su poeta, intercedió por este ante Ziryab y le pidió que liberara a Ibn al-Samir. Finalmente el cantor accedió y dejó que Ibn al-Samir ganara la libertad.

Otra versión de estos hechos nos dice que fue el emir quien desaprobada los excesos de Ibn al-Samir, pues provocaban enfrentamientos entre los miembros de la corte. Por ello, ‘Abd al-Raḥman ordenó que Ibn al-Samir fuera detenido, azotado y encarcelado. Después de un tiempo en prisión, el poeta cansado de su situación, escribió unos versos al emir para ganarse su favor y al mismo tiempo su libertad.

Una tercera versión de este episodio nos dice que, durante una de las habituales tertulias poéticas en la corte de ‘Abd al-Raḥman II, celebrada un día de invierno en el que hacía mucho frío, Ibn al-Šamir pronunció unos versos que ofendieron al emir, por lo que este decidió encarcelarlo. Desde la prisión, el poeta le envió unos versos en los que pedía clemencia al emir.

¹²⁸ DB, 1983: I, 145.

¹²⁹ BM, 1967: II, 90.

¹³⁰ MUQ II/2, 1973: 16.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 213-215//2003: 332-335; Terés, 1959, 455-456; Garulo, 2003: 552.

67.1- Enfado del emir con sus poetas, incluido Ibn al-Šamir, y versos de este

En cierta ocasión, el emir ‘Abd al-Raḥman II se enfadó con varios de los poetas de su corte, entre los que se encontraba el propio Ibn al-Šamir, y ordenó a su eunuco Naṣr que los borrara del “registro de dádivas” (*dīwan al-‘aṭa*) y que no los reemplazara por otros. A los pocos días, comenzó a echarles de menos, por lo que pidió a Naṣr que los trajera de nuevo. Cuando los poetas volvieron, el emir notó que no se mostraban tan alegres y amigables como antes. Preguntó a Naṣr cuál podría ser la causa de esta actitud, a lo que él le contestó que quizás estuvieran molestos por la cólera que el emir había manifestado hacia ellos, así que “ al-Raḥman II le pidió que les dijera que los perdonaba, por lo que podían alegrarse de nuevo. Cuando los poetas oyeron esto, Ibn al-Šamir se arrodilló ante el emir y recitó un poema en el que ensalzaba la clemencia y la bondad del emir.

Fuentes: RAB, 2010: 320//1987: II, 375; Terés, 1959: 452-453; Vallvé, 1985: 182.

67.2- Excarcelación del hijo de Ibn al-Šamir

Gracias a los conocimientos que poseía Ibn al-Šamir sobre la ciencia de los astros, logró predecir que su hijo, que era literato (*min ahl al-adab*), sería encarcelado una vez que él hubiera muerto, por lo que solicitó al emir que, llegado el momento, lo liberara.

Un tiempo después, cuando Ibn al-Šamir había muerto, su hijo fue metido entre rejas a causa del incumplimiento de una obligación. Pasó algún tiempo en prisión, hasta que la noticia llegó a oídos del emir, quien, habiendo confirmado el hecho, mandó que fuera liberado y además le asignó tanto a él como a sus familiares una pensión (*ýaraya/ýiraya*) para el resto de sus días.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 222//2003: 343; De la Puente, 2004: 112.

67- Excarcelación del poeta al-Gazal, acusado de enriquecerse con el precio del cereal

El poeta Yaḥyà b. Ḥakam al-Bakrī, conocido como “al-Gazal”, y su compañero Yaḥyà “al-Munayqila” (“el braserillo”) fueron elegidos para ir a Constantinopla, acompañando al embajador de Teófilo, rey de los bizantinos (*rasul malik al-rum Tawfil*), que había ido a al-Andalus para ratificar la buena relación entre ambos reinos. A la vuelta de este viaje, ambos trajeron multitud de regalos que les habían entregado los bizantinos. El visir ‘Abd al-‘Aziz b. Hašim reclamó a al-Gazal cierta joya que el poeta negó tener, alegando que se le había roto. El visir no le creyó y, enfadado, se presentó ante el

emir 'Abd al-Raḥman II y acusó al poeta de haberse enriquecido, cuando era encargado de los silos del sultán, al hacer especulaciones con el precio del cereal. El emir le exigió pagar y lo encarceló.

Cuando el poeta se encontraba en prisión, escribió a 'Abd al-Raḥman II varios versos y unos le emocionaron especialmente, de modo que ordenó que el poeta fuera liberado. Además, le pidió disculpas y se arrepintió de todo lo que le había pedido (*wa-i 'tidara ilay-hi wa-asqata 'an-hu ma kana yuṭlibu min-hu*¹³¹) y le entregó un premio (*yā'iza*).

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 240-242//2003: 366-369; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 162-163 y 175; De la Puente, 2004: 112; M. Rius, "al-Gazal", *BA*, vol. I, p. 406.

68- Clemencia con el poeta Sa'id b. al-Faray al-'Azdi, Abu 'Utman

El poeta Sa'id b. al-Faraḥ compareció ante Naṣr, eunuco de 'Abd al-Raḥman II, a causa de una acusación que se había vertido en su contra por alguno de sus enemigos y que había enfadado mucho a Naṣr. Cuando el poeta llegó ante él, le recriminó por los hechos denunciados y ordenó que fuera desnudado y azotado. Sa'id comenzó a pedir clemencia (*ya'ala Sa'id yastagithu ilay-hi*) y a negar las acusaciones. Naṣr solo paró de azotarlo cuando un gran visir de palacio se lanzó a sus pies pidiéndole que lo perdonara (*ḥattā safa'a la-hu ba'd akabir wuzara*¹³²). Finalmente, el eunuco desistió de azotarlo, pero lo encarceló durante largo tiempo.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 245//2003: 372; IS, 1955: II, p. 56; De la Puente, 2004: 124.

69- Perdón a Naṣr por nombrar ḥaḥīb a 'Abd al-Raḥman b. Rustum

Durante los últimos años de vida del emir 'Abd al-Raḥman II, sufrió una enfermedad que lo tuvo retirado del ambiente palatino un largo período de tiempo. El eunuco Naṣr aprovechó esta enfermedad para destituir al entonces ḥaḥīb, 'Isā b. Šuhayd, para nombrar en su lugar a 'Abd al-Raḥman b. Rustum, manteniendo al otro como visir.

Cuando el emir se recuperó de su enfermedad, reunió un consejo con sus visires y observó que Ibn Šuhayd ya no se sentaba en su estrado habitual y, en su lugar, lo hacía 'Abd al-Raḥman b. Rustum. El emir, no obstante, decidió consultar sobre un asunto a Ibn Šuhayd, a lo que este le contestó que ya no era el ḥaḥīb. Al acabar el consejo, 'Abd al-Raḥman exigió a Naṣr explicaciones sobre esta decisión. El otro intentó excusarse diciéndole que el propio emir se lo había encargado al inicio de su enfermedad, pero este no le creyó y le amenazó con castigarle, aunque finalmente lo perdonó (*'afa 'an-hu*¹³³). Repuso después en su cargo a Ibn Šuhayd y mantuvo como visir a Ibn Rustum.

¹³¹ MUQ II/1, 2003: 369.

¹³² MUQ II, 2003: 372.

¹³³ MUQ II/2, 1973: 27.

Fuentes: MUQ II/2, 1973: 26-27; Vallvé, 1985: 186.

70- Intento de envenenamiento contra ‘Abd al-Raḥman II por parte de Ṭarub y Naṣr

Ṭarub, esposa favorita de ‘Abd al-Raḥman II, intentó conspirar contra su esposo, junto al eunuco y mano derecha del emir, Naṣr, para hacer de ‘Abd Allah, hijo de Ṭarub, el sucesor del trono de su padre. Hacia el año 234/849, ‘Abd al-Raḥman II enfermó, pero Naṣr, viendo que no llegaba el momento de su muerte, comenzó a idear una estratagema para acabar con el emir. Llegado el invierno del año 235/850, se puso en contacto con al-Ḥarrani, el médico de la corte, para pedirle que preparara un veneno para acabar con ‘Abd al-Raḥman y, a cambio, le daría una enorme cantidad de dinero. El médico aceptó, pero después advirtió al emir de las intenciones de su eunuco a través de Faṣr, otra de sus esposas. ‘Abd al-Raḥman llamó ante él a Naṣr y le obligó a probar el bebedizo, lo que provocó la muerte de eunuco. Era el año 236/851.

A pesar de que se supo que Ṭarub estaba implicada en este intento de asesinato del emir, las fuentes no mencionan que recibiera ningún tipo de castigo.

Fuentes: IQ, 1926: 61-62//76-77; MUQ II/1, 2001: 187//2003: 299; MUQ II/2, 1973: 8-15; HS, 1963: I, 114, n. 1; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 175-176; Vallvé, 1985: 186-187 y 189-197; Marín, 1989: 115-116; Vallvé, 1991: 241-244; Marín, 2000: 571-572.

70.1- Perdón al eunuco Sa’dun

Ṭarub, al enterarse de la muerte del emir intentó por última vez hacer de su hijo ‘Abd Allah su sucesor en el trono, en vez de Muḥammad, el elegido por ‘Abd al-Raḥman II. Esta vez, se apoyó en otros dos eunucos que le eran favorables, llamados Sa’dun y Qasim. Finalmente, estos cambiaron de opinión y apoyaron la candidatura de Muḥammad. Sa’dun fue elegido por sus compañeros para ir a buscar al nuevo emir para ser proclamado. Para comprobar la lealtad hacia Muḥammad, llegaron incluso a obligarle a jurar sobre un Corán su sometimiento a Muḥammad.

Cuando Sa’dun se presentó donde estaba el príncipe, este temió que fuera a matarlo para evitar que subiera al trono. Sa’dun le aseguró que no tenía nada que temer y que solamente estaba allí para llevarlo al palacio para su proclamación. Asimismo, le dijo que había querido ser él quien fuera a buscarlo para intentar así ganarse su perdón, por haber faltado a su obediencia anteriormente. El príncipe le contestó: “*Dios te ha perdonado* (‘afa Allah ‘an-hu)”, dando a entender que él también lo perdonaba y aceptaba su arrepentimiento. Después de esto, el eunuco logró llevar al príncipe Muḥammad al palacio y esa misma noche fue proclamado emir.

Fuentes: IQ, 1926: 63-66//79-82; MUQ II/2, 1973: 113-118; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 176.

70.2- Encarcelamiento de familiares y beneficiados de Naṣr por defraudación

En el año 237/851, tras la muerte de Naṣr, varios de sus protegidos y miembros de su camarilla, entre los que estaban ‘Abbas al-Ṭalabi y su hermano, así como Walid b. Abi Luḥma, fueron encarcelados y torturados por beneficiarse de ciertos bienes que les había pagado Naṣr.

Fuentes: MUQ II/2, 1973: 17; Vallvé, 1985: 187.

71- Encarcelamiento del eunuco Masarra y de su hermano ‘Abbas

En el año 237/851, fue encarcelado el gran *fatà* Masarra, junto a su hermano ‘Abbas. Otro eunuco llamado Qasim ocupó el puesto de Masarra tras haberle pagado Masarra ocho mil dinares en dirhams (*ṣuyyira makan Masarra Qasim al-jaṣi al-ṣaqlabi wa-dukira an-hu wuyida li-Masarra tamaniyya alaf dīnar darahim*¹³⁴).

Fuentes: MUQ II/2, 1973: 17; Meouak, 1999: 204, nº 3; Meouak, 2004: 162, nº 9.

▪ **Muḥammad I (237/852-272/886)**

72- Liberación de Qasim b. al-‘Abbas y de sus hermanos

Qasim b. al-‘Abbas fue encarcelado, junto a sus hermanos ‘Abd al-Malik y ‘Abd al-‘Aziz, por el emir ‘Abd al-Raḥman II en la cárcel cordobesa de al-Duwayra. Cuando Muḥammad I subió al trono, liberó a estos tres hermanos. El emir mandó que los presos fueran presentados ante él y los perdonó (*yāla ‘a ‘alay-him*¹³⁵). Tras esto, escribió rápidamente a todos sus familiares y gente de su entorno – sus hermanos, tíos paternos y la gente de su casa (*ijwati-hi wa-‘ummati-hi wa-ahl bayti-hi*) -, el resto de los *qurayṣ* (*sa’ir qurayṣ*) y los personajes principales de la corte (*wuḃuh ahl al-mamlaka*) para citarlos ante él, acudiendo la mayoría por la noche, y estuvieron de acuerdo con él.

Fuentes: MUQ II/2, 1973: 120; Crego Gómez, 2007b: 110-111.

72.1- Acusación de robo contra ‘Abd al-Malik b. al-‘Abbas

¹³⁴ MUQ II/2, 1973: 17.

¹³⁵ MUQ II/2, 1973: 120.

Un individuo presentó una demanda contra ‘Abd al-Malik b. al-‘Abbas al juez de Córdoba, Sulayman b. Aswad, acusándolo de haber robado. El juez mandó que se presentara a declarar, pero ‘Abd al-Malik, en un principio, se negó. Cuando se dio cuenta de que el juez no haría ninguna distinción con él a pesar de su origen y que, si era sentenciado, sería una vergüenza para su familia, accedió a declarar y dijo que compraba lo que se suponía que había robado, a lo que el juez contestó diciendo: “*Consta, como probado, que tú compras*”, frase que usaban los jueces en los casos en los que los gobernadores eran reconocidamente considerados como ladrones e injustos.

Fuentes: QQ, 1914: 166; Terés, 1970: 110.

73- Nuevo levantamiento de los toledanos

En el 238/852-853, se inició una nueva serie de levantamientos en la ciudad de Toledo¹³⁶, supuestamente sometida en este momento y con rehenes entregados al emir, después de su última sumisión en el año 223/837 [60]. Estos rehenes, llamados Ibn Bašir e Ibn Muṭarrif, lograron escapar de Córdoba y se instalaron en la campiña toledana y fue desde allí desde donde indujeron a los toledanos a la rebelión. Estos se rebelaron contra la autoridad omeya en la ciudad, encarnada por Sa‘id b. ‘Abd al-Raḥman, uno de los hijos del recién fallecido emir, y por al-Ḥarit b. Bazi‘, gobernador de la ciudad en ese momento. Tras el ataque de los toledanos, Sa‘id acabó libre, pero al-Ḥarit permaneció retenido en Toledo. Según la versión de los hechos ofrecida por Ibn ‘Idari, los toledanos se habrían rebelado y encarcelado al gobernador, con la condición de no soltarlo hasta que sus rehenes prisioneros en Córdoba fueran también liberados.

Al año siguiente, el emir envió a su hermano al-Ḥakam en una aceifa contra Toledo. El omeya acampó en Calatrava¹³⁷ donde reconstruyó la muralla¹³⁸ y se estableció allí con su tropa (*bi-l-ḡays*). Por otro lado, el emir había enviado a Qasim b. al-‘Abbas [72] y a Tammam b. Aḥmad b. Abi l-‘Aṭṭaf hacia el Valle del Jándula (*Šandala*), donde los toledanos estaban arrasando todos los terrenos y donde recibirían una emboscada de los rebeldes, produciéndose un combate que acabó con una gran matanza y la derrota de las tropas omeyas.

En el año 240/854, salió el emir en persona hacia Toledo. Los rebeldes, cuando supieron esto, se pusieron en contacto con el cristiano Ordoño I, hijo de Alfonso, el señor (*ṣaḥib*) de *Ÿilliḡiya*, para que

¹³⁶ Ibn Ḥayyan dice esta vez también había muchos beréberes Baranis que animaron a la rebelión a las gentes de las zonas de alrededor (MUQ II/2, 1973: 239). Sobre esto, De Felipe, 1997, 345.

¹³⁷ Calatrava era una localidad dependiente de Toledo, aunque durante mucho tiempo los omeyas había conseguido mantener el control sobre esta plaza y, desde allí, vigilar las continuas sublevaciones de los toledanos. Sin embargo, parece que, a partir del gobierno de Muḥammad I, los rebeldes habían logrado entrar en esta localidad y arrasarla. Con el establecimiento de las tropas encabezadas por al-Ḥakam, hermano del emir, el poder omeya volvía a establecerse en este territorio, aunque no por mucho tiempo (Crego Gómez, 2007b: 110).

¹³⁸ Ibn ‘Idari nos dice que esta localidad estaba despoblada a causa del miedo que tenía la gente a los toledanos, lo que les habría obligado a huir. También dice que al-Ḥakam reconstruyó la muralla y trajo de nuevo a sus habitantes. Ibn Ḥayyan añade que la localidad estaba vacía porque los rebeldes de Toledo la habían arrasado y habían matado a muchos de los habitantes de Calatrava.

les ayudara y este envió a su hermano Gastón, conde del Bierzo¹³⁹. El emir Muḥammad, viendo el incremento de efectivos del enemigo, decidió enviar solo una parte de sus soldados contra Toledo para que pensarán que eran pocos y, después, atacarlos con el resto de sus tropas. De este modo, consiguió derrotar a los enemigos en la batalla conocida como de Guadazaleta (*Wadi Salīḥ*) por el nombre del arroyo junto al cual se produjo. El número de cabezas recogidas en el campo de batalla fueron tantas que se hizo con ellas un monte al que subieron los musulmanes engrandeciendo a Dios y proclamando su Unicidad. El emir envió la mayor parte de las cabezas a Córdoba y otras cuantas a las orillas del mar y a la costa africana. Algunas versiones nos dicen que muchos sacerdotes (*katīr min al-qisīsīn*) que había ido con los refuerzos cristianos fueron hechos prisioneros y decapitados y los musulmanes cogieron sus cruces, las voltearon y las rompieron¹⁴⁰.

En los siguientes años, el emir tuvo que seguir pendiente de los rebeldes de esta ciudad a los que no conseguía reducir totalmente, hasta que llegó el año 243/858, en el que se produjo una gran derrota de los toledanos. Cuando los ejércitos omeyas alcanzaron la zona de Talavera, salió contra ellos su jefe, Mas'ud b. 'Abd Allah al-'Arif, quien preparó contra los cordobeses una emboscada, pero los omeyas lograron una gran victoria y enviaron a Córdoba setecientas cabezas de los individuos más destacados (*ra's min ru'us akabiri-him*). Al año siguiente, los omeyas volvieron a infligir otra derrota al enemigo toledano. Como esta vez el número de efectivos que llevaba el emir no era muy grande, este ordenó a sus hombres que cortaran el puente sin que los toledanos se enteraran. Así cuando estos llegaron al puente, este se quebró y los soldados se desplomaron sobre el río, muriendo muchos por la caída y otros ahogados.

Todas estas derrotas desembocaron en la firma de un *aman* con los toledanos, en el año 245/859-860, por petición de estos (*da 'a ahl Ṭulayṭula ilà l-aman*¹⁴¹).

Fuentes: MUQ II/2, 1973: 292-307; DB, 1983: II, 157/I, 122; BM, 1904: II, 153-157//1967: II, 94-96; KT, 1898: 231-233//2006: VI, 145, 148 y 159; JAL, 2006: IV, 157; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 189-192; Porres Martín-Cleto, 1985: 31-34; Manzano Moreno, 1991: 288-293; Souto, 1995: 213-218; Crego Gómez, 2007b: 107-113; De la Puente, 2008: 335-336.

74- Rebelión en Mérida

En el año 254/868, se rebelaron en Mérida algunos de sus habitantes (*qawm min al-muntazīna*). El emir Muḥammad en persona marchó contra estos rebeldes, simulando que se dirigía a Toledo, sin embargo, acamparon en los alrededores de Mérida. Los emeritenses, que no se esperaban su llegada, se encastillaron durante unos días en la ciudad, pero el emir consiguió atravesar el puente y comenzó el combate, logrando asediar a sus principales jefes. La causa de su triunfo fue que Muḥammad ordenó

¹³⁹ *Urdun b. Irfunš* y su hermano *Gaštun*.

¹⁴⁰ MUQ II/2, 1973: 297.

¹⁴¹ BM, 1967: II, 96.

que rompieran uno de los pilares del puente¹⁴² y los rebeldes, viendo que no podían hacer nada para oponerse a las tropas omeyas, se rindieron (*id'an ahl Marida*) y se sometieron a la obediencia (*danu lahu// ta'u*) con la condición de que abandonaran la ciudad y fueran con ellos a Córdoba los mejores caballeros emeritenses y sus familias, saliendo así 'Abd al-Raḥman b. Marwan al-Yilliḡi, Ibn Šakir, Maḡlul y otros. El emir, tras esto, nombró a Sa'id b. 'Abbas al-Quraši gobernador de Mérida y mandó demoler la muralla.

Fuentes: MUQ II/2, 1973: 321-322; BM, 1904: II, 163-164//1967: II, 100; DB, 1983: II, 157//I, 148; KT, 1898: 243//2006: V, 251; JAL, 2006: IV, 157-158; Codera, 1904: 16-17; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 192-193; Souto, 1995: 224.

75- Rebelión de Sulayman b. 'Abdus en Zorita

En el año 255/869, se rebeló en la *madina* de Zorita (*Surita*¹⁴³) el beréber Sulayman b. 'Abdus. El príncipe al-Ḥakam salió en una aceifa contra Zorita y acampó con sus ejércitos en los alrededores, atacando la ciudad con almajaneques¹⁴⁴. Los rebeldes, no resistiendo los envites de las tropas omeyas, decidieron entregar al rebelde quien se sometió (*istanzala Sulayman*¹⁴⁵) y fue llevado a Córdoba donde permaneció.

Fuentes: MUQ II/2, 1973: 324; BM, 1904: II, 164//1967: II, 100; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 208; Manzano Moreno, 1991: 145; Souto, 1995: 224; De Felipe, 1997: 87.

76- Rebeliones en la Frontera Superior: los Banu Qasi

En el año 256/869-870, comenzaron las hostilidades en la zona de la Frontera Superior a raíz de la traición perpetrada por 'Amrus b. 'Umar b. 'Amrus b. Yusuf contra el gobernador de la ciudad de

¹⁴² No podemos pasar por alto las similitudes entre este relato y el del asedio a Toledo, en el año 244/858-859 [73], lo que nos lleva a preguntarnos si se trata del uso de la misma técnica de asalto por parte de las tropas omeyas o si, por el contrario, se ha producido una confusión entre ambos relatos, ya que los dos episodios se desarrollaron muy cerca en el tiempo. Asimismo, podría tratarse de un *topos* historiográfico propio de las narraciones de asalto a ciudades difíciles de controlar.

¹⁴³ Este topónimo ha sido interpretado en varias ocasiones como *Suriya*, localizando esta rebelión en Soria (MUQ II/2, 1973: 608, nº 527 y Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 208), pero Manzano Moreno consideró una lectura más adecuada la de *Surita*, que seguiría posteriormente De Felipe (Manzano Moreno, 1991: 145 y De Felipe, 1997: 87). Sobre *Surita*, la actual "Zorita de los Canes", en Guadalajara, De Felipe, 1997: 339.

¹⁴⁴ Sin. de *maganel*: máquina de guerra que servía para derribar murallas (DRAE, 22º ed. 2001). Es la primera vez que encontramos una referencia explícita en las fuentes al uso de este tipo de maquinaria de asedio, aunque después aparecerá en otras ocasiones, como en la toma de Mérida en el año 261/874-875. En el relato que recoge al-Dahabi, remitiendo a al-Yasa' b. Ḥazm, sobre el ataque de al-Ḥakam I a Zamora también se menciona el uso de esta maquinaria (SD, 1985: VIII, 254 y Fierro, 1995: 31).

¹⁴⁵ MUQ II/2, 1973: 324.

Huesca, Musà b. Galindo¹⁴⁶, apoderándose así de la ciudad. El emir envió para hacerle frente dos contingentes de soldados, encabezado uno por Aḥmad b. Šahid al-Tudmiri¹⁴⁷, que se dirigió a Lérida, y otro con ‘Abd al-Wahhab b. Aḥmad b. Mugit, conocido como Wuhayb, contra Huesca. Al enterarse de esto, ‘Amrus huyó de Huesca y se refugió en territorio cristiano, en una localidad llamada *Andira*, buscando el apoyo de García Iñiguez (*Garsiya b. Wannaqu*) y de los *Sirtaniyyun* o habitantes de la zona de los Pirineos. No tuvo tanta suerte su primo Lubb b. Zakariyya’ b. ‘Amrus, quien había sido el autor material del asesinato del gobernador. Lubb b. Zakariyya’ fue hecho prisionero por los omeyas y mandado ejecutar y colgar de la muralla¹⁴⁸. Los omeyas, tras este enfrentamiento, consiguieron recuperar el control sobre Huesca y pusieron como gobernador a ‘Abbas b. ‘Abd al-Barr.

Al año siguiente, otro de los miembros de la familia de los Banu ‘Amrus, Zakariyya’ b. ‘Amrus, tío de ‘Amrus b. ‘Umar y padre de Lubb b. Zakariyya’, se rebeló en la zona de Tudela, junto a sus hijos y un grupo de gente de Huesca (*yama’a ahl Wašqa*¹⁴⁹) y fueron capturados por las tropas omeyas, al mando de ‘Abd al-Gafir b. ‘Abd al-‘Aziz, y enviados a Zaragoza donde los ajusticiaron y enviaron sus cabezas a Córdoba.

Tras estos acontecimientos, quedaron como gobernadores Wuhayb, en Zaragoza, su hijo Muḥammad, en Tudela, y ‘Abbas b. ‘Abd al-Barr, en Huesca. No obstante, el control de esta zona se vio alterado por el levantamiento de los hijos de Musà b. Musà¹⁵⁰, en el año 258/872.

De este modo, Lubb planeó hacerse con Tudela, para lo cual conspiró contra el gobernador de la ciudad, Wuhayb, con la ayuda de un individuo de Arnedo llamado Barnaṭ al que captura y prometió liberarlo si le ayudaba. Así, este Barnaṭ simula haberse escapado de su prisión en Arnedo e invita a un banquete al gobernador, a los Banu Qasi y a otros muchos, con sus aliados, y, cuando estuvieron juntos, apresaron a Wuhayb, dejando a Furtun al mando de la ciudad, donde permanecerá hasta su muerte en el año 260/874. Por otro lado, Isma‘il se dirigió a Zaragoza donde capturó a su gobernador, Muḥammad b. Wuhayb, y se instaló allí. Desde allí, se dirigió al castillo de Monzón y se hizo con su poder. Por último, Muṭarrif se apoderó también de Huesca, gracias al favor de sus habitantes que lo dejaron entrar, abandonando a su gobernador que también fue apresado.

En el año 258/872, el emir en persona decidió dirigirse a la zona de la Marca Superior para acabar con los sublevados Banu Musà, para lo cual contó con la ayuda de algunos aliados de la zona. Isma‘il fue capturado en Monzón por ‘Abd Allah b. Jalaf b. Rašid y entregado al emir, aunque pronto fue puesto en libertad¹⁵¹; Muṭarrif fue atacado por ‘Amrus, quien había vuelto y se encontraba en Huesca gracias a que sus habitantes le habían permitido entrar, facilitándole que capturara a quien era su

¹⁴⁶ Hijo de Galindo Iñiguez, quien dejó Pamplona en el año 236/851 y se dirigió a Córdoba hasta la muerte de su padre Iñigo Arista (Viguera, 1988: 96).

¹⁴⁷ Ibn ‘Idari lo llama Ibn Muṣāhir al-Tudmiri.

¹⁴⁸ Viguera sostiene que quien fue colgado de la muralla fue Musà b. Galindo, de manos del propio ‘Amrus (Viguera, 1988: 96-97).

¹⁴⁹ Sobre la naturaleza de este grupo de gente, Lorenzo Jiménez, 2010: 247-250.

¹⁵⁰ Los cuatro hijos de Musà b. Musà habían permanecido durante algún tiempo como prisioneros en Córdoba, pero por distintos motivos, en este momento estaban todos libres: Isma‘il estuvo como rehén tras la revuelta de su padre en Pamplona; Lubb estuvo allí desde el 229/844 y fue puesto en libertad por su buena actuación durante el ataque de los normandos; y Muṭarrif y Furtun habían estado recluidos en Tudela a raíz de su liberación de manos del emir, a cambio de un rehén capturado por los toledanos, llamado Ibn Ḥamza (Lorenzo Jiménez, 2010: 243, siguiendo a al-‘Udri (UT, 1966: 32//1965: 34-35).

¹⁵¹ Poco después, Isma‘il volvió a sublevarse contra el emir (Lorenzo Jiménez, 2010: 258 y ss).

gobernador. Así, 'Amrus capturó a Muṭarrif, a sus hijos y su familia y le quitó todos los bienes. 'Amrus entregó al emir a todos estos como rehenes, mostrando su deseo de someterse, por lo que Muḥammad I lo nombró gobernador de la ciudad. Muṭarrif quedó encerrado en la prisión de Angáscara (*al-'Askar*), en Huesca, y el emir se marchó a Zaragoza para seguir sofocando los levantamientos, pero se vio obligado a volver cuando supo que los hermanos de Muṭarrif iban a rescatarlo. Muḥammad se lo impidió y, finalmente, Muṭarrif fue llevado a Córdoba, junto a todos sus familiares, y fueron crucificados.

En cuanto a Zaragoza, había quedado en manos de Muḥammad b. Lubb b. Musà. El emir llegó a ella en el año 259/872, aunque no logró hacerse con su control, consiguiendo únicamente saquear sus alrededores. Al año siguiente, 260/873-874, sería el príncipe al-Mundir quien dirigiera una nueva aceifa contra la frontera, acompañado de Hašim b. 'Abd al-'Aziz, y de nuevo se fueron sin alcanzar ningún éxito. Sin embargo, Hašim volvió a la zona un poco más tarde y, en vez de combatir la ciudad, decidió comprársela a Muḥammad b. Lubb (*wa-ištara-ha min Muḥammad b. Lubb*¹⁵²) por 15.000 dinares¹⁵³, a través de Ḥawšab b. al-Qaḍi.

Isma'il b. Musà, único superviviente de los Banu Musà, aún protagonizaría una última rebelión contra el gobierno omeya en Zaragoza. Cuando Isma'il fue liberado por el emir tras ser capturado por 'Abd Allah b. Jalaf, volvió a la Frontera e intentó ganarse el favor de este último, llegando a casarse con su hija Sayyida. Todo esto, no era más que una estrategia de Isma'il, de modo que, cuando iba a celebrar la fiesta de la *'aqiqa* de su primer hijo en el castillo de Monzón, aprovechó para capturar y encerrar en la cárcel a su suegro y a sus cuñados. Tras este suceso, Isma'il b. Musà se dirigió a Zaragoza y se hizo con ella¹⁵⁴, por lo que el emir envió contra esta ciudad un ejército para combatir al rebelde en el año 265/879. Los ejércitos cordobeses permanecieron en la zona asolando las cosechas y las aldeas (*qurà*) y, desde ahí, se dirigió a otros territorios como Borja, Tarazona, *Akaniyya* y Tudela que estaban en manos de los Banu Musà. Poco después, el ejército emiral se dirige de nuevo a Zaragoza, esta vez bajo el mando de al-Mundir y asola de nuevo los alrededores de la ciudad.

En el año 267/880-881, una nueva expedición se dirigió a la ciudad rebelde. Hašim b. 'Abd al-'Aziz estaba al mando de la operación, pero no solo no consiguió hacerse con la ciudad, sino que Isma'il se valió de este ataque como excusa para matar a los prisioneros de los Banu Jalaf que estaban en su haber y hacerse con todas sus propiedades.

¹⁵² MUQ III, 1937: 20.

¹⁵³ Lorenzo Jiménez indica que hemos de considerar que la unidad de moneda referida aquí es el dinar, en relación con otros sucesos anteriores en los que es de este modo, aunque el manuscrito usado en la edición de Antuña del tomo III del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyan ofrezca una laguna en este término (Lorenzo Jiménez, 2010: 256).

¹⁵⁴ Las circunstancias que llevan a Isma'il a la cabeza de Zaragoza no están del todo claras, como bien advertía Lorenzo Jiménez en su estudio. Según este, podemos pensar que se produjo una situación similar a la que ya hemos visto en otras ciudades en este período, es decir, que los habitantes de la ciudad facilitaran su entrada, quizás porque en ese momento algún miembro de los Banu Jalaf estuviera al frente de la ciudad en representación de los omeyas y los zaragozanos quisiera deshacerse de él. Por otro lado, aclara Lorenzo que el hecho de que Isma'il entrara en relaciones con los Banu Jalaf no tiene por qué implicar que estos se rebelaran contra el poder omeya después de haber sido ellos quienes capturaron a Isma'il y se lo entregaron al emir, sino que quizás una de las condiciones de la liberación de Isma'il era su promesa de lealtad a Córdoba y, de ahí, que 'Abd Allah b. Jalaf accediera a entregarle a su hija como esposa (Lorenzo Jiménez, 2010: 261-262).

Al año siguiente, 268/882, el príncipe al-Mundir y Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz dirigen otro ataque contra la ciudad rebelde, pero esta vez intentan negociar con el rebelde, pero Isma‘il no cede, por lo que se conforman con volver a arrasar los alrededores de la ciudad intentado forzar así su sumisión.

La recuperación de Zaragoza se acabó produciendo en el año 269/883, gracias a la ayuda que Muḥammad b. Lubb, sobrino de Isma‘il b. Musà, de repente dio a los cordobeses con el envío de sus hombres para luchar del lado de los omeyas. Muḥammad tomó como prisioneros a su tío y a sus primos Isma‘il y Lubb y se quedó con las plazas de Zaragoza, Tudela y Valtierra, antes en manos de Isma‘il b. Musà. Cuando Muḥammad llegó a Zaragoza, escribió al emir informándole de sus deseos de sometimiento, contándole lo que había hecho como prueba de lealtad. Así, en el año 271/885, el emir recuperó el control de Zaragoza.

Fuentes: MUQ II/2, 1973: 325-326 y 329-332; BM, 1904: II, 164-165//1967: II, 100-101; UT, 1966: 24-43; Abuín, 1951: 123-127; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 208-209; Viguera, 1988: 96-100; Manzano Moreno, 1991: 336-337; Souto, 1992: 310; Souto, 1995: 224-225; Sénac, 2000: 96-97; Lorenzo Jiménez, 2010: 233-258.

76.1- Perdón al beréber Maḍà b. Timalt

Cuando el príncipe al-Mundir, hijo del emir Muḥammad, se dirigió con Hasim b. ‘Abd al-‘Aziz a Zaragoza, en el año 260/874, para combatir a Muḥammad b. Lubb, este acabó apresado y condenado a morir decapitado. Maḍà b. Timalt, un guerrero beréber que había destacado por su valor durante el combate, fue elegido para llevar a cabo la decapitación del condenado. Cuando llegó el momento, Maḍà falló el golpe, por lo que, según la costumbre, esto significaba que el condenado quedaba libre. Los notables del ejército se enfadaron mucho por este hecho, por lo que Hasim trató de calmarlos encarcelando al beréber.

Una vez terminada la rebelión en la zona, unos notables beréberes de la zona de la frontera se dirigieron a Hasim para explicarle lo sucedido, contándole que en la zona de la Frontera era muy importante respetar la vida del contrario para matener la paz y que, por ello, Maḍà, que debía un favor a Muḥammad b. Lubb, se lo había devuelto perdonándole la vida. Hasim comprendió las razones expuestas y decidió liberar a Maḍà b. Timalt.

Fuentes: MUQ II/1, 1973: 161-162; Viguera, 1981: 77; De Felipe, 1997: 166-167.

76. 2- Renuncia al perdón del emir por parte del secretario al-Ašbaḥi

Según Ibn ‘Idari¹⁵⁵, cuando el emir Muḥammad llegó a Córdoba con los prisioneros pertenecientes a los Banu Qasi, ordenó que fueran crucificados, pero que su secretario al-Ašbaḥi fuera

¹⁵⁵ Otras versiones consideran que el secretario de Muṭarrif también fue crucificado (UT, 1965: 63). Lorenzo Jiménez considera que este relato muestra un carácter más literario que real y que forma parte

puesto en libertad. Cuando todos fueron sacados de la cárcel, unos para su ejecución y el otro para su liberación, este último dijo al emir: “*¡No hay bien en la vida después de estos!*” (la jayr fi l-‘ayš ba‘da hawla’i)¹⁵⁶, por lo que acabó siendo ejecutado junto al resto y las cabezas de todos ellos fueron alzadas.

Fuentes: BM, 1904: II, 166//1967: II, 101; Viguera, 1988: 99-100; Souto, 1995: 226; Lorenzo Jiménez, 2010: 253, n. 93.

77- Vuelta a la rebelión de los toledanos y segundo *aman* en el año 259/872-873

En el año 259/872-873, cuando el emir se dirigía hacia la Marca Superior para combatir a los rebeldes de esta zona, hizo una parada en Toledo para tomar rehenes, acordar un nuevo *aman*, y ajustar el pago que debía hacer cada año. Tras ciertas diferencias sobre quién deseaban los toledanos que fuera su nuevo gobernador, finalmente este cargo cayó en manos de Ṭarbiša b. Masiwiya, en vez de sobre Muṭarrif b. ‘Abd al-Raḥman b. Ḥabīb, que era el otro candidato, a pesar de que, en un principio se decidió que ejercieran entre ambos el gobierno de la ciudad. Sin embargo, acabaron disputando por ostentar en exclusiva el poder, ganando en el enfrentamiento los partidarios de Ṭarbiša.

Fuentes: BM, 1904: II, 165-166//1967: II, 101; KT, 1898: 244-245//2006: V, 312; NU, 1916 (6: 1): 26//1916 (6: 3-4): 208; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 192-193; Porres Martín-Cleto, 1985: 35; Manzano Moreno, 1991: 297-298; Souto, 1995: 225-226; Crego Gómez, 2007b: 115.

78- Rebelión en Mérida de ‘Abd al-Raḥman b. Marwan al-Ŷilliḳi

En el año 261/874-875, ‘Abd al-Raḥman b. Marwan, a raíz de una disputa con el visir Ḥašim b. ‘Abd al-‘Aziz, se marchó de la capital omeya, junto a otros cuantos, e iniciaron una nueva rebelión en el castillo de Alange (*ḥisn/qaḻ‘at al-Ḥanaš*), en los alrededores de Mérida. Ibn al-Ŷilliḳi, sus hijos y la gente de su distrito se quedaron en esta fortaleza, mientras que el resto de sus aliados se dirigieron a sus territorios, con sus hombres. Durante tres días, el rebelde y sus aliados se dedicaron a buscar montura y provisiones en los alrededores, saqueando la zona y a sus habitantes.

El propio emir Muḥammad I, junto a Ḥašim b. ‘Abd al-‘Aziz se dirigieron a Alange y comenzaron a sitiar a los rebeldes. Ibn al-Ŷilliḳi contaba con el apoyo de Sa‘dun al-Surunbakī, quien había venido desde territorio cristiano donde estaba al servicio del rey Alfonso III y estaba asentado en Oporto con sus secuaces. Este individuo se dirigió hacia *Jurumenha* donde entró en contacto con Makḥul b.

de “*tantas historias de lealtad extrema que reflejan la simpatía que el cronista o sus informadores sienten hacia los personajes que protagonizan algunos de estos relatos*” (Lorenzo Jiménez, 2010: 253-254, n. 93).

¹⁵⁶ Traducción de Souto - 1995: 226; BM, 1967: II, 101.

‘Umar¹⁵⁷. Las fuerzas omeyas comenzaron a sitiar a los rebeldes de Alange. Como contaban con suficientes suministros, el emir ordenó a sus hombres que envenenaran el agua del río y que se colocaran arqueros junto a este por si alguien osaba acercarse a por agua. Gracias a que encontraron unos pozos de agua y a que por las noches los rebeldes lograban salir de la fortaleza para rapiñar por los alrededores, consiguieron aguantar el asedio durante tres meses¹⁵⁸.

Finalmente, los rebeldes fueron reducidos de tal modo que Ibn al-Ŷilliqli y sus aliados decidieron someterse y pedir el *aman* (*ad'ana wa-talaba al-aman*). Esta vez, el emir no obligó al rebelde a volver con él a Córdoba, sino que le obligó a salir de este castillo permitiéndole establecerse en la entonces aldea de Badajoz. Asimismo, le exigió como garantía la entrega como rehén de su hijo Muḥammad, su nieto y otros treinta rehenes.

La toma de rehenes no fue suficiente pues unos meses más tarde, cuando Ibn al-Ŷilliqli había conseguido fortificar Badajoz, volvió a rebelarse. Así, en el verano del año 262/875-876, el emir Muḥammad envió contra el rebelde a su hijo al-Mundir se dirigió contra Badajoz, acompañado de Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz. Comenzó así el enfrentamiento que provocó que un grupo de los refugiados en la fortaleza salieran a entregarse a Hašim. Este comenzó a preguntarles si eran o no musulmanes, de tal modo que a los que decían que no, los decapitaba y tomaba como esclavos a sus mujeres e hijos y a los que decían que sí, les obligaba a recitar aleyas del Corán hasta cometer algún fallo y ejecutarlos también.

Por su parte, Ibn al-Ŷilliqli, viendo el acoso al que se veía sometido se refugió con sus compañeros en el castillo de Carquere¹⁵⁹. Cuando estaban allí, recibieron el ataque de al-Mundir y de Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz, enfrentándose todos en un duro combate que duró varios días. Las condiciones de los asediados fueron tan duras que tuvieron que comerse sus propias acémilas, luego perros y por último sus muertos. Ibn al-Ŷilliqli, llegado a este punto, pidió ayuda a su aliado Sa’dun, a quien solicitó que viniera de Oporto y se reuniera con él en el castillo de Carquere. Sa’dun se encontró de camino frente a frente con Hašim y tras un duro combate entre los dos bandos, que finalizó con la derrota de los omeyas y la captura del visir Hašim como prisionero¹⁶⁰. A pesar de que en un momento dado se plantearon matarlo, finalmente decidieron que era una persona lo suficientemente importante como para dejarlo con vida. Asimismo, lo obligan a escribir a al-Mundir para que retirase el cerco a Carquere, donde estaba Ibn al-Ŷilliqli¹⁶¹.

¹⁵⁷ Makḥul b. ‘Umar era ¿abuelo? del Makḥul compañero del rebelde de Lisboa, Ṭumlus al-Nadawi [49]. Asimismo, ya vimos que este Makḥul fue uno de los guerrero emeritenses que, junto a Ibn al-Ŷilliqli, se habían ido a Córdoba tras su sometimiento en el año 254/868 [73].

¹⁵⁸ También en este caso las fuentes nos hablan del uso de almajaneques con los que lanzaban piedras para romper los pozos de agua (MUQ II/2, 1973: 353, 356 y 367; BM, 1904: II, 167//1967: II, 102).

¹⁵⁹ *Karkar*. Este lugar ha sido identificado en unas ocasiones con Alburquerque y, en otras, con Cárquere, una localidad situada entre Lamego y Oporto. Sobre las distintas hipótesis respecto a la localización de este topónimo, Manzano Moreno, 1991: 199.

¹⁶⁰ Durante este enfrentamiento, cayó muerto Makḥul b. ‘Umar. Ibn Ḥayyan dice que una tropa omeya se enfrentó contra este rebelde pensando que era Ibn al-Ŷilliqli dado su gran parecido físico, de tal modo que Makḥul cayó muerto y enviaron su cabeza al campamento (MUQ II/2, 1973: 365).

¹⁶¹ Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz permaneció en manos de los cristianos durante dos años hasta que fue liberado tras el pago de ciento cincuenta mil dinares como rescate y la entrega de sus dos hermanos, su hijo y su sobrino como rehenes (Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 195). Fierro relaciona la subida de impuestos que se produjo en este momento y que obligó a la gente de Rayya a huir a los montes, con la necesidad de pagar este rescate. Precisamente, era gobernador de Rayya en este momento un familiar

Al año siguiente, tras la derrota de Hašim, el emir envió a su hijo al-Mundir contra Mérida. Cuando Ibn al-Ŷilliŷi se enteró de su venida, salió de Badajoz y se adentró en territorio cristiano. El príncipe aprovechó su huída para entrar en Badajoz, instalar allí a al-Walid b. Ganim quien destruyó todas las casas y fortificaciones que había construido el rebelde.

Fuentes: IQ, 1926: 74-76//88-90; MUQ II/1, 2001: 49, n. 76, 55, n.89, 298, n. 626; MUQ II/2, 1973: 343-379; BM, 1904: II, 167-169//1967: II, 102-103; JAL, 2006: IV, 158; Codera, 1904: 17-18; Abuín, 1951: 117-121; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 194-196; Manzano Moreno, 1991: 191, 195-202; Molina, 2008.

79- Rebelión en Algeciras de Yaḥyà al-Ŷaziri

En el año 265/879, se rebeló en Algeciras Yaḥyà b. ‘Ubayd Allah b. Yaḥyà, conocido como “al-Ŷaziri”. En ese momento, toda la zona de Rayya y Takurunna se encontraba agitada. El visir Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz fue contra él en campaña, logrando que se sometiera (*fa-ad’ana la-hu*¹⁶²) y se lo llevó a Córdoba. Algunas versiones hablan de la participación en esta rebelión del hermano de Yaḥyà, Idris b. ‘Ubayd Allah¹⁶³. Al año siguiente, el príncipe ‘Abd Allah fue a esta zona para reconstruir las fortalezas que habían sido derruidas durante la sublevación.

Fuentes: MUQ II/2, 1973: 393-395; BM, 1904: II, 169-170//1967: II, 103; Abuín, 1951: 121; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 198; Souto, 1995: 228.

80- Rebelión de ‘Umar b. Ḥafšun en Bobastro (I)

En el año 267/880-881, se sublevó en la fortaleza de Bobastro (Málaga) el rebelde de origen muladí ‘Umar b. Ḥafšun, junto a un grupo de aliados. En un primer momento, el general ‘Amir b. ‘Amir b. Kulayb al-Yudami fue contra el rebelde, pero fue derrotado teniendo que huir del lugar. El emir destituyó a ‘Amir de la cora de Rayya y puso al frente a ‘Abd al-‘Aziz b. ‘Abbas, con quien Ibn Ḥafšun concluyó una tregua (*hadana-hu Ibn Ḥafšun*¹⁶⁴). También ‘Abd al-‘Aziz fue destituido y el rebelde volvió a su anterior actitud.

Corría el año 270/883-884 cuando el emir, viendo que la situación en la cora de Rayya no se calmaba, envió a su visir Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz en algaría hacia allí, logrando hacer bajar de Bobastro

de Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz, llamado Yaḥyà b. ‘Ubayd Allah b. Yaḥyà (Fierro, 1995: 233; MUQ II/2, 1973: 668, n. 622; Jiménez Puertas, 2009: 98, nº 12). Ibn Ḥayyan nos dice que, en un principio, al-Ŷilliŷi quiso entregar al prisionero al emir Muḥammad I para ganarse de nuevo su perdón, pero que Sa’dun insistió en que era mejor obtener un beneficio económico y por ello pidieron tal suma de dinero (Molina, 2008: 527).

¹⁶² BM, 1067: II, 103.

¹⁶³ Sobre este personaje, MUQ II/2, 1973: 669.

¹⁶⁴ BM, 1967: II, 104.

al rebelde Ibn Ḥafṣun, con quien pactó el que sería su primer *aman*. Tras esto, se llevó al muladí a Córdoba, donde el emir lo recibió con honores y le dio hospedaje.

Ibn Ḥafṣun comenzó a servir en la guardia cordobesa, participando en algunas campañas. Sin embargo, 'Umar b. Ḥafṣun abandonó Córdoba poco tiempo después, después de tener un altercado con Muḥammad b. Walid b. Ganim. En el año 271/884-885, Ibn Ḥafṣun se volvió a Bobastro y reanudó su anterior rebelión, no sin antes echar de allí al gobernador que había dejado en la fortaleza Hašim, llamado al-Taḡubi, a quien arrebató a su concubina al-Taḡubiyya, quien sería la madre de su hijo Abu Sulayman. A partir de ese momento, continuó el rebelde su insurgencia contra el poder omeya, haciéndose con las fortalezas de Auta, Mijas, Comares y Archidona.

Fuentes: IQ, 1926: 76-79//90-94; BM, 1904: II, 170-175//1967: II, 104-105; AA, 1934: 23-24; Abuín, 1951: 121-123; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 198-199; Dozy, 1988: II, 159-161; Souto, 1995: 229-231; Marín Guzmán, 2006: 231-242.

81- Rebelión de los Banu Rifa'a en el distrito de Alhama

Entre los rebeldes de la zona de Granada y Málaga estaban los Banu Rifa'a, quienes se levantaron por primera vez contra el emir en el distrito de Alhama, en el año 269/882. Muḥammad I envió a calmar esta zona a Muḥammad b. Umayya b. Šuḥayd, quien logró hacer bajar de los montes a los levantiscos de los Banu Rifa'a, entre otros. Sin embargo, al año siguiente, los Banu Rifa'a continuaron mostrando una actitud rebelde, por lo que tuvo que volver Muḥammad b. Umayya a completar el sometimiento de esta familia de rebeldes. Tras esto, se volvió a Córdoba, dejando como gobernador en la cora de Elvira a 'Abd al-'Aziz b. 'Abbas.

En el año 273/886-887, salió al-Mundir, junto al general Muḥammad b. Ŷa'far, contra la cora de Rayya para hacer frente a los Banu Rifa'a. Uno de sus miembros, Ḥarit b. Ḥamdun, quien a su vez era aliado de Ibn Ḥafṣun, se encontraba en Alhama reunido con este. Al-Mundir logró cercarlos y combatirlos. Tras dos meses de asedio, los rebeldes bajo el mando de Ḥarit salieron a enfrentarse en combate con las tropas omeyas. Muchos de ellos cayeron muertos y su jefe acabó herido en un brazo. Sin embargo, cuando al-Mundir estaba a punto de obtener la victoria, recibió la noticia de la muerte de su padre Muḥammad I y tuvo que abandonar el combate.

Fuentes: BM, 1904: II, 172 y 174-175//1967: II, 105-107; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 198-199; Souto, 1995: 232.

82- Castigo a 'Ubayd Allah, hermano de Hašim b. 'Abd al-'Aziz, por su rebelión

'Ubayd Allah b. 'Abd al-'Aziz, hermano del famoso visir Hašim b. 'Abd al-'Aziz, se sublevó junto a sus aliados en los montes de Torrox (Elvira). Muḥammad I envió contra el rebelde a su ministro Muḥammad b. Umayya, con orden de que matara a todos los sublevados. Al llegar allí, el ministro

escribió al emir pidiéndole que le permitiera no matar al hermano de Hašim. El emir respondió mandando a uno de sus eunucos para que matara al rebelde él mismo y le trajera la cabeza. Cuando Hašim se enteró de la muerte de su hermano, enfadado dijo: “*¡Hombre, y no he sido digno, a pesar de mi celo en aconsejarle sinceramente y de haberlo reconocido como patrono, de que perdonara por mi conmiseración las faltas de mi hermano (an yagfura li dunab aji)! ¡Ah, vive Dios!; no he de servirle ya jamás con tanta lealtad*”. Pero el emir se abstuvo de responderle.

Fuentes: IQ, 1926: 83//98; Abuín, 1951: 110-111; Fierro, 1990a: 55-56.

83- Reprobación del zalmedina Umayya b. ‘Isà b. Šuhayd por los versos que se enseñaba a los rehenes, hijos de Musà b. Musà b. Qasi.

Umayya b. ‘Isà b. Šuhayd, gobernador de Córdoba durante el gobierno de Muḥammad I¹⁶⁵, pasó un día junto a una casa cercana a la Puerta de Alcántara donde se tenían reclusos a ciertos rehenes, entre los que estaban los hijos de Musà b. Musà [62]. Estaban estos recitando versos de ‘Antara, por lo que Umayya pidió que le trajeran a la persona que les enseñaba tales versos. Tras comparecer el maestro, le dijo Umayya: “*Si no fuera que te disculpo por ignorancia, ten la seguridad que te castigaría (law la anni a’diru-ka bi-l-ŷahl la-addabtu-ka¹⁶⁶): tú vas a buscar a esos diablos hijos de diablos, que tantos sinsabores causan a (los hijos de) los Califas, para enseñarles versos, que no hacen más que enardecer y aumentar su afición a ser bravos guerreros¹⁶⁷*”. Y le ordenó que, a partir de entonces, no enseñara más versos de carácter guerrero, sino solo aquellos referentes al vino o a temas divertidos como los de al-Ḥasan b. Hanī.

Fuentes: IQ, 1926: 79//94; Vallvé, 1981: 294; Fierro, 2012b: 75-79.

84- Demostración de benevolencia con el ministro Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz

En cierta ocasión, Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz hizo que un individuo calumniase a uno de los servidores del emir ante este, de modo que lograron juntar gran número de testimonios contra él. Incluso Hašim, un día que estaba con el emir, insistió en las acusaciones sobre este hombre, pero el emir seguía sin detenerlo. Hasta tal punto llegó la situación, que un día el emir hizo presentarse ante él a Hašim y le enseñó una de las cartas que el visir le había hecho llegar con las acusaciones sobre aquel individuo. Cuando Hašim hubo afirmado que la carta era suya, el emir le mandó coger un legajo de cartas que tenía, siendo todas ellas acusaciones sobre el visir, algunas de ellas de gran gravedad. Cuando Hašim terminó de leer todas las cartas, comenzó a disculparse ante el emir diciendo que todo eso eran calumnias de sus enemigos y que nada era cierto. Asimismo, pidió a Muḥammad que le diera tiempo para demostrar su inocencia. El emir le dijo que no pensaba castigarlo, pero que procurara

¹⁶⁵ Umayya se alternaba con al-Walid b. Ganim en este puesto.

¹⁶⁶ IQ, 1926: 94.

actuar con menos ligereza a partir de entonces, pues de otra manera iba a acabar arrepintiéndose de sus actos. También le dijo que estaba seguro de que la mayor parte de las acusaciones que se habían vertido sobre él en esas cartas eran mentiras, pero que si así las considerara siempre, la gente dejaría de enviarle las cartas denunciando las injusticias recibidas.

Fuentes: AM, 1986: 125-126; BM, 1904: II, 176-178//1967: II, 107-108; Abuín, 1951: 116.

85- Encarcelamiento del poeta Marwan b. Gazwan por sus versos sobre el emir

El poeta y astrólogo Marwan b. Gazwan fue acusado por los visires Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz y Muḥammad b. Ŷahwar ante el emir por unos versos amorosos que compuso sobre él cuando aun era príncipe. Un enemigo del poeta se los hizo llegar a los visires y estos mencionaron tales versos al emir, haciéndole enfadarse por ello y ordenando que el poeta fuera detenido y que el zabazoque, ‘Abd Allah b. Ḥusayn b. ‘Ašim, le aplicase trescientos azotes – cien por cada verso – y que lo encerrara en la prisión.

El poeta permaneció encarcelado durante mucho tiempo, sin llegar a pedir clemencia al emir ni a sus visires (*la yasta ‘tif al-sultān wa-la-ašḥaba-hu*¹⁶⁸), lo que provocó que aumentara el rencor de estos hacia él y también su crueldad.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 265-266//2003: 399-400; Garulo, 2003: 565; Rius, 2003: 529.

86- Encarcelamiento del poeta Mu’min b. Sa’id

Este poeta, conocido por sus habituales versos hirientes sobre otros poetas y miembros de la corte, tuvo la ocurrencia de redactar unos versos con motivo de la captura de Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz, cuando se encontraba intentando sofocar la rebelión de Ibn al-Ŷilliqi. Mu’min b. Sa’id escribió en secreto unos versos al primo y enemigo de Hašim, Abu Ḥafṣ, mostrando su alegría por la captura del visir. Para evitar problemas, escribió otros versos que sí que hizo públicos en los que, por el contrario, alabada a Hašim y se preguntaba cuándo sería liberado. Cuando Hašim se libró de su cautiverio, fue informado por unos familiares que se enteraron de los versos secretos del poeta de lo que este había hecho y el visir, haciendo uso de su influencia, consiguió que Muḥammad I lo metiera en la cárcel. El poeta escribió multitud de versos mostrando su tristeza y pidiendo al emir que lo perdonara y lo liberara, pero no consiguió nada.

En cierta ocasión, durante la estancia en prisión de Mu’min, unos presos forzaron la cárcel de Córdoba y se escaparon, pero el poeta decidió quedarse dentro para que se viera su nobleza y quizás así

¹⁶⁷ Traducción de J. Ribera - IQ, 1926: 79//94.

¹⁶⁸ MUQ II/1, 2003: 400.

ganara el perdón del emir. Hašim fue a la cárcel a ver lo que había pasado y encontró allí a Mu'min, quien comenzó a suplicarle que lo liberara, pero Hašim no le hizo caso y el poeta permaneció en prisión hasta su muerte, una semana después de este suceso, en el año 267/880.

Fuentes: MUQ II/2, 1973: 166-167; IS, 1953: I, 132-133, nº 64; Terés, 1960b: 460-461; Garulo, 2003: 562; Molina, 2003.

87- Muerte de al-Ḍabbi

El astrólogo al-Ḍabbi gozó toda su vida del favor de los emires y en especial de Muḥammad I, pero cuando este se enteró de que al-Ḍabbi había revelado un secreto referente al emir, se enfadó de tal modo que ordenó su destierro y que fuera retenido en Tortosa. Cuando llegó allí y fue presentado ante el gobernador de la ciudad para que lo ajusticiara, a este le pareció el astrólogo muy simpático y prefirió no matarlo. Sin embargo, al-Ḍabbi ya había predicho su muerte y sabía que no podría salvarse del castigo del emir. Le dijo al gobernador que llegaría a él un eunuco con la orden del emir de matarlo y, después, un jinete no eunuco con órdenes de conservarle la vida, pero, cuando ocurriera esto último, ya sería demasiado tarde y estaría muerto. El gobernador le dijo que evitaría esto esperando a matarlo hasta que recibiera la segunda orden y así lo salvaría, pero al-Ḍabbi insistió en que no podría evitarlo. Aun así, el gobernador se empeñó en facilitarle una embarcación con la que escapar al norte de África antes de ser ejecutado.

Cuando llegó el momento, el gobernador de Tortosa había conseguido un barco a al-Ḍabbi para huir y este se echó al mar, pero de repente el aire se paró y provocó que el astrólogo permaneciera un mes inmovilizado en el mar. Justo entonces, llegó el eunuco con la orden de ejecución no quedándole más remedio al gobernador que matarlo. Al momento de caer muerto al-Ḍabbi, llegó el jinete con el perdón, pero ya había muerto.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 269-270//2003: 404-406; Samsó, 2001: 662-665; Rius, 2003: 530-531; De la Puente, 2003: 190-191; De la Puente, 2004: 126-127.

88- Acusación de herejía contra Baqi b. Majlad

Cuando, en torno a los años 250-252/864-866, Baqi b. Majlad llegó de un viaje a Oriente con muchísimos conocimientos nuevos de las distintas ciencias, incluido el *fiqh*, los alfaquíes de Córdoba comenzaron a hablar mal de él, hasta el punto de acusarlo de herejía (*ilhād*) y librepensamiento (*zandaqa*), apoyando el que fuera condenado a muerte por ello. Baqi, temeroso por su vida, se escondió e incluso planeó marcharse de al-Andalus, pero antes se puso en contacto con Hašim b. 'Abd al-'Aziz para que le ayudara y con el propio Muḥammad para que no se precipitara en su decisión. Hašim escribió al emir hablándole sobre este caso, lo que hizo sospechar al emir de las acusaciones de los alfaquíes. Así hizo presentarse a todos, acusado – este bajo salvaguarda (*ta'min*) - y acusadores, ante él

para que presentaran sus argumentos. Tras defender cada uno su postura, venció Baqi quien además de salvar su vida, fue elevado de rango, incluyéndosele en el grupo de los alfaquíes y disfrutando del favor del emir hasta su muerte.

Fuentes: MUQ II/2, 1973: 248-249; BM, 1904: II, 180-181//1967: II, 109-110; QQ, 1914: 154-155; H (Ab), 1989: I, 274-277, nº 332; IS, 1953: 1953, I, 52; SD, 1985: XIII, 288 y 290-291, nº 137; NT, 1968: II, 519; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 188; Marín, 1980: 166-169; Ávila, 1985: 321-324; Fierro, 1987a: 80-88; Fierro, 1987-1988: 253-254; Souto, 1995: 236-237; Ribera, 2008: 24-25; Jiménez Puertas, 2009: 101.

89- Encarcelamiento del ulema Muḥammad b. ‘Abd al-Salam al-Jušani

Al mismo tiempo que su compañero Baqi, Muḥammad b. ‘Abd al-Salam al-Jušani también sufrió una persecución por parte de los alfaquíes de su época, con la diferencia de que, mientras el otro se escondió para que no lo detuvieran, al-Jušani no lo hizo y acabó en la cárcel durante tres días, tras ser detenido por el *ṣaḥib al-ṣalà* y *ṣaḥib al-ṣurṭa*, Muḥammad b. Ḥarīt. Este le hizo presentarse ante él para responder a un interrogatorio sobre las acusaciones que se habían vertido sobre él, en relación con la obra de al-Qasim b. Sallan que había introducido el alfaquí en al-Andalus. Al igual que en el caso de su contemporáneo, al-Jušani finalmente la intercesión ante el emir favoreció el que fuera soltado rápidamente. Según unas versiones, quien intercedió por él fue el visir Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz, aunque otras hablan del zalmedina Walid b. ‘Abd al-Raḥman b. Ganim.

Fuentes: MUQ II/2, 1973: 254-255 y 280-282; Molina, 1994: 346-347; Fierro, 1987a: 88-91.

90- Acusación de irreligiosidad contra ‘Abbas b. Firas

‘Abbas b. Firas fue acusado de irreligiosidad por un grupo de gente del pueblo ante el cadí Sulayman b. Aswad al-Gafiqi. Unos decían en la acusación que le habían oído decir “*mafa ‘il mafa ‘il*”, otros que habían visto manar sangre del desagüe de su casa en la noche del primero de enero, pareciéndoles todo ello signos de prácticas heterodoxas. Los alfaquíes que investigaron el caso no encontraron pruebas acusatorias contra este hombre por lo que se libró de la condena.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 141-142//2003: 243; Terés, 1960a: 243; Rius, 2003: 523; Aragón Huerta, “‘Abbas b. Firas”, *BA*, vol. III, pp. 170-171.

▪ **Al-Mundir (272/886-274/888)**

91- Ejecución del visir Hašim b. ‘Abd al-‘Aziz

Cuando al-Mundir subió al trono, en un principio, quiso mantener la buena relación que este tenía con el visir y lo nombró chambelán (*ḥayīb*). Sin embargo, le llegaban denuncias contra Hašim, lo que, unido a unos versos que aquel pronunció en el funeral de Muḥammad I y que al-Mundir consideró que aludían a su persona, llevó al nuevo emir a encarcelarlo. Al poco tiempo, el emir lo hizo ejecutar de noche en la prisión, confiscó sus bienes, mandó destruir su casa y encarceló también a sus hijos y allegados (*sayāna awlada-hu wa-ḥašiyata-hu*¹⁶⁹), bajo la exigencia de doscientos mil dinares como fianza a cambio de su excarcelación.

Fuentes: IQ, 1926: 86//101; AM, 1984: 130-131//149; BM, 1904: II, 190-191//1967: II, 115-116; Abuín, 1951: 127-128; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 200; Souto, 1995: 230-231, n. 133; De la Puente, 2004: 129; Jiménez Puertas, 2009: 106-107.

92- Rebelión de ‘Umar b. Ḥafṣun en Bobastro (II)

En el año 274/887, al-Mundir decidió retomar la lucha contra el rebelde ‘Umar b. Ḥafṣun, quien había intensificado su actividad y se había hecho con el control de nuevos territorios hasta más allá de Cabra, llegando casi a Jaén, y se había instalado en la fortaleza de Bobastro.

En la primavera de ese año, al-Mundir en persona se puso al frente de un contingente de tropas que se dirigió hacia Bobastro para sitiar al rebelde. Antes de llegar, pasó por Archidona donde asedió a un importante aliado de Ibn Ḥafṣun, el también muladí ‘Ayšun. El ejército omeya sometió a la ciudad a un duro sitio hasta que los habitantes de la misma renunciaron a seguir apoyando al rebelde y enviaron al emir unos mensajeros informándole de su deseo de someterse y entrar en la comunidad de los creyentes (*fa-talaqqat-hu [rusulu-hum] bi-l-sam’ wa-l-ṭa’a wa-l-dujul fī yūmhur al-ḡama’a*¹⁷⁰).

Gracias a la sumisión del pueblo de Archidona, al-Mundir consiguió capturar a ‘Ayšun, ayudado por el soborno a un habitante de Archidona que traicionó al muladí y lo capturó un día en que este entró en su casa y se lo envió al emir. También hizo prisioneros a otros aliados del rebelde de Bobastro, miembros del linaje de los Banu Maṭruḥ, llamados Ḥarb, ‘Awn y Ṭalut. Todas las fortalezas que estaban en su haber fueron conquistadas y recuperadas para el poder omeya. Los prisioneros fueron enviados a Córdoba, junto a otros diecinueve individuos aliados suyos, y el emir ordenó que fueran crucificados. En cuanto a ‘Ayšun, fue crucificado entre un perro y un cerdo, pues él mismo solía decir que si lograba matar al emir, haría eso con él.

Después de acabar con ‘Ayšun, el emir continuó hacia la fortaleza de Bobastro para hacer frente al jefe muladí. Las tropas omeyas se asentaron junto a la fortaleza y el rebelde, viendo que sus aliados más importantes habían sido derrotados, se vio en la obligación de someterse (*inaba ilà l-ṭa’a*), poniendo como condición el que fuera tratado como uno de los principales del *ḡund* y que se le permitiera habitar en Córdoba con su familia y sus hijos, además de que sus dos hijos entraran a formar

¹⁶⁹ BM, 1967: II, 116.

parte de su clientela (*šahara [Ibn Ḥafṣun] al-naṣiḥa yuḥd al-istiṭa'a 'alà an yakuna 'inda l-amir min jaṣṣat yūndi-hi wa-yaskuna Qurtuba bi-ahli-hi wa-waladi-hi wa-an yulḥiqa abna'a-hu fi l-mawālī*¹⁷¹). El emir aceptó e hizo escribir para Ibn Ḥafṣun un acta de amnistía (*'aqd al-aman*). Entregó a los hijos del muladí preciosos vestidos (*arfa'a al-tiyab*¹⁷²) y otros regalos. Asimismo, el emir envió a Ibn Ḥafṣun a varios de sus hombres con mulos para que transportaran sus equipajes y los regalos prometidos. El rebelde aprovechó esta situación para asaltar el convoy del emir y hacerse con los mulos y los regalos, traicionando así sus promesas de sumisión.

El emir, enfadado por semejante traición, asedió de nuevo Bobastro para intentar acabar esta vez definitivamente con el rebelde, pero le sobrevino una enfermedad de la que falleció. Su hermano 'Abd Allah, que se había quedado al mando de las tropas, para que no cundiera el pánico, esperó tres días hasta que anunció la muerte del emir a los soldados, después de lo cual levantó el sitio de Bobastro y volvieron todos a la capital para celebrar el funeral y enterrar al emir. Cuando Ibn Ḥafṣun se enteró de que las tropas omeyas se retiraban con el cadáver del emir, se lanzó contra ellos, pero 'Abd Allah le envió un eunuco para pedirle que no atacara a un cortejo fúnebre y para anunciarle que quería hacer las paces con él, de modo que Ibn Ḥafṣun permitió que la comitiva omeya llegara a Córdoba para el entierro de al-Mundir.

Fuentes: IQ, 1926: 86//101-102; AM, 1984: 131//150; MUQ III, 1951/XVI: 148//1937: 41; BM, 1904: II, 191-196//1967: II, 116-120; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 200-202; Dozy, 1984: 161-167.

▪ **'Abd Allah (274/912-299/912)**

93- Indulto a los prisioneros de Córdoba, familiares del visir Ḥašim b. 'Abd al-'Aziz

Cuando 'Abd Allah subió al trono, los familiares de Ḥašim b. 'Abd al-'Aziz continuaban encarcelados, pero él los liberó e incluso nombró a su hijo Aḥmad b. Ḥašim b. 'Abd al-'Aziz visir y caíd. Algunas versiones dicen que antes de morir, al-Mundir había ordenado a Abu 'Urwa y a Ḥafṣ b. Muḥammad b. 'Abd al-Salam b. Basil, gobernador de Córdoba, que sacasen de la cárcel a los hijos de Ḥašim, a su secretario, Sa'id b. Sulayman, y a su yerno, Muṭarrif b. Abi Rabi'a, y que los crucificasen para que se los pudiera encontrar colgados cuando volviese de su campaña en Bobastro. Sin embargo, al morir al-Mundir y sucederle su hermano, este escribió a Abu 'Urwa y le pidió que los sacase de la cárcel y que los llevase a la Puerta de la Azuda para que se los encontrara allí al llegar a Córdoba. Cuando se produjo su entrada, el nuevo emir los indultó, mientras que todos ellos esperaban ser castigados.

¹⁷⁰ BM, 1967: II, 117.

¹⁷¹ BM, 1967: II, 117.

¹⁷² BM, 1967: II, 118.

Fuentes: IQ, 1926: 86-87//102; BM, 1904: II, 191//1967: II, 116; Abuín, 1951: 128; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 200; Meouak, 1999: 109; De la Puente, 2004: 129; Jiménez Puertas, 2009: 106-107.

94- Acusación de rebeldía contra el marwaní Aḥmad b. al-Bara' b. Malik al-Quraši por parte de los Tuḡibíes

En el año 276/890, cuando Aḥmad b. al-Bara' b. Malik al-Quraši ejercía como gobernador de Zaragoza¹⁷³, fue acusado por Muḥammad b. 'Abd al-Raḥman b. 'Abd al-'Aziz al-Tuḡibí "al-Anqar" de querer rebelarse contra el emir 'Abd Allah y de haber habido intentado poner a toda la provincia en su contra. El tuḡibí escribió al emir diciéndole que había decidido matar al gobernador para pacificar la zona, expresando así su deseo de someterse a la obediencia al emir. 'Abd Allah aceptó sus palabras y, a partir de entonces, se produjo el encubramiento de los tuḡibíes en Zaragoza.

'Abd al-Raḥman b. 'Abd al-'Aziz al-Tuḡibí y su hijo Muḥammad b. 'Abd al-Raḥman al-Tuḡibí decidieron fingir un enfrentamiento entre ambos para engañar a Ibn al-Bara': el padre imputaría al hijo varias traiciones y lo encarcelaría. Al poco tiempo, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥman simularía que había logrado escapar de prisión y huiría a Zaragoza para pedir asilo y protección a Ibn al-Bara', explicándole lo mal que lo había tratado su padre. Sucedió de este modo y el gobernador creyó sus argumentos y le dejó instalarse en la ciudad. Esta misma historia se repitió posteriormente con otros personajes, de modo que poco a poco, Zaragoza se iba llenando de gente proveniente del castillo de Daroca, donde se habían instalado los tuḡibíes, quejándose del trato recibido por 'Abd al-Raḥman b. 'Abd al-'Aziz. Ibn al-Bara' se alegraba de ver aumentados de ese modo sus efectivos con gente que él consideraba que permanecería leal a su persona y que habrían de ayudarle en sus campañas militares. Sin embargo, lo que no sabía es que todo era un plan y que al poco tiempo acabarían con su vida. Cuando esto sucedió, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥman escribió al emir y le informó de lo que supuestamente había ocurrido y se instaló allí como gobernador, donde permaneció hasta su muerte¹⁷⁴.

Otra de las versiones (Ibn al-Quṭiyya) evita hablar del ardid de los tuḡibíes y, por el contrario, culpa al padre de Ibn al-Bara', al-Bara' b. Malik, visir en Córdoba, de su muerte debido a su tendencia a hablar demasiado. Un día, le llegaron al emir noticias de que al-Bara' había dicho cosas que le disgustaron delante de los demás ministros, de modo que 'Abd Allah se enfadó con él y, por extensión,

¹⁷³ Tras la compra de Zaragoza a Muḥammad b. Lubd b. Musà, por parte de Hašim b. 'Abd al-'Aziz, durante el gobierno de Muḥammad I [76], esta ciudad se había convertido en la principal de la frontera, donde en esta época estaban adquiriendo un gran poder los Tuḡibíes, familia que había pasado a ser un aliado indispensable para el emir omeya durante las revueltas de los Banu Qasi y la cual había dejado en la zona para controlar a Muḥammad b. Lubd, ante algún posible levantamiento (MUQ III, 1950/XIV: 174//1937: 20; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 246).

¹⁷⁴ Ibn Ḥayyan nos dice que, tras asesinar a Ibn al-Bara', 'Abd al-Raḥman b. 'Abd al-'Aziz fue a ver a su hijo, esperando que, una vez eliminado su enemigo, le daría el poder de la ciudad de Zaragoza. Sin embargo, Muḥammad ni siquiera le dejó entrar en la ciudad y prohibió a su gente que entrara en contacto con su padre, por lo que este tuvo que volver a Daroca y renunciar a su objetivo (MUQ III, 1950/XIV: 175-176//1937: 21).

con su hijo. Así, escribió a Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥman al-Tuḡyībī, a quien tenía gran consideración, ordenándole que ejecutara a Ibn al-Bara’ y prometiéndole, a cambio, el cargo de gobernador. Al recibir la carta, Muḥammad escribió a su padre para pedirle su ayuda en la tarea encomendada por el emir, por lo que decidieron ganarse a los auxiliares de Ibn al-Bara’ con regalos (*bi-an raṣiya a ‘wan Aḥmad b. al-Bara’*¹⁷⁵), para ser estos finalmente quienes ejecutaran a su señor. Cuando le llegó la noticia al emir de que ya había muerto Ibn al-Bara’, destituyó a al-Bara’ del visirato.

Fuentes: IQ, 1926: 97-98//113-114; MUQ III, 1950/XIV: 174-176 y 1954/XXI-XXII: 334-335//1937: 20-21 y 85-87; BM 1904: II, 227//1967: II, 137-138; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 246; Terés, 1970: 111; Manzano Moreno, 1991: 341-343; Sénac, 2000: 99; Fierro, 2011b: 109.

95- Encarcelamiento del príncipe Muḥammad y asesinato a manos de su hermano Muṭarrif

Muḥammad, primogénito del emir ‘Abd Allah, había sido designado su sucesor, lo que provocó la envidia de su hermano Muṭarrif. Cierta día, Muṭarrif se encontró con un jinete de Muḥammad y lo mató a traición y temiendo que la ira de su padre cayera sobre él, liberó de la cárcel a ciertos delincuentes que estaban allí retenidos y huyó con ellos a esconderse en Bobastro, donde se unió a Ibn Ḥafṣun. Su padre le escribió informándole de que no tenía por qué preocuparse y que lo perdonaba (*jaṭaba-hu bi-l-aman*¹⁷⁶), diciéndole: “¡Mala cosa es ser llamado ‘perverso’ después de haber recibido la fe!”¹⁷⁷. Muṭarrif volvió a la corte cordobesa junto a los suyos, pero no cesó en su empeño de desacreditar a su hermano, así que convenció a su padre de que Muḥammad se había aliado con Ibn Ḥafṣun para quitarle el poder, logrando que ‘Abd Allah lo metiera en la cárcel, en una dependencia del alcázar llamada *Dar al-baniqa*. ‘Abd Allah comenzó una investigación para comprobar la veracidad de las acusaciones de Muṭarrif sobre Muḥammad, pero al no encontrar pruebas contra su hijo mayor, decidió liberarlo. Cuando se enteró de esto Muṭarrif, queriendo evitar a toda costa la competencia, entró una noche en la prisión antes de que su hermano saliera y lo mató a puñaladas. Al llegar al emir la noticia de que su hijo había sido asesinado, quiso matar al culpable, pero lograron convencerle de que no lo hiciera. Corría el año 277/891.

Otra versión de los hechos defiende que el propio emir consintió la muerte de su heredero. De hecho, se dice que, cuando Muṭarrif mató a Muḥammad, no solo el emir no le castigó de ningún modo, sino que insinuó que aquel merecía la muerte por su rebeldía. Cuando supo que Muṭarrif planeaba matar a su general Ibn Umayya, le dijo que le había tolerado que matara a su hermano porque era desobediente y rebelde (*id ‘anad wa-jalif*¹⁷⁸), pero que no toleraría que matara a su general.

¹⁷⁵ IQ, 1926: 114.

¹⁷⁶ BM, 1967: II, 150.

¹⁷⁷ Corán, XLIX: 11: “(...) *bi’sa l-ism al-fusuq ba’d al-‘iman*” (Cortés, 1999: 686).

Fuentes: IQ, 1926: 89-91//104-107; BM, 1904: II, 248-249//1967: II, 150; JAL, 2006: IV, 164-165; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 214; Dozy, 1988: II, 252.

96- Conflicto árabe-muladí en Sevilla (276-286/889-899)

En el año 276/889, estalló en Sevilla un conflicto entre las importantes familias árabes de la zona (Banu Ḥayyāy y Banu Jaldun) y las muladíes (Banu Angelino y Banu Sabarico). El árabe Kurayb b. 'Utman b. Jaldun se fue a una aldea en el Aljarafe, con sus aliados yemeníes, entre los que estaban Sulayman b. Muḥammad b. 'Abd al-Malik, rebelde de Sidonia, y 'Utman b. 'Amrun, en Niebla, y sus clientes beréberes Baranis, cuyo jefe era Ÿunayd b. Wahb, de Carmona. Desde allí comenzó su actividad contra los muladíes. No tardó entonces en formarse un grupo para hacerles frente, donde los muladíes se unieron a los árabes muḍaríes y a los beréberes Butr. En respuesta a todo esto, se formó también un grupo de árabes adictos al emir e independientes de los dos anteriores, donde había un selecto grupo de hombres de Qurayš¹⁷⁹.

El emir, al recibir noticias de las revueltas que se estaban iniciando en Sevilla, nombró como gobernador a un hombre de su confianza, Musà b. al-'Aṣi b. 'Abd Allah b. Ta'laba, quien logró calmar los ánimos en la capital sevillana. Sin embargo, Kurayb no tardó en enviar a sus aliados beréberes para que atacaran y saquearan los alrededores de Sevilla. El gobernador de la ciudad reunió a sus hombres para hacer frente a los enemigos, trabándose un combate entre ambos bandos. El grupo aliado a Kurayb había ideado un ardid por el cual fingiría su huida para que el gobernador sevillano los persiguiera y así el camino hasta Sevilla quedaría libre. Así cuando Musà b. al-'Aṣi salió detrás de las tropas enemigas, estas lograron esconderse en el castillo de Huevar. Mientras, los beréberes aliados de Kurayb siguieron su saqueo durante tres días, logrando un enorme botín y dejando a los habitantes de la zona sumidos en la pobreza.

El ejército cordobés no hacía nada por acabar con la rebelión y la gente de Sevilla se desesperaba por la falta de apoyo del gobierno central. El odio de la gente hacia el emir obligó a este a destituir a su gobernador, Musà b. al-'Aṣi, y nombrar en su lugar a Ḥusayn b. Muḥammad al-Mawri. El caos existente en la zona llevó a algunos salteadores de caminos (*qaṭa'a al-ṭariq*), como fue el caso de un beréber de Carmona llamado Ṭamašikka, a saquear la zona y atemorizar a los habitantes. Un muladí de Sevilla llamado Muḥammad b. Galib se ofreció al emir para hacer frente a este hombre y contruyó una fortaleza desde la cual atacarle. Los Banu Ḥayyāy y los Banu Jaldun, celosos de los éxitos alcanzados por este muladí, decidieron acabar con él. Cuando aquellos llegaron a la fortaleza de Ibn Galib se enfrentaron ambas tropas y uno de los Banu Ḥayyāy cayó muerto. Sus hombres fueron a ver al gobernador de Sevilla pidiendo justicia y acusando a Muḥammad b. Galib de haber matado traidoramente a su hombre y de estar confabulado con Ibn Ḥafṣun. El emir no encontró suficientes testigos que pudieran probar estas acusaciones, por lo que decidió posponer la resolución del caso para cuando tuviera más pruebas, para lo cual mandó a Sevilla a su hijo Muḥammad para indagar sobre el

¹⁷⁸ IQ, 1926:104.

¹⁷⁹ Ibn Ḥayyan enumera a muchos de los qurašíes que se unieron a este grupo (MUQ III, 1953/XIX: 157//1937: 68).

caso: Los árabes no estuvieron de acuerdo con esta decisión y, como venganza, aumentaron sus acciones contra los territorios de los alrededores de Sevilla.

Cuando Muḥammad informó a su padre de lo que ocurría, pensó en buscar una solución intermedia y, tras reunirse con sus ministros, decidió que las cosas volverían a su cauce si mataban a Muḥammad b. Galib. Para llevar a cabo esta tarea, envió 'Abd Allah a Ŷa'd b. 'Abd al-Gafir al-Jalidi¹⁸⁰, hermano del que en este momento ejercía como gobernador de Sevilla, Umayya b. 'Abd al-Gafir al-Jalidi¹⁸¹, tras la destitución del anterior. El emir ordenó a Ŷa'd que hiciera presentarse ante él a Ibn Galib y que lo encadenara. Así lograría la vuelta a la obediencia de los árabes y, de no ser así, le dio órdenes para que atacara a estos.

Muḥammad b. Galib supo de las intenciones de Ŷa'd y salió huyendo, pero este último le mandó una carta diciéndole que no le haría nada y que, por el contrario, venía para castigar a los árabes por los abusos cometidos. Así, concertaron una cita en Carmona, donde supuestamente iba a sitiar a 'Abd Allah b. Ḥaŷŷay, que se había hecho con ella, pero cuando se encontraron Ibn Galib y Ŷa'ab, este mandó a sus hombres que asaltaran la tienda de Muḥammad b. Galib por la noche, lo mataran y lo decapitaran. Cuando los muladíes sevillanos se enteraron de la muerte de Ibn Galib, se dirigieron al príncipe pidiéndole que les entregara las llaves de la ciudad para poder protegerse dentro, pues temían que Ŷa'ab hiciera con ellos lo que había hecho con el otro. El príncipe no pudo negarse y, al entregarles las llaves, los muladíes se dirigieron a la ciudad con intención de matar al gobernador y vengar la muerte de Ibn Galib. Atacaron primero a Umayya b. 'Abd al-Gafir, pero este logró huir, y entonces se fueron al palacio del príncipe y lo cercaron. Los rebeldes intentaron dialogar con el príncipe Muḥammad, pero, mientras tanto, sus aliados, que esperaban en la entrada, se impacientaron y se enfrentaron a los guardias de palacio. El ambiente en palacio se hizo tan insostenible, que el príncipe avisó a Ŷa'ab b. 'Abd al-Gafir, jefe del ejército emiral que se encontraba fuera de Sevilla, para que viniera en su ayuda. Cuando este llegó, atacó a los rebeldes, los cuales tuvieron que huir ante semejante matanza. Tanto su hermano Umayya como el príncipe se encontraban acorralados en el palacio. Ŷa'ab fue hacia allí y, tras besar al príncipe la mano, este último le dijo que no pensara en otra cosa que la venganza y que saqueara las casas de los insurrectos y todas sus propiedades en la ciudad. La represión de la revuelta llegó a tal punto que los sevillanos acabaron pidiendo la gracia para ellos y les fue concedida gracias a la intercesión de ciertos clientes omeyas que eran sus vecinos (*šaffa'a fi-him al-umawiyyun aḍḍadu-hum li-dimma al-ŷiwar*¹⁸²). Muḥammad b. Jaṭṭab b. Angelino y sus cómplices, jefes de los rebeldes sevillanos, que habían sido aprisionados durante el enfrentamiento, fueron sacados de la cárcel y decapitados, así como confiscados sus bienes.

¹⁸⁰ Del linaje de los Banu Jalid (Jiménez Puertas, 2009: 116, nº32).

¹⁸¹ Sobre este personaje, también de los Banu Jalid, Jiménez Puertas, 2009: 120-122, nº 35. Como vemos, el emir se está apoyando en esta etapa en la familia de los Banu Jalid para resolver los conflictos que se producen en el territorio andalusí. No hemos de olvidar que el propio Ḥašim b. 'Abd al-'Aziz pertenecía a este linaje y que los familiares de este fueron amnistiados por el emir 'Abd Allah nada más subir al trono, después de que habían sido encarcelados por su hermano [93]. 'Abd Allah podría estar intentando ganarse el favor de los miembros de esta familia mediante aquel gesto. Así, la presencia constante de individuos de este linaje involucrados en los episodios más tensos de este periodo podría ser una muestra de que efectivamente a partir de aquella amnistía, 'Abd Allah recuperó la obediencia de esta familia, diezmada tras el asesinato de Ḥašim b. 'Abd al-'Aziz y la detención de sus familiares por parte del anterior emir, Muḥammad I.

Tras esto, Muḥammad volvió a la corte cordobesa por petición de su padre el emir y dejó a Umayya b. 'Abd al-Gafir como gobernador de la provincia. Umayya, que se había quedado en Sevilla, se alió con los árabes Banu Jaldun y Banu Ḥaŷŷaŷ para hacer frente a posibles futuras rebeliones de los sevillanos, pero estos árabes no tardaron en volver a levantarse contra el gobierno omeya. Se lanzaron a saquear toda la zona, amenazando la continuidad y la vida del propio Umayya. Este fortificó una amplia porción de terreno en la ciudad de Sevilla para que no pudieran entrar los rebeldes allí, dentro de la cual quedó el palacio y también la mezquita. Los rebeldes le exigieron que detuviera esta construcción y que les dejara entrar a rezar, pues la mezquita era de todos los musulmanes. A lo que Umayya les contestó que la ciudad era del emir y que este le había ordenado que hiciera eso y que él, como su gobernador, debía hacer lo que se le pidiera y que ellos debían obedecer. Los sevillanos, no quedando conformes con esta respuesta, decidieron pasar a las armas, pero Umayya los rechazó fácilmente. Tras esta derrota de los sevillanos, el gobernador tomó rehenes de todas las familias árabes sevillanas, como garantía de su obediencia (*fa-lam yaqbal dalika [al-ṭa'a] min-hum illa 'alà raha'in min wuŷuhi-him*¹⁸³). Todo esto no impidió que los rebeldes volvieran a atacarlo. Un día en que el gobernador se hallaba especialmente solo, pues muchos de sus hombres habían salido a buscar víveres, los Banu Jaldun y los Banu Ḥaŷŷaŷ se lanzaron contra su palacio y lo acorralaron en la azotea del palacio. Umayya ordenó que le fueran traídos los rehenes que les había tomado a los árabes y que les cortaran la cabeza, colocándolos en una zona donde los pudieran ver bien. Los árabes, temiendo por la vida de sus parientes, escribieron al gobernador diciéndole que solo querían poder gobernar la ciudad de manera independiente del emir de Córdoba, tal como habían hecho ya otras provincias que se habían independizado. Además le garantizaban que no le harían nada ni a él ni a sus parientes si abandonaban Sevilla y que, si alguna de las provincias que se habían independizado volvía a la obediencia, entonces ellos también lo harían. Umayya se vio obligado a aceptar las condiciones de los árabes y les entregó a los rehenes, pero, cuando estos últimos llegaron a sus casas, los rebeldes volvieron a levantarse contra el gobierno omeya y a reanudar sus agresiones. Umayya, acorralado por la situación, se decidió a luchar, así que mató a sus mujeres y concubinas, cortó las patas a sus caballos, quemó todos sus bienes y se lanzó a luchar contra sus enemigos. Umayya cayó muerto en el combate y su cabeza y su cadáver fueron despedazados y pisoteados por la multitud. Tras hacerse con el poder de la ciudad, escribieron los rebeldes al emir diciéndole que habían tenido que matar a Umayya porque este se había rebelado en contra del poder central y había introducido muchas innovaciones indeseables en la ciudad y le pidieron que les enviara un nuevo gobernador. 'Abd Allah mandó a Sevilla a al-Madadi, quien fue sometido por los rebeldes de modo que no ejercía ningún poder, sino que quienes gobernaban realmente la ciudad eran Ibn Jaldun e Ibn Ḥaŷŷaŷ. Ni siquiera el envío del tío paterno del emir, Hišam b. 'Abd al-Raḥman, consiguió frenar a los rebeldes, así que el 'Abd Allah decidió mandar un ejército encabezado por su hijo Muṭarrif y su mejor general, 'Abd al-Malik b. 'Abd Allah b. Umayya, para hacer frente a estos rebeldes sevillanos.

El ejército salió de Córdoba en *rabi' II* del año 282/junio del 895 y llegaron a la ciudad, encontrándose con que los rebeldes les impedían el paso, ante lo cual Muṭarrif cogió presos a varios de

¹⁸² MUQ III, 1937: 75.

¹⁸³ MUQ III, 1937: 77.

los hombres de Ibn Jaldun e Ibn Ḥaḡyāy. Varias intrigas entre los rebeldes con Aḡmad b. Ḥašim b. ‘Abd al-‘Aziz y Muṭarrif, en contra del general Ibn Umayya, acabaron con la muerte de este [96.1]. Muṭarrif, por su parte, fue víctima de un ardid de los rebeldes para hacerse con su confianza y después atacarlo desprevenido. Los soldados emirales ayudaron al príncipe y pusieron en fuga a los rebeldes. A la vuelta del príncipe a Córdoba, llevando a los prisioneros, estos últimos fueron metidos en prisión y Muṭarrif fue ejecutado por orden de su padre por el asesinato de su general.

Por esa época, la rebelión de Ibn Ḥafṣun se hacía insostenible para el emir, quien, aconsejado por uno de sus ministros, le dijo que liberara a los rehenes sevillanos pues así estos, agradecidos por este gesto, le ayudarían a combatir al rebelde muladí. Sin embargo, cuando los rehenes llegaron a Sevilla se volvieron a poner en contra del gobierno. Ibn Jaldun e Ibn Ḥaḡyāy se repartieron entre ambos el poder de Sevilla y Carmona.

No obstante, no tardarían en surgir conflictos entre ambos jefes sevillanos, que acabarían con el asesinato por parte de Ibrahim b. Ḥaḡyāy de Kurayb b. Jaldun. Tras esto, Ibn Ḥaḡyāy se puso en contacto con el emir y, explicándole las razones que le habían llevado a dar muerte a Kurayb, prometió a ‘Abd Allah que se sometería si le daba el gobierno de Sevilla. El emir aceptó y lo nombró gobernador de la ciudad. Por aquel entonces todavía permanecía en Córdoba como rehén del emir el hijo de Ibn Ḥaḡyāy que no había sido liberado cuando el resto, por lo que Ibrahim b. Ḥaḡyāy escribió a ‘Abd Allah pidiéndole que lo liberara. Como el emir se negó a ello, el sevillano se rebeló de nuevo y se alió con el rebelde muladí Ibn Ḥafṣun. ‘Abd Allah solo logró recuperar la obediencia de Ibrahim b. Ḥaḡyāy cuando liberó a su hijo [98], pacificándose así la ciudad de Sevilla, la cual permaneció en una relativa obediencia, con Ibn Ḥaḡyāy como gobernador, hasta la muerte de este.

Fuentes: IQ, 1926: 89-90; MUQ III, 1953/XIX: 156-164, 1953/XX: 155-164, 1954/XXI-XXII: 329-333//1937: 67-85; BM, 1904: II, 205-216 y 222//1967: II, 125-131 y 134-135; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 230-234.

96.1- Muerte de Ibn Umayya y ejecución del príncipe Muṭarrif

Muṭarrif, después de matar a su hermano Muḡammad [95], decidió matar al visir preferido de ‘Abd Allah, ‘Abd al-Malik b. ‘Abd Allah b. Umayya. Cuando el emir supo las intenciones de su hijo, le amenazó en los siguientes términos: *“Te he tolerado el que mataras a tu hermano Muḡammad, porque al fin y al cabo era desobediente y rebelde; pero voto a Dios, si tú te atreves a hacer alguna novedad con respecto a Ibn Umayya, ten por seguro que te mato entonces”*¹⁸⁴.

A pesar de que ‘Abd Allah había advertido a Ibn Umayya sobre las intenciones de su hijo, cuando en el año 282/894, ambos tuvieron que ir juntos a sofocar la insurrección de Sevilla [96], Muṭarrif aprovechó para acabar con él. Puso en su lugar a Aḡmad b. Ḥašim b. ‘Abd al-‘Aziz y pidió a todos los oficiales qurašites que si eran preguntados sobre lo ocurrido, manifestaran que Ibn Umayya había sido matado por el mal trato que daba a sus soldados. Después de esto, comenzó a dirigirse por diferentes

¹⁸⁴ Traducción de Lafuente y Alcántara - IQ, 1926: 89.

ciudades de camino a Sevilla con las que pactó su sumisión (*aman*), como, ocurrió en el caso de Ṭalib b. Mawlud, quien acabó pidiendo la paz y entregando rehenes.

ʿAbd Allah recibió una carta informándole de la muerte de su visir y ordenó que se abriera una investigación al respecto. Cuando llegaron a Sevilla, tras dos días de ataque, Muṭarrif hizo prisioneros a Ibrahim b. Ḥayyāy, Jalid b. ʿUtman b. Jaldun, hermano de Kurayb, y a Maslama b. ʿAbd al-Malik al-Šaduni. Al tercer día, los omeyas fueron atacados por la caballería sevillana que acabó puesta en fuga. Muṭarrif mandó que los prisioneros fueran torturados y al secretario Saḥnun, que parece que los había traicionado, mandó darle cuatrocientos azotes y le cortó la lengua. Al volver ya a Córdoba, recibió finalmente Muṭarrif los tributos de Sevilla y liberó a los prisioneros.

Otras versiones de los hechos dicen que Muṭarrif aprovechó para buscar el apoyo de los sevillanos, poniéndolos en contra de Ibn Umayya, quien anteriormente había sido gobernador de Sevilla. Los jefes de los insumisos sevillanos que se aliaron con él en este momento eran Kurayb b. ʿUtman b. Jaldun e Ibrahim b. Ḥayyāy. Cuando Muṭarrif hubo matado al visir, envió a sus aliados su cabeza y estos se sometieron a su obediencia y se fueron todos a Sidonia con el objetivo de ganarse también la sumisión de los Banu ʿAbd al-Malik¹⁸⁵. El emir se enteró de lo que estaba haciendo su hijo y escribió a los sevillanos para prevenirles y pedirles que no se sometieran a Muṭarrif, lo que provocó que finalmente todos rechazaran unirse a su causa. Este, viendo que era imposible llevar a cabo su objetivo, escribió a su padre, pidiéndole perdón y ʿAbd Allah lo perdonó (*kataba ilà abī-hi yasʿala-hu al-aman fa-amma-hu*¹⁸⁶).

Muṭarrif volvió a Córdoba y se instaló en el palacio y varios de los notables de la corte, entre los que iba el alfaquí Ibn Lubaba, fueron a visitarle y a felicitarle por el perdón que había obtenido de su padre. Al salir todos ellos de su casa, Muṭarrif comenzó a insultarles frente a su secretario, quien informó de lo que había dicho a los otros. Estos decidieron acabar con el príncipe y se pusieron en contacto con Ibn Salim, *ḥayib* de ʿAbd Allah, para acusarlo de hereje. Finalmente, el emir envió contra su hijo a ʿUbayd Allah b. Muḥammad, jefe de la caballería, y a ʿAbd Allah b. Muḍar, gobernador de Córdoba, a prender a Muṭarrif. Estos estuvieron tres días combatiendo al príncipe y finalmente, el tercero lo capturaron. El chambelán, cuando supo que lo habían capturado, mandó que lo mataran y lo enterraran y así sucedió.

Otra versión de los hechos dice que Muṭarrif fue llevado al cabo a presencia de su padre, el 10 ramaḍan 283/2 de noviembre de 895. ʿAbd Allah ordenó que fuese inmediatamente decapitado y enterrado bajo un mirto de su jardín, en el sitio mismo donde la víctima tenía costumbre de instalarse para hacer sus libaciones.

Fuentes: IQ, 1926: 89-91//104-107; MUQ III, 1957/XXV-XXVI: 338-342//1937: 110-114; HS, 1964: II, 373-374, nº 204; BM, II, 1904: 204-205 y 248-250//1967: II, 124-125 y 150; DB, 1983: II, 165//I, 154; IG, 1975: III, 280; Lévi-Provençal, *HEM*:

¹⁸⁵ Se refiere a la familia de Maslama b. ʿAbd al-Malik al-Šaduni.

¹⁸⁶ IQ, 1926: 106.

IV, 214; Dozy, 1848: 46-48; Fierro, 1987a: 101-106; Fierro, 1987-1988: 254-255; De la Puente, 2004: 124; Fierro, 2008d: 306.

97- Conflicto árabe-muladí en Elvira

Al igual que en Sevilla, al inicio del gobierno de 'Abd Allah, en Elvira, se agrava un conflicto entre los árabes y los muladíes de la zona, conflicto que ya se estaba manifestando anteriormente, pero no al nivel que adquiere en este momento¹⁸⁷.

97.1- Rebelión de Yaḥyà b. Saqala

El primero en ser nombrado jefe de los árabes de Elvira fue el qaysí Yaḥyà b. Saqala, en el año 276/889. Los primeros enfrentamientos que este hombre encabezó contra los muladíes, liderados por Nabil y al-Šumays, los llevó a cabo desde su base en la fortaleza de Montejícar, al norte de Granada. Tras los primeros éxitos de los árabes, los muladíes respondieron con el ataque directo y la toma de esta fortaleza, hasta el punto de que Yaḥyà se vio obligado a pactar un armisticio (*'aqada bayna-hu wa-bayna-hum aman*^{an188}). Sin embargo, esta tregua no dio resultados, pues Yaḥyà fue asaltado por los muladíes poco después y lo asesinaron.

Fuentes: MUQ III, 1952/XVII: 160 y 1952/XVIII: 154//1937: 55 y 61; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 219-222; Dozy, 1984: II, 171-172.

97.2- Rebelión de Sawwar b. Ḥamdun al-Muḥaribi al-Qaysi

Sawwar b. Ḥamdun fue elegido como representante de los árabes a la muerte de Yaḥyà b. Saqala, para vengar la muerte de este.

Al inicio del año 276/889, se rebeló Sawwar en la provincia de Elvira, donde se dirigió contra su gobernador, Ŷa'd b. 'Abd al-Gaḥīr al-Jalidī. Tras un enfrentamiento entre ambos bandos, el ejército comandado por Sawwar derrotó a las tropas omeyas, dejando siete mil muertos en el campo de batalla y a Ŷa'd como prisionero. Al poco tiempo, el gobernador fue liberado, quizás a cambio de los prisioneros del bando de Sawwar que él había logrado hacer durante el enfrentamiento.

Sawwar continuó su rebelión, fijando su nuevo cuartel en el castillo de Granada, donde se le unieron todos los árabes de la zona. Los habitantes de estos territorios, temerosos de las consecuencias de la rebelión de Sawwar, fueron a pedir al emir que los librara de él, por lo que 'Abd Allah ofreció al jefe árabe participar en el gobierno de la zona, a cambio de su sometimiento y de que cesara en el ataque a los habitantes de la zona, a lo que Sawwar aceptó. El emir destituyó a Ŷa'd de su puesto como

¹⁸⁷ Sobre la actuación de los ulemas de Elvira durante esta fitna, Marín, 2008.

¹⁸⁸ MUQ III, 1937: 55. Este es el primer ejemplo que encontramos de firma de un *aman* entre rebeldes.

gobernador de Elvira para confirmar a Sawwar en su lugar y envió a 'Umar b. 'Abd Allah b. Jalid¹⁸⁹ para que gobernaran juntos (*muštarak*^{an190}).

Fue entonces cuando, ante la continuación de los ataques por parte del gobernador árabe a los muladíes, estos se levantaron contra el propio Sawwar y formaron un ejército que se dirigió al castillo de Granada para enfrentarse al árabe. En este ataque contaron con el apoyo de otro muladí, 'Umar b. Ḥafṣun, a quien pidieron ayuda. Tras enfrentarse ambas tropas, los muladíes acabaron huyendo aterrorizados. Las tropas de Sawwar siguieron a las de sus enemigos y mataron a gran parte de ellos. Fue conocido este enfrentamiento como la “Batalla de al-Madina” (*Waqi'at al-Madina*).

Tras esto, los muladíes quisieron vengarse por la derrota sufrida así que volvieron sobre Sawwar, con la ayuda de un lugarteniente de Ibn Ḥafṣun, llamado Ḥafṣ b. al-M.ra. Sawwar, no esperaba tal ataque, así que se vio rodeado por el enemigo. Cayó muerto y las gentes de Elvira, en medio del júbilo, pisotearon su cadáver. Dicen algunas versiones que incluso algunas mujeres, furiosas con Sawwar por la muerte de sus maridos e hijos en las batallas, despedazaron su cuerpo y comieron su carne¹⁹¹ (*al-takkal min nisa'i-him qaṭa'na laḥma-hu mazq^{an} wa-akala-hu katir min-hunna ḥaniq^{an192}*). Era el año 277/890 y la muerte de Sawwar supuso un duro golpe para los árabes.

Fuentes: MUQ III, 1952/XVII: 160-166 y 1952/XVIII: 152-155//1937: 54-66; BM, 1904: II, 219-221//1967: II, 133-134; HS, 1963: I, 155; IG, 1977: IV, 270-272; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 222; Dozy, 1984: 172-183; Garulo, 2003: 563.

97.3- Rebelión de Sa'id b. Sulayman b. Ŷudi b. Asbaṭ al-Sa'di

A la muerte del anterior jefe de los árabes, estos lo sustituyeron por Sa'id b. Sulayman b. Ŷudi. Este nunca llegó a unificar a todos los árabes en torno a su causa, como había hecho Sawwar.

El emir concedió a este nuevo líder árabe los mismos privilegios que anteriormente había dado a Sawwar. Desde el comienzo se mantuvo obediente a la causa omeya, aunque se le atribuyó la intención de rebelarse contra el emir, sobre todo a partir de unos versos en los que decía: “*Dile a 'Abd Allah que huya, ya apareció el rebelde en el valle de los cañaverales. Dejad nuestro reino, oh hijos de Marwan, porque el reino es de los hijos de los árabes* (al-mulk li-abna' al-'arab). *Acercad mi corcel enjaezado de oro y ensilladlo. Mi estrella ha triunfado*”¹⁹³.

Murió asesinado por uno de sus supuestos aliados, llamado Abu 'Umar 'Utman, por un problema de celos por una mujer. A su muerte en el año 284/897, le sucedió en el mando de los árabes Muḥammad b. Aḍḥa b. 'Abd al-Laṭif al-Hamdani [113].

¹⁸⁹ Primo del anterior gobernador (Jiménez Puertas, 2009: 111, n° 22).

¹⁹⁰ MUQ III, 1937: 56.

¹⁹¹ MUQ III, 1952/XVIII: 153//1937: 61. M. Marín encuentra un paralelo entre la actitud mostrada por las mujeres de este relato y la de Hind bt. 'Utba, madre de Mu'awiya b. Abi Sufyan (Marín, 2000: 705).

¹⁹² MUQ III, 1937: 61.

¹⁹³ MUQ III, 1951/XV: 160//1937: 30.

Fuentes: MUQ III, 1951/XV: 159-161, 1952/XVIII: 153 y 1958/XXVIII: 166-170//1937: 29-31, 61 y 123-126; BM, 1904: II, 221-222//1967: II, 134; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 222-223; Dozy, 1984: 183-187; Garulo, 2003: 563.

98- Rebelión de ‘Umar b. Ḥafṣun (III)

En el año 276-277/889-90, el emir reemprendió las campañas contra el rebelde Ibn Ḥafṣun, en Bobastro. Cuando murió al-Mundir y ‘Abd Allah volvió a Córdoba para subir al trono, prometió a Ibn Ḥafṣun nombrarle gobernador de la provincia de Rayya, así que envió al general Ibrahim b. Jamir con el nombramiento. Ibn Ḥafṣun no solo aceptó la sumisión, sino que entregó a su hijo Ḥafṣ y a algunos de sus hombres como rehenes. Sin embargo, no tardaría en volver a rebelarse, haciéndose con el poder de los territorios situados entre Algeciras y Murcia. ‘Abd Allah marchó contra él, aunque no logró ningún éxito. Al regreso a Córdoba del emir, Ibn Ḥafṣun se hizo con el poder en Estepa, Osuna y Écija y se puso en contacto de nuevo con el emir para llegar a una tregua, que ‘Abd Allah aceptó, aunque duró poco tiempo. Para demostrar su obediencia, el emir lo había enviado junto al general Ibrahim b. Jamir a combatir al rebelde Ibn Mastana, pero Ibn Ḥafṣun acabó entrando en tratos con el rebelde y rompió de nuevo con Córdoba. En ese momento, controlaba ya una gran extensión de territorio y se lanzó a un ataque de mayor envergadura contra la capital.

Ibn Ḥafṣun se hizo dueño del castillo de Poley y lo fortificó para hacerlo inexpugnable. Por otro lado, ideó una treta para volverse a ganarse el favor del emir, de modo que envió a uno de sus hombres, llamado Ruyul, contra Šakir, rebelde de Jaén, para que acabara con él. Hecho esto, Ruyul le cortó la cabeza y se la mandó al muladí Ibn Ḥafṣun, quien a su vez la envió al emir. Aquel rebelde de Jaén estaba siendo sitiado por Aḥmad b. Muḥammad b. Abi ‘Abda, enviado por el emir, quien ya había logrado acabar con la vida de muchos de los hombres del rebelde y solo había perdonado la vida a uno de sus aliados, al-Riyaḥi al-‘Arif, tras haberse entregado. Sin embargo, Ibn Ḥafṣun se le adelantó.

Al mismo tiempo, justo en esta época (año 277/890), Ibn Ḥafṣun buscó la legitimidad ‘abbasí de su rebelión y entró en negociaciones con el gobernador aglabí de Ifriqiya, Ibrahim II, con el fin de que el califa de Bagdad le nombrase gobernador de al-Andalus.

El emir ‘Abd Allah, harto de tantas idas y venidas de Ibn Ḥafṣun, decidió lanzarse contra Poley para acabar definitivamente con él. En el año 278/891, se dirigió en persona contra Ibn Ḥafṣun. El ejército omeya, a pesar de ser inferior en número, consiguió la victoria y causó abundantes bajas en las tropas del rebelde. El emir tomó posesión de Poley y sitió también Écija, para después conceder una amnistía general. Tras esto, se dirigió a Bobastro y, de ahí, a Archidona y Elvira – en esta última tomó rehenes –, que se sometieron a su poder y volvió a Córdoba. Ibn Ḥafṣun, por su parte, no tuvo más remedio que huir hacia la sierra. El emir envió a Córdoba, como trofeo de esta campaña, quinientas cabezas que expuso en las puertas del alcázar para que todo el mundo pudiera contemplarlas.

Ibn Ḥafṣun, viéndose acorralado, pidió una vez más la paz al emir y este se la concedió a cambio de la entrega como rehén de uno de sus hijos. El rebelde intentó engañar a ‘Abd Allah y le mandó a un falso rehén, que en realidad era el hijo de su tesorero al que había adoptado (*wa-inna-hu ibn jazin la-hu*

*tabanna-hu*¹⁹⁴). Cuando en Córdoba se dieron cuenta de la treta y le pidieron que entregara a su verdadero hijo, el muladí se había decidido ya a continuar en la rebeldía.

En el año 279/892, el emir 'Abd Allah emprendió una nueva campaña contra Ibn Ḥafṣun. De camino, se detuvo el emir en los montes de Priego, para enfrentarse a Ibn Mastana, lo que Ibn Ḥafṣun aprovechó para hacerse con Archidona y Elvira. A finales de aquel año, el rebelde ya había recuperado sus anteriores posesiones, excepto Écija y Poley.

Unos años más tarde, en el 284/897, Ibn Ḥafṣun recobró Écija. Solo en ese momento, el emir decidió reanudar sus operaciones contra el rebelde muladí. 'Abd Allah envió contra él a su hijo Aban y a su general Aḥmad b. Muhammad b. Abi 'Abda. Al año siguiente, el rebelde anunció su conversión al cristianismo, pasando a llamarse Samuel. Este cambio en su fe le hizo perder muchos aliados, por lo que intentó conseguir otros: se puso en contacto con los Banu Qasi de Aragón y, en el año 287/900, ofreció una alianza a Ibrahim b. Ḥayyāy, rey de Sevilla. El emir, viendo que este último se unía al rebelde abandonando la obediencia y negándose a pagar la contribución, buscó una nueva tregua con Ibn Ḥafṣun, tregua que no duró demasiado, pues, en el año 291/902, se reanudaron los enfrentamientos de Ibn Ḥafṣun e Ibn Ḥayyāy contra las tropas del emir 'Abd Allah, durante los cuales el rebelde sufrió una nueva derrota¹⁹⁵.

Ante esta situación, el emir ordenó que llevaran ante él al sobrino de Ibn Ḥafṣun y al hijo de Ibrahim b. Ḥayyāy, 'Abd al-Raḥman b. Ibrahim b. Ḥayyāy. El sobrino de Ibn Ḥafṣun fue decapitado primero, pero, cuando iba a hacer lo propio con el hijo de Ibn Ḥayyāy, Badr, el eunuco del emir, le advirtió de que si dejaba con vida a este rehén, se ganaría el favor del sevillano, quien a su vez abandonaría su alianza con Ibn Ḥafṣun. Así, perdonó la vida al segundo rehén y se lo entregó a su padre (*wa-isqaṭ al-taṭrib 'an-hu wa-iṭlaq waladi-hi ilay-hi*¹⁹⁶). Además de este perdón acompañado de presentes (*jala'a 'alay-hi*¹⁹⁷), le nombró gobernador de Sevilla y a su hermano Muḥammad b. Ibrahim b. Ḥayyāy, gobernador de Carmona. Con esto, Ibn Ḥayyāy rompió su alianza militar con Ibn Ḥafṣun – aunque continuó teniendo alguna relación con él – y volvió a la obediencia del emir, enviándole puntualmente los tributos. En el año 288/901, Ibn Ḥafṣun escribió al emir solicitando la paz, para la cual entregó rehenes (*qudira ṣulḥu-hu wa-qubiḍat raha'inu-hu*¹⁹⁸).

El debilitamiento de Ibn Ḥafṣun durante los últimos años del gobierno de 'Abd Allah se hizo evidente tras los logros de una serie de campañas de las tropas omeyas sobre el rebelde, dirigidas generalmente por el príncipe Aban, junto al general Ibn Abi 'Abda. En el año 289/901, faltó Ibn Ḥafṣun a su palabra y se rebeló de nuevo, atacando la campiña de Córdoba. El emir envió contra él una tropa

¹⁹⁴ MUQ III, 1937: 108.

¹⁹⁵ Ibn al-Quṭayya nos dice que, en un primer momento, la tropa ḥafṣuní, al mando de Faḥil b. Abi Muslim al-Ṣaduní, venció al ejército emiral, el cual iba bajo las órdenes del general Ibn Abi 'Abda. Ibn Ḥafṣun quiso derrotar de nuevo y definitivamente a los omeyas, por lo que animó a su general para que se lanzaran otra vez, en el mismo día, contra el ejército cordobés. Su general le advirtió de que buscar dos victorias en un solo día era desafiar a Dios y arriesgarse a perder su favor, pero el rebelde no le hizo caso y ordenó que salieran contra Ibn Abi 'Abda. Cuando se encontraron ambos ejércitos, las tropas emirales vencieron a las del rebelde Ibn Ḥafṣun, muriendo mil quinientos de sus hombres (IQ, 1926: 95-96//111-112). Ibn al-Quṭayya desacredita en este relato a las tropas rebeldes, asegurando que Dios les retiró su apoyo y se lo dio a los “piadosos” (*muttaqīna*).

¹⁹⁶ MUQ III, 1937: 130.

¹⁹⁷ MUQ III, 1937: 131.

¹⁹⁸ MUQ III, 1937: 133.

para retenerlo y, como castigo a su falta de palabra, ordenó que tres de los cuatro rehenes que tenía retenidos fueran ejecutados. Murieron así Jalaf “al-Jazin” (“el tesorero”), al-Qaštali e Ibn Faraġa, liberando a su vez a Sa’id b. Walid b. Mastana.

Otras expediciones contra Ibn Ĥafṣun se produjeron en el año 291/923, contra Bobastro, durante las cuales se quemaron varias alquerías e iglesias que había en los alrededores de la ciudad. Se enfrentaron ambas tropas durante tres días, tras los cuales Ibn Ĥafṣun sufrió una nueva derrota. También al año siguiente se dirigió una campaña estival contra el rebelde y se tomaron varios castillos de los alrededores de la fortaleza ĥafṣuní, que acabaron pidiendo el *aman* (*wa-lada ba’du-ha bi-l-aman*¹⁹⁹). Asimismo, ese año se produjo la batalla de Guadabullón (*Wadī Bulun*), en la que Ibn Ĥafṣun y su aliado Ibn Mastana²⁰⁰ sufrieron una terrible derrota.

En el año 293/904, fue derrotado otro de los aliados de Ibn Ĥafṣun, Fihri b. Asad, en Jaén, quien fue hecho prisionero, llevado a Córdoba y crucificado allí²⁰¹. Otro de sus aliados, Sa’id b. al-Walid b. Mastana²⁰², que había sido liberado años antes por el emir, se rebeló, en el año 295/908, en la fortaleza de Belda (*Balda*). En los siguientes años, los omeyas recuperaron Baeza, derrotan a Ibn Ĥafṣun, junto a sus aliados, Ibn Mastana y Sa’id b. Hudayl, en Jaén, entre otras conquistas, dejando a los rebeldes ĥafṣuníes debilitados.

Fuentes: IQ, 1926: 91-92 y 93-97//107-108 y 109-113; MUQ III, 1954/XXI-XXII: 338-344, 1955/XXIII-XXIV: 334-347, 1957/XXV-XXVI: 334-336, 1958/XXVII: 169-172, 1959/XXIX-XXX: 338-341, 343, 350-354 y 1960/XXXI-XXXII: 316-321//1937: 50-54, 89-108, 120-122, 128, 129-131, 133 y 139-147; BM, 1904: II, 217-219, 228-232, 234, 237-241, 243-244, 247, 249//1967: II, 131-133, 138-141, 143-149; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 234-240.

98.1- Decapitación del Conde Servando y de su padre

El conde Šarband/Servando b. Ĥaġġaġ había huido de Córdoba por miedo a sufrir reprimendas, a raíz de ciertas cosas que se decían de él en la capital. Se refugió en el castillo de Poley donde se unió al rebelde Ibn Ĥafṣun, que estaba escondido allí. El muladí le encargó las razzias por el campo, de modo que Servando salía de noche y al amanecer saqueaba a los campesinos que se encontraba. El emir envió contra él un destacamento de caballería que le hizo frente y que, tras una dura batalla, acabó con él y

¹⁹⁹ MUQ III, 1937: 141.

²⁰⁰ Ibn Ĥayyan no menciona la participación de este individuo en la Batalla de Guadabullón al recoger la noticia de la liberación de Ibn Mastana.

²⁰¹ Para más información sobre este rebelde, Aguirre Sádaba, 1979: 151 y 159.

²⁰² En el año 299/911, uno de los aliados de Ibn Mastana, llamado Faġl b. Salama, señor de la fortaleza de Iznájar (*ĥiṣn al-Ašr*), en la cora de Rayya, fue asesinado por los habitantes de la fortaleza que se levantaron contra él y, como prueba de su obediencia al emir, enviaron una embajada hasta Córdoba para llevar la cabeza del rebelde a la Puerta de al-Sudda (MUQ III, 1960/XXXI-XXXII: 320//1937: 146, BM, 1904: II, 244//1967: II, 147 y Torres Balbás, 1952: 171).

con muchos de sus aliados. Su cabeza fue enviada a Córdoba. El emir ordenó que Ḥaḡḡaḡ, el padre del rebelde, fuera crucificado y, junto a él, se colocara en una pica la cabeza de Servando.

Fuentes: MUQ III, 1954/XXI-XXII: 341//1937: 92; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 235-236; De la Puente, 2004: 129.

98.2- *Aman* a la ciudad de Écija

Cuando en el año 278/891, el emir se dirigió a Écija para recuperarla, pues se hallaba en estado de rebeldía junto a Ibn Ḥafṣun y muchos de los huídos desde Poley se habían refugiado allí, la asaltó duramente utilizando ballestas y catapultas, alargando el asedio durante mucho tiempo, hasta el punto de que sus habitantes no pudieron soportar más el hambre y el cansancio y solicitaron el *aman* (*sa'alu al-aman*²⁰³). El emir se lo concedió, sobre todo después de haber visto a las mujeres y a los niños de la ciudad implorando a gritos su piedad. Así, les concedió una amnistía general (*baṣaṭa la-hum al-aman*²⁰⁴), les tomó rehenes de las principales familias (*min wuḡuḡi-him*) y dejó allí a su gobernador.

Fuentes: MUQ III, 1955/XXIII-XXIV: 338-339//1937: 97; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 237.

99- Encarcelamiento de Hišam b. Muḡammad, hermano del emir 'Abd Allah

En *ša'ban* del año 284/septiembre del 897, fue arrestado Hišam b. Muḡammad, hermano del emir 'Abd Allah, a raíz de la denuncia de un juez quien lo acusó falsamente de conjura, pero nunca se atrevió a confesar su mentira. El emir, al volver de sofocar una de las revueltas de Ibn Ḥafṣun, ordenó que fueran detenidos y encarcelados su hermano Hišam, Marwan b. 'Abd al-Malik b. 'Abd Allah b. Umayya (hijo del famoso visir Ibn Umayya asesinado por Muṭarrif), el sirio Sa'id b. Walid, Aḡmad b. Hišam b. 'Abd al-Raḡman (nieto de 'Abd al-Raḡman II), y Musà b. Muḡammad b. Ziyad, comunicándolos a todos ellos en el sótano del palacio. Unos días después de su arresto, 'Abd Allah ordenó la muerte de su hermano y de Musà b. Muḡammad b. Zayd.

Fuentes: MUQ III, 1951/XVI: 149 y 1958/XXVII: 172//1937: 41 y 122; HS, 1964: II, 274; BM, 1904: II, 258//1967: II, 156; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 215.

100- Rebelión del Mahdi Ibn al-Qiṭṭ

En el año 288/900-901, un personaje llamado Abu 'Ali al-Sarraḡ convenció para que se rebelara contra el emir a uno de los miembros del linaje de los omeyas, Abu l-Qasim Aḡmad b. Mu'awiya b.

²⁰³ MUQ III, 1937: 97.

Muḥammad b. Hišam b. Mu'awiya b. Hišam b. 'Abd al-Raḥman b. Mu'awiya, tataranieta de Hišam I, conocido como "Ibn al-Qiṭṭ". Con esta rebelión, Ibn al-Qiṭṭ se proponía hacerse con el poder de Córdoba, considerándose un candidato legítimo por sus raíces familiares. Abu 'Ali al-Sarraḥ presentó ante los beréberes como un *Mahdi*, logrando así hacerse con multitud de seguidores. De este modo, salió Ibn al-Qiṭṭ de Córdoba y se refugió en el Llano de los Pedroches (*Fahṣ al-Balluṭ*) y la Sierra de Almadén (*Yabal al-Baranis*) donde se puso en contacto con los beréberes de la zona, entre los que comenzó su predicación para ganarse su favor y ponerlos en contra del emir 'Abd Allah.

Sus primeras actuaciones se dirigieron contra Yilliqiya, buscando conquistar Zamora²⁰⁵, y fueron muchos los beréberes que llegaron de todas partes para unirse a su ejército y hacer el *yihad* contra los infieles. Cuando llegaron al borde del río Duero, Ibn al-Qiṭṭ envió a Alfonso III una carta en la que le invitaba a convertirse al islam o, si no lo hacía, sería atacado hasta la muerte. Ante la negativa del rey cristiano, los dos ejércitos se enfrentaron en una dura lucha. En un primer momento, los musulmanes consiguieron hacer huir a los cristianos, pero la traición de los jefes beréberes, que en un principio había apoyado a Ibn al-Qiṭṭ, hizo inclinarse la balanza hacia el lado enemigo. Estos jefes, encabezados por Zu'al/Zaglul b. Ya'iš b. Furanik²⁰⁶, abandonaron a Ibn al-Qiṭṭ, por miedo a perder la influencia (*riyasa*) que tenían sobre sus tribus. Antes de marcharse, hicieron correr entre las tropas que esperaban en el campamento la noticia de que los musulmanes habían sido derrotados. Esto provocó un gran desorden entre las tropas, lo cual facilitó el contraataque de los cristianos y la puesta en fuga de los musulmanes. El combate aún duró algunos días, pero finalmente el líder musulmán cayó muerto junto a sus seguidores. Los cristianos cortaron la cabeza a Ibn al-Qiṭṭ y la colgaron de la puerta de Zamora.

Fuentes: MUQ III, 1959/XXIX-XXX: 343-348//1937: 133-139; BM, 1904: II, 231//1967: II, 140; HS, 1963: II, 368-370; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 241-243; Fierro, 1987: 106-111; Manzano Moreno, 1991: 253-257; Fierro, 1994b: 902; De Felipe, 1997: 240-242; García-Arenal, 2006: 89-91; Fierro, 2008d: 295-296.

101- Encarcelamiento de al-Qasim b. Muḥammad, hermano del emir 'Abd Allah

El emir 'Abd Allah sospechaba que su hermano al-Qasim pretendía rebelarse contra él para quitarle el trono, por lo que decidió retenerlo en la prisión del alcázar, la *Dar al-baniqa*. Desde allí, cuando se hizo de noche, fue trasladado a la prisión de al-Duwayra, donde al-Qasim era incapaz de dormir. Su madre le mandó un somnífero que debía tomarse en tres dosis, durante tres días, pero al-Qasim se lo tomó todo de una vez y amaneció muerto.

²⁰⁴ MUQ III, 1937: 97.

²⁰⁵ Esta ciudad tan cercana a la frontera era un continuo foco de ataques de los cristianos contra toda la zona del *Yawf* y del *Garb al-Andalus* donde se asentaban todos estos beréberes (Nafza y Miknasa, especialmente) que aceptaron y se unieron de tan buena gana a este movimiento (Manzano Moreno, 1991: 254).

Fuentes: MUQ III, 1951/XVI: 149//1937: 41; BM, 1904: II, 250 y 258//1967: II, 150-151 y 156; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 215; De la Puente, 2004: 129.

102- Encarcelamiento de varios familiares del emir por cruzar el río

En el año 297/910, tres de los hijos de Muḥammad I, llamados Ibrahim, Muḥammad y Sa'id, junto a uno de sus sobrinos, Muḥammad b. 'Abd al-Malik, nieto de Muḥammad I, fueron encarcelados en casa de Muṭarrif, por haber cruzado el río cuando el emir se disponía a cazar en la otra orilla, lo que estaba prohibido, incluso para los familiares del emir. El encargado de encerrarlos fue el *ṣaḥīb al-madīna* Musà b. Muḥammad b. Ḥudayr. Cuando volvió el emir de su cacería, Musà b. Muḥammad le informó de lo ocurrido y, aunque 'Abd Allah aprobó su conducta y loó su buen hacer, le ordenó que los liberara.

Fuentes: BM, 1904: II, 242-243//1967: II, 146; De la Puente, 2004: 109.

103- Acusación de heterodoxia contra la cristiana Dabḥa

A finales del reinado de 'Abd Allah, se celebró el proceso contra una cristiana llamada Dabḥa, acusada de heterodoxia. Esta mujer afirmó ser cristiana y negó la existencia de Allah, diciendo que Jesús era Allah y que Muḥammad se equivocaba al decir que era el encargado de una misión profética. Los alfaquíes cordobeses que se encargaron del caso decidieron condenarla a muerte y que su cadáver fuera quemado.

Fuentes: AK, 1981: 70-73; MMW, 1981; II, 344; García Gómez, 1954: 451-454; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 152-153; Fierro, 1987a: 121; Fierro, 1990b: 109-110; Lagardère, 1995: 55.

104-Acusación de *zandaqa* contra Ibn Masarra

Durante sus años de juventud, Muḥammad b. 'Abd Allah b. Masarra fue acusado de *zandaqa* por sus tendencias *mu'tazilíes*, las cuales había aprendido de su padre 'Abd Allah. Ibn Masarra no llegó a ser sometido a ningún juicio debido a que se marchó a oriente a hacer la *riḥla*.

Al volver a al-Andalus, Ibn Masarra comenzó a enseñar su doctrina, aparentemente de manera oculta, aunque no sufrió ninguna persecución hasta su muerte, en el año 319/931, aunque unos años más tarde, sus discípulos sí que fueron acusados de *zandaqa* [132] y los trabajos de Ibn Masarra fueron quemados por orden de Muḥammad b. Yabqà.

²⁰⁶ H. de Felipe llama a este personaje Zu'al b. Ya'ish, aunque recoge la variantes existentes respecto a

Fuentes: IF (S), 1997: 323-324, nº 1204; H (Ab), 1989: I, 109-110, nº 83; D (B), 1997: 76, nº 163; MUQ V, 1981: 35-38//1979: 30-34; Asín Palacios, 1914: 31-34; Fierro, 1987a: 113-118; Fierro, 1987-1988: 255-256.

▪ **‘Abd al-Raḥman III (emirato) (299/912-316/929)**

105-Rebelión de al-Faṭḥ b. Musà b. Di l-Nun contra Calatrava (año 300/912)

Al poco tiempo de la subida al trono de ‘Abd al-Raḥman III, se produjo la primera rebelión contra su gobierno, protagonizada por Faṭḥ b. Musà b. Di l-Nun²⁰⁷, quien contó con el apoyo de Muḥammad b. Idris al-Riyaḥi, conocido como “Ibn Ardabuliš”. Este individuo, después de haber jurado fidelidad al nuevo emir, se declaró en rebeldía y se lanzaron contra Calatrava. El emir mandó contra él a su visir ‘Abbas b. ‘Abd al-‘Aziz al-Quraši y se trabó entre ellos un combate que acabó con la derrota de al-Faṭḥ y la muerte de muchos de sus hombres. Al-Faṭḥ tuvo que huir y refugiarse en su castillo. Por su parte, Ibn Ardabuliš fue hecho prisionero en Calatrava por su gobernador, ‘Ubayd Allah b. Fihri, quien lo mató, enviando su cabeza a Córdoba para que fuera colgada de la Puerta de al-Sudda, siendo así la primera cabeza que se colgó allí durante el gobierno de ‘Abd al-Raḥman III.

Fuentes: MUQ V, 1981: 51//1979: 53-54; CA, 1950: 95-96//32-33; BM, 1904: II, 264-265//1967: II, 159; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 263; De Felipe, 1997: 347²⁰⁸; Fierro, 2011a: 82.

106- Perdón a Muḥammad b. Yusuf al-Ŷayyani y ruptura de su promesa de sometimiento

En *ŷumadà II* del año 300/enero de 912, fue liberado un agitador (*raʿyul min al-mufsidin*²⁰⁹) llamado Muḥammad b. Yusuf al-Ŷayyani, quien se encontraba en prisión desde la época del gobierno de ‘Abd Allah. El nuevo emir había decidido liberarlo (*fa-abqa-hu wa-tawattaqa min-hu ‘alà iltizam*

la grafía de su nombre (De Felipe, 1997: 240-242, especialmente n. 992).

²⁰⁷ Lévi-Provençal lo llama “al-Faṭḥ b. Zannun” (Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 263).

²⁰⁸ H. de Felipe, siguiendo a Ibn Ḥayyan, el *Dikr bilad al-Andalus* y a al-Ḥimyari, menciona una rebelión anterior de este individuo en Uclés (*Uqliš*), en el año 260/873-874, durante el gobierno de ‘Abd Allah. Nos dice que fue entonces cuando al-Faṭḥ se asentó en esta ciudad y reconstruyó su *ḥiṣn*, levantándose posteriormente contra el poder central (De Felipe, 1997: 347). Sabemos por Ibn Ḥayyan que al-Faṭḥ b. Musà b. Di l-Nun murió, en el año 303/915, traicionado por uno de sus compañeros llamado *al-aqra* (“el tiñoso”), que tenía cuentas pendientes con al-Faṭḥ. El asesinato se produjo, de una lanzada durante un ataque que había lanzado al-Faṭḥ contra un agitador toledano (*fatīn ahl Tulaytula*) que había ido a uno de sus abrevaderos (MUQ III, 1950/XIII: 175//1937: 18-19).

²⁰⁹ BM, 1967: II, 160.

*al-ta'a*²¹⁰//*aṭlaqa-hu*²¹¹) tras haber jurado el prisionero que no volvería a hacer el mal. Sin embargo, cuando logró la libertad, volvió a su anterior situación y se rebeló contra el emir, cruzando el mar hacia la costa de Ragawa y volvió con un escrito²¹² para conspirar contra el poder central. Cuando fue detenido, se le condenó a la crucifixión en la puerta del palacio, con el escrito atado a la izquierda, como escarmiento para quienes osaran hacer lo que él había hecho. Fue crucificado a tres días de *yumadà II* del 300/ 8 de febrero del 913.

Fuentes: MUQ V, 1981: 53-54//1979: 56-57; BM, 1904: II, 266//1967: II, 160.

107-Revuelta de Ibn Ḥafṣun en Bobastro (IV): Final

107.1- Campaña de Monteleón (año 300/913)

A inicios de su reinado, 'Abd al-Raḥman III se lanzó contra la zona de Andalucía oriental, en lo que se conoce como la "Campaña de Monteleón", con el objetivo de someter a todos los individuos que se habían levantado en su contra en este territorio, muchos de ellos aliados con el rebelde Ibn Ḥafṣun. Durante esta campaña, los primeros que se sometieron al emir (*kana awwal man aṣaba ilà al-ta'a*²¹³) fueron los habitantes del *yund* de Damasco, de la cora de Elvira, que se dirigieron a la Puerta de al-Sudda para rendirse al emir, sin haber pedido *aman* ni haber estipulado condiciones de capitulación (*duna aman ṭalabu-hu wa-la 'ahd i'taqadu-hu*²¹⁴). Lo hicieron por medio de su cadí 'Abd Allāh b. Muḥammad b. 'Abd al-Jalīq al-Gassanī, al que al-Naṣir nombró cadí de la cora.

En el año 300/913, el *ḥayib* Badr b. Aḥmad y el visir Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥudayr se dirigieron hacia la ciudad de Écija, la cual prestaba obediencia en ese momento al rebelde Ibn Ḥafṣun. Durante el ataque, las tropas emirales consiguieron derribar las murallas de la ciudad y demolieron el puente sobre el río Genil, de modo que la comunicación con el rebelde de Bobastro se cortó. El emir nombró entonces gobernador (*fa-wallà*) de la ciudad a Ḥamdun b. Sahl b. Basil, quedando también Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥudayr como caíd.

Continuó el emir hacia la cora de Málaga, donde sometió Sa'id b. Hudayl, señor de Monteleón, quien recibió el *aman* (*wa-awsa 'a-hu l-aman*²¹⁵), en *ramaḍan* del año 913/abril del 300. El emir dejó en esta fortaleza como gobernador a Muḥammad b. 'Abd al-Wahhab. A continuación, se rindió (*fa-istamana-hu*²¹⁶) 'Ubayd Allāh b. Umayya b. al-Šaliya, rebelde muladí y señor de Somontín, quien entregó todos sus castillos, poniendo al frente de ellos el emir a Yaḥyà b. al-Layt. Se sometieron también Iṣḥāq b. Ibrahīm, señor de Mentesa (*Mantisa*), 'Ukkaša b. Muḥṣan, señor de Wadi Bani 'Abd Allāh, Salama b. 'Aram, señor de Baḥila, Mundir b. Ḥurayz, señor de Bagtawira, Aflāh b. 'Arus, señor

²¹⁰ MUQ V, 1979: 56-57.

²¹¹ BM, 1967: II, 160.

²¹² En el texto hay una laguna en este punto, pero la mención de ese "escrito de ellos" (*bi-saḥḥfa min-hum*) nos hace pensar en la posibilidad de que Muḥammad al-Ŷayyani pudiera haber cruzado al norte de África para entrar en contacto con los gobernantes faṭimíes y acabar con el poder omeya.

²¹³ CA, 1950: 34.

²¹⁴ CA, 1950: 34.

²¹⁵ BM, 1967: II, 161.

de Bakur, y Faḥlun b. ‘Abd Allah, señor de Sasana. El emir aceptó su obediencia y les concedió el perdón (*fa-awsa ‘a-hum amir al-mu‘minin (...) faḍla-hu wa-albasa-hum ‘afwa-hu*²¹⁷), no sin antes dejar guarniciones en sus fortalezas y enviar a sus mujeres y niños a Córdoba. Muchos señores de los castillos de la zona se unieron a esta sumisión, permitiendo al emir llegar hasta la zona de Fiñana, donde algunos partidarios de Ibn Ḥafṣun (*min šī‘at Ibn Ḥafṣun*²¹⁸) se resistieron al sometimiento. El ejército omeya sitió duramente la ciudad, hasta el punto de que sus habitantes ofrecieron su sumisión para librarse de los partidarios de Ibn Ḥafṣun, quienes fueron hechos prisioneros.

Durante esta campaña, las tropas ḥafṣuníes amenazaron a la guarnición que había quedado en Elvira, por lo que un grupo de soldados emirales, bajo el mando de ‘Abbas b. ‘Abd al-‘Aziz, tuvieron que ir hasta allí a socorrer a dicha guarnición, logrando entre todos que el ejército de Ibn Ḥafṣun huyera. Antes, los habitantes de la ciudad habían matado a muchos de los hombres del rebelde y habían hecho prisionero al nieto de Ibn Ḥafṣun, ‘Umar b. Ayyub²¹⁹, y herido gravemente a uno de sus hijos.

Mientras tanto, tras dos semanas de asedio a Juviles, los rebeldes de esta localidad se rindieron (*ḥattà nadu bi-l-ṭa‘a*²²⁰) y prometieron la entrega de unos compañeros de Ibn Ḥafṣun (*aṣḥab Ibn Ḥafṣun*²²¹) que habían sido enviados en su ayuda. El emir aceptó su sumisión y se le hizo entrega de los rebeldes, que fueron decapitados. Ya de vuelta a Córdoba, tras tres meses de campaña, al-Naṣir tomó dos castillos que hasta entonces se habían mantenido inexpugnables, San Esteban de Gormaz y Peña Forata.

Fuentes: MUQ V, 1981: 52-53 y 55-63//1979: 54-56 y 58-68; CA, 1950: 96-105//33-41; BM, 1904: II, 266-271//1967: II, 160-163; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 263-267.

107.2- Sevilla se alía con Ibn Ḥafṣun

A la muerte de Ibrahim b. Ḥayyāy, su hijo, ‘Abd al-Raḥman b. Ibrahim b. Ḥayyāy, le sucedió en el poder de Sevilla, mientras que su hermano Muḥammad tuvo que quedarse con Carmona. Muḥammad, celoso de su hermano por su mayor suerte en el reparto, lo envenenó²²² para quedarse con el poder de Sevilla. Sin embargo, los habitantes de la ciudad, en vez de llamarle a él para ocupar el puesto de su hermano, avisaron a un sobrino de Ibrahim b. Ḥayyāy llamado Aḥmad b. Maslama. Muḥammad b.

²¹⁶ BM, 1967: II, 161.

²¹⁷ BM, 1967: II, 161.

²¹⁸ BM, 1967: II, 162.

²¹⁹ Ibn Ḥayyan dice que el encargado de hacer prisionero a este hombre fue ‘Ali b. Muḥammad, gobernador de Granada, de la cora de Elvira, y que se lo mandó al emir en Córdoba. Este lo encarceló, provocando gran penar a su abuelo (MUQ V, 1981: 81//1979: 93).

²²⁰ BM, 1967: II, 163.

²²¹ BM, 1967: II, 162.

²²² Ibn ‘Idari no menciona este envenenamiento. Solamente dice que ‘Abd al-Raḥman b. Ibrahim murió en Sevilla y que posteriormente, cuando Aḥmad b. Maslama tomó el poder y el emir envió a sus tropas contra él, Muḥammad b. Ibrahim se ofreció para sumarse al ataque contra los sevillanos. Asimismo, tampoco cita directamente la posterior sublevación de Muḥammad b. Ibrahim en Carmona. Sin embargo, nos dice que Muḥammad se había marchado a Córdoba y que había sido mandado encarcelar por el emir, cuando este se encontraba en la expedición contra el rebelde Ḥabib b. Sawasa [108] (BM, 1904: II, 272//1967: II, 163).

Ibrahim, viendo que se había quedado solo, decidió someterse al emir, quien tampoco estaba de acuerdo con quien había tomado el poder en Sevilla, decidió enviar contra la ciudad una tropa para asediarla, al frente de la cual puso al propio Muḥammad b. Ibrahim, acompañado del general Qasim b. al-Walid.

Cuando Aḥmad b. Maslama se vio rodeado por las tropas emirales, se puso en contacto con Ibn Ḥafṣun para pedirle ayuda y el rebelde de Bobastro fue para Sevilla a atacar al ejército cordobés. Ambos ejércitos se enfrentaron y los hombres de Ibn Ḥafṣun cayeron derrotados, por lo que este tuvo que marcharse y regresar a Bobastro. Aḥmad b. Maslama, solo ante el enemigo, no tuvo más salida que entrar en negociaciones con el emir y le prometió que entregaría la ciudad de Sevilla si cesaban en el asedio. En *ḡumadā I* del año 301/diciembre del 913, Badr b. Aḥmad fue a tomar posesión de la ciudad y dejó allí como gobernador a uno de los hombres del emir, llamado Sa'īd b. al-Mundir al-Quraṣī. Muḥammad b. Ibrahim, que esperaba que tras su apoyo a 'Abd al-Raḥman III iba a ser nombrado gobernador de Sevilla, se marchó a Carmona y se encerró allí y llegó incluso a intentar asaltar Sevilla, siendo derrotado por el gobernador de la ciudad. Al-Naṣir envió a su jefe de policía, Qasim b. Walid al-Kalbī, para convencer a Muḥammad b. Ibrahim de que se sometiera y dejara su rebeldía. Muḥammad envió a Córdoba a varios de sus hombres – Ḥabīb b. 'Amrus b. Sawada y a Muḥammad b. Wuhayb – para que hablaran por él con el emir. Muḥammad b. Ibrahim puso como condición de su rendición que 'Abd al-Raḥman III permitiera que Ḥabīb b. 'Amrus b. Sawada permaneciera en Carmona para que ayudara a sus familiares en la recogida de las cosechas y en el viaje a Córdoba.

En *ramaḍan* del 301/marzo del 914, entró Muḥammad en Córdoba acompañado de varios de sus hombres. El emir aceptó su sumisión, le designó para el visirato, además de que participó en varias expediciones con las tropas cordobesas. Sin embargo, durante una expedición en la que Muḥammad se fue con el emir, este se dio cuenta de su falsedad al enterarse de que Ḥabīb b. 'Amrus b. Sawada se había rebelado en Carmona con su apoyo [108 y 110], así que depuso a Muḥammad del visirato y lo encarceló hasta su muerte en el año 305/917.

Fuentes: MUQ V, 1981: 63-74//1979: 69-84; BM, 1904: II, 272-273//1967: II, 163-164; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 267-269; Dozy, 1988: II, 261-263; Fierro, 2011a: 84.

107.3- Últimas campañas contra Bobastro y muerte de Ibn Ḥafṣun

Después de la campaña de Monteleón y la recuperación de Sevilla por parte del poder omeya, Ibn Ḥafṣun había perdido buena parte de los aliados con los que había contado hasta entonces, por lo que su capacidad de acción se había visto reducida. No obstante, aún contaba con el apoyo de sus hijos y de algunos otros partidarios.

Tras la derrota sufrida en Sevilla, Ibn Ḥafṣun se había retirado a Bobastro. La sequía del año 302/914 le dio una tregua, ya que el gobierno cordobés no pudo lanzar grandes campañas contra sus territorios por la falta de víveres con los que sustentar a las tropas durante las mismas. No obstante, sí que se produjo alguna salida contra los rebeldes de los castillos de los alrededores, aliados de Ibn Ḥafṣun. El emir salió de Córdoba, dejando a su hijo Hiṣam, aún pequeño, en el palacio, junto al

zalmedina Musà b. Muḥammad b. Ḥudayr. Le acompañaba en esta campaña su *ḥaḥib* Badr b. Aḥmad. Entre otros castillos, se dirigieron contra el castillo de Ojén (Torrox), la fortaleza de Olías o la de Reina. En Torrox, el ejército emiral se enfrentó en los arrabales de la ciudad al propio Ibn Ḥafṣun y a sus aliados, los cuales se habían dirigido a la zona para defender esta fortaleza. Varios de los soldados rebeldes murieron en este enfrentamiento y sus cabezas fueron enviadas a Córdoba para ser colgadas en la Puerta de al-Sudda. El emir continuó su trayecto por la costa, hasta llegar a Algeciras, encontrando allí varios barcos venidos del norte de África²²³ con víveres para Ibn Ḥafṣun. ‘Abd al-Raḥman ordenó que todos estos barcos fueran quemados. Este hecho llevó a varios de los aliados del rebelde que se encontraban en las fortalezas circundantes a someterse, por lo que enviaron una delegación a al-Naṣir, quien aceptó su arrepentimiento y les dio el *aman* (*qabila inabata-hum wa-badala al-aman la-hum*²²⁴). A continuación, hizo llenar las costas de Algeciras con naves leales que se encargarían de patrullar por toda la costa y controlar que no llegara ningún tipo de suministro al rebelde.

Al año siguiente, en el 302/915, salió en una aceifa el tío paterno del emir, Aban b. ‘Abd Allah, quien se dirigió a las tierras de Ibn Ḥafṣun, destruyendo cosechas y conquistando las distintas fortalezas de sus aliados.

Finalmente, en el año 303/916, se produjo la firma de la paz (*silm*) entre el emir y el rebelde Ibn Ḥafṣun. Este escribió a al-Naṣir pidiéndole la paz recordándole una obligación que el emir tenía con él ya que, unos años atrás, Ibn Ḥafṣun había acogido al padre del emir, Muḥammad b. ‘Abd Allah, cuando le perseguía su padre [95]. En este intercambio de misivas, actuaron como intermediarios el médico del emir, Yahyà b. Ishaq²²⁵, y el canciller Badr b. Aḥmad, que era amigo de fiar de ‘Umar (*wa-kana ṣadiqat^{am} li-‘Umar b. Ḥafṣun mawtuq^{am} ‘inda-hu*²²⁶), quien intercedió por él ante el emir, intentando convencerle de la sinceridad de la sumisión de Ibn Ḥafṣun. Así se concluyó la paz entre el rebelde y el emir, quien escribió una carta en la que firmaba su compromiso de protección respecto a Ibn Ḥafṣun²²⁷. Como prueba de su compromiso, el emir le pidió un rehén que tenía que ser sustituido cada cierto tiempo, de modo que, en primer lugar, entregó a su amigo cristiano, ‘Abd Allah b. Aṣḥab b. Nabil. Después, cuando llegó el momento de cambiarlo, el emir le pidió que entregara a su nieto, hijo de Ŷa’far b. ‘Umar y de una hija de ‘Ubayd Allah b. Umayya b. al-Šaliya [107.1]. Aunque Ŷa’far no estuvo de acuerdo con entregar a su hijo, finalmente Ibn Ḥafṣun no pudo evitarlo y el rehén permaneció allí cuatro meses. El siguiente rehén iba a ser un hermano de Ibn Ḥafṣun, pero el emir al final lo dispensó por confiar en la sinceridad de ‘Umar. A partir de entonces, Ibn Ḥafṣun permaneció en la

²²³ Posiblemente quienes enviaran estos barcos con víveres para ayudar a Ibn Ḥafṣun fueran los faṭimíes, pues sabemos que se produjeron contactos del rebelde de Bobastro con los miembros de este linaje, así como intercambio de embajadas. Al poco tiempo de subir al poder el faṭimí al-Mahdi, en el año 297/310, ‘Umar b. Ḥafṣun se declaró a favor de él y poco después al-Mahdi envió dos embajadores con trajes de honor que entregaron a Ibn Ḥafṣun. Estos embajadores – uno de ellos identificado por Walker, 2000 – permanecieron junto al rebelde durante algún tiempo y llegaron incluso a participar en varias batallas contra los omeyas. Sobre las relaciones diplomáticas de Ibn Ḥafṣun con el Norte de África, analizadas partiendo de la visita de estos embajadores faṭimíes, Martínez Enamorado, 2009.

²²⁴ MUQ V, 1979: 87.

²²⁵ Se ha conservado una curiosa historia de un hombre que fue a ver a este médico diciendo que tenía un tumor en la uretra. Cuando salió un grano de trigo del pene del hombre, después de que Yahyà b. Ishaq le diera un golpe con una piedra, el médico descubrió que había penetrado a un burro, por lo que lo curó, pero le dijo que no volviera por allí por ser un hombre corrompido (Vernet, 1968: 456-457).

²²⁶ MUQ V, 1979: 113.

obediencia, acatando todas las órdenes que le daba al-Našir, llegando incluso a participar en un ataque contra su hijo Sulayman b. ‘Umar [107.4]. En el año 305/917, murió de una enfermedad, a los setenta y dos años.

Fuentes: IQ, 1926: 98//115; CA, 1950: 106-108 y 117-119//41-43 y 50-51; MUQ V, 1981: 75-78, 85-86, 94-97 y 113-114//1979: 85-89, 101, 112-116 y 138-140; BM, 1904: II, 273-276 y 284//1967: II, 164-166 y 171; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 269-271.

107.4- Continuación de la rebelión por parte de los hijos de Ibn Ḥafṣun

Cuando ‘Umar b. Ḥafṣun acordó el *aman* con el emir, se marchó a Bobastro y cesó en sus hostilidades contra el poder omeya. Sus hijos, sin embargo, continuaron por su parte con la rebelión. Sulayman b. ‘Umar b. Ḥafṣun, en el año 304/917, se lanzó contra el señor de Úbeda, Yaḥyà b. Baqī, conocido como B.štan, en la cora de Jaén, quien había sido colocado allí por el emir, después de que ‘Umar entregara esta fortaleza en su capitulación. Sulayman atacó la fortaleza y mató a B.štan, haciéndose con el poder. El emir, cuando supo lo que estaba ocurriendo, pensó que Ibn Ḥafṣun estaba detrás de estos hechos y envió contra él a Yaḥyà b. Ishaq para que lo comprobara. Ibn Ḥafṣun aseguró que no tenía nada que ver y, para demostrarlo, se lanzó contra su hijo, lo cercó en Úbeda y estuvo allí hasta que llegó Yunus b. Sa‘id, enviado por el emir, para combatirlo. Se unieron Ibn Ḥafṣun y el general omeya contra Sulayman hasta que ‘Umar consiguió hacer prisionero a su hijo, a quien se llevó a Bobastro y lo mantuvo allí durante varios meses.

Un tiempo después, Ibn Ḥafṣun decidió liberar a su hijo de la prisión y lo mandó a la fortaleza de San Esteban, pero Sulayman no estuvo demasiado tiempo allí, pues pronto se dirigió otra vez contra Úbeda y atacó al nuevo gobernador que había nombrado al-Našir, un cristiano llamado Ibn Bizant²²⁸. ‘Umar volvió a salir contra su hijo cuando el emir le escribió pidiéndole cuentas de lo que estaba sucediendo. Ibn Ḥafṣun intentó hacer que su hijo se rindiera por todos los medios, pero como no lo conseguía, empezó a atacarlo duramente. Sin embargo, la enfermedad de la que acabaría muriendo y que ya sufría por aquel entonces no le permitió mantener mucho más su ataque. Escribió a al-Našir para que le enviara refuerzos y el emir envió a Úbeda a ‘Abd al-Wahhab b. Muḥammad al-Ušuni. Cuando llegó este, ‘Umar se retiró a Bobastro donde murió. ‘Abd al-Wahhab por su parte, tras apretar el cerco sobre Sulayman, consiguió que este se rindiera y pidiera el *aman* (*hattà lada bi-l-ṭa’a wa-sa’ala l-aman*²²⁹). El emir lo aceptó y envió al médico Yaḥyà b. Ishaq y al caíd Muḥammad b. Qasim b. Ṭumlus con el escrito con las condiciones que Sulayman aceptó, marchándose a Córdoba, con todas sus propiedades, donde pasó a integrarse en las filas emirales.

Por otro lado, a la muerte de Ibn Ḥafṣun, su hijo primogénito, Yá‘far, le sucedió en el mando de la fortaleza de Bobastro. Él también se había convertido al cristianismo como su padre. Fingió someterse

²²⁷ MUQ V, 1979: 113.

²²⁸ Resulta muy llamativo el que ‘Abd al-Raḥman II hubiera elegido a un cristiano para gobernar en Úbeda.

²²⁹ MUQ V, 1979: 132.

a la obediencia del emir, suscribiendo lo pactado por su padre con el emir en el *aman* que habían firmado unos años antes, a cambio de la entrega como rehén de uno de sus hijos. Así permaneció en la obediencia durante un tiempo. Sin embargo, a finales del año 306/919, *Ŷa'far* se declaró en rebeldía. Con él, lo hicieron sus aliados encastillados en la fortaleza de Belda, en la cora de Rayya, hacia donde marchó el emir en la que se conoció como la “Campaña de Belda”. Cuando el emir llegó con sus hombres hasta donde estaba esta fortaleza, mandó fortificar todas las peñas que estaban a su alrededor, de modo que dejó Belda rodeada y aislados a todos sus habitantes. Asimismo, destruyó todas las mieses de la cosecha, mientras el *ḥayib* Badr atacaba con sus soldados la fortaleza. Los habitantes de la fortaleza, al verse asediados, empezaron a plantearse qué hacer, produciéndose una disensión entre los musulmanes y los cristianos, de modo que los primeros decidieron someterse y solicitar el *aman* (*wa-tada'ā man kana fī-him min al-muslimīn li-nuzul ilā l-sulṭan 'alā ta'mīni-him 'alā l-anfus wa-l-ahlina wa-l-durriyya*²³⁰) para ellos y sus familiares, saliendo después de Belda, mientras que los cristianos se negaron a someterse (*wa-tawaqqafa man kana fī-him min al-kafara 'an al-isti'man*²³¹) y siguieron defendiéndose por las armas. Entre estos últimos, se encontraban muchos aliados de *Ŷa'far* b. 'Umar que fueron derrotados y pasados a cuchillo. Otros fueron hechos prisioneros, sobre todo jefes y principales (*min quwwadi-him wa-wu'udi-him*²³²) que fueron atados al pabellón del sultán, para posteriormente ser decapitados en su presencia. En total, se obtuvieron ciento setenta cabezas. Tras esta derrota, *Ŷa'far* quedó debilitado por falta de apoyo.

A principios del año siguiente, el emir se dirigió con su ejército contra algunas fortalezas de los alrededores de Bobastro que seguían apoyando la rebelión ḥafṣuní, sometiendo a todas ellas, hasta que alcanzó la propia fortaleza de Bobastro, sede de su líder, *Ŷa'far* b. 'Umar. Badr b. Aḥmad se dirigió contra la fortaleza y la rodeó con sus hombres. Los soldados de *Ŷa'far* salieron contra ellos, pero tras combatir un tiempo, volvieron a encerrarse, por lo que Badr comenzó el asedio mediante la merma de sus víveres, talando los bosques de los alrededores y arrancando sus viñas. Cuando el asedio se hizo insoportable para los moradores de la fortaleza, *Ŷa'far* envió unos mensajeros al emir para ofrecerle su sumisión (*ḥattā an (...) yas'ala al-iqala wa-yajṭaba al-ṣulḥ*²³³), acatando la entrega de rehenes, por lo que al-Naṣir le entregó el *aman* y aceptó a todos sus sobrinos y parientes acogidos al *aman*, rehenes que los sustituyeran, rehenes por la gente de la conquistada Belda que también se habían acogido al *aman* y a todos los prisioneros musulmanes que tenía.

Al año siguiente de esta rendición (en el 308/920), los propios habitantes de Bobastro, sobre todo los partidarios de Ibn Ḥafṣun, mataron a *Ŷa'far* por las sospechas que tenían sobre la sinceridad de su conversión al cristianismo. Aunque *Ŷa'far* había afirmado que se había convertido como su padre, parece que mostraba cierta preferencia por los musulmanes, por lo que se comenzó a decir que profesaba ocultamente el islam. Cuando lo hubieron matado, llamaron a su hermano Sulayman, que estaba en Córdoba, para que viniera a sustituirlo. Sulayman salió de Córdoba hacia Bobastro, siendo designado jefe de los rebeldes cuando llegó allí y, aunque simuló ante el emir que mantenía su pacto con él, este último procuró enviar contra Bobastro en los años siguientes algunas tropas para controlar

²³⁰ MUQ V, 1979: 149.

²³¹ MUQ V, 1979: 149.

²³² MUQ V, 1979: 150.

²³³ MUQ V, 1979: 154.

la fortaleza e intentar mermar los efectivos de Sulayman y sus aliados cristianos en las fortalezas de los alrededores, como ocurrió con el caso de la fortaleza de Ojén (Torrox). Como Sulayman no se rendía, 'Abd al-Raḥman III se vio obligado a enviar contra él varias aceifas hasta que, finalmente, en el año 314/926, tras un largo asedio, fue detenido cuando intentaba escapar de Bobastro. Fue herido con una espada, se le cortó la mano y luego la cabeza y le quitaron el anillo que fue llevado al emir. También le llegaron las distintas partes que en que había sido despedazado, ordenando al-Naṣir que fuera recompuesto el cadáver e izado en la Puerta de al-Sudda, crucificado en un madero.

Otro de los hijos de Ibn Ḥafṣun, 'Abd al-Raḥman, a causa de su enemistad con su hermano Ŷa'far – quizás también por ostentar el liderazgo de la rebelión ḥafṣuní -, se había retirado a la fortaleza de Ojén (Torrox) y se había hecho fuerte allí. Su propio hermano lo tenía asediado y lanzaba contra él continuos ataques, de modo que 'Abd al-Raḥman no encontró otra solución que pedir ayuda al emir, solicitándole el *aman* para sí y los suyos (*ṭalaba al-aman 'alà nafsi-hi wa-man ma'a-hu*²³⁴), a cambio de la entrega del castillo a un gobernador del emir. Al-Naṣir aceptó su solicitud y envió a Ojén a Yaḥyà b. Iṣḥaq y a Yaḥyà b. Anatolo²³⁵. 'Abd al-Raḥman se marchó a Córdoba donde vivió a partir de entonces, garantizándole el emir una vida desahogada y ejerciendo como calígrafo y copista de manuscritos. Corría el año 307/919.

El último de los hijos de Ibn Ḥafṣun, Ḥafṣ b. 'Umar, aprovechó la muerte de Sulayman para sucederle en el liderazgo de Bobastro. Tres meses después de la muerte de Sulayman, el emir se puso en marcha contra Bobastro. Después de varios meses de asedio a la fortaleza, Ḥafṣ se dio cuenta de que no podía hacer frente a las tropas emirales, por lo que escribió al emir pidiéndole el *aman* y perdón (*kataba [Ḥafṣ] ilà al-jalifa al-Naṣir li-din Allah yas'alu-hu ta'mina-hu wa-l-ṣafḥ 'an-hu*²³⁶), a cambio del abandono de la plaza. El emir aceptó y mandó al visir Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥudayr y al también visir Sa'id b. al-Mundir al-Quraṣi para entregarle el *aman* y recibir a su familia y a los demás cristianos, evacuando la ciudad y entrando en ella los dos visires para tomar posesión e izar el pendón del emir en la muralla. Ḥafṣ y su familia fueron llevados a Córdoba y el emir les entregó grandes concesiones y le dio la más alta posición entre sus mercenarios y su tropa (*wa-ṣayyara-hu fī a'là manazil ḥaṣami-hi wa-ḡundi-hi*²³⁷).

Una vez que todos los miembros de la familia ḥafṣuní fueron derrotados o sometidos, el emir, como última medida de seguridad, se dirigió a Bobastro para asegurarse su posesión. Tras revisar el estado de la mezquita, abandonada desde hacía tiempo, se dirigió a donde estaba enterrado Ibn Ḥafṣun y, después de exhumar su cadáver, constató que había sido enterrado al modo cristiano, por lo que había renegado del islam y se había convertido al cristianismo. 'Abd al-Raḥman III ordenó sacar su cadáver y ser crucificado en la Puerta de al-Sudda, como prueba de su apostasía. Así, Ibn Ḥafṣun fue

²³⁴ CA, 1950: 62.

²³⁵ La mención a este personaje, en relación con este episodio, solo aparece en la *Crónica anónima*, aunque ya se tenían noticias sobre él en época de 'Abd Allah (MUQ III, 1937: 127). Martínez Enamorado ha dedicado recientemente (2010) un artículo a este personaje, en el que cita este episodio. El autor llama la atención sobre la ascensión que protagonizó Ibn Anatolo, pasando de ser fiel aliado del rebelde Ibn Ḥafṣun a encontrarlo combatiendo del lado del gobierno y atacando a sus anteriores compañeros.

²³⁶ MUQ V, 1979: 212-213.

²³⁷ MUQ V, 1979: 213.

colgado junto a sus dos hijos, Sulayman y Ḥakam, permaneciendo en aquel lugar los tres maderos, hasta el año 331/942.

Fuentes: IQ, 1926: 98-99//115; MUQ V, 1981: 107-110, 113-116, 119-125, 133-135, 157-181//1979: 130-133, 139-142, 147-154, 168-172, 204-207, 209-237; CA, 1950: 132-133, 135//62, 64-65; BM, 1904: II, 284, 298-299, 317-324//1967: II, 171, 189, 192-196; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 271-274; Fierro, 2011a 88-93.

107. 5 - Crucifixión del arquero Abu Naṣr

En el año 313/925-926, se produjo la crucifixión de Abu Naṣr, arquero cristiano (*al-rami al-ʿayāmī*) que era uno de los hombres de Ibn Ḥafṣun, en la calzada junto a las puertas del alcázar de Córdoba (*ṣuliba ʿalā al-raṣīf bi-bab qaṣr Qurṭuba*²³⁸). Este hombre había participado con el rebelde ʿUmar en sus acciones, matando, gracias a su buena puntería, a muchos musulmanes del ejército emiral que hizo frente a estos rebeldes. Por ello, cuando durante una de estas campañas fue hecho prisionero, se le llevó a las puertas del palacio y el emir ordenó que fuera crucificado y que se le asaetara como él había hecho anteriormente. De ese modo, fue izado en un madero y los arqueros de palacio le lanzaron flechas hasta matarlo y dejarlo colgado, “como un erizo”, durante varios días. Después, fue descendido del madero y sus restos fueron quemados, lo que se cumplió para satisfacción de la gente.

Fuentes: MUQ V, 1981: 156//1979: 202; BM, 1904: II, 315//1967: II, 191; Fierro, 1987a: 63, n. 87; Fierro, 2011a: 231.

107.6- Ejecución de Argentea (año 325/937)

Argentea, al igual que su padre y su hermano Yaʿfar, apostató y se convirtió al cristianismo. Por esta razón fue encarcelada, pero, en un momento dado, el cadí le dijo que el califa ʿAbd al-Raḥman III estaba dispuesto a perdonarla por consideración a su hermano Ḥafṣ. Ella rechazó la oferta y finalmente fue ejecutada.

Fuentes: Simonet, 1983: III, 596-598; López de la Plaza, 1994: 275.

108- Rebelión de Ḥabib b. ʿUmar/ʿAmrus b. Sawada en Carmona (año 301/914 y 305/917)

²³⁸ MUQ V, 1979: 202.

Cuando el emir se dirigía contra el rebelde Ibn Ḥafṣun este año [107.3], pasó por los distritos de Sidonia, Morón y Carmona y, en este último, su gobernador Ḥabib b. 'Umar b. Sawada²³⁹ se había rebelado, cuando Muḥammad b. Ibrahim b. Ḥaḡyāy se marchó a Córdoba [107.2]²⁴⁰. Tras veinte días de asedio, el rebelde acabó pidiendo perdón y un plazo para poder irse él con su familia y sus bienes a Córdoba (*ḥattā ad'ana wa-ista'mana*²⁴¹//*tumma ista'mana fa-ummina wa-sa'ala an yumhala li-intiqal ahli-hi wa-taqali-hi ilā Qurtuba*²⁴²). Al-Naṣir le concedió el *aman* y se dirigieron todos a Córdoba. Sin embargo, unos años más tarde, en el 305/917, volvió a la rebeldía, rompiendo su pacto de sumisión (*qad intaqada (...) al-'ahd*²⁴³). El emir envió contra él a su visir Ishaq b. Muḥammad b. Ishaq al-Quraṣi, pero, como este no era capaz de acabar con el rebelde, al-Naṣir mandó a su *ḥaḡyib* Badr b. Aḥmad, quien atacó con una enorme tropa a Ibn Sawada, rodeando la ciudad de Carmona hasta que el rebelde no aguantó más y Badr logró derrotarlo. Ḥabib y sus dos hijos fueron encarcelados en Córdoba, en la cárcel subterránea del alcázar real, siendo ejecutados dos años después a la vez que el cadí Musā b. Ziyad [110]²⁴⁴.

Fuentes: MUQ V, 1981: 78-80, 111-112//1979: 90-92 y 136-138; CA, 1950: 106-107, 124-125 y 130//42, 55-56 y 60; BM, 1904: II, 274, 284 y 290-291//1967: II, 165, 171 y 175; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 269; Fierro, 2011a: 85.

109- Rebelión de Mas'ud b. 'Ali, gobernador de Pechina (año 303/916)

Mas'ud b. 'Ali había sustituido en el gobierno de Pechina a su hermano Qasim b. 'Ali cuando este murió, en el año 302/925. Al poco tiempo de estar en el poder, comenzó a comportarse de una manera incorrecta y a perjudicar a sus súbditos, de modo que estos se pusieron en contacto con el emir para que los ayudara. Al-Naṣir decidió dar una oportunidad a Mas'ud para que se comportara justamente, entregándole el *aman*. Mandó así al médico Yaḡyā b. Ishaq y a Muḥammad b. 'Isā al-Ŷayyani para que le trataran de un modo adecuado y le entregaran el *aman*, sin embargo, Mas'ud se negó a hacerles caso y reunió a un grupo de gente con la que se mostró abiertamente rebelde. Entonces, se lanzaron contra él los Banu Ṭariq y otras gentes de la fortaleza de Marchena que lo cogieron sin *aman*, lo encadenaron y lo metieron preso. La gente de Pechina eligió a otro gobernador, nombrando a 'Abd al-Raḥman b.

²³⁹ En BM aparece como Ḥabib b. 'Umar b. Sawada, pero generalmente es conocido como Ḥabib b. 'Amrus b. Sawada.

²⁴⁰ Como hemos dicho antes, Ḥabib b. 'Umar/'Amrus b. Sawada parece que actuó en connivencia con Muḥammad b. Ibrahim b. Ḥaḡyāy, de ahí que este acabara siendo encarcelado hasta su muerte, a pesar de haber sido favorecido por el emir cuando se sometió a su obediencia [107.2].

²⁴¹ CA, 1950: 42.

²⁴² BM, 1967: II, 165.

²⁴³ CA, 1950: 55.

²⁴⁴ En el *Muqtabis* y en la *Crónica anónima* se nos dice que en esta campaña fueron hechos prisioneros Ibn Sawada y su hijo mayor, mientras que el menor se encontraba ya como rehén en Córdoba. Llama la atención este último dato pues no sabemos en qué momento se había tomado como rehén a este hijo de Ibn Sawada (MUQ V, 1981: 112//1979: 127; CA, 1950: 125//56). En el *Muqtabis* se dice que el hijo pequeño fue matado por culpa de la falta de su padre (*fa-awbaqa-hu danb walidi-hi*).

Muṭarrif b. ʿAbd al-Raḥman b. Aṣḥab al-Taʿi, hombre excelente que había hecho la peregrinación varias veces, recibiendo la aceptación del emir.

Fuentes: MUQ V, 1981: 93-94//1979: 111-112; De la Puente, 2004: 122.

110- Encarcelamiento y ejecución de Musà b. Ziyad al-Ŷudami al-Šaduni

Cuando Musà b. Ziyad ejercía como cadí²⁴⁵ del emir ʿAbd Allah, presentó varias quejas ante el emir contra su nieto, ʿAbd al-Raḥman b. Muḥammad, antes de su nombramiento. Cuando este último subió al trono, ese mismo día ordenó que Musà b. Ziyad fuera encarcelado, permaneciendo en prisión durante siete años. Así, en torno al año 305/917, fue mandado ejecutar por el emir, al mismo tiempo que a Ḥabib b. ʿAmrus b. Sawada y sus dos hijos [108] y Muḥammad b. Walid - conocido como al-Galili - por haber irritado al emir con sus malas acciones y varias faltas que cometieron.

Fuentes: BM, 1904: II, 290-291//1967: II, 175; QQ, 1914: 202//163; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 263; Fierro, 2011a: 217.

111-Campaña de Muez

Los reyes cristianos del norte estaban aprovechando los continuos problemas de ʿAbd al-Raḥman III dentro de su territorio para atacar los territorios de la frontera. Una vez que la situación interna se hubo estabilizado un poco, el emir decidió enviar contra los cristianos a sus tropas. En el verano del año 304/916, envió a uno de sus mejores generales, Ibn Abi ʿAbda, para que atacara a Ordoño II y saqueara las tierras leonesas. Al año siguiente, repitió el ataque y envió de nuevo a su general con la intención de desalojar la fortaleza de San Esteban de Gormaz que había sido ocupada por los cristianos. Sin embargo, en esta ocasión se produjo una dura derrota de las tropas cordobesas, costándole la vida al propio general, cuya cabeza acabó colgada de la muralla de San Esteban, junto a la cabeza de un jabalí.

Esta derrota enfadó tanto al emir que decidió atacar a sus enemigos cristianos. Ordoño II, presintiendo el peligro, se alió con el rey de Navarra, Sancho Garcés. Así, cuando Ordoño II y Sancho Garcés se dirigieron contra la zona de Nájera y Tudela y arrasaron Valtierra, donde incluso incendiaron la mezquita, el emir envió contra ellos al *ḥayib* Badr b. Aḥmad, quien venció en una batalla a Ordoño II. Al verano siguiente, se dirigió contra los cristianos Ishaq b. Muḥammad al-Quraṣi quien también derrotó al rey leonés y le puso en fuga. La siguiente campaña la dirigió el emir en persona y fue la llamada “Campaña de Muez”, emprendida en el año 308/920 y en la que logró vengar la muerte de su general Ibn Abi ʿAbda. ʿAbd al-Raḥman III se dirigió hacia el norte, pasando por las inmediaciones de Toledo²⁴⁶, donde Lubd b. al-Ṭarbiša, gobernador de la ciudad en ese momento, salió al encuentro del

²⁴⁵ Ibn ʿIdari nos dice que era visir de ʿAbd Allah cuando tuvieron lugar sus denuncias contra al-Naṣir (BM, 1904: II, 290-291//1967: II, 175).

²⁴⁶ Toledo durante los gobiernos de al-Mundir y de ʿAbd Allah había permanecido fuera de control omeya y estuvo en contacto con otros insurrectos de la zona, como los beréberes de Santaver. También

emir y se unió a él para acompañarle en su campaña, proclamando su sumisión²⁴⁷. Por el contrario, los beréberes Banu Salim fueron destituidos del gobierno de la región de Guadalajara, pues había quejas sobre ellos, y fueron sustituidos por alguien de más confianza, como lo era Sa'id b. al-Mundir al-Quraši. Como Sa'id iba a marcharse en la expedición hacia las tierras del norte, dejó en su lugar a su yerno Ibn Gazlan al-Quraši. Asimismo, el emir nombró como cadí al alfaquí Muḥammad b. Maysur.

Continuó el emir con todo su ejército hacia el norte, simulando que se dirigía a Navarra, mientras que realmente fue hacia Medinaceli y luego a Álava y los Castillos (*al-Qila'*). El comandante Sa'id b. al-Mundir fue enviado al castillo de Osma donde encontró desprevenidos a sus ocupantes. Cuando el gobernador de la ciudad se enteró de la venida de las tropas cordobesas, escribió al emir pidiéndole que evitara su fortaleza a cambio de ciertas promesas, pero el emir no le creyó, de modo que, al llegar allí su general, devastó la ciudad y, tras coger todos los recursos que encontraron allí, volvieron donde estaba el grueso del ejército.

Después de esto, se dirigió el emir con su tropa hacia la fortaleza de San Esteban, que encontró abandonada, por lo que fue tomada sin dificultad y destruyeron todo lo que encontraron, llevándose antes todo lo que encontraron como botín. Esto mismo ocurrió en otros sitios de los alrededores, como la fortaleza de Alcalá o la ciudad de Clunia, todas ellas abandonadas. Fue entonces cuando el emir supo de la intromisión de las tropas de Sancho Garcés en territorio musulmán, por lo que salió contra él, enfrentándose ambos ejércitos en Di Šara. Los paladines musulmanes se lanzaron contra el enemigo en avanzadilla, haciendo que muchos de los cristianos huyeran, mientras que otros muchos fueron decapitados. Los soldados musulmanes izaron las cabezas en unas picas y prepararon así un recibimiento para al-Našir que venía por detrás.

Al-Našir tuvo noticia en este momento de que Ordoño y Sancho se habían unido con la intención de salir al paso de los musulmanes, por lo que decidió cruzar a territorio infiel y enfrentarse a ellos. El choque finalizó con la derrota de los cristianos y la huida de muchos de ellos. Algunos se refugiaron en la fortaleza de Muez, intentando protegerse allí de los ataques musulmanes, sin embargo, el emir acampó en torno a la fortaleza rodeándola y combatiéndola hasta que cayó, saliendo de ella todos los enemigos. Muchos de ellos fueron hechos prisioneros y ejecutados frente a al-Našir. Después de esta victoria, continuó durante unos días 'Abd al-Raḥman destruyendo la zona y saqueando el territorio. Cuando hubo acabado con toda la zona, se dirigió a las fortalezas musulmanas de la frontera para surtir las de víveres, fortificarlas y librarlas de cualquier amenaza de los alrededores, destruyendo las fortalezas infieles que hubiera cerca y que pudieran suponer un peligro. En el camino de vuelta, paró en Atienza para entregar dádivas a los hombres de la Marca que habían participado en la campaña, para que volviera cada uno a sus lugares de origen. Asimismo, envió gran número de cabezas enemigas a Córdoba, siendo tantas que las acémilas no pudieron llevarlas todas y fueron izadas en torno a la ciudad

habían tenido algún enfrentamiento con los Banu Qasi, pero finalmente se había hecho con el poder Lubd b. al-Ṭarbiša, quien ejercía como gobernador a la subida al trono de 'Abd al-Raḥman III (Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 244-245).

²⁴⁷ Aunque las fuentes coinciden en indicar que la sumisión de este gobernador toledano no era sincera y que participó de mala gana en esta campaña (MUQ V, 1981: 129//1979: 162; BM, 1904: II, 292//1967: II, 176), no se indica posteriormente ninguna acción del mismo que explique esta mala disposición. Sí que sabemos que este individuo no se había mostrado especialmente sumiso al poder

de Atienza. Tras tres meses de expedición, el emir regresó a Córdoba en *rabi' II* de 308//septiembre de 920.

Fuentes: MUQ V, 1981: 126-133//1979: 109-128; BM, 1904: II, 291-298//1967: II, 175-180; CA, 1950: 133-135//63-64; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 281-283; Cañada Juste, 1985; Fierro, 2011a: 49-51.

111.1- Ejecución de Pelayo y su santificación

Durante la batalla de Valdejunquera²⁴⁸ en Salamanca, en el año 307/920, en la que se enfrentaron 'Abd al-Raḥman III y los reyes cristianos Ordoño II de León y Sancho Garcés I de Pamplona, fueron hechos rehenes y llevados a Córdoba los obispos de Tuy y Salamanca, Dulcidio y Hermogio²⁴⁹. Pasado un tiempo y dadas las duras condiciones de la cárcel y la edad del obispo de Salamanca, este mandó que fuera enviado a Córdoba para sustituirlo a su sobrino de diez años, Pelayo²⁵⁰. El chico fue llevado a Córdoba donde, pasado un tiempo, suscitó el interés sexual del emir a causa de su hermosura y su inteligencia, de modo que 'Abd al-Raḥman III comenzó a demandar sus atenciones. El chico se negó a responder a tales demandas, lo que enfadó tanto al emir que lo condenó a recibir distintas torturas y, finalmente, fue decapitado en el año 312/925, cuando tan solo contaba con trece años y medio. Los cristianos de Córdoba dejaron la cabeza del niño en el monasterio de San Cipriano, mientras que su cuerpo fue llevado al monasterio de San Ginés. En Córdoba se escribieron las actas de su martirio. Unos años más tarde, en el 356/967, los restos de Pelayo fueron llevados a León.

Fuentes: Simonet, 1983: III, 592; Rodríguez Fernández, 1991; Díaz y Díaz, 1991: 106-110 y 111-112²⁵¹; Jordan, 1999; Fierro, 2011a: 179-180; Fierro, 2012b: 80 y ss²⁵².

omeya, pues en época del emir 'Abd Allah tuvo algunos enfrentamientos con los beréberes Banu Di l-Nun que se estaban rebelando en la frontera norte (Manzano Moreno, 1991: 298-299).

²⁴⁸ Esta batalla se enmarca en la Campaña de Muez mencionada antes [111].

²⁴⁹ Simonet confunde a ambos y habla solo de Dulcidio como obispo de Salamanca y tío de Pelayo (Simonet, 1983: III, 592).

²⁵⁰ A pesar de esta entrega, las fuentes insisten en que el obispo accedió a entregar a su sobrino, esperando que alguien fuera enviado pronto para sustituirlo a él también (Jordan, 1999: 24). Según la versión de este episodio de Hrotswitha, quien estaba como prisionero en Córdoba era el padre de Pelayo, un noble cristiano, y no su tío, y Pelayo se habría ofrecido voluntariamente para sustituirlo, basándose en que su cuerpo aguantaría mejor los sufrimientos que les eran infligidos a los prisioneros (Jordan, 1999: 32).

²⁵¹ En la segunda referencia, aparece recogida la versión del martirio de San Pelayo de Hrotswitha.

²⁵² Fierro señaló en su día las llamativas coincidencias entre el relato de la ejecución de Pelayo y el de las esclavas de 'Abd al-Raḥman [121], tanto por aparecer en ambos casos el castigo a personas bajo el poder del gobernante, como por la aparición del collar o el rechazo del beso (Fierro, 2012b: 81 y ss). Al-Maqqari, siguiendo la crónica de al-Ḥiyari, también recoge una historia similar de una esclava que rechaza a su señor, referida en este caso a Mugit al-Rumi, quien se habría enamorado de la hija de uno de los cristianos cautivados en Córdoba, pero ella lo rechazó hasta el punto de prepararse un vestido

112-Campaña de Torrox (año 309/921)

La fortaleza de Torrox había sido aliada de los ḥafṣuníes y, como vimos, ‘Abd al-Raḥman b. ‘Umar se hizo con el gobierno de esta fortaleza, hasta su retirada a Córdoba como copista, bajo la protección de un *aman*. Sin embargo, hacia el año 309/921, los cristianos se habían hecho fuertes en Torrox, violando el pacto de capitulación que había en esa ciudad desde la rendición de ‘Abd al-Raḥman b. ‘Umar b. Ḥafṣun en el año 307/919-920. Cuando al-Naṣir llegó a la fortaleza, ordenó a sus hombres que la rodeasen y la atacasen firmemente con proyectiles lanzados con catapultas. Aunque al principio los habitantes de la ciudad se resistieron y lanzaron algún ataque para defenderse, pronto no pudieron hacer mucho más y se dirigieron al emir para pedirle el *aman* (*fa-istagatu al-Naṣir li-Dīn Allah ḍari ‘in ilay-hi fī ta‘mīni-him ‘alà an yuslimu al-ḥiṣn*²⁵³). La fortaleza fue destruida y arrasada toda la zona. Los muros fueron derrumbados y las piedras se lanzaron al río y se contruyó una mezquita aljama en lugar de la iglesia que tenían.

Otra versión de los hechos dice que al-Naṣir se volvió a Córdoba antes del sometimiento final de esta fortaleza y que dejó allí a su visir Sa‘id b. al-Mundir con buena parte de su ejército. Sa‘id apretó el cerco sobre la ciudad hasta que obligó a sus ocupantes a someterse, yendo un grupo de mensajeros ante el emir para pedirle el *aman* (*wa-arsalu rusula-hum fī iltimas al-aman ilà l-Naṣir li-Dīn Allah*²⁵⁴). Al-Naṣir envió a la ciudad a su cliente Aflaḥ para concedérselo y recibir su rendición. Tras su sometimiento, los mejores soldados de entre los rebeldes de Torrox fueron inscritos en el ejército (*wa-ulḥiqa min riḡali-him fī dīwan al-ḡund man istaḥaqqā al-ilḥaq*²⁵⁵).

Fuentes: MUQ V, 1981: 134-136//1979: 171-173; CA, 1950: 136//66; BM, 1904: II, 299-300//1967: II, 180-181; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 272.

113-Sometimiento de Ibn Aḍḥà, señor de Alhama, y ascenso de su hijo Aḥmad b. Muḥammad

Cuando al-Naṣir se encontraba atacando Torrox, en el año 309/921, llegó ante él el señor de la fortaleza de Alhama, Muḥammad b. Aḍḥà b. ‘Abd al-Laṭīf b. Jalid al-Hamdani, apodado el extranjero, para pedirle el *aman* y someterse a su obediencia (*wafada (...) ‘alà l-jalīfa al-Naṣir li-Dīn Allah (...) musta‘min^{an} ilay-hi baji^{an} bi-l-ṭa‘a*²⁵⁶). Llevaba con él a su hijo Aḥmad b. Muḥammad, quien era muy agraciado, elocuente y culto. El emir aceptó su sumisión y los acogió con elevadas dádivas y colocándolos en una alta posición y registrándolos en el *ḡund* sirio de Damasco. En un principio, Aḥmad b. Muḥammad se volvió a la fortaleza de Alhama con su padre, pero, más adelante, fue llamado

bañado en veneno para usarlo el día en que no pudiera rechazar los deseos de Mugit (NT, 1968: III, 13).

²⁵³ MUQ V, 1979: 172.

²⁵⁴ MUQ V, 1979: 172.

²⁵⁵ MUQ V, 1979: 173.

²⁵⁶ MUQ V, 1979: 174.

para asentarse en Córdoba, donde fue empleado en importantes funciones, como el gobierno de la cora de Jaén.

Fuentes: MUQ V, 1981: 136-139//1979: 174-177; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 219; Fierro, 2011a: 201

113.1- Perdón del emir a Aḥmad b. Muḥammad

Siendo gobernador de la cora de Jaén, Aḥmad b. Muḥammad tuvo un enfrentamiento con un oficial (*al-ʿarīf*) llamado al-Qalafaṭ. Este oficial era de la confianza del emir, por lo que fue enviado a Jaén para hablar con Aḥmad b. Muḥammad y que acelerase el envío de madera, aprovechando la crecida del río en esa época. Durante el encuentro de ambos, se produjo un enfrentamiento, de modo que Aḥmad b. Muḥammad le hizo dar cien azotes. Al-Qalafaṭ estuvo a punto de morir, pero consiguió huir y fue ante el emir para contarle lo ocurrido, cosa que enfureció a al-Naṣir, quien decidió castigar a Aḥmad b. Muḥammad. Este finalmente se libró del castigo gracias a la intercesión del visir ʿAbd al-Malik b. ʿYahwar, que le tenía mucho aprecio y que, bromeando sobre el asunto a través de unos versos, consiguió que a al-Naṣir se le pasara su enfado y pasara por alto el caso de Aḥmad b. Muḥammad.

Fuentes: MUQ V, 1981: 138-139//1979: 176-177; Fierro, 2011a: 212-213.

114-Ejecución del tío del emir y de su primo

En *raḡab* del año 309/noviembre del 921, mató al-Naṣir a su tío paterno, al-ʿAṣi b. ʿAbd Allah, hijo del emir ʿAbd Allah, y a su primo Muḥammad b. ʿAbd al-ʿYabbar, hijo del emir Muḥammad. La razón de esta ejecución fue una conjura que estos dos parientes del emir trataban de hacer en su contra para arrebatarse el poder.

Fuentes: CA, 1950: 138//67; BM, 1904: II, 301//1967: II, 181-182; Fierro, 2011a: 69, 195-196.

115-Campaña de Monterrubio (año 310/922-923)

Los cristianos *dimmīs* que vivían en la fortaleza de Monterrubio, en la cora de Elvira, habían roto el pacto de capitulación (*nabadu al-ʿahd*²⁵⁷) y se habían rebelado contra el gobierno, robando y matando a todo aquel que pasaba por los caminos de los alrededores de la fortaleza. Al-Naṣir salió contra ellos, atacándolos con artefactos de guerra, como había hecho en Torrox, devastando sus terrenos y cortando los árboles, de modo que los dejó ahogados. Llevaba treinta y cinco días de asedio cuando el emir se marchó de la fortaleza, dejando a su visir y caíd Saʿid b. al-Mundir al-Quraṣi con

algunos soldados. Al poco tiempo, los habitantes de Monterrubio no pudieron soportar más la presión ejercida por los soldados cordobeses, por lo que pidieron el *aman* (*wa-da'u ilà l-ṭa'a*²⁵⁸). El visir se puso en contacto con el emir para comunicarle el sometimiento de esta gente y al-Naṣir les envió las condiciones del *aman*, cumpliendo lo prometido por Sa'id, de modo que incorporó al ejército a los que consideró oportuno y destruyó la fortaleza, igual que había hecho en Torrox.

Desde Monterrubio, al-Naṣir había ido hacia otras fortalezas disidentes de esta misma cora, así como en la cora de Morón, Sidonia, Rayya Osuna, Sevilla, Carmona o Takurunna, consiguiendo el sometimiento de todas ellas y tomando en esta última como rehenes a sus notables a los que llevó para Córdoba. Después de esto, volvió a la capital tras ochenta y cinco días de campaña.

Fuentes: MUQ V, 1981: 139-141//1979: 179-181; CA, 1950: 139; BM, 1904: II, 301-303//1967: II, 182-183.

116-Sometimiento de Pechina (año 310/922)

En este año, los habitantes de Pechina, que se habían vuelto a mostrar insumisos²⁵⁹, se rindieron y se entregaron, por lo que el emir les entregó el *aman* y les fijó los tributos. Al-Naṣir nombró como cadí de la ciudad a Aḥmad b. Abi Ṭalib al-Aṣbaḥi al-Qurṭubi²⁶⁰.

Fuentes: MUQ V, 1981: 141//1979: 181; CA, 1950: 140//68; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 228; Tapia Garrido, 1976: 151.

117- Campaña de Pamplona (año 312/924)

En la primavera del año 312/924, el emir en persona decidió enviar una campaña contra tierras cristianas, entrando en la región de Pamplona para atacar directamente a su rey, Sancho Garcés²⁶¹. Tomó el camino que iba por toda la costa mediterránea, de modo que fue reclutando gente y sometiendo a los rebeldes que aún había por esta zona. De este modo, combatió Lorca donde estaba el rebelde 'Abd al-Raḥman b. Waḍḍaḥ²⁶², que finalmente se rindió bajó *aman* y fue enviado junto a su familia a Córdoba (*fa-istanzala-hu bi-l-aman wa-aṣjaṣa-hu ilà Qurṭuba bi-'iyali-hi*²⁶³). En la zona de

²⁵⁷ MUQ V, 1979: 179.

²⁵⁸ MUQ V, 1979: 180.

²⁵⁹ Recordemos que, unos años antes, se habían rebelado bajo el mando de Mas'ud b. 'Ali y que finalmente se habían sometido [109].

²⁶⁰ Parece que se trata del mismo Aḥmad b. 'Abd Allah b. Abi Ṭalib (m. 326-327/937-938) que aparece en el *Muqtabis* como cadí de la comunidad de Córdoba (MUQ V, 1981: 306//1979: 409) y que recoge Ibn al-Faraḍi (IF (S), 1997: 38, n° 104).

²⁶¹ Esta campaña se vio impulsada por la toma como prisioneros de varios miembros de los Banu Qasi y de los Banu Di l-Nun durante la Batalla de Viguera, en la que había vencido la tropa de Sancho Garcés (Fierro, 2011a: 51).

²⁶² Su nombre completo era 'Abd al-Raḥman b. 'Abd Allah b. Muḥammad b. Ḥusayn b. Waḍḍaḥ b. Yaḥyà b. Waḍḍaḥ (MUQ V, 1979: 190, n. 7).

²⁶³ MUQ V, 1979: 190.

Tudmir y Valencia, hizo rendirse a Ya'qub b. Abi Jalid al-Tubari, a 'Abd al-Raḥman b. Waḍḍaḥ y a 'Amir b. Abi Ŷawṣān, entre otros, llevándose a Ya'qub con él en la campaña. Sin embargo, también se le resistieron otros lugares como la ciudad de al-'Askar, bajo el mando de Muḥammad b. 'Abd al-Raḥman b. al-Sayj, a la que tuvo que atacar con dureza, dejando para ello a uno de sus caídas con una tropa.

Entró finalmente con sus tropas en territorio cristiano y, tras pasar varias fortalezas que encontró vacías y que destruyó²⁶⁴, se enfrentó por primera vez con el ejército de Sancho Garcés en el valle del río Ega (*Higa*), infligiendo los musulmanes una derrota a los cristianos que salieron huyendo, dejando el camino libre a las tropas emirales. El emir continuó destruyendo estos parajes, tomando botín, ganado y otros recursos, con la única baja de Ya'qub y algunos otros hombres. El número de cabezas que consiguieron en esta campaña fue tan alto que no pudieron enviarlas a Córdoba por los impedimentos del camino y por la larga distancia.

Tras esto, destruyó una fortaleza más, la anteriormente musulmana Peña de Qays (*Ṣajrat Qays*), donde incendió iglesias y monasterios y se volvió a enfrentar con algunos hombres de Sancho Garcés a los que volvió a derrotar. Desde allí, quiso pasar por Santaver, donde residían los Banu Di l-Nun, cuyo dirigente (*za'im*), Yaḥyà b. Musà b. Di l-Nun, se había mostrado rebelde y al-Naṣir sospechaba de él porque no había aceptado acompañarle en esta campaña. Los ataques que lanzó contra él le hicieron someterse y pedir disculpas (*mu'tariḥ^{an} bi-danbi-hi mustaqīl^{an} 'atrata-hi²⁶⁵*) y fue ampliamente perdonado (*fa-awsa'a-hu 'afwu-hu*), tanto él como su sobrino, Yaḥyà b. Abi l-Faṭḥ²⁶⁶. Después de esto y tras veinticinco días de campaña, volvió al-Naṣir con su ejército a Córdoba.

Fuentes: MUQ V, 1981: 146-153//1979: 189-197; BM, 1904: II, 307-313//1967: II, 185-189; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 284-286; Cañada Juste, 1976.

118-Campaña de Esteban (año 313/925)

En el año 313/925, el emir lanzó la denominada “campaña de Esteban” contra las fortalezas de la cora de Elvira. Destruyó varias fortalezas haciendo rendirse a todos los rebeldes y descender al llano a sus moradores a los que obligó a volver a la obediencia, cosa que todos aceptaron pues pudieron

²⁶⁴ Los habitantes de una de las fortalezas, llamada Qanṭara Alba, se habían marchado hacia las montañas y se habían refugiado en cuevas. Pero los musulmanes los encontraron, dieron muerte a muchos de ellos, saquearon sus provisiones e hicieron prisioneros a los niños (MUQ V, 1981: 148). Es llamativa esta mención tan explícita a la captura de niños como prisioneros.

²⁶⁵ MUQ V, 1979: 196.

²⁶⁶ Los Banu Di l-Nun mostraron nuevos síntomas de rebeldía un par de años más tarde, en el 314/926. El emir tuvo que enviar a uno de sus visires y caídas, 'Abd al-Ḥamid b. Basil a esta zona para enfrentarse a ellos y someterlos. Estos rebeldes se habían levantado bajo el mando de Muḥammad b. Muḥammad b. Di l-Nun y habían hecho prisionero al gobernador de la ciudad, Jalaf b. 'Abdus, y lo habían asesinado con la intención de hacerse con el poder de la fortaleza. Sin embargo, la hermana del ajusticiado tomó la fortaleza e hizo frente a los rebeldes hasta que llegó 'Abd al-Ḥamid y nombró un gobernador fiel al emir, acabando la rebelión de esta ciudad y enviando regularmente el tributo de Santaver (MUQ V, 1981: 157//1979: 203-204; CA, 1950: 145//72 (muy brevemente); BM, 1904: II, 316//1968: II, 191).

apreciar la ventaja de una recta conducta (*wa-istabana al-nas bi-hi faql al-istiqaama 'alà l-tariqa*²⁶⁷). Cuando llegó a la fortaleza de Esteban, vio que la sumisión de sus habitantes no era sincera, ya que, cuando les pidió que bajaran al llano, al igual que el resto de la comunidad, se mostraron titubeantes. Las tropas del emir los cercaron durante veinticinco días. Finalmente, los caídas que se encargaron de combatir a esta fortaleza, 'Isà b. Aḥmad y Durri, lograron que los rebeldes se sometieran poniendo al servicio del emir a quienes se lo merecieron (*fa-alḥaqa min-hum fī ḥabl al-sulṭan man istaḥaqqā al-ilḥaq*²⁶⁸).

Fuentes: MUQV, 1981: 154-155//1979: 199-202; CA, 1950: 144//71-72; BM, 1904: II, 313-315//1967: II, 189-190.

119-Sometimiento de los Banu l-Šayj y de los Banu Ibn Abi Ŷawšan

En el año 316/928, emprendió el emir una serie de conquistas por la zona del oriente de al-Andalus, donde aún permanecían algunos elementos disidentes. Así, cayó Callosa, de mano del visir Aḥmad b. Iṣḥaq al-Quraši, Alicante y otras fortalezas subordinadas, base todas ellas de los Banu l-Šayj. Los miembros de esta familia fueron rendidos y llevados a Córdoba. También se conquistó Alcira del Júcar, en la cora de Valencia, y otras fortalezas subordinadas, base de los Banu Ibn Abi Ŷawšan. Los miembros de esta familia fueron derrotados, aherrojados y llevados a la Puerta de al-Sudda de Córdoba. Al-Našir allí ordenó separar a los culpables de delitos del resto y envió a los que se merecían morir a la pradera (*mary*) que había ante el alcázar de Córdoba, donde fueron decapitados el mismo día de su llegada a la capital.

Otra versión de los hechos dice que junto a los prisioneros de los Banu Ibn Abi Yawsan, iban los de los Banu l-Šayj. Todos ellos - cuyo número ascendía a sesenta y tres - fueron llevados a la Puerta de al-Sudda. Al-Našir ordenó distinguir a algunos de ellos que habían cometido delitos (*amara (...) bi-tamyẓi-him*²⁶⁹//*wa-amara al-Našir bi-tamyẓ ahl l-yarā'ir min-hum*²⁷⁰) que fueron decapitados el mismo día de su entrada en la capital, por la magnitud de sus crímenes. Así, se bajó a estos elegidos al prado que había junto a la orilla del río, donde habitualmente se ejecutaba a los criminales y fueron todos decapitados allí, menos los Banu l-Šayj.

Fuentes: STT, 1992: 203; MUQ V, 1981: 181-182//1979: 237-238; UT, 1972: 80-85; BM, 1904: II, 326//1968: II, 197; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 274; Fierro, 2004b: 53-54; Fierro, 2011a: 91-92.

120-Toma de Mérida (año 316/929)

²⁶⁷ MUQ V, 1979: 200.

²⁶⁸ MUQ V, 1979: 202.

²⁶⁹ MUQ V, 1979: 238.

²⁷⁰ BM, 1967: II, 197.

En el año 316/929, fue conquistada Mérida mediante capitulación (*ṣulḥ^{an}*) por el visir y general Aḥmad b. Muḥammad b. Ilyas. Este se dirigió a la zona con un gran número de soldados con los que comenzó a atacar las fortalezas de las inmediaciones de Mérida, como la de Mojáfár (*Umm Ŷa'far*), capital de los Nafza, cuyo jefe era 'Abd Allah b. 'Isà b. Quṭi, pariente de Zu'al b. Ya'is̄, del que había heredado de su primo la jefatura sobre la tribu de los Nafza²⁷¹. 'Abd Allah b. 'Isà, como otros rebeldes de esta zona, se resistía a someterse al emir y permanecía refugiado en esta fortaleza. Tras enfrentarse con el general Aḥmad b. Muḥammad, pidió la benevolencia del emir (*talaba riḍà l-jalifa²⁷²*) lo que solicitó a través del chambelán Musà b. Muḥammad b. Ḥudayr. El rebelde ofreció hacer entrega de la fortaleza e irse a Córdoba, a cambio de que se le entregara el *aman*, se le inscribiera en el ejército y se dieran abundantes medios (*'alà an yu'akkada amanu-hu wa-yaṣira fi l-dīwan wa-yutawassa 'a la-hu fi l-rizq²⁷³*). Al-Naṣir aceptó e Ibn 'Isà se fue a Córdoba.

A pesar de la rendición de este jefe, la gente de Mérida se mantuvo en la rebeldía y fue también contra ellos el general Aḥmad b. Muḥammad b. Ilyas, quien los sometió a un asedio que los llevó a extremos inaguantables. El hecho de que estuvieran rodeados por gentes leales al poder no ayudaba a los rebeldes a hacer frente a los ataques del general omeya, de manera que finalmente se pusieron de acuerdo con su nuevo jefe, Mas'ud b. Taḥit, para someterse y entrar en la comunidad. Eligieron para llevar la carta con sus condiciones a la capital a un beréber llamado Ibn Mundir que les hacía de alfaquí y que conocía al chambelán, Musà b. Muḥammad b. Ḥudayr, pensando que así este podría interceder por ellos. Llegó el beréber, junto a otras cuatro personas, con la carta con las condiciones de su sometimiento a Córdoba y fue primero ante el chambelán, logrando que este aceptara el *aman* con sus condiciones (*'alà l-šara'it allati ašratu-ha²⁷⁴*) para todos los rebeldes incluido su líder. A ello añadió Ibn Mundir su propio nombramiento como cadí en Mérida. El emir también aceptó las condiciones propuestas por los rebeldes, recibiendo con grandes agasajos al enviado y aceptando su nombramiento como cadí de Mérida.

Ibn al-Mundir volvió a la ciudad con las respuestas (*kutub*) del emir, las cuales agradaron a los habitantes de Mérida, y enviaron de nuevo al beréber a Córdoba para informar al emir de que habían recibido sus cartas y que le agradecían el favor que les hacía confirmándoles sus posesiones, eximiéndoles de los tributos que afectaban a otros e incluyendo a su señor entre los caballeros del rol (*yatašakkarun ma kana min iḥsani-hi fi-him wa-bi-iqrari-hi la-hum 'alà ma fi aydi-him wa-taḥriri-him min al-waṣa'if al-maḥmula 'alà gayri-him wa-ilḥaḳi-hi bi-fursani-him fi dīwani-hi²⁷⁵*). Le pidieron que nombrara a un gobernador, por lo que al-Naṣir envió a 'Abd al-Malik b. al-'Aṣi, quien llegó con una gran tropa formada por quinientos arqueros, quinientos regulares, adalides y tangerinos, con quienes se aseguró en una alta alcazaba. Mientras, Mas'ud b. Taḥit, se fue a Córdoba donde entró a formar parte del ejército.

²⁷¹ Vimos a Zu'al b. Ya'is̄ participando en la rebelión de Ibn al-Qiṭṭ, aunque luego se apartó de él [100].

²⁷² MUQ V, 1976: 239.

²⁷³ MUQ V, 1979: 239.

²⁷⁴ MUQ V, 1979: 240.

²⁷⁵ MUQ V, 1979: 240.

La versión de los hechos de Ibn 'Idari dice que Mérida se tomó sin combate (*bi-la ḥarb*) y que, cuando los habitantes hubieron obtenido el *aman*, fueron recibidos del modo más generoso (*nazalu ilay-hi bi-l-aman wa-wafa-hum gayat al-ihsan*²⁷⁶).

Fuentes: MUQ V, 1981: 182-184//1979: 238-241; BM, 1904: II, 327//1967: II, 198; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 274; Manzano Moreno, 1991: 255-256; De Felipe, 1997: 241-242.

121-Ejecución de las esclavas de 'Abd al-Raḥman III

Era conocida la brutalidad con la que 'Abd al-Raḥman III trataba a las esclavas que estaban bajo su poder. Una de sus esclavas favoritas, caracterizada por su altivez, en una ocasión en la que se quedó a solas con al-Naṣir en el jardín de al-Zahra', este, después de haber bebido bastante, se echó sobre ella para besarla en el rostro, la mujer lo rechazó, provocando una gran ira en el gobernante quien mandó a sus eunucos que sujetaran a la esclava y le acercaran una vela encendida al rostro, quemándole la cara a la muchacha.

Otro relato similar fue narrado por el verdugo de al-Naṣir, Abu 'Imran, quien decía que siempre estaba preparado por si el gobernante lo llamaba para llevar a cabo algún trabajo. Un día cuando llegó a palacio, se encontró a al-Naṣir en cuclillas, en un lado de la habitación, mientras sus eunucos tenían retenida a una de sus esclavas en una esquina. La muchacha suplicaba piedad al emir (*tastarḥimu-hu*²⁷⁷), pero este dijo a Abu 'Imran que le cortara el cuello. Aunque el verdugo remoloneó un poco, al-Naṣir lo amenazó con ser su cabeza la que acabara en el suelo, por lo que finalmente decapitó a la muchacha. Al hacerlo las perlas del collar de la esclava cayeron en el tapete del verdugo quien lo recogió y no se dio cuenta de que las perlas estaban allí hasta que llegó a su casa y lo abrió de nuevo. Al descubrir las piedras preciosas que se había llevado por error, se las llevó a 'Abd al-Raḥman III para devolvérselas, pero este se las entregó, permitiéndole así al verdugo comprarse una casa.

Fuentes: MUQ V, 1981: 40-41//1979: 38-39; Marín, 2003: 281; Fierro, 2005c: 82; Fierro, 2012b: 79-82.

* CALIFATO DE CÓRDOBA:

▪ 'Abd al-Raḥman III (califato) (316/929-349/961)

²⁷⁶ BM, 1967: II, 198. Si bien las condiciones del *aman* de los emeritenses fueron muy favorables para ellos y obtuvieron muchas concesiones, estos aceptaron el sometimiento después de soportar duros ataques por parte del general y las tropas omeyas. Quizás el hecho de que Ibn Ḥayyan dijera que la toma de esta ciudad fue por capitulación (*sulḥ^{an}*) pudo llevar a Ibn 'Idari a considerar que no se produjo combate.

²⁷⁷ MUQ V, 1979: 38.

122- Expedición contra las coras occidentales (año 317/929-930)

En el año 317/929, el califa 'Abd al-Raḥman III organizó una expedición contra las coras occidentales de al-Andalus que aún permanecían en rebelión. No obstante, antes de lanzar ningún ataque, envió a estos territorios a varios mensajeros a los que encargó animar a los gobernantes rebeldes para que abandonasen su insurgencia y se acogieran a la obediencia, yendo a Córdoba, a la Puerta de al-Sudda - “donde se ataban los vínculos de afecto” (*al-liḥaq bi-bab suddati-hi al-naẓima li-ḥabl al-ulfa*²⁷⁸) - . A cambio, serían ampliamente remunerados y honrados (*al-tawṣi'a wa-l-itar wa-l-karama*). Sin embargo, si persistían en su rebelión, serían atacados hasta ser vencidos. Los rebeldes le pidieron a cambio de su sumisión un precio demasiado elevado, por lo que al-Naṣir salió contra ellos con su ejército.

El primer objetivo fue Badajoz, donde se había rebelado un miembro de los Banu Marwan, llamado 'Abd al-Raḥman b. 'Abd Allah [b. Muḥammad] b. 'Abd al-Raḥman b. Marwan, nieto del rebelde emeritense en época del emir Muḥammad, 'Abd al-Raḥman b. Marwan al-Āilliḳi [74]. Cuando el califa llegó a las puertas de la ciudad, los rebeldes se lanzaron contra él y se entabló un combate en el que los insurrectos fueron derrotados por las tropas del califa, viéndose obligados a huir y a encerrarse en el interior de la ciudad. Al día siguiente, sufrieron una segunda derrota y las cabezas de los enemigos vencidos fueron enviadas a Córdoba. Las tropas califales comenzaron a cortar los recursos de la ciudad, talando sus árboles, destrozando los cultivos y quemando las casas que estaban en el exterior de la muralla. Al-Naṣir decidió dirigirse a Mérida, recientemente sometida [120], dejando al cargo de seguir con el asedio de Badajoz a su caíd, Aḥmad b. Iṣḥaq al-Quraṣi, con un gran ejército. Ya en Mérida, sustituyó a su gobernador por Muḥammad b. Iṣḥaq al-Quraṣi, hermano de su caíd.

A su vuelta a Badajoz, el califa ordenó a Aḥmad b. Iṣḥaq que estrechara el cerco, hasta tal punto que los rebeldes tuvieron que empezar a ceder por la gran escasez a la que estaban sometidos. Dejando de nuevo a su caíd en Badajoz, el califa se dirigió a Beja, donde 'Abd al-Raḥman b. Sa'id b. Malik²⁷⁹ se había rebelado contra el poder central. Aunque el rebelde fue animado a someterse para evitar el ataque, no aceptó, por lo que al-Naṣir se lanzó contra él y lo combatió, cercando a los habitantes de la ciudad y cortándoles el aprovisionamiento hasta que 'Abd al-Raḥman b. Sa'id se vio obligado a pedir el *aman*, ofreciendo su lealtad (*ḍara'a fī l-aman wa-da'a ilà l-ṭa'a*²⁸⁰ // *fa-ista'manu wa-ladu bi-'afw al-Naṣir*²⁸¹). El califa aceptó e incluyó en el *aman* a sus hermanos y demás familiares y a sus hombres, saliendo todos hacia el campamento califal. Tras esto, fueron llevados a Córdoba entrando a formar parte del ejército (*ṣaru fī 'idad ḥaṣami-hi*²⁸²). El califa dio también el *aman* a la población de Beja, reparando sus agravios y nombrando gobernador a 'Abd Allah b. 'Amr b. Maslama, a quien dejó en la ciudad con una importante tropa y le ordenó construir una alcazaba en la que instalarse.

El siguiente territorio del occidente de al-Andalus al que se dirigió el califa con su ejército fue Osonoba. El rebelde en esta ciudad era Jalaf b. Bakr, a quien al-Naṣir arrebató la fortaleza de al-Riqa',

²⁷⁸ MUQ V, 1979: 246.

²⁷⁹ Tras esta rebelión, este hombre fue nombrado gobernador de la cora de Beja, pues aparece como tal en la relación recogida por Ibn Ḥayyan (MUQ V, 1981: 192-193).

²⁸⁰ MUQ V, 1979: 248.

²⁸¹ CA, 1950: 81.

²⁸² MUQ V, 1979: 248.

así como muchas armas y propiedades, debilitándolo hasta tal punto que Jalaf b. Bakr envió mensajeros al califa para manifestar su arrepentimiento y su intención de volver a la obediencia. Pagó los impuestos (*waḡa'if*) y pidió que se le mantuviera en su cargo, donde permanecería leal, mandaría puntualmente los impuestos (*yībaya*) y trataría bien a sus súbditos. Al manifestar los habitantes de Osonoba que querían a Jalaf b. Bakr como gobernante y habiéndolo descrito de un modo favorable (*qad yaḡharu ra'iyatu-hu fī-hi ragbat^{an} šadīdat^{an} wa-wašafat-hu bi-sīra ḡamīda²⁸³*), al-Naṣir aceptó, pero le obligó a comprometerse a pagar puntualmente los impuestos, tratar bien a sus súbditos y no acoger a trāsufugas.

'Abd al-Raḡman III volvió a Córdoba, noventa y tres días después de su salida a esta expedición. Por su parte, Aḡmad b. Iṣḡaq continuó en Badajoz sitiando al rebelde, hasta que la ciudad fue sometida al año siguiente, en 318/930, cuando los rebeldes no pudieron soportar el asedio de las tropas califales. Tras caer derrotados en varios combates, setenta rebeldes fueron hechos cautivos y enviados a Córdoba, donde fueron decapitados en el prado (*bi-l-marṡ*) que estaba junto a la Bab al-Sudda. Tras esto, su líder 'Abd al-Raḡman b. 'Abd Allah envió a algunos de sus hombres a pedir el *aman* al califa (*wa-arsala yaṡlubu al-aman²⁸⁴//ista'manu al-Naṣir wa-'adu bi-ṡafḡi-hi²⁸⁵*), a lo que accedió al-Naṣir, otorgándosele a él y a toda su familia y sus hombres, haciéndoles residir en Córdoba y tratándolos con todos los honores. En Badajoz, nombró como gobernador a 'Utman b. 'Abd Allah.

Fuentes: MUQ V, 1981: 186-189 y 205//1979: 245-250 y 271-272; CA, 1950: 154-155//81-82; BM, 1904: II, 330-335//1967: II, 199-201; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 275; Manzano Moreno, 1991: 350; Fierro, 2011a: 105.

123-Rogativas para pedir la lluvia

En el año 317/929, se produjo una intensa sequía en al-Andalus que dañó las cosechas y produjo una gran carestía entre la gente. El califa escribió una circular a los gobernadores de todas las provincias para pedirles que hicieran rogativas en sus mezquitas para pedir la lluvia, tras haber fracasado las que el predicador de la mezquita aljama de Córdoba había hecho ya en el sermón del viernes y en el oratorio del Arrabal. En esta carta, el califa insistía en que la causa de esta sequía era el retiro del favor de Dios por los pecados cometidos por sus súbditos, de modo que los castigaba de este modo, pero que, si le mostraban su arrepentimiento, Dios les perdonaría pues “*Él es el proveedor, el de la fuerza, el robusto*” (Corán, LI: 58) y “*el que acoge al arrepentido (al-tawwab), misericordioso (al-raḡim)*” (Corán, II: 37 o IX: 104), “*el que acepta el arrepentimiento de sus siervos (yaqbalu l-tawba), perdona (ya'fuwu) las malas acciones y sabe lo que hacéis*” (Corán, XLII: 25), “*Él hace caer la lluvia, cuando ya se desespera y extiende su misericordia (yaṡsuru raḡmata-hu); Él es el amigo loable*” (Corán, XLII: 28).

²⁸³ MUQ V, 1979: 249.

²⁸⁴ MUQ V, 1979: 271.

²⁸⁵ BM, 1967: II, 202.

Las rogativas se repitieron en la mezquita aljama, en el oratorio del Arrabal y salieron después al oratorio de la Almuzara varias veces, pero siguió sin llover.

Fuentes: MUQ V, 1981: 190-191//1979: 250-252; CA, 1950: 154//80; BM, 1904: II, 330//1967: II, 199.

124-Vuelta a la rebelión de Toledo (año 318/930)

Tras controlar la zona occidental de al-Andalus, 'Abd al-Raḥman III decidió someter de nuevo Toledo, después de haber permanecido durante los gobiernos al-Mundir y 'Abd Allah en la rebeldía. Antes de dirigirse a la ciudad, el califa envió allí a varios de sus hombres de confianza para que avisaran a los toledanos de que podían evitar el ataque si aceptaban someterse "*puesto que él prefería el arrepentimiento y quedaba contento de perdonar en su deseo de ir por las buenas*" (li-itari-hi l-inaba wa-sukuni-hi ilà l-ṣafḥ wa-ragbati-hi fi l-'afiya)²⁸⁶. Así, envió a varios notables cordobeses, personas de su servicio (*ahl al-jidma*), como 'Ubayd Allah b. 'Abd Allah al-Za'yāli, y alfaquíes caracterizados por su religiosidad y buena reputación, como Muḥammad b. 'Abd al-Malik b. Ayman o Muḥammad b. Ibrahim b. 'Isà. Cuando llegaron a Toledo y expusieron el mensaje del califa a sus habitantes, estos se negaron a rendirse, por lo que al-Naṣir resolvió lanzarse contra ellos. Los toledanos entonces escribieron a Muḥammad b. Ḥudayr para que intercediera por ellos ante el gobernante, aunque seguían en su decisión de no entrar en la obediencia y ponían condiciones excesivas, por lo que el chambelán no aceptó su petición, al darse cuenta de cuáles eran sus intenciones²⁸⁷ y les contestó diciéndoles que iban a ser atacados por su deslealtad, por negarse a pagar el tributo y por seguir en la rebelión.

En *rabī'*/abril de este año, 'Abd al-Raḥman III marchó contra Toledo, acompañado de sus tropas. Envio en avanzadilla a su visir Sa'id b. al-Mundir al-Quraṣi, con una gran tropa, para que comenzara a cercar y a asediar la ciudad, mientras llegaba él. Cuando el califa iba de camino, paró en Algodor, cerca de la fortaleza de Mora, donde los toledanos se refugiaban bajo el mando de Muṭarrif b. 'Abd al-Raḥman b. Ḥabib, quien, tras el asedio de las tropas califales, acabó saliendo de la fortaleza y pidiendo el *aman* (*fa-nazala 'an al-ḥiṣn wa-lada bi-l-aman*²⁸⁸). Al-Naṣir aseguró la fortaleza antes de seguir con su ejército hacia Toledo donde asediaron los campos, saquearon cosechas y obligaron a los toledanos a encerrarse en la ciudad. Tras treinta y siete días de asedio, reduciendo los recursos de los rebeldes, mandó contruir la ciudad llamada *Madinat al-fath*, que construyó en poco tiempo, surtiéndola de todo lo necesario, protegiéndola con muchas tropas y dejando a su visir Sa'id b. al-Mundir al mando. Desde allí, continuaron el asedio de Toledo. Un día, recibieron a los señores de las fortalezas del territorio toledano, Canales y Alfamén, quienes se habían dirigido al campamento del califa para someterse y acogerse a su obediencia. Fueron recibidos con regalos por el califa y fueron enviados a Córdoba e inscritos en el rol del ejército con amplias mercedes para corresponderlos por su sometimiento y por

²⁸⁶ Traducción de Corriente y Viguera, MUQ V, 1981: 212//1979: 280.

²⁸⁷ Los toledanos intentaban retrasar la llegada del califa y sus tropas hasta después de la cosecha, para tener suficientes víveres para resistir el cerco.

²⁸⁸ MUQ V, 1979: 282.

sus nuevas intenciones (*wa-amara (...) ilḥaqa-huma fī l-dīwan wa-l-tawassu' 'alay-hima mukāfa'at^{an} li-nuzu'i-hima wa-qaṣdi-hima*²⁸⁹). Habiendo dejado *Madīnat al-Faṭḥ* bien surtida y protegida y a Sa'īd al-Mundir encargado de dirigir la continuación del asedio a Toledo, el califa volvió a Córdoba tras sesenta y un días de campaña.

Dos años después del inicio del asedio, en el año 320/932-933, el califa se dirigió a Toledo en una segunda campaña. Los toledanos no solo se mantenían en la rebelión, bajo el mando en este momento de Ta'laba b. Muḥammad b. 'Abd al-Warīt, sino que habían pedido ayuda a los enemigos infieles para hacer frente a las tropas califales. Cuando los hombres de al-Naṣir tuvieron noticia de esto, se lanzaron contra la ciudad rebelde y no solo derrotaron e hicieron huir a los cristianos que habían ido a apoyar a los toledanos, sino que estos últimos quedaron en una situación tan extrema que se vieron obligados a rendirse, rogando que se les perdonara y se admitiera su arrepentimiento (*wa-ḍara'u la-hu fī igtifār dunubi-him wa-qubul fay'ati-him*²⁹⁰).

El califa llegó a *Madīnat al-Faṭḥ* donde se instaló para recibir la sumisión de los toledanos. El primero en llegar fue Ta'laba b. Muḥammad, quien reconoció su error y fue perdonado, amnistiado y tratado favorablemente por al-Naṣir (*fā-'afa 'an-hu wa-ammana-hu wa-'ada bi-faḍli-hi*²⁹¹); después de él, llegaron los toledanos, a quienes el califa otorgó un *aman* general (*al-aman al-'amm*), dejándoles entrar en la ciudadela en la que se encontraba él, para que pudieran tomar de allí lo que necesitaran tras tan largo asedio.

En la versión de al-Razī sobre la toma de Toledo, se incluye la versión de los hechos supuestamente dada por un anciano toledano al que encontró en la mezquita aljama. Según este anciano, durante el asedio por hambre a la ciudad, los más pobres empezaron a perecer por la falta de recursos, por lo que el jefe del ejército califal, al-Zubayr b. al-Salīm, les ofreció que aquellos pobres, huérfanos, viudas y víctimas del hambre que quisieran, podían salir pues se les otorgaría un salvoconducto que los protegería y que incluiría tanto a ellos, como a sus mujeres, hijos y enseres. Muchos se acogieron a este salvoconducto, animando al resto a hacer lo mismo cuando vieron los beneficios que obtenían. Así, poco a poco, fueron saliendo todos, hasta los más rebeldes, otorgándoles finalmente el califa un *aman* por escrito, en los términos que quisieron los toledanos, de modo que pidieron que se les perdonara el pago de tributos (*waza'if*), colectas (*nawa'ib*), alcabalas (*qabalat*) e impuestos de alojamiento (*ma'arrat al-inzal fī l-dur*) y que solo pagarían el *zakaṭ* impuesto por la tradición conocida (*sunnat al-ma'luma*); que no se destituiría a su jefe de la oración ni se nombraría a nadie sino por acuerdo suyo y no por obligación del califa. De este modo, se sometieron y al-Naṣir cumplió lo pactado, extendiendo a todos su perdón y oponiendo a su maldad su indulgencia (*ta'ammadna ḡami^{an} bi-'afwi-hi wa-talaqqà isa'ata-na bi-ṣafḥi-hi*²⁹²).

El califa recorrió durante ocho días la ciudad sometida, viendo las construcciones que allí tenían, ordenó derruir unas, reforzar otras y mandó contruir un alcázar para residencia de los gobernadores, junto a un lugar llamado “el ceñidor” (*al-ḥizam*), en la puerta del puente, dejando así el alcázar fuera del alcance de la población.

²⁸⁹ MUQ V, 1979: 283.

²⁹⁰ MUQ V, 1979: 318.

²⁹¹ MUQ V, 1979: 318.

²⁹² MUQ V, 1979: 322.

Tras treinta y seis días de campaña, volvió al-Našir a Córdoba, donde preparó una gran fiesta con motivo de la circuncisión de alguno de sus hijos menores, dedicando esta celebración a todos aquellos que habían participado con él en la toma de Toledo y dándoles grandes regalos y beneficios.

Fuentes: MUQ V, 1981: 212-214 y 238-242//1979: 280-284 y 317-322; BM, 1904: II, 334-337 y 342-344//1967: II, 203 y 206-208; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 276-277; Porres Martín-Cleto, 1985: 42-48; Manzano Moreno, 1991: 306-310.

125- Rebelión de la ciudad de Zaragoza y alrededores

Cuando en el año 322/933-934, el califa ‘Abd al-Raḥman III se dirigió contra el territorio cristiano en la conocida como “Campaña de Osma”, escribió a sus gobernadores para que se le unieran en la campaña. Sin embargo, el entonces gobernador de Zaragoza, Muḥammad b. Hašim al-Tuḡyibi, se negó a unirse a él, tras haber entrado en negociaciones con Ramiro II y haber decidido aliarse con él contra el califa andalusí. Al-Našir, sospechando de su obediencia, antes de partir a territorio cristiano pasó por Zaragoza, dirigiéndose a las diferentes fortalezas bajo el poder de Muḥammad b. Hašim, a cuyos habitantes combatió hasta someterlos. El califa dejó controlada toda la zona, destituyó a Muḥammad b. Hašim y situó a sus caídos en Tudela y Tarazona, con algunos soldados, para que continuaran hostigando a los zaragozanos.

Al año siguiente, el califa se dirigió de nuevo contra Zaragoza para terminar con la rebelión de Muḥammad b. Hašim. Tras un día de viaje, llegaron las tropas califales a la puerta de la ciudad, donde acamparon y comenzaron a sitiarse, hasta el punto que sus habitantes comenzaron a saquear las casas a causa de la miseria que había en Zaragoza. Mientras ocurría todo esto en la ciudad, el califa envió a su general Muḥammad b. Sa‘id b. al-Mundir al-Qurašī a la fortaleza de María (*ḥiṣn Mariyya*) donde se escondían algunos aliados de Muḥammad b. Hašim, los cuales se rindieron a los leales. Cuando ‘Abd al-Raḥman III recibió a los aliados rendidos, los liberó y mandó que los llevaran a las puertas de Zaragoza condecorándose así el califa con Muḥammad b. Hašim (*istiḥmad^m ilà Muḥammad b. Hašim²⁹³*), pues eran de sus hombres más bravos, lo que produjo el efecto deseado.

Por otro lado, el caíd Aḥmad b. Muḥammad b. Ilyas, señor de Tarazona, se fue a la fortaleza de Murillo, donde se encontraba ocupándola un primo del rebelde, Aḥmad b. Muḥammad al-Tuḡyibi, quien fue hecho prisionero en el combate con las tropas leales y fue llevado al campamento del califa. Al-Našir lo mantuvo preso, aunque suelto, en una tienda.

Otra fortaleza ocupada por aliados de Muḥammad b. Hašim fue la de Warša, a la que se dirigió también Muḥammad b. Sa‘id b. al-Mundir al-Qurašī para someter al hermano del rebelde, Ibrahim b. Hašim. Tras combatirla un tiempo, logró tomarla a la fuerza, gracias en parte a la sumisión de los beréberes de la zona que abandonaron la causa de los tuḡyibies. Ibrahim fue hecho prisionero y llevado al campamento del califa. Una vez allí, al-Našir le dio regalos y lo trató con honores, mientras seguía combatiendo Zaragoza.

²⁹³ MUQ V, 1979: 360.

Tras ciento ocho días de asedio, el califa volvió a Córdoba, dejando a sus caídos encargados de seguir con el ataque a Zaragoza, no sin antes proveerlos de todo lo que les fuera necesario para continuar allí. Ese mismo año, 'Abd al-Raḥman III decidió concluir la paz (*'aqada al-silm*) con Ramiro II, rey de Ýilliḳiyya, para evitar así que siguiera prestando ayuda a Muḥammad b. Hašim, aunque un tiempo después, en el 324/935-936, rompería su pacto.

En *ÿumadà I* del 325/marzo del 937, partió de nuevo el califa en dirección a Zaragoza, para continuar con el asedio al rebelde Muḥammad b. Hašim. En esa época, se rebeló en Santarén Umayya b. Ishaq al-Qurašī al-Marwani, hermano de Aḥmad b. Ishaq. Al-Našir mandó contra él a su cliente, el caíd Naÿda b. Ḥusayn, para hacerle frente, en un asedio que se alargó hasta el año 327/939, gracias en parte a la ayuda cristiana que recibió. En este año, las tropas califales, bajo el mando de Aḥmad b. Yaḥyà b. Ilyas y del eunuco (*jašī*) Ibrahim, entraron en Santarén y concedieron un *aman* a la población (*ammaḥna aḥla-ha*)²⁹⁴.

Antes de llegar a Zaragoza, el califa quiso dejar sometidos todos los puntos rebeldes de la Marca Inferior, por lo que mandó a su cliente, el caíd Durri b. 'Abd al-Raḥman, con parte del ejército, a la zona de Talavera y los territorios de los Nafza, quienes se habían mostrado en rebeldía contra el poder central. Tranquilizada esta zona, el califa se dirigió a Zaragoza, pasando antes por Calatayud, donde se había levantado su señor, Muṭarrif b. Mundir al-Tuÿibi, llamado "Ibn Šuwayrib", contando con la ayuda de los cristianos de Álava y de al-Qila'. Cuando el califa supo de todo esto, le escribió pidiéndole que cejara en su actitud, pero el otro le contestó diciéndole: "¿Cómo voy a cortar mi [mano] diestra con la siniestra?". Tal muestra de desobediencia provocó un gran enfado en el califa, de modo que se dirigió contra Calatayud donde se inició un combate contra Muṭarrif, algunos individuos de los Banu Mundir que se fueron a la ciudad a ayudarlo y los infieles de Álava que habían ido como refuerzo. Durante el combate, muchos de los rebeldes cayeron muertos y otros fueron hechos prisioneros. Cuando entró en la ciudad, fue recibido con la cabeza de Muṭarrif y le llevaron como prisionero a Ibn Abi Sulayman y a Yunus b. 'Abd al-'Aziz, señor de Daroca, a quien reprendió por sus acciones, pero al ver que no se arrepentía, lo mandó matar, atravesado por lanzas y dejó su cuerpo ensangrentado tirado allí para que pudieran verlo todos. Los hombres del califa continuaban capturando a los enemigos que eran ejecutados ante el califa, de modo que, cuando acabó el día, habían logrado agrupar un gran número de cabezas de rebeldes.

Al día siguiente se presentó ante él Ḥakam b. Mundir, hermano de Muṭarrif, y le pidió el *aman* y se rindió (*fa-abtadara (...) al-du'a' ilà al-aman wa-nuzul*)²⁹⁵. El califa consideró apropiado concedérselo y viendo que los rebeldes estaban bien surgidos y protegidos en la alcazaba de Calatayud, creyó preferible incluir en este *aman* a otros rebeldes y a sus familias, así como a cincuenta jinetes de entre los condes y principales de Álava (*jamsin faris^{an} min qawamis Alaba wa-wuÿuh fursani-him*)²⁹⁶, para sacarlos de la ciudad y llevarlos a Córdoba "donde no eran de temer sus fechorías". El resto de los infieles tendrían que rendirse a discreción. Así fueron bajando de la alcazaba hasta reunirse un gran número de personas y, al día siguiente, los convocó en su pabellón. Salió a la puerta junto a sus hijos y

²⁹⁴ Sobre el sometimiento de la ciudad de Santarén, MUQ V, 1981: 321-322//1979: 431.

²⁹⁵ MUQ V, 1979: 398.

²⁹⁶ MUQ V, 1979: 398.

sus principales visires y separó del grupo allí congregado (*muyyiza min-hum*²⁹⁷) a los tuýibíes y a los caballeros infieles amnistiados, proclamando los nombres de todos ellos y perdonándoles la vida; mientras, el resto de los rebeldes fueron ejecutados y se les cortó la nariz (*ýada 'a ma 'a'is al-kařirín*). Las cabezas logradas tras esta campaña, junto a las que ya tenían, sumaron más de trescientas treinta.

Tras una campaña dirigida a territorio cristiano, volvió al-Nařir a Zaragoza, donde ordenó construir una casa para él y sus hijos y diciendo a sus caídes que se reservaran una parcela en el campamento, pues pensaba permanecer allí hasta someter a Muḥammad b. Hařim. De este modo, cuando los tuýibíes no pudieron soportar más el asedio al que los tenía sometidos el califa, decidieron escribirle para pedirle un salvoconducto para uno de sus hombres (*talabu l-aman li-aḥad Baní Hařim*²⁹⁸), hermano de Muḥammad b. Hařim, que se presentaría ante él para hablarle en nombre de su hermano para concluir la paz (*'aqd řulḥ*²⁹⁹) y que lo confirmara en su situación, tras renovar su juramento de fidelidad. Cuando llegó al campamento de 'Abd al-Raḥman III, fue conducido al pabellón califal para hablar con al-Nařir, quien no solo aceptó firmar el tratado de paz, sino que entregó al mensajero varios regalos y le pidió que fueran ante él sus hermanos mayores y los hombres de Zaragoza para concluir el tratado. Cuando todos estos vieron llegar al hermano pequeño con tantos valiosos regalos, quisieron tener ellos también lo mismo y se apresuraron a dirigirse hacia donde estaba el califa, sin cuidar de pedir protección antes (*qad dahalu 'an ajd aman aw-qabđ rařina*³⁰⁰). Así, marcharon hacia al-Nařir Yaḥyà y 'Abd al-Raḥman, hermanos uterinos de Muḥammad, y Hudayl, así como el paladín de la comunidad, Ma'n b. Muḥammad, y otros campeones de Zaragoza (*min dawí l-řawka min ahl Saraqusta*). Cuando llegaron cerca del campamento califal, al-Nařir mandó que todos fueran hechos prisioneros, aherrojados y encarcelados en su pabellón. Cuando Muḥammad b. Hařim supo de la suerte de sus hombres, se vio tan solo y falto de apoyos que finalmente decidió entregarse, tras varios intercambios de embajadores y cartas con el califa, de modo que acabó acogiéndose al perdón (*lada l-'afw wa-l-iqala*³⁰¹).

En la carta de *aman* que firmaron ambos y que incluía a los hermanos, hijos, parientes y todos los compañeros y hombres del rebelde, se exigía a Muḥammad que abandonara la ciudad, junto a sus familiares más cercanos e hijos, y se dirigieran a Tudela u otro lugar de la Marca, pudiendo gobernar el lugar que él eligiera; el nuevo gobernador estaría obligado a vivir en Zaragoza, en el alcázar, una vez salido de allí Muḥammad; el hermano del rebelde, Yaḥyà b. Hařim, debería ser nombrado gobernador de Lérida por el califa; tras un periodo de tiempo fijado, Muḥammad debería viajar a Córdoba, con salvoconducto para la ida, estancia y regreso, donde viviría durante treinta días para demostrar su sinceridad. Si cumplía con lo pactado, yendo a palacio, el califa le entregaría la capitulación de Zaragoza (*an yaktuba la-hu 'ahd^m 'alà madína Saraqusta*³⁰²) donde ejercería como gobernador y caíd. Asimismo, se le exigió como garantía la entrega como rehenes a su hijo mayor, a su hermano Hudayl, al hijo de Ma'n b. Muḥammad, a uno de los dos hijos de Qasim y al hijo de su secretario, Ibn al-'Aři, pudiendo sustituirlos a los seis meses por otros iguales a ellos, especialmente sus hermanos, hasta que

²⁹⁷ MUQ V, 1979: 398.

²⁹⁸ MUQ V, 1979: 403.

²⁹⁹ MUQ V, 1979: 403.

³⁰⁰ MUQ V, 1979: 403.

³⁰¹ MUQ V, 1979: 404.

el califa viera la sinceridad de su sometimiento. También se le exigió cortar toda relación con los enemigos del califa, participando en las incursiones contra ellos, y pagar los tributos (*yibaya*) de la ciudad cada año. Si cumplía con todo esto, sería nombrado gobernador de Zaragoza y de todas las zonas incluidas en su designación de por vida, sin poder ser destituido. Presenciaron la firma de este pacto gran número de testigos, del círculo de mayor confianza del califa.

Tras la firma de este pacto, volvió al-Našir a Córdoba tras ocho meses de asedio a Zaragoza³⁰³.

Fuentes: MUQ V, 1981: 250-251, 267-274, 293-298, 300-310//1979: 333-335, 357-366, 393-399, 401-413; UT, 1965: 44-46// 1966: 48-51; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 290-291; Terés, 1970: 112; Rodríguez, 1972: 159-165; Chalmeta, 1976a; Manzano Moreno, 1991: 351-361; Fierro, 2004b: 48; De la Puente, 2004: 123; Fierro, 2011a: 53-56; Fierro, 2011b: 108-111.

126-Ejecución de los prisioneros de ʿYilliḳiyya

En el año 327/938-939, un grupo de soldados cristianos de ʿYilliḳiyya se adentró en territorio musulmán, para atacar las poblaciones de la frontera. El caid Muḥammad b. Qasim b. Ṭumlus se dirigió contra ellos y los derrotó tras una dura batalla. En este enfrentamiento cogió a cien prisioneros que fueron enviados al alcázar de Córdoba (*ilā bab al-sudda bi-qaṣr Qurṭuba*), pero al-Našir se encontraba en la almunia de al-Naʿura, por lo que los prisioneros fueron llevados allí. La gente que salía de la mezquita en aquel momento se congregó en torno al lugar donde estaba el califa para observar qué hacía con los prisioneros y comprobaron cómo el califa, que estaba en el salón superior de la almunia que daba al río, los iba mandando ejecutar. Todos fueron decapitados y la gente comenzó a bendecir al califa.

Fuentes: MUQ V, 1981: 322//1979: 431-432; Chalmeta, 1976b: 363-364; Fierro, 2011a: 56.

127-Batalla de Alhándega-Simancas (año 327/938-939)

Este mismo año 327/939, tuvo lugar la famosa batalla de Simancas-Alhándega (*al-jandaq*) en la cual los musulmanes sufrieron una importante derrota. El califa se dirigió en el verano de este año contra la zona de ʿYilliḳiyya, tras haber convocado mediante cartas a todos sus gobernadores de los territorios andalusíes, para que congregaran a sus soldados para la campaña. Las tropas musulmanas avanzaron por territorio cristiano saqueando las fortalezas que encontraban y destruyendo recursos. Muḥammad b. Hašim, señor de Zaragoza, se adelantó hacia la zona de Simancas donde esperaba el

³⁰² MUQ V, 1979: 406.

³⁰³ Sobre el devenir de Muḥammad b. Hašim después de la firma del pacto, MUQ V, 1981: 316-317//1979: 423-425; UT, 1965: 46//1966: 50-51 y el episodio [127].

enemigo³⁰⁴ al otro lado del río y se enfrentó al ejército cristiano en una batalla de la que salió victorioso. Sin embargo, el enemigo salió de nuevo contra ellos y, en el enfrentamiento, Muḥammad se cayó del caballo y fue hecho prisionero por los cristianos. Los siguientes días, las tropas califales se enfrentaron a las cristianas en varias ocasiones hasta que un día los enemigos se lanzaron contra ellos y, en la huida, los musulmanes cayeron en un foso (*jandaq*) que habían preparado los cristianos, amontonándose allí los leales, incluido el propio califa, quien finalmente pudo salir, pero tuvo que dejar allí su Corán y una valiosa cota de malla de oro, de los cuales se apoderó el enemigo. Los musulmanes que consiguieron salir de allí vivos se fueron con el califa de vuelta a Córdoba, tras esta dura derrota.

Cuando volvieron las tropas musulmanas a Córdoba tuvo lugar la ejecución de quienes fueron considerados responsables de la derrota sufrida por el ejército califal. Según Ibn Ḥayyan, el día de la batalla de Simancas algunos notables militares (*wuḡuh al-ḡund*) habían demostrado su hipocresía, rompiendo las filas del ejército y provocando la desbandada que llevó a los musulmanes a la derrota. De este modo, cuando volvieron a la capital fue hecho prisionero el que fue considerado el principal causante de esta desbandada, el señor de Huesca, Furtun b. Muḥammad b. Ṭawīl, al ser el primero en salir huyendo. Por esta razón, fue llevado a Córdoba donde lo izaron en un madero. Cuando el califa iba hacia el palacio, se paró, montado en su caballo, junto a Furtun, quien aún no había sido alanceado, pero le habían cortado la lengua. Al-Naṣir comenzó a insultarle y a agradecer a Dios su castigo y Furtun, que no podía hablar, le escupió. El califa ordenó que lo alancearan y, tras esto, entró en el palacio y la gente que estaba presenciando la situación se marchó.

Al día siguiente, comenzó la construcción de un ático con almenas sobre el depósito llamado “del pecado”, junto a la azotea sobre la Bab al-Sudda. Una vez terminado, el califa se situó allí el día de Minà para el alarde del ejército y mandó colocar diez postes. La gente, al ver estas cruces, quiso saber qué iba a ocurrir allí, por lo que se congregaron en gran número. Cuando las tropas estuvieron colocadas, el califa mandó al zalmedina que cogiera a los primeros diez de los principales del ejército que hubieran huido el día de la batalla de Simancas y que fueran crucificados. Estos comenzaron a implorar socorro, clemencia y perdón al califa (*yastagītuna-hu wa-yastarḡimuna-hu wa-yastaqīluna-hu*³⁰⁵), pero al-Naṣir comenzó a insultarles y a recriminarles que si ese el modo en que protegían a sus súbditos y que si para eso habían sido elegidos para ir al campo de batalla y, a continuación, mandó que fueran alanceados.

Fuentes³⁰⁶: MUQ V, 1981: 323-336//1979: 432-447; AM, 1984: 134-135//154-156; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 292-294; Chalmeta, 1976b; Manzano Moreno, 1991: 361-363; Fierro, 2011a: 60-65; Fierro, 2011b.

³⁰⁴ Umayya b. Iṣḥaq participó en esta batalla del lado cristiano, aunque un tiempo después, volvió a la obediencia del emir (Fierro, 2011b: 110).

³⁰⁵ MUQ V, 1979: 446.

³⁰⁶ Es llamativo que Ibn ‘Idari, quien durante la narración de todo el gobierno de ‘Abd al-Raḡman III sigue muy de cerca el relato de Ibn Ḥayyan, no haga ni la más mínima referencia a la campaña contra Zaragoza y la posterior batalla de Simancas, haciendo tan solo unas brevísimas referencias durante estos años a los contactos del califa con los reyes norteafricanos (BM, 1904: II, 346-347//1967: II, 209-210). Martos Quesada advirtió en su día de la tendencia en la crónica de Ibn ‘Idari, a evitar citar los

127.1- Perdón a Musà b. Muḥammad b. ‘Abd al-Malik al-Ṭawil (año 328/940)

Cuando al-Naṣir mandó crucificar a Furtun b. Muḥammad, culpándole de lo ocurrido en la Batalla de Alhándega, su hermano Musà b. Muḥammad se rebeló en Huesca, donde era señor (*ṣahib*). El califa envió a ‘Abd al-Malik b. Sulayman al-Jawlani hacia el rebelde con el *aman* que le había concedido (*bi-aman ‘aqada-hu la-hu*³⁰⁷). Este lo trató bien, hasta convencerlo de que fuese a palacio, donde el califa le hizo entrega de todo tipo de regalos y agasajos, agradeciéndole el cambio de actitud. Le permitió volver a Huesca, donde continuó como gobernador con una designación (*siyill*) renovada y estableciendo una demarcación entre sus distritos y los del señor de Calatayud, Ḥakam b. Mudir. Tomó nuevo juramento de fidelidad a ambos, haciéndoles comprometerse a que se atenderían a lo estipulado y a la obediencia, en público y en secreto. Después de esto, se marcharon los dos, no sin antes dejar Musà b. Muḥammad a su hijo ‘Abd al-Malik como rehén.

Fuentes: MUQ V, 1981: 340-341//1979: 453.

128-Paz con Ramiro II

‘Abd al-Raḥman III había firmado ya una paz con Ramiro II, para evitar que este apoyara al rebelde Muḥammad b. Haṣim [125], pero el cristiano rompió posteriormente este acuerdo. Así, en el año 328/939-940, comenzó de nuevo a intercambiar cartas con el rey cristiano. Ramiro II escribió pidiendo la paz (*silm*) y una tregua al caíd Aḥmad b. Muḥammad b. Ilyas al-Magili, quien en ese momento estaba acampado cerca de sus territorios. Envío como mensajero a un judío llamado Baruj, para pedirle su intercesión ante el califa. Ibn Ilyas no solo rechazó su petición, sino que trató muy mal al mensajero, por lo que Ramiro volvió a intentarlo de nuevo ante otro caíd musulmán, Naḥda b. Ḥusayn. Este aceptó su petición y envió su carta al califa a través de uno de sus hombres, Musà b. Rakayiš. Al-Naṣir finalmente aceptó concluir la paz con Ramiro II, por lo que envió a territorio cristiano a Aḥmad b. Ya‘là b. Wahb, junto al mensajero de Ramiro e Ibn Rakayiš para redactar las cláusulas de la paz (*ṣurū‘ al-muṣalaha*).

Tras cuarenta y siete días de estancia en ʿYilliḳiyya de la embajada califal para concluir la paz, llegaron a Córdoba Aḥmad b. Ya‘là, el conde Furtun, de parte de Ramiro II, y Musà b. Rakayiš. Una vez que informaron a al-Naṣir de las condiciones expresadas por los cristianos, el califa no aceptó algunas de las excepciones que hacían estos a las condiciones expresadas por él al principio, por lo que envió de vuelta a su embajador, Aḥmad b. Ya‘là, a ʿYilliḳiyya, para comprobar que se procedía correctamente en el pacto. Aḥmad permaneció en territorio enemigo pactando este tratado de paz (*‘inda tamam al-ṣulḥ*³⁰⁸) hasta principios del año 329/octubre del 940.

hechos que no resultaron favorables a las tropas musulmanas (Martos Quesada, 2009:126, remitiendo al trabajo de doctorado de B. Bouzekri, *Las relaciones entre ‘Abd al-Raḥman III y los reinos cristianos del norte, a través del Bayan al-Mugrib de Ibn ‘Idari*, Dpto. de Estudios Árabes e Islámicos de la UCM, Madrid, septiembre de 2007, p. 48).

³⁰⁷ MUQ V, 1979: 453.

³⁰⁸ MUQ V, 1979: 458.

No obstante, para concluir la paz con Ramiro no fue suficiente con la presencia de Aḥmad b. Ya'la en Ŷilliḳiyya, sino que el califa tuvo que enviar en 329/940 a otro embajador suyo, esta vez al famoso secretario judío Ḥasday b. Iṣḥaq/b. Šapruṭ³⁰⁹. Pensó que podía aprovechar las negociaciones de esta paz para obtener la liberación de Muḥammad b. Hašim, quien permanecía prisionero en poder del rey cristiano desde la Batalla de Simancas [127], por lo que acabó haciendo algunas concesiones a los cristianos a cambio de la liberación de Muḥammad. Ḥasday permaneció en Ŷilliḳiyya más de siete meses, durante los cuales se ganó la confianza de Ramiro II y acabó obteniendo su aceptación de incluir entre las condiciones de la paz con al-Našir la liberación de Muḥammad. Muḥammad b. Hašim escribió al califa pidiéndole que enviara también a Ŷilliḳiyya a los principales obispos cristianos (*akabir min asaḳifati ahli l-dimma*) de al-Andalus para participar en las negociaciones, de modo que en *ša'ban* del año 329/mayo del 941, partieron hacia allí 'Abbas b. al-Mundir, metropolitano (*ḡatiliq*) y obispo de Sevilla, Ya'qub b. Mahran, obispo de Pechina, y a 'Abd al-Malik b. Ḥassan, obispo de Elvira, concluyéndose finalmente la paz en *du l-qa'da*/julio-agosto de este año. Gracias a este tratado se consiguió la paz entre cristianos y musulmanes desde Santarén a Huesca, pues fueron incluidos en el tratado Sancho Garcés I, señor de Pamplona, Fernán González, conde de Castilla, los Banu Gumis (Banu Gómez, condes de Carrión) y los Banu Ansur (Ansúrez, importante familia castellana). Muḥammad b. Hašim, por su parte, fue liberado en *šafar* de 330/septiembre del 941, llegando a Córdoba acompañado por el judío Ḥasday b. Iṣḥaq y los obispos cristianos, tras haber permanecido en cautiverio dos años, tres meses y diecinueve días.

A pesar de las condiciones obtenidas en este pacto con Ramiro II, cuando en el año 330/941 llegaron los turcos a la Marca de Lérida y el rey cristiano comprobó el miedo que esta presencia provocaba en los musulmanes de la zona, Ramiro aprovechó esta oportunidad para violar el pacto, por lo que envió un grupo de sus soldados para luchar contra los musulmanes, aunque, tras varios combates, acabó sufriendo una fuerte derrota frente a las tropas encabezadas por el caído Aḥmad b. Ya'la b. Wahb, cayendo cien de sus hombres y siendo derrotados otros cuantos.

Fuentes: MUQ V, 1981: 344-345, 350-351 y 363-368//1979: 457-459, 466-468 y 483-485; UT, 1966: 51//1965: 46; Fierro, 2011a: 60.

129-Fraude en la ceca de Sa'id b. Ŷassas

En el año 316/928, al-Našir ordenó crear la ceca cordobesa para acuñar numerario en dinares y dirhemes, nombrando como *ašḥab al-sikka* a diversos individuos entre los que se encontraba Sa'id b. Ŷassas. Este ejerció este cargo desde el año 322/934, durante cinco años, y por segunda vez en el año

³⁰⁹ Sobre este personaje, Gonzalo Maeso, 1956. El desconocimiento del volumen del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyan donde aparece recogida esta información, en el momento en que Gonzalo Maeso escribió su obra, puede ser la razón por la que no mencione la participación de Ibn Šapruṭ en las negociaciones de la paz con Ramiro II. No así, sí que nos dice que participó como intérprete del califa en otras negociaciones, como en el caso de la paz firmada con la reina Toda (v. Capítulo 1. I) (Gonzalo Maeso, 1956: 73 y 77).

328/939 hasta el 330/941³¹⁰. Sin embargo, en esta ocasión, Sa'íd cometió fraude y fue descubierto al investigar sus acuñaciones, poniéndose de manifiesto la mala calidad de las monedas que se emitió durante su mandato. Por esta razón, Sa'íd fue condenado a una pena de cárcel. También fue destituido de sus puestos en el visirato, la policía superior y la represión de abusos (*juṭṭaṭ al-maẓalim*³¹¹) Aḥmad b. 'Abd al-Malik b. Šuhayd, quien fue acusado de negligencia al haber permitido a Sa'íd que cometiera fraude y haber ocultado la alteración de la moneda.

Fuentes: MUQ V, 1981: 186 y 366//1979: 243 y 486-487; Canto García, 1986-1987: 273-274.

130-Ejecución de 'Abd Allah, hijo de 'Abd al-Raḥman III (año 338/949)

'Abd al-Raḥman III tuvo constancia a través de su hijo al-Ḥakam de la intención de su hermano, 'Abd Allah b. 'Abd al-Raḥman, de rebelarse contra su padre para arrebatarle el poder. Asimismo, le informó de que había recibido apoyo de la mayoría de los cordobeses, incluido el ulema Aḥmad b. 'Abd al-Barr, pues veían en él a alguien muy preparado, con amplios conocimientos y religiosidad, mientras su padre se comportaba de un modo cruel con sus súbditos, de modo que le habían prestado juramento. Cuando al-Naṣir tuvo noticia de todo esto, mandó detenerlo y al ir a su casa a buscarlo, encontraron con él tanto a Aḥmad b. Muḥammad b. 'Abd al-Barr, como a Aḥmad b. 'Abd Allah b. al-'Aṭṭar, quienes fueron apresados y llevados a Madinat al-Zahra'. El califa ordenó que su hijo 'Abd Allah fueran encarcelado y ejecutó en el campo a todos sus seguidores de la manera más cruel (*bi-afẓa' al-'iqab*). Durante la Fiesta de los Sacrificios, 'Abd Allah fue llevado al oratorio al aire libre (*muṣallā*), donde fue degollado (*dabaḥa bayna yaday-hi*³¹²) delante de la multitud.

Según Ibn al-Abbar, mientras a Aḥmad b. 'Abd Allah b. al-'Aṭṭar se le disculpó en cierto modo por su participación en esta conjura, a causa de su ignorancia y poca malicia, el califa decidió que quien sería ejecutado durante la Fiesta de los Sacrificios, por ser ese día cuando tenían pensado llevar a cabo la conspiración, era Ibn 'Abd al-Barr al haber sido el principal instigador de la conspiración. Sin embargo, cuando fueron a buscarlo para ser ejecutado, apareció muerto en la cárcel. Su cadáver fue entregado a su familia y enterrado en el cementerio del Arrabal en el año 338/949.

Fuentes: MUQ V, 1981: 24//1979: 19; DB, 1983: II, 172//I, 161-162; BM, 1904: II, 360 y 377//1967: II, 217 y 228; HS, 1963: I, 206-208, nº 78; NT, 1968: 583; IS, 1953: I, 181, nº 118; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 327; Marín, 2004: 96; De la Puente, 2004: 128; Fierro, 2008d: 306; Fierro, 2011a: 196 y 242-248.

³¹⁰ Sobre este personaje y las divergencias respecto a las fechas de su cargo como *ṣaḥib al-sikka* siguiendo los datos que aportan las monedas, Canto García, 1986-1987: 273-274.

³¹¹ MUQ V, 1979: 486.

³¹² DB, 1983: I, 162.

131-Apostasía de Ibrahim b. Aḥmad b. ‘Abd al-‘Aziz

Un sobrino del visir ‘Abbas b. ‘Abd al-‘Aziz al-Quraši, llamado Ibrahim b. Aḥmad b. ‘Abd al-‘Aziz, apostató del islam y fue condenado a muerte. Dicen las fuentes que a Ibrahim se le otorgó el plazo de tres días para arrepentirse de su apostasía (*istitaba*), pero que se negó a ello, de ahí que acabara siendo ejecutado.

Fuentes: YA (C), 1962: 107; Terés, 1970: 105 y 112; Fierro, 1987a: 128 y 182-183.

▪ Al-Ḥakam II (349/961-365/976)

132-Proceso contra los masarries

Al poco tiempo de tomar el poder al-Ḥakam II, en el año 350/961-962, el cadí Muḥammad b. Yabqā inició un proceso contra varios individuos por sus tendencias masarries, entre los que se encontraba Ibn Ujt ‘Abdun, procedente de Pechina. El cadí les ofreció la oportunidad de arrepentirse y quemó todos sus libros en el lado oriental de la mezquita aljama de Córdoba. No hay noticias sobre el desenlace de este proceso.

Fuentes: IF (S), 1997: 54, nº 181; Fierro, 1987a: 138 y 139 y 155-157.

133-Acusación de *zandaqa* y propaganda anti-omeya contra Abu l-Jayr

A inicios del califato de al-Ḥakam, fue procesado Abu l-Jayr acusado de diferentes cargos, que incluían haber mostrado tendencias ši‘íes, haber hecho propaganda anti-omeya, blasfemia y apostasía. Más de cuarenta testigos declararon ante el zabalzorta de Córdoba y cadí de las coras de Écija y Cabra, Qasim b. Muḥammad b. Qasim b. Ṭumlus, acusando a Abu l-Jayr de infidelidad (*kufri*), herejía (*ilhād*) e inmoralidad (*fawahis*). Tras oír a los testigo – finalmente solo dieciocho cumplían las condiciones para considerar su testimonio válido– y consultar a los alfaquíes, se decidió que Abu l-Jayr debía ser ejecutado sin *i‘dar*³¹³. En esto último hubo diferentes opiniones, por lo que el alfaquí Ishaq b. Ibrahim b. Masarra decidió consultar al califa sobre ello. Al-Ḥakam finalmente se decidió por la muerte sin *i‘dar*, conforme a lo dispuesto en la doctrina de Malik b. Anas, estableciendo una analogía entre el caso de Abu l-Jayr y el trato dispuesto para los bandidos (*muḥaribun*).

Fuentes: AK, 1981: 57-100; Dachraoui, 1958; Vallvé, 1981: 292-293; Fierro, 1985: 91-92; Fierro, 1987a: 149-155; Fierro, 1987-1988: 256; Fierro, 2008d: 293-294.

³¹³ Derecho a presentar sus propios testigos y recusar a los que le habían acusado.

134-Acusación de uso indebido de la plata de la ceca: “El palacio de plata”

Ibn Abi ‘Amir regaló a Şubḥ, esposa de al-Ḥakam II y madre del heredero Hişam b. al-Ḥakam, una maqueta de un palacio realizada en plata que encandiló a Şubḥ la cual a partir de ese momento comenzó a tratar con mayor diligencia al *ḥayib*. Al-Ḥakam II estaba preocupado por el enorme aprecio que se estaba ganando este joven entre las mujeres de su harén, gracias a los continuos regalos que les hacía. Hasta tal punto llegó su preocupación que comenzó a dar crédito a los rumores que acusaban a Ibn Abi ‘Amir de haber utilizado las reservas de plata de la ceca para realizar la maqueta. De este modo, hizo presentarse ante él a Ibn Abi ‘Amir y demostrar su inocencia mostrándole el dinero que estaba bajo su cuidado. El acusado logró solventar la acusación gracias a un préstamo que le hizo el ministro Ibn Ḥudayr, con lo que logró no solo no ser castigado, sino también ser confirmado en su puesto y ganarse la admiración y la confianza del califa.

Fuentes: BM, II, 1904: 416-417//1967: II, 252; AA, 1934: 67-68; Meouak, 1999: 126; Bariani, 2003: 57; Ballestín Navarro, 2004: 63-69.

135-Escarnio público de Aḥmad b. ‘Umar, llamado Wahib al-Ḥayib (año 360/970-971)

Ibn ‘Umar fue acusado de robar a los musulmanes a través de tratos deshonorosos y malos negocios, por lo que un viernes, después de la oración, fue expuesto públicamente en la galería que había encima de la Casa de la Şadaqa, junto a la Mezquita Aljama, para que todo el mundo lo reconociera y supiera lo que había hecho para que se cuidara de hacer tratos con él. A lo largo de dos días, el pregonero (*al-munadī*) lo paseó por el Mercado Mayor para que lo vieran los mercaderes, dejándolo después en una puerta mientras pregonaba contra él, encerrándolo tras eso en la cárcel.

Fuentes: MUQ VII, 1967: 43-44//1965: 19-20.

136-Perdón a Faṭḥ, el barbero de al-Naşir

En el año 361/971-972, fue perdonado por el califa al-Ḥakam II el eunuco (*şafaḥa al-jalīfa ‘an Faṭḥ*³¹⁴) que había sido barbero de al-Naşir y que se encontraba arrestado en su casa después de haber provocado la ira del califa (*kana masjuṭ^{an} masyūn^{an} bi-dari-hi*³¹⁵). Si bien a partir de este momento se le permitió salir a su antojo por la ciudad, nunca volvió a recuperar su anterior trabajo, ni los honores con los que era tratado.

³¹⁴ MUQ VII, 1965: 73.

³¹⁵ MUQ VII, 1965: 73.

Fuentes: MUQ VII, 1967: 95//1965: 73; Meouak, 1999: 208, nº 23; Meouak, 2004: 175.

137- Perdón a unos poetas encarcelados por difamación

Este mismo año, el califa envió al zalmedina de al-Zahra', Muḥammad b. Aflaḥ, para que encarcelara a un grupo de poetas cordobeses desobedientes (*al-mustajaffin bi-l-ṭa'a*) y componían versos en los que hablaban mal de todo el mundo, incluido el propio califa, y divulgaban mentiras entre la gente. Entre estos poetas, había algunos más conocidos como el poeta y *katib*, 'Isà b. 'Abd Allah b. Qarlaman, llamado "Sabarico"; Mu'nis, el *katib*, cliente del hermano del califa, al-Mundir, o Aḥmad b. al-As'ad, apodado Saddam, entre otros. Al-Ḥakam II, cansado de la actitud de estos poetas, decidió que fueran encarcelados y castigados duramente, pues "*Dios no es injusto con sus siervos*"³¹⁶.

No todos fueron localizados y encerrados. Uno de los que logró huir fue Yusuf b. Harun al-Batalayusi (el pacense), conocido como "Abu Ŷaniš" (Abu Ceniza) o al-Ramadi. Este se mantuvo escondido durante un tiempo, pero viendo que sus posibilidades de librarse del encarcelamiento eran muy pocas, decidió entregarse. Llegó ante la cárcel de al-Zahra' y se entregó. El portero avisó de inmediato al zalmedina quien le dijo que se lo llevaran a su despacho en el Alcázar de al-Zahra', de modo que así lo hicieron, llevando a Yusuf b. Harun atado con una soga al cuello. El zalmedina escribió al califa quien, al saber que el poeta había ido a la cárcel por su propia voluntad, se apiadó de él y mandó que lo liberaran (*fa-raqqa la-hu al-jalifa wa-'ahada bi-iṭlaq sabili-hi*³¹⁷).

Pasados unos cuantos días, el califa ordenó que también fueran liberados el resto de los poetas que habían sido encerrados por la misma razón, no sin antes advertirles de que no volvieran a su anterior actitud.

Fuentes: MUQ VII, 1967: 96-97//1965: 73-75; Vallvé, 1981: 309; Garulo, 2008: 307-311.

138-Sumisión a la causa omeya de Ya'far b. 'Ali b. Hamdun, conocido como 'Ali al-Andalusí (año 360/971)

En el año 360/971, tras el asesinato por parte de Ziri b. Manad al-Sinhayí del jefe *zanata*, Muḥammad b. Jayr, y el descubrimiento por parte del califa fatimí del apoyo que Ya'far estaba dando al aliado de los omeyas, se enfrentaron las tropas de Ziri y de Ya'far, en un combate que finalizó con la muerte de buena parte de los sinhayíes, incluyendo a su jefe, Ziri b. Manad. Como muestra de su victoria y de sus intenciones, Ya'far y su hermano Yaḥyà [148] se dirigieron a Córdoba para ofrecer su obediencia al califa omeya y para llevarle la cabeza de Ziri.

³¹⁶ Corán, XXII: 10 y L: 29 (*ma Allah bi-zallam li-l-'abid*) - Cortés, 1999: 434 y 690.

³¹⁷ MUQ VII, 1965: 75.

Envió pues Ya'far a la corte cordobesa a su secretario, 'Ali al-Bagdadi, con una carta para al-Ḥakam II, mostrándole su obediencia y su deseo de formar parte de la causa omeya. Posteriormente, envió a su hermano Yaḥyà, junto a un grupo de notables de los Banu Jazar, para llevar a al-Ḥakam II la cabeza de Ziri y de los suyos. Cuando hubieron llegado todos ellos y habiendo sido instalados con todo tipo de comodidades, el califa envió una carta a los caídes y gobernadores de las coras de al-Andalus para que asistieran a la recepción que se iba a hacer a los magrebíes en el palacio.

Ya'far, quien en un principio había atrasado su venida a la Península hasta recibir noticias de su hermano, respecto a la postura de al-Ḥakam II, finalmente se dirigió a al-Andalus, sin previo aviso, acompañado de su familia y sus allegados, huyendo de la presión que estaban ejerciendo contra él los faṭimíes. Así, decidió encontrarse con el califa en la Puerta de al-Sudda, para mostrarle sus intenciones. Ya'far y los suyos fueron recibidos por Muḥammad b. Abi 'Amir, quien fue a buscarlos con muchos regalos y numerosas monturas para su séquito y para trasladar todo lo que llevaban.

Cuando llegaron a Córdoba, el califa había organizado una entrada solemne para los recién llegados³¹⁸. Los soldados del califa acompañaron a Ya'far y a Yaḥyà hasta la casa que se había preparado para que se alojaran ahí hasta ser recibidos por al-Ḥakam II. Cuando llegó el *ṣaḥīb al-surṭa al-'ulyà*, Aḥmad b. Sa'id al-Ya'fari, ante Ya'far y Yaḥyà, estos le recibieron a la puerta del pabellón en el que estaban instalados, con la cabeza de Ziri colgada de una pica, rodeada de las cabezas de cientos de sus aliados. Así marcharon todos hacia el palacio, precedidos de las cabezas de los enemigos, hasta llegar a la Puerta de al-Sudda del alcázar de Córdoba.

Una vez que fueron llevados ante el califa, tras un recibimiento cargado de la mayor solemnidad y ostentación, Ya'far y Yaḥyà, seguidos de los Banu Jazar, fueron dirigiéndose al califa de uno en uno, besándole la mano y saludándole entre alabanzas. El califa, por su parte, les agradeció el que se hubieran presentado ante él y hubieran aceptado abandonar al fatimí, prometiéndoles todo tipo de beneficios y honores. Los otros le contestaron con bendiciones y agradecimiento por haberlos acogido junto a él y por haberles ayudado a abandonar el error que suponía la Si'a.

Tras esta recepción, los recién llegados fueron instalados en unas casas que se habían preparado para ellos. El califa ordenó que se estipulase una paga mensual de 1000 dinares en dirhemes para cada uno, y 70 almudes de trigo para su gasto. También a los Banu Jazar se les señaló una pensión abundante, quedando todos satisfechos de la nueva situación.

Fuentes: MUQ VII, 1967: 54-75//1965: 32-57; BM, 1904: II, 399-403//1967: II, 242-244; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 388-389; Ballestín Navarro, 2004: 75, n. 38.

139-Captura de desertores de las filas califales (año 361/972)

139. 1 – Detención de 'Abd al-Malik b. Samiṭ, conocido como “Januṣ”

³¹⁸ El poeta al-Ramadi [162.1 y 162.2] escribió con motivo de esta recepción unos versos en los que se burlaba de la ostentación mostrada en el desfile. García Gómez tradujo estos versos del siguiente modo: “*Me maravillo de la inadvertencia de al-Mustansir cuando acumuló para recibir a Ya'far tan*

Un individuo llamado ‘Abd al-Malik b. Samit, apodado “Januṣ”, fue capturado en Ifriqiya por un mercader llamado Muḥammad b. Sulayman, conocido como Ibn Naqura. Januṣ había desertado de las filas califales, pasándose al bando del šī‘i, Ma‘add b. Isma‘il al-Mu‘izz, cuando este se dirigía hacia Egipto. El mercader pidió ayuda al almirante ‘Abd al-Raḥman b. Muḥammad b. Rumaḥis para que le enviara un barco con el que hacer una emboscada a Januṣ. Así llegaron a la zona los marineros ‘Abd Allah b. Šu‘ayb e Ibn Azraq y lograron, junto al mercader Muḥammad, capturar al desertor y a su hijo.

A la vuelta a Córdoba, tanto el padre como el hijo fueron encadenados y llevados a la Puerta de al-Sudda del Alcázar de al-Zahra’. Por su parte, tanto el mercader, como los dos marineros que le habían ayudado a capturar al desertor, fueron recibidos por el califa para que le informaran del caso, habiendo sido recompensados anteriormente con regalos y ropas de honor (*min al-šila wa-jila’*), según su categoría³¹⁹.

Los prisioneros fueron encerrados en la cárcel de al-Duwayra, que había sido construida cerca de la anterior cárcel de al-Zahra’, en la casa llamada de ‘al-Saqqa’in’ (de los aguadores). El zalmedina de al-Zahra’, Muḥammad b. Aflaḥ, fue hacia esta cárcel y la aseguró del tal manera que nadie pudiera escapar de allí, y metió en este nuevo emplazamiento tanto a Januṣ, que llegó atado de las manos, como a su hijo y a un individuo llamado Qasim, que había estado encerrado en la cárcel de al-Zahra’, tras haber sido detenido en Badajoz por ser sospechoso de participar en la herejía oriental (*al-tasriq*). El entonces gobernador de Badajoz, Sa‘d b. al-Ḥakam, había sido informado de que este Qasim era un pariente del šī‘i Ma‘add b. Isma‘il que había tenido desavenencias con aquel y que por ello había huido hacia el Algarbe. Cuando el gobernador confirmó tales sospechas, mandó que lo atraparan y lo envió a la cárcel.

Fuentes: MUQ VII, 1967: 110-111//1965: 86-87; Fierro, 1987a: 158.

139. 2 – Detención de Muḥammad b. Sulayman, conocido como “Walad Mu‘allim Hammu”

Al igual que el anterior detenido, Muḥammad b. Sulayman había desertado de las filas cordobesas para pasarse al bando de Ma‘add al-Si‘i. Sin embargo, al no lograr provecho de su huida, volvió a Córdoba pidiendo el *aman*, que le fue concedido, sin castigarlo (*fa-inšarafa musta‘min^{an} fa-ummina wa-lam yu‘aqab*³²⁰). Poco después, este individuo volvió a desobedecer y se marchó a la Frontera Superior, donde fue detenido y castigado.

Fuentes: MUQ VII: 1967: 111-112//1965: 88; Fierro, 1987a: 158.

imponente ejército, pues con que mi amado hubiera dejado ver su rostro, sus miradas hubieran suplido a tanta tropa” (MUQ VII, 1967: 74).

³¹⁹ Dice Ibn Ḥayyan que al mercader se le entregaron mil meticales *ya faries* y un *mandil* con preciosas telas, según su categoría, mientras que a los dos marineros se les dio quinientos dinares y vestidos de *jazz*.

³²⁰ MUQ VII, 1965: 88.

140- Perdón al gran *fatà* Durri b. al-Ḥakam al-Mustanşir

En el año 362/973, el gran *fatà* Durri, conocido como “el tesorero” (*al-jāzin*) fue depuesto de su cargo por una deficiencia en su servicio (*li-taqşir ma ‘a-hu fi jidmati-hi*), por lo que el zalmedina de al-Zahra’, que ese momento era Muḥammad b. Aflaḥ, se encargó de aplicar el castigo oportuno. De este modo, convocó al acusado en su despacho, en el sitial de la policía (*kursi al-surṭa*), junto a la Puerta de al-Sudda. Durri permaneció de pie junto al asiento del zalmedina, mientras este lo reprendía y, cuando hubo finalizado, se retiró a su habitación.

Al poco tiempo, en *rayab* de ese año/abril del 973, recibió la orden de trasladarse desde el alcázar de al-Zahra’ donde había ejercido su cargo, al de Córdoba y le fue retirado su sueldo, recibiendo tan solo diez dinares *wazīna* por mes. Unos meses más tarde, en *du l-qa ‘da*/agosto, gracias a la intercesión del príncipe Hisam, quien envió una carta al califa pidiéndole que le devolviese a su gracia, Durri logró el perdón del califa (*ilā ‘an intasala-hu al-riḍā ‘an-hu*³²¹).

Fuentes: MUQ VII, 1967: 132//1965: 103-104; IF (S), 1997: 165, nº 433; Vallvé, 1981: 310; Vallvé, 1992: 210; Meouak, 1999: 215-216, nº 2; Meouak, 2004: 183, nº 2.

141- Perdón al gran *fatà* Maysur b. al-Ḥakam (II) al-Ya‘fari

Del mismo modo que había ocurrido con Durri, también el gran *fatà* eslavo *ya‘fari* Maysur fue castigado por una deficiencia en su servicio, de modo que fue encerrado en la cárcel de al-Zahra’, en la que pasó una noche. El zalmedina Muḥammad b. Aflaḥ ordenó arresto domiciliario para el *fatà*, dejando a su cliente Mu’nis el eslavo vigilándole, hasta que, a finales de *ramaḍan* de este año/junio-julio de 973, Maysur fue perdonado por el califa, liberado y reintegrado en su anterior puesto (*laḥaqa-hu ṣafḥ al-jalīfa ‘an-hu fa-atlaqa-hu wa-a‘ada-hu ilā jidmati-hi*³²²), gracias a la intercesión, una vez más del príncipe Hisam.

Fuentes: MUQ VII, 1967: 132 y 149//1965: 104 y 117; Meouak, 2004: 189-190, nº 3.

142- Restitución del tío materno del príncipe Hisam, Fa’iq b. al-Ḥakam

Si bien se desconoce la razón de su cesantía, en el año 362/973, el tío materno del príncipe Hisam, Fa’iq b. al-Ḥakam, fue perdonado y volvió a ejercer su cargo en el que estaba suspendido (*majzul*).

Fuentes: MUQ VII, 1967: 149//1965: 117.

143-Castigo al intérprete Aşbag b. ‘Abd Allah b. Nabil, por su mala interpretación

³²¹ MUQ VII, 1965: 103.

³²² MUQ VII, 1965: 117.

Cuando, en el año 363/974, el califa recibió la embajada de la reina Elvira de León, al-Ḥakam se enfureció al percibir el tono insolente de las palabras de los embajadores según las iba traduciendo el cadí de los cristianos de Córdoba, Aşbag b. 'Abd Allah b. Nabil. Aunque reprendió en parte a los embajadores cristianos, la mayor parte de la culpa se la llevó el intérprete, al que destituyó del su puesto, además de informar a los embajadores de las palabras que había puesto en su boca. De este modo, el jefe de la caballería (*şahib al-jayl*) Ziyad b. Aflaḥ reunió a los cristianos en su casa y les dijo que, de no haber mediado la protección de la que gozaban como embajadores (*dimmat al-risala*), habrían sido castigados. Por su parte, Aşbag fue recriminado y amenazado con los mayores castigos, a no ser que lograra el perdón del califa (*lawla ma a'qaba-hu min al-şafḥ 'an-hu*³²³). Parece que finalmente consiguió el perdón, ya que sabemos que seguía ejerciendo como cadí de los cristianos cordobeses durante el gobierno del hijo de Almanzor, 'Abd al-Malik al-Muzaffar³²⁴.

Fuentes: MUQ VII, 1967: 185-186//1965: 146-147; Codera, 1917: 198-200.

144-Guerra en el norte de África contra Ḥasan b. Qannun al-Ḥasani (año 361-362/972-973)

144. 1 – Las tropas califales van contra Ceuta y Tánger

En *ramaḍan* del año 361/junio del 972, el califa se reunió con el jefe de las tropas (*ḥaşam*), Muḥammad b. Qasim b. Ṭumlus, para ordenarle que se dirigiera a Ceuta ya que se había declarado en rebeldía el idrisí, Ḥasan b. Qannun al-Ḥasani, violando el pacto (*'ahd*) que anteriormente había firmado y poniéndose del lado del šī'í Ma'dd b. Isma'il. El califa, antes de que Muḥammad b. Qasim partiera hacia Ceuta, le hizo una serie de recomendaciones sobre cómo actuar una vez que llegara allí, entre las cuales estaba que pusiera todas sus fuerzas en combatir a Ḥasan y que, cuando obtuviera la victoria, que usase el perdón, prefiriese la indulgencia, aceptase las disculpas claras y no emplease el rigor (*an ya'juda bi-l-'afw wa-yu'tira l-şafḥ wa-yaqbala waḍiḥ al-'udr wa-yaḥsina l-ta'yāwuz*³²⁵//*an ya'juda bi-l-'afw wa-l-şafḥ wa-işlah al-bilad wa-istişlah al-ra'iyya*³²⁶). Asimismo, le pidió que utilizara, sin tenerles en cuenta su actitud anterior, a aquellos que habían aceptado la obediencia, para vencer a los que aún se mantenían en la rebeldía, de tal manera que si los rebeldes veían la buena situación de los sometidos, podía servirles de aliciente. Por último, le pidió que restableciera en esas tierras el Corán y la Sunna que los enemigos šī'ies habían eliminado, implantando tradiciones fuera de la ortodoxia.

Tras entregarle una rica espada y darle dinero para las pagas de los soldados, Muḥammad b. Qasim salió hacia Ceuta, acompañado del *şahib al-şurṭa* y almirante (*qa'id al-baḥr*), 'Abd al-Raḥman b. Rumaḥis. Se dirigieron, en primer lugar a Tetuán, la cual encontraron vacía, por lo que se fueron a Tánger. Al llegar a la ciudad, al-Rumaḥis ofreció a sus habitantes que volvieran a la obediencia, pero estos se negaron y se enfrentaron a él. El principal instigador de la rebeldía en esta ciudad era Ḥasan b.

³²³ MUQ VII, 1965: 147.

³²⁴ Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 445-446.

³²⁵ MUQ VII, 1965: 79.

Qannun, quien, al recibir el ataque de las tropas califales, salió huyendo junto a algunos de sus aliados de modo que, cuando los habitantes de Tánger vieron que los abandonada, su *šayj* Ibn al-Faḍil, junto a su hijo y los notables del pueblo (*mašyaḥa qawmi-hi*), salieron hacia Ibn Rumaḥis para presentarle su deseo de someterse, diciendo “*¡Obediencia a Dios Altísimo y al Príncipe de los Creyentes al-Mustaṣir bi-Allah!*” (al-ṭa’a li-llah ta’ali wa-li-amir al-mu’minin al-Mustaṣir bi-llah³²⁷). Las tropas rodearon a estos hombres y, una vez que llegaron ante Ibn Rumaḥis, Ibn Faḍil saludó con la cabeza baja, prorrumpió en invocaciones a favor del califa y de sus auxiliares y puso como condición de su sometimiento el que se le concediera el *aman* a él y a los habitantes de su pueblo y que respetaran a sus mujeres (*tumma atba’a dalika bi-l-ragaba li-nafs wa-ahl baladi-hi fi l-aman wa-šawn al-ḥarim*³²⁸//*wa-ṭalaba min-hu al-aman li-ahl baladi-hi*³²⁹).

Una vez entregado el *aman*, el caíd Ibn Rumaḥis permitió a sus soldados que saquearan la ciudad en busca de botín, mientras él permaneció en la plaza, con su espada en la mano, rodeado de sus tropas armadas y con todos los pertrechos a la vista y, desde allí, escribió al califa informándole de su victoria.

Al poco tiempo, se produjo una victoria de Muḥammad b. Qasim b. Ṭumlus sobre el rebelde Ḥasan b. Qannun. Durante la batalla, murieron doscientos hombres del bando enemigo y Ḥasan b. Qannun se vio obligado a huir de la zona. Tras esta victoria, Muḥammad b. Qasim se dirigió a Arcila donde sus habitantes también se habían alzado en rebeldía y donde sabía que en la mezquita había una inscripción con el nombre del *šī’i* Ma’add b. Isma’il sobre el almimbar. El caíd mandó arrancar la inscripción y quemar el almimbar. Tras esto, escribió al califa informándole de esta conquista y enviándole también el madero con la inscripción.

Tras la anterior victoria sobre el rebelde Ḥasan b. Qannun, este no solo no se rindió sino que se dirigió de nuevo contra las tropas cordobesas con las que se enfrentó en un combate que finalizó con un gran número de muertos en las filas omeyas, entre los que se encontraba el general de las tropas, Muḥammad b. Qasim b. Ṭumlus.

Fuentes: MUQ VII, 1967: 102-104, 112-114 y 123-124//1965: 79-81, 89-91 y 97; BM, 1904: II, 404-407//1967: II, 244-245; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 391-393; Ballestín Navarro, 2004: 75-76.

144. 2 – Rechazo del sometimiento de Ḥasan b. Qannun y *aman* para sus seguidores arrepentidos

Tras este hecho, el rebelde se dirigió a Sa’d y Qaysar, caídos del califa que estaban en Tánger junto al *šahib al-surṭa*, Ibn Rumaḥis, y el caíd de Arcila, ‘Abd al-Raḥman b. Yusuf b. Armatil, pidiéndoles que iniciaran con él conversaciones para alcanzar la paz y volver a la obediencia al califa. Después de

³²⁶ BM, 1967: II, 245.

³²⁷ MUQ VII, 1965: 79.

³²⁸ MUQ VII, 1965: 79.

³²⁹ BM, 1967: II, 245.

intercambiarse algunos rehenes³³⁰, los enviados del califa le escribieron pidiéndole consejo sobre cómo actuar, a lo que al-Ḥakam II les envió una carta advirtiéndoles de que no debían hacer caso al rebelde ni creer sus falsas intenciones y, por el contrario, les instaba a seguir haciéndole la guerra. Asimismo, les pedía que anunciaran a la gente que había estado del lado del rebelde, sometidas a su terror, que podían estar tranquilas, pues contarían con el *aman* de Dios (*fa-amanun bi-aman Allah al-tamm*³³¹).

Por su parte, el califa, viendo que la victoria sobre el infiel Ḥasan b. Qannun se estaba demorando demasiado, decidió enviar al otro lado del Estrecho a uno de sus mejores generales, su *mawlà* Galib b. ‘Abd al-Raḥman. La orden fue que repartiera dinero a todos los beréberes para convencerles de los beneficios que conllevaría para ellos ponerse del lado de la causa omeya, así como que destronara a los jefes de todas las ciudades que apoyaban al rebelde Ḥasan b. Qannun³³².

Fuentes: MUQ VII, 1967: 124-131//1965: 97-103.

144. 3 – Sumisión de Ḥasan b. Qannun y de otros jefes beréberes

Una vez al otro lado del Estrecho, Galib se lanzó a combatir a Ḥasan b. Qannun. La presión que ejerció sobre el rebelde le obligó a esconderse en las montañas. El rebelde trató de preparar una estrategia contra las tropas cordobesas, dejándolas acorraladas en una zona controlada por todos los flancos por los aliados de Ḥasan y con el obstáculo de un río en la única zona intermedia. Allí se produjo un enfrentamiento entre las tropas, en el cual los omeyas forzaron la huída de buena parte de los ḥasaníes, la muerte de muchos de ellos y el robo de sus rebaños y demás provisiones. Poco después se produjo otro enfrentamiento con las tropas enemigas en el que cayeron muertos veinte hombres de la familia del propio Ḥasan. Así permanecieron durante varios meses, sin que el ejército omeya lograra derrotar al rebelde, por lo que el califa al-Ḥakam II se vio obligado a enviar como refuerzo al visir

³³⁰ Es llamativa la explicación que da aquí Ibn Ḥayyan respecto a este intercambio de rehenes, diciendo que se produjo al modo que había tenido lugar en otras ocasiones parecidas entre politeístas (*ahl al-sirk*) y musulmanes, asimilando así a Ḥasan b. Qannun a un politeísta. Un poco antes también lo llama “hereje” (*mulhid*) (MUQ VII, 1967: 124).

³³¹ MUQ VII, 1965: 97.

³³² A partir del envío de Galib al Magreb, las crónicas nos hablan de la llegada a Córdoba de sucesivas embajadas de sumisión de jefes beréberes, antiguos aliados de Ḥasan b. Qannun como, por ejemplo, la llegada de setenta hombres de la tribu de Masmuda (MUQ VII, 1967: 124//1965: 96; BM, 1904: II, 407//1967: II, 246) o la embajada de sumisión de los señores de *al-Aqlam* y de *Madīnat al-Qarawiyyīn* (MUQ VII, 1967: 131//1965: 103; BM, 1904: II, 104-408//1967: II, 246-247), ambas en el año 362/973. Asimismo, al año siguiente llegó a Córdoba una carta de Galib b. ‘Abd al-Raḥman anunciando la sumisión de varios jefes beréberes (MUQ VII, 1967: 138-139//1965: 108-109). Las crónicas nos informan también de la llegada de algunos familiares de Ḥasan b. Qannun que se apartaron de él para someterse a al-Ḥakam II. Este fue el caso, por ejemplo, de un sobrino de Ibn Qannun, llamado al-Qasim b. Yaḥyà b. al-Qasim b. Ibrahim b. Muḥammad al-Ḥasani, quien fue acogido en Córdoba e instalado en la medina y se le concedió una buena pensión para su mantenimiento (MUQ VII, 1967: 139-1340//1965: 109). Es muy interesante la copia del diploma (*siyill*) entregado al jefe beréber de los Kutama, Abu l-‘Ays b. Ayyub, cuando estos deciden volver a sus tierras, aclarándole cómo debía proceder en el pago y cobro del azaque, según dice que se hacía en ese momento bajo los omeyas (MUQ VII, 1967: 142-145). Ballestín Navarro recoge una parte de este documento, destacando la aparición del término *al-nazar* (“supervisión”) para referirse a la función que se le asignaba a este individuo, en el seno de su tribu, comparándolo con la función de *al-nazar bi-l-ḥasam* (“supervisión del ejército”) que se le otorgó a Ibn Abi ‘Amir (Ballestín Navarro, 2004: 86).

Yaḥyà b. Muḥammad b. Hašim al-Tuḡyibi. Uno de los hechos de bastante trascendencia para la derrota final del rebelde fue la toma del *Hišn al-Karam*, lo cual logró atrayéndose a los habitantes de la zona, con los que preparó el ataque contra Ḥasan, el cual se vio obligado a huir del castillo hacia otra fortaleza, el *Hišn al-Ḥayār*, donde se escondió. Cuando Galib entró en el *Hišn al-Karam*, encontró en la cárcel a los oficiales Sulayman b. Abi Ŷawšan y a Ibn Abi Garqala, a varios miembros del ejército del califa, incluso a alguno de los aliados del rebelde y dio la libertad a todos ellos. También había mucha gente de las cabilas beréberes que estaban prisioneros allí y que también fueron liberados. Este hecho provocó que muchos de los hombres de Ḥasan b. Qannun se dirigieran a Galib para someterse y para incorporarse en su ejército.

Otro momento importante fue la toma de Bašra, en *muḥarram* del 363/octubre del 973, gracias también a la traición de sus habitantes quienes aprovecharon la ausencia de Muḥammad b. Qannun³³³, hermano del rebelde, para matar al su tío Muḥammad b. ‘Abd al-Salam, que estaba al frente de la ciudad. Tras el asesinato de Muḥammad b. ‘Abd al-Salam, los beréberes escribieron a Galib avisándole del hecho y diciéndole que querían ponerse de su parte. Como muestra de su sumisión, le entregaron la cabeza del tío del rebelde, la cual fue enviada a Córdoba y expuesta en el alcázar, tras haberla paseado desde la almunia de *al-Na’ura*, hasta la Puerta de al-Sudda.

La situación del rebelde Ibn Qannun cada vez era más complicada y la presión que los cordobeses estaban ejerciendo sobre él iba reduciendo sus provisiones y forzaba a muchos de los aliados del beréber a abandonarlo y pasarse al bando omeya. En una de las cartas de Galib al califa, le contó que el hijo de Ḥasan, llamado al-Manšur, había abandonado a su padre y se habían acogido al *aman* omeya, junto a su hermana y la madre de esta, por preferir someterse a soportar la terrible situación que vivían en el bando de Ḥasan. Asimismo, el carcelero del rebelde había liberado a muchos de los beréberes que estaban como rehenes de Ḥasan, encarcelados en su fortaleza, presentándose el carcelero con ellos ante Galib, quien los recibió y los incorporó en su ejército.

El último día de *ḡumadà II* del 363/27 de marzo del 974, se informó de la derrota definitiva de Ḥasan b. Qannun y de su retorno a la obediencia (*warada l-jabar al-sarr ‘alà l-Mustansir bi-llah bi-id’an al-Ḥasan b. Qannun al-Ḥasani wa-dujuli-hi fi l-ṭa’a*³³⁴). El califa envió una carta a todas las regiones de al-Andalus informándoles de la victoria, ordenando que fuera leída en todos los almimbares del territorio.

Galib volvió a Córdoba al año siguiente, acompañado del rebelde y de sus partidarios. La recepción de los sometidos fue muy similar a la de los hijos de ‘Ali al-Andalusi, años atrás, con todo el lujo y la pompa posible. Cuando los idrisíes llegaron ante el califa, este les agradeció su sumisión, les ofreció amplias recompensas y beneficios y asignó a todos ellos una pensión.

³³³ Galib informó al califa de que Muḥammad b. Qannun, al irse de Bašra, había dejado allí a su mujer y a sus hijas y que él se había hecho con ellas al apoderarse de la ciudad. Ibn Ḥayyan dice que al-Ḥakam II ordenó a Galib que no les hiciera daño y que las enviara al *Hišn al-Ḥayār*, donde estaba Ḥasan b. Qannun, pues este era el padre de la mujer de Muḥammad b. Qannun (MUQ VII, 1967: 181-182).

³³⁴ BM, 1967: II, 248.

Fuentes: MUQ VII, 1967: 147, 157-159, 162-163, 169-171, 174-175, 179-181, 188, 190-191, 235-242//1965: 116, 124-126, 128-129, 134-136, 139-143, 148-150, 194-202; BM, 1904: II, 408-411//1967: II, 246-248; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 393-395; Ballestín Navarro, 2004: 76-85.

145-Encarcelamiento y perdón al familiar del califa, Muḥammad b. Saʿid (año 363/974)

A principios de *rayab* del 363/finales de marzo de 974, Muḥammad b. Saʿid, hijo del tío materno de al-Naṣir, Saʿid b. Abi l-Qasim, fue encarcelado por un asunto secreto que no gustó al califa, por lo que mandó que lo detuvieran. El *ṣaḥib al-surṭa al-ʿulyà*, Hisam b. Muḥammad b. ʿUtman [152 y 154]³³⁵, fue a buscarlo acompañado por diversos soldados y policías y, tras localizarlo, lo encadenó y lo llevó a al Puerta de al-Sudda del alcázar de al-Zahraʿ, donde fue encarcelado en la Casa de los gobernadores (*Bayt al-ʿummal*), sobre la Puerta de los Jardines, hasta que poco después alcanzó el perdón y la libertad (*ilā an istanqada-hu al-ṣafḥ fa-atlaqa*³³⁶).

Fuentes: MUQ VII, 1967: 194//1965: 153; De la Puente, 2004: 122-123.

146-Nuevo castigo y perdón de varios grandes *fityan*

En *sawwal* del año 363/julio del 974, varios *fityan* fueron cesados de su cargo durante unos días por una negligencia en su servicio, lo cual provocó el enfado del califa. Poco tiempo después, fueron perdonados por el gobernante (*ṣafaḥa ʿan-hum*³³⁷), a excepción de dos de ellos, Muwaqqas/Muʿnis y Sunayf, que siguieron destituidos de su cargo de *jalīfās* y a los que se les retiraron sus sueldos (*yirayat*).

Fuentes: MUQ VII, 1967: 208//1965: 170; Meouak, 1999: 211, n° 32; Meouak, 2004: 171, n° 37 y 38.

147-Encarcelamiento de los rebeldes de Sevilla

En el verano del año 363/974, varios criminales (*muḥrimun*) habían asaltado la cárcel de la ciudad de Sevilla y se habían rebelado contra el poder (*ʿaṣu l-sulṭan*). Como el gobernador de la ciudad no era capaz de reducirlos por sus propios medios, el califa al-Ḥakam II ordenó al *ṣaḥib al-surṭa al-ʿulyà* y *ṣaḥib al-ḥaṣam*, Qasim b. Muḥammad b. Ṭumlus, que los capturara y que los metiera en prisión. Cuando Ibn Ṭumlus logró detener a los rebeldes, se los llevó a Córdoba para encerrarlos en la cárcel de

³³⁵ Se trata de Hisam b. Muḥammad b. ʿUtman, hijo del hermano de al-Muṣṣaḥfi y general de la caballería y visir. También ejerció como *ṣaḥib al-surṭa* (Meouak, 1999: 84-185).

³³⁶ MUQ VII, 1965: 153.

³³⁷ MUQ VII, 1965: 170.

al-Zahra'. Del grupo de criminales que se había rebelado, logró detener a Muḥammad b. al-As'at al-Qurasi, a 'Umar b. Jalid b. 'Utman b. Jaldun al-Ḥaḍrami y a Ḥabib b. Muḥammad b. 'Abd Allah b. Muḥammad al-Jawlani, conocido como Ibn al-Dubb, quienes habían sido los responsables del asalto de la cárcel. Sin embargo, uno de los criminales, llamado Ḥabib b. Sulayman b. Ḥayyay, consiguió escapar, de modo que Ibn Ṭumlus decidió arrestar a cinco primos suyos y retenerlos hasta que apareciera el otro. Estos primos eran Muḥammad e Ibrahim b. Aḥmad b. Ibrahim b. Ḥayyay, hijos del antiguo rebelde de Sevilla, Muḥammad b. 'Abd Allah b. Muḥammad b. Ḥayyay, y a Ḥayyay y Qasim b. Muḥammad b. Qasim b. Muḥammad b. Ḥayyay. A estos detenidos se sumó también Muḥammad b. 'Utman b. al-Jazar y todos ellos fueron encadenados y llevados a Córdoba.

Unos días después de la llegada a Córdoba de Ibn Ṭumlus, llegaron los que se habían encargado de la búsqueda del fugitivo en en Sevilla y entraron en la ciudad con Ḥabib b. Sulayman b. Ḥayyay y con el hermano de este, Muḥammad b. Sulayman, llamado "al-Silsila". El califa ordenó que estos dos fueran encarcelados en al-Zahra' y que sus primos fueron puestos en libertad.

Fuentes: MUQ VII, 1967: 208-209 //1965: 170-171; De la Puente, 2004: 117.

148-Perdón a los hijos de 'Ali al-Andalusi

En el año 363/974, Ya'far y Yaḥyà, hijos de 'Ali al-Andalusi [138], fueron encarcelados en Madinat al-Zahra' a raíz de su negativa a vender al califa unos esclavos que tenían en su haber. Ziyad b. Aflaḥ, *ṣaḥib al-jayl wa-l-ḥaṣam*, reunió a los *ḥukkam*, a los alfaquies y a los adules (*'udul*) para que fueran con él a casa de Ya'far y Yaḥyà, con la intención de comprarles a sus esclavos. Estos habían solicitado dejar de servir a estos dos hombres, denunciando el mal trato que recibían. Aunque inicialmente habían acordado que la compra se haría de ese modo, los hijos de 'Ali al-Andalusi se negaron a vender a sus esclavos. Durante la discusión que se produjo por esta causa, los ulemas que estaban presentes se percataron por las palabras de Ya'far de que este, aunque habiendo adjurado de la causa *si'ī*, todavía mostraba cierta tendencia hacia esta secta. Informado el califa de tales hechos, ordenó que los dos hombres fueran llevados a la cárcel y se les humillara públicamente. Ziyad b. Aflaḥ los condujo a pie desde donde estaban hasta la cárcel de Duwayra, en Madinat al-Zahra', llegando junto a ellos a los hijos de Yaḥyà.

Los prisioneros permanecieron encerrados durante casi un año, hasta que el califa envió al gran *fatà* y jefe del *tiraz*, Fa'iq al-Ṣiqḷabi, que fuera desde el alcázar de Córdoba al de al-Zahra' y que, una vez allí, ordenara que fueran liberados Yaḥyà y Ya'far. Entraron a la celda de los presos varios *fityan* para asear a los detenidos y cuando estuvieron limpios, les entregaron unos caballos y les invitaron a unirse al cortejo de Fa'iq hasta el alcázar. Ese mismo día, Fa'iq volvió a recibir a los dos hombres y les recordó de nuevo todos los errores que habían cometido. Yaḥyà y Ya'far aceptaron la culpa y se mostraron arrepentidos y el gran *fatà* les informó de que el califa tenía intención de perdonarles su crimen y excusarlos de su delito (*dakara la-huma anna amir al-mu'minin tagammada danba-huma wa-*

ṣafaḥa 'an *zallati-hima*³³⁸), a lo que ellos se mostraron muy agradecidos. Asimismo, se les entregó un saco lleno de bolsas de dinares. Ambos fueron enviados a sus casas y se les pidió que permanecieran como antes de que se produjera el suceso y que disfrutaran del beneficio del perdón (*ni 'mat al-iqala*).

Fuentes: MUQ VII, 1967: 209-212//1965: 171-174; Meouak, 1999: 198; De la Puente, 2004: 117-118.

149-Violación del pacto de sumisión de García Fernández

García Fernández, señor de Castilla y Álava, había firmado una tregua de paz con el califa omeya de Córdoba. Sin embargo, en *du l-ḥiyya* del 363/septiembre del 974, llegó a la capital un mensaje desde la Frontera Media informando de que el cristiano había violado la tregua a pesar de que, anteriormente, había manifestado que quería renovarla. Los cristianos se habían lanzado contra el castillo de Deza, donde ostentaban el poder Zarwal y Maḍà, los hijos del beréber, 'Amril b. Timalt/Timlit al-Tagri³³⁹, y se había iniciado un intenso combate entre los cristianos y los musulmanes, en el que cayó muerto el propio Zarwal al recibir una lanzada.

Los mensajeros del castellano que se habían dirigido a Córdoba para renovar la tregua con el califa y que se habían vuelto con la confirmación de la misma no se encontraban demasiado lejos de la capital cuando al-Ḥakam tuvo noticia de lo que había hecho su señor, por lo que mandó que fueran detenidos y encarcelados. Anteriormente, se les había enviado un correo (*furaniq*) para advertirles de que se marcharan de la capital antes de llevar a cabo la renovación del pacto, pero los embajadores se habían negado y habían llevado a término su objetivo. El califa finalmente envió al encargado de las caballerizas reales (*wakil fi dar al-jayl*), Aflaḥ, con un grupo de soldados para que los capturaran y los llevaran a Córdoba donde fueron encerrados en prisión.

Fuentes: MUQ VII, 1967: 226-227//1965: 188-189; Codera, 1917: 207-219; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 383-384; Manzano Moreno, 1991: 129-130; De Felipe, 1997: 168.

150-Destitución y perdón de dos funcionarios califales

³³⁸ MUQ VII, 1965: 173.

³³⁹ Ya mencionamos anteriormente que la entrega de la posesión de la fortaleza de Maḍà y, por tanto, el inicio del poder del linaje beréber de los Banu Maḍà en este territorio fronterizo pudo producirse tras el episodio de la liberación de Maḍà b. Timlat, encarcelado por haber fallado al ir a decapitar a Muḥammad b. Lubb, rebelde en Zaragoza en el año 260/874 [76.1]. A la muerte de 'Amril b. Timlit, en el año 361/972, sus hijos, 'Abd al-Raḥman, Galib, Ḥakam, Zarwal y Maḍà, enviaron una carta a al-Ḥakam II, a través de Galib b. 'Abd al-Raḥman, para pedirle la herencia de los territorios que habían pertenecido a su padre. El califa repartió los castillos del beréber entre sus cinco hijos y les hizo entrega de diplomas de propiedad (*sayyala li-*) y regalos para todos ellos. Sobre los Banu Maḍà, De Felipe, 1997: 165-168.

En *muḥarram* del 364/octubre del 947, fue destituido de su puesto como tesorero Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥayib y fue encerrado en la Casa de los gobernadores, en el alcázar de Córdoba. También ese año fue destituido como *ṣaḥib al-majzun* Salama b. al-Ḥakam, *mawlā* del califa, quien también fue encarcelado aunque, en su caso, en la cárcel de al-Duwayra. Cuando ocurrió esto, Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥayib fue trasladado de la Casa de los gobernadores a al-Duwayra. Ambos estuvieron allí hasta que fueron puestos en libertad, el 24 de *rabi' I*/12 de diciembre, tras ser perdonados por el califa (*ilā an ṣafaḥa 'an-huma al-sulṭan*³⁴⁰) y restituidos en sus puestos.

Fuentes: MUQ VII, 1967: 242-243//1965: 202.

151-Rebelión de Abu l-Aḥwaṣ en el castillo de al-Rošo (364/975)

Ma'n b. 'Abd al-'Aziz al-Tuḥyibi, más conocido como Abu l-Aḥwaṣ, se rebeló en el castillo de al-Rošo, en Lérida. Fue sometido por Rašiq al-Bargawaṭi, caíd de Lérida, y capturado, sin haber acordado ningún pacto ni garantía (*duna 'ahd wa-la mitaq*). Este hombre había desertado del ejército musulmán y se había pasado al bando cristiano y se dedicaba a ayudar al enemigo haciéndole de espía. Tras entrar en un castillo de los que estaban sometidos al poder musulmán por haber firmado un acuerdo de protección a cambio del pago de la *yizya*, los convenció para que rompieran el pacto. Así, cuando llegó el momento de pagar, se negaron y Rašiq se fue hacia ellos para combatirlos. Después de varios enfrentamientos, los habitantes del castillo dijeron al musulmán que le entregarían a Abu l-Aḥwaṣ si dejaba de combatirlos .

El rebelde llegó a Córdoba atado, junto a diez de sus compañeros, y delante de ellos iban las cabezas - clavadas en el extremo de unas lanzas - de diecisiete cristianos muertos al intentar ayudar a los sitiados en el castillo de al-Rošo. Dichas cabezas se pusieron, como de costumbre, en alto frente a la Puerta de al-Sudda. Los prisioneros, por su parte, fueron encarcelados.

Un año más tarde, con motivo de la toma de juramento del príncipe Hisam, el califa ordenó a Ya'far b. 'Utman al-Muṣḥafi, *zalmedina* de al-Zahra', que liberara a Abu l-Aḥwaṣ y a sus compañeros pues los había perdonado (*ṣafaḥa al-Ḥakam 'an-hum*³⁴¹).

Fuentes: MUQ VII, 1967: 264-266//1965: 224-245; BM, 1904: II, 412-413//1965: II, 249-250; Codera, 1889a; Codera, 1889b: 441-444; Torres Balbás, 1952: 168 y 171; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 450, n. 47; Vallvé, 1981: 312.

▪ **Hišam II (365/976-370/981) (primer califato)**

152-Intento de conspiración contra el emir Hisam II

³⁴⁰ MUQ VII, 1965: 202.

³⁴¹ BM, 1967: II, 250.

La noche en que murió al-Ḥakam II, sus eunucos Fa'iq al-Ḥakami al-Mustanşiri [142] y Yawdar [154], contrarios a que el príncipe Ḥisam subiera al trono siendo menor de edad, ocultaron la muerte del califa y ofrecieron el poder a un hermano de al-Ḥakam, llamado al-Mugira. Yawdar propuso a Fa'iq que mataran al chambelán Ya'far b. 'Utman, para que no les impidiera llevar a cabo su plan, pero Fa'iq no estuvo de acuerdo y propuso que le contaran su plan, pues consideraba que este lo aceptaría. Se presentaron ante el chambelán y le contaron sus intenciones. Aquel fingió estar de acuerdo con la propuesta de al-Mugira como futuro califa, diciéndoles que era la opción más conveniente y que todos la apoyarían. Sin embargo, en cuanto dejó a los esclavos, se reunió con varios de sus compañeros, tales como Ziyad b. Aflaḥ, el *mawlā* de al-Ḥakam Qasim b. Muḥammad – hijo del general Ibn Ṭumlus –, Muḥammad b. Abi 'Amir y su sobrino, Hisam b. Muḥammad b. 'Utman [145 y 155]. Convocó también a los Banu Birzal, pues eran de su círculo íntimo dentro del *yund* (*kanu biṭanata-hu min sa'ir al-yund*³⁴²). Formó un grupo suficientemente fuerte como para desmontar el plan de los esclavos. Decidieron que lo mejor era acabar con el candidato al-Mugira, pero ninguno se ofrecía voluntario para hacerlo, hasta que Ibn Abi 'Amir lo hizo. Se marchó hacia la casa de al-Mugira acompañado de un grupo de soldados del *yund*, a los que apostó en la puerta de la casa del príncipe omeya, mientras él entraba. Ibn Abi 'Amir le anunció la muerte de al-Ḥakam y el ascenso al trono de Hisam. Le preguntó cuál sería su postura al respecto y al-Mugira le dijo que él pretendía respetar el juramento hecho a Hisam y le suplicó después que no le hiciera nada. Ibn Abi 'Amir se compadeció de él (*raqqa la-hu*) y escribió a al-Muṣḥafī pidiéndole que respetaran la vida de al-Mugira, pero el chambelán le exigió que cumpliera con su misión, así que el otro ordenó a sus soldados que entraran en la casa del príncipe y lo estrangularon³⁴³, aunque dejaron el cadáver colgado del cuello con una soga para que pareciera un suicidio.

Cuando Yawdar y Fa'iq supieron lo que había ocurrido con al-Mugira, se presentaron ante Ya'far y le pidieron disculpas por su anterior plan. Le dijeron que se ponían de su parte y que proclamarían al nuevo califa. De este modo, se produjo el nombramiento de Hisam como el nuevo califa, pero pronto al-Muṣḥafī e Ibn Abi 'Amir se dieron cuenta de que los esclavos estaban intentando conspirar contra ellos, con la ayuda de la guardia califal, por lo que mandaron tapiar la Puerta de Hierro (*Bab al-Ḥadid*) – por la que llevaban a cabo estos contactos –, dejando la Puerta de al-Sudda como única entrada al palacio. Asimismo, mediante diversas promesas, muchos de los esclavos se pusieron del lado de los partidarios de Hisam II. Todo esto provocó la dimisión de Yawdar, quien solicitó permiso para retirarse a su casa y que fuera dispensado de cumplir con su servicio (*muta 'afīy^{an} min al-jidma*³⁴⁴). Si bien al decir esto, esperaba que no se lo concediera, no fue así y tuvo que dejar su puesto. Durri b. al-Ḥakam, otro de los esclavos [140], acabó asesinado gracias a una trampa que ideó Ibn Abi 'Amir en su contra. Este habló con las gentes que trabajaban en las tierras de Durri, en Baeza, para que presentaran una acusación contra él por haberse comportado violentamente con ellos, prometiéndoles que no sufrirían ningún daño. Así, Durri fue citado en el palacio para que su causa fuera examinada, pero, cuando este llegó y vio los soldados en el interior, se dio cuenta de la trampa y trató de huir, pero los soldados lo

³⁴² BM, 1967: II, 260.

³⁴³ El *Dikr* recoge una noticia según la cual fue al-Ḥakam quien mató “a su tío” al-Mugira – sabemos que era su hermano - estrangulándolo, pero parece una confusión (DB, 1983: II, 180/I, 170).

³⁴⁴ BM, 1967: II, 263.

capturaron y lo mataron de un golpe. En cuanto a Fa'iq, fue desterrado a Baleares, donde murió al poco tiempo.

Fuentes: DB, 1983: II, 185//I, 174³⁴⁵; BM, 1904: II, 431-437//1967: II, 259-263; DY, 1981, IV-1, 58-59; NT, 1968: III, 86; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 402-404; Dozy, 1984: III, 117-126; De la Puente, 1997: 378-379; Bariani, 2003: 66-76 y 83; Meouak, 2004: 182-185; Ballestín Navarro, 2004: 114-117.

153-Ibn Abi 'Amir mata a su hijo

Cuando Ibn Abi 'Amir volvió de su segunda campaña, dirigida al castillo de Mola, en el año 366/977, se hizo con el título de *ṣaḥib al-madīna* de Córdoba, quitando de este cargo al hijo de al-Muṣḥafī. El general Galib había enviado una carta al califa Hisam contándole las estupendas cualidades que había mostrado Ibn Abi 'Amir durante la campaña, por lo que, el mismo día en que entraron en la ciudad con el botín y los prisioneros, Muḥammad b. Ya'far b. 'Utman fue destituido de su cargo³⁴⁶.

A partir de ese momento, Ibn Abi 'Amir mostró gran celo en el ejercicio de este cargo, castigando duramente a todos los que cometían algún delito, tanto conocidos como no. Castigó incluso a uno de sus hijos por colaborar con ciertos malhechores. Ibn Abi 'Amir llevó a su hijo a la sala de la *surta* y le aplicó una pena de azotes que le provocaron la muerte.

Fuentes: DB, 1983: II, 190//I, 179; BM, 1904: II, 442//1967: II, 266-267; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 406; Vallvé, 1981: 313; Dozy, 1984: III, 134; Ballestín Navarro, 2004: 132-133.

154-Encarcelamiento de al-Muṣḥafī y de sus familiares

Cuando Ibn Abi 'Amir empezó a comprobar la fama que había alcanzado tras varias campañas contra los reinos cristianos del norte, llegando incluso a ser nombrado primero zalmedina y después chambelán junto a al-Muṣḥafī, consideró que era el momento de deshacerse de este último, para quedarse solo en el poder. Para garantizar su éxito, procuró poner de su lado a uno de los mayores enemigos de Ya'far, el general Galib b. 'Abd al-Raḥman. De este modo, en el año 367/977, al-Muṣḥafī fue destituido de su cargo como chambelán, así como se retiró de sus cargos también a sus hijos y su

³⁴⁵ La versión que propone el *Dikr* sobre este episodio está sospechosamente suavizada, ya que en vez de hablar de un verdadero enfrentamiento entre dos bandos diferenciados, dice que “*la gente del alcázar, visires, ḥayibes y fatàs, buscaron a alguien que le sucediera, pero solo se pusieron de acuerdo con Hisam al-Mu'ayyad*” (Trad. Molina - DB, 1983: II, 185//I, 174). Más adelante, menciona brevemente el destino que corrieron los *ṣaqaliba* de palacio “*que se habían adueñado de la gestión del alcázar y del reino (bi-amr l-qaṣr wa-l-mamlaka) y consiguió oscurecerlos y rebajarlos*” (DB, 1983: II, 189//I, 179).

³⁴⁶ Ibn Bassam menciona la destitución del hijo de al-Muṣḥafī pero no dice nada sobre el supuesto castigo del hijo de Ibn Abi 'Amir que dio como resultado su muerte (DY, 1981: IV-1, 64).

sobrino, el general Hisam b. Muḥammad [145 y 152]. Todos ellos fueron encarcelados y les confiscaron sus bienes. Además, les condenaron a fuertes multas. Hisam fue asesinado en la cárcel el mismo día en que fue detenido, acusado de haberse atribuido las victorias de Ibn Abi 'Amir en la última campaña que había llevado a cabo.

Ya'far estuvo preso durante muchos años y soportó todo tipo de castigos y vejaciones. En alguna ocasión, intentó ganarse la clemencia del nuevo chambelán aunque siempre sin éxito. Finalmente murió en prisión, en el año 372/983. Algunas versiones dicen que murió estrangulado y otras apuntan a un envenenamiento.

Fuentes: DB, 1983: II, 191 y 202-203//I, 180 y 192-193; DY, 1981: IV-1, 66; HS, 1963: I, 259; BM, 1904: II, 424 y 444-449//1967: II, 256 y 267-270; NT, 1968: III, 88-90; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 407; Dozy, 1984: III, 134-143; De la Puente, 1997: 379; Bariani, 2003: 94; De la Puente, 2004: 127; Ballestín Navarro, 2004: 134.

154.1- Al-Muṣḥafī es convocado a palacio por irregularidades en sus cuentas

Estando al-Muṣḥafī en prisión, Ibn Abi 'Amir comenzó a revisar sus cuentas, haciéndole comparecer en el palacio califal por unas irregularidades que encontraron en ellas y por las que se le acusó de haber cometido engaños (*hiyana*). Cuando llegó Ya'far a una de las audiencias, se sentó sin saludar a los visires que estaban allí presentes, por lo que uno de ellos, Muḥammad b. Ḥafṣ b. Yabir, uno de los aliados de Ibn Abi 'Amir, le recriminó esta falta. Al-Muṣḥafī le dijo que cómo se atrevía a tratar así a quien él debía tanto y a continuación relató cómo él había intercedido ante el califa en una ocasión, para evitar que este visir fuera acusado de robo y que le hubieran cortado la mano por ello. Como el otro continuaba negándolo, Ya'far solicitó que si alguno de los que estaban en la sala conocía el caso, que dijera si era verdad. Habló el visir Ibn 'Iyas y dijo que efectivamente Ya'far tenía razón, pero que le disculparan por haber hablado con el acusado, pues solo lo había hecho porque le habían obligado a ello. En ese momento, otro de los visires, Muḥammad b. Yahwar [157] recriminó a Ibn Yabir por haberse dirigido al acusado, pues estaba prohibido hablar con todos aquellos con los que el gobernante estuviera enfrentado y que era por eso por lo que al-Muṣḥafī, conocedor de esta norma, no había saludado.

Después de este enfrentamiento, se pusieron de nuevo a examinar los bienes de Ya'far para ver si ocultaba algo, intentando quitarle aún más dinero del que ya había perdido. Finalmente fue enviado de nuevo a la cárcel, aunque advirtió que ya había perdido todas sus propiedades y que, aunque lo partiesen en trozos, no iban a encontrar ni un dirham dentro de él.

Fuentes: BM, 1904: II, 445-447//1967: II, 268-269; NT, 1968: I, 421-423; Dozy, 1981: III, 138-141.

155-Intento de conspiración de ‘Abd al-Raḥman b. ‘Ubayd Allah, nieto de al-Naṣir (año 368/979)

Tras la caída y muerte del primer ministro Ya‘far al-Muṣḥafī, se produjo un intento de conspiración contra el califa Hisam II, a favor de un nieto de ‘Abd al-Raḥman III, llamado ‘Abd al-Raḥman b. ‘Ubayd Allah³⁴⁷. Los implicados en esta conspiración fueron el *fatà* eslavo Ŷawdar [152], el nuevo zalmedina de al-Zahra’ Ziyad b. Aflaḥ y el *ṣaḥīb al-radd* ‘Abd al-Malik b. Mundir, a los que apoyaron algunos seguidores de al-Muṣḥafī. El plan era asesinar a Hišam II en el palacio e inmediatamente después proclamar al que sería ‘Abd al-Raḥman IV, pero no lo lograron y Ziyad b. Aflaḥ, para salvar su vida, metió a todos los conjurados en la cárcel.

Pronto se instruyó el caso. En la condena, los jueces escribieron el versículo coránico de la *ḥiraba*, dejando al gobernante la elección entre los castigos propuestos por el Corán para cada uno de los condenados. El candidato al trono y su principal cómplice, Ŷawdar, fueron condenados a muerte. Por su parte, ‘Abd al-Malik b. Mundir, el principal instigador, fue crucificado en la Puerta de al-Sudda.

Fuentes: Ibn al-Faraḍī, 1997: 223, nº 823; TH, 2009:138 y 140//139 y 141; HS, 1963: I, 278-280; NT, 1968: I, 437³⁴⁸; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 407; Torres Balbás, 1952: 168; Ávila, 1980: 100; Vallvé, 1981: 314-315; Dozy, 1984: III, 144-146; Fierro, 1987: 166-167; Garulo, 2008: 313.

DICTADURA ‘AMIRI

▪ Muḥammad b. Abi ‘Amir al-Ma‘afiri “Almanzor” (370-392/981-1002)

156-Caída de Galib b. ‘Abd al-Raḥman (año 371/981)

Llegó un momento en que el general Galib fue consciente del poder que Ibn Abi ‘Amir había logrado alcanzar y de cómo había ido eliminando a todos los que se habían interpuesto en su camino. Ibn Abi ‘Amir había construido ya *Madinat al-Zahira* y oficialmente se había convertido en el gobernante de al-Andalus. Esto llevó a Galib b. ‘Abd al-Raḥman a enfrentarse a Ibn Abi ‘Amir, pero este, viendo la situación, reunió a algunos de sus aliados en torno suyo y a organizó un ejército con el que enfrentarse a Galib. Hizo volver del norte de África al hijo de ‘Ali al-Andalusī, Ya‘far b. ‘Ali b. Ḥamdun [138 y 148], junto a un nutrido grupo de beréberes a los que equipó con todo lo necesario para un posible enfrentamiento. Asimismo, fueron con él Abu l-Aḥwaṣ Ma‘n b. ‘Abd al-‘Aziz al-Tuyībī [151] quien, tras su liberación, se había convertido en un fiel seguidor de Ibn Abi ‘Amir y a Ḥasan b.

³⁴⁷ Este era padre de Abu ‘Abd al-Raḥman Muḥamamd b. ‘Abd al-Raḥman b. ‘Ubayd Allah b. al-Naṣir, quien más adelante se proclamó califa con el nombre de *al-Mustakfi* [198 y 199].

³⁴⁸ Breve mención con motivo de la rebelión de Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥman, hijo de ‘Abd al-Raḥman b. ‘Ubayd Allah, en época de al-Mustakfi.

Aḥmad b. ‘Abd al-Wadud. Por su parte, Galib acudió al encuentro apoyado por contingentes cristianos que le habían enviado el conde García Fernández y Ramiro, hijo de Sancho Garcés II.

El enfrentamiento tuvo lugar en el año 371/981, en Atienza, junto a los muros del castillo de San Vicente. Cuando las tropas se enfrentaron, Galib cayó al suelo por un tropiezo de su caballo y se clavó la silla en el pecho, provocando su muerte. Su mano con el anillo en el dedo y su cabeza fueron llevados a Ibn Abi ‘Amir para demostrarle que el general había muerto. Otra versión de los hechos dice que la muerte de Galib ocurrió de otro modo. El cuerpo de Galib fue rellenado de algodón y crucificado en la corte, en Córdoba, mientras que su cabeza, clavada en una cruz, fue colocada en la Puerta de la Victoria en al-Zahira.

Fuentes: BM, 1904: II, 462-464//1967: II, 278-279; NT, 1968: I, 400; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 411-414; Dozy, 1984: III, 150-157; Bariani, 2003: 113-116.

157-Asesinato de Ya‘far b. ‘Ali b. Ḥamdun (año 372/982)

A pesar de haber sido uno de los aliados de Almanzor para acabar con Galib b. ‘Abd al-Raḥman, Ya‘far b. ‘Ali b. Ḥamdun [138, 148 y 156] pronto sufrió la misma suerte que el anterior. Bajo pretexto de asistir a una cena celebrada en honor a Ya‘far y como agradecimiento por su ayuda, Almanzor hizo que sus sirvientes sirvieran a aquel tanto vino que salió del palacio borracho. En la puerta le esperaban Ma‘n b. ‘Abd al-‘Aziz al-Tuyibi, junto a varios de los hombres fieles de Almanzor, como Ḥasan b. Aḥmad b. ‘Abd al-Wudud [156], Ibn Yahwar [154.1] o Ibn Di l-Nun. Golpearon a Ya‘far hasta acabar con su vida y lo dejaron allí, no sin antes quitarle la cabeza y la mano derecha para enviársela secretamente a Almanzor, quien a pesar de haber sido él quien planeó este asesinato, no dudó en manifestar públicamente su tristeza por la muerte de Ya‘far b. ‘Ali.

Fuentes: BM, 1904: II, 466-467//1967: II, 280-282; JAL, 1927: II, 557//2006: IV, 100; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 415; Dozy, 1984: III, 159-160; Bariani, 2003: 123-125.

158-Nuevo *aman* a Ḥasan b. Qannun (año 375/985)

Poco antes de morir al-Ḥakam II, Ḥasan b. Qannun tuvo que huir de al-Andalus acompañado de sus parientes y se refugió en Egipto con el califa faṭimí al-‘Aziz. Ḥasan b. Qannun intentó recuperar su antiguo control sobre la zona que ahora estaba bajo el poder omeya, por lo que reunió un grupo de aliados y se rebeló. Almanzor, viendo la posible amenaza que esto suponía, fue en persona hasta Ceuta con un importante ejército, al mando de su primo ‘Amr b. ‘Abd Allah, llamado ‘Asqalaya, su hijo ‘Abd Allah y el gobernador de Zaragoza, ‘Abd al-Raḥman al-Tuyibi. Ḥasan vio imposible su victoria por lo

que decidió volver a capitular (*lam yayid malya^{an} illa l-istislam li-l-aman³⁴⁹*). ‘Asqalaya le concedió el *aman* y lo envió a Córdoba para que Almanzor ratificara su acuerdo. Sin embargo, cuando llegó allí, Almanzor no quiso ratificarlo, pues consideró que el *aman* era única y exclusivamente de su general (*lam yamḍi Ibn Abi ‘Amir amana-hu (...) li-anna aman qa’idi-hi amanu-hu³⁵⁰*), así que envió a sus hombres contra Ḥasan b. Qannun quien lo encontraron de camino y acabaron con él. Algunas fuentes dicen que Almanzor no lo ratificó por la cantidad de veces que el otro había violado el *aman* y sus muestras de corrupción (*fa-lam yumḍi Muḥammad b. Abi ‘Amir aman ‘Amr wa-ra’ à an-hu la dimma la-hu ma ‘a katra nakti-hi wa-sa ‘yi-hi bi-fasad³⁵¹*).

‘Asqalaya se enfadó mucho con su primo por no haber respetado el pacto que él había acordado, llegando estas recriminaciones a oídos de Almanzor. Este destituyó de su puesto a su primo, dando el mando al visir Ḥasan b. Aḥmad b. ‘Abd al-Wadud al-Sulamī y pidió a ‘Asqalaya que fuera a Córdoba para explicar lo que había dicho. Cuando llegó allí, fue ejecutado.

Fuentes: BM, 1904: II, 467-468//1967: II, 280-281; MB, 2008: 121-122; JAL, 1927: II, 152-153//2006: VI, 261; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 431-432; Dozy, 1984: III, 164-165; Bariani, 2003: 145-147.

159-Perdón al “Príncipe Amnistiado” (*al-šarīf al-ṭaliq*)

Abu ‘Abd al-Malik Marwan b. ‘Abd al-Raḥman, biznieto de ‘Abd al-Raḥman III, conocido como “El Príncipe Amnistiado”, había sido encarcelado hacia el año 368/978, acusado de haber matado a su padre cuando supo que este se había adueñado de una esclava de la que él se había enamorado. Permaneció en la cárcel dieciséis años hasta que fue amnistiado por Almanzor. Según al-Marrakusi, esto se produjo porque un día en que Almanzor se fue a sus jardines con varios escritos entre los que se encontraba un poema de este príncipe, se puso a tirarlos a un avestruz que tenía allí. El animal se iba tragando algunos de los escritos y otros los apartaba, pero, cuando llegó al del príncipe, lo cogió, dio una vuelta al palacio y se lo devolvió finalmente a Almanzor. Este leyó el texto y ordenó que excarcelaran al príncipe. Por eso, se conoció a este príncipe como *ṭaliq al-na ‘ama* (“el amnistiado de la avestruz”).

La versión de los hechos de al-Maqqari dice que el Profeta Muḥammad se le presentó a Almanzor en sueños, pidiéndole que liberara al prisionero lo que él hizo de manera inmediata.

Fuentes: HS, 1963: I, 220-225, n° 86; D (B), 1997: 403, n° 1343; DY, 1981: I/1, 563-565; NT, 1968: III, 586-588; García Gómez, 1942: 325-328; De la Puente, 1997: 391; De la Puente, 2004: 115.

³⁴⁹ BM, 1967: II, 181.

³⁵⁰ BM, 1967: II, 181.

³⁵¹ MB, 2008: 121 y JAL, 1999: III, 219.

160-Querrela dinástica de ‘Abd Allah b. Abi ‘Amir contra su padre (año 379/989)

‘Abd Allah, que vivía en este momento en Zaragoza, estaba molesto con su padre por la preferencia que mostraba hacia su otro hijo, ‘Abd al-Malik, como su sucesor en el poder. Este odio se vería atizado por ‘Abd al-Raḥman b. Muṭarrif, señor de Zaragoza, quien animó al hijo de Almanzor a rebelarse contra su padre. Entre ambos habían acordado que, una vez vencido Almanzor, se repartirían el territorio, siendo Córdoba para ‘Abd Allah y la frontera para ‘Abd al-Raḥman b. Muṭarrif. Para este levantamiento contaron con la ayuda de un descendiente de al-Ḥakam I, llamado ‘Abd Allah b. ‘Abd al-‘Aziz y conocido como “Piedra Seca”³⁵², así como de otros funcionarios e importantes jefes del ejército cordobés (*yama‘a min wuyuh ahl Qurṭuba min al-yund wa-l-jidma wa-gayri-him*³⁵³).

Almanzor, sabedor de las intenciones de su hijo y de sus aliados, en vez de atacarlos directamente, decidió esperar un poco para pillarles desprevenidos. Organizó una expedición contra Guadalajara, para la cual solicitó apoyo a los señores de la Frontera, entre los que estaba el mismo ‘Abd al-Raḥman b. Muṭarrif. Almanzor incitó a los soldados de la Frontera a acusar a su señor de haberse quedado con el dinero de sus soldadas (*anna-hu yaḥtabisu arzaqa-hum wa-yaḥtayinu li-nafsi-hi*³⁵⁴). Esta acusación provocó la destitución de ‘Abd al-Raḥman b. Muṭarrif, quien fue encerrado en la cárcel de al-Zahira, donde permaneció hasta ser ejecutado poco después. Su puesto lo ocupó su hijo, Yaḥyà, llamado “Simaya”, con lo que Almanzor intentaba mantener en calma entre los tuyibíes de Zaragoza, al ser también este nuevo gobernador un tuyibí.

En cuanto a ‘Abd Allah b. Abi ‘Amir, Almanzor lo llamó junto a él en su campamento intentando calmar sus ánimos, pero no lo logró. Por el contrario, ‘Abd Allah huyó del campamento con seis de sus esclavos (*fi sittat nafar min gilmani-hi*) y se pasaron al lado cristiano para unirse a García Fernández, señor de Álava, quien acogió al fugitivo y lo protegió de su padre. Almanzor se lanzó contra García Fernández y asoló la zona³⁵⁵. Ante tanta presión, García Fernández aceptó entrar en tratos con Almanzor tanto en lo referente a la entrega de su hijo, como en el resto de las condiciones de su sometimiento (*fa-ḍara‘a Garsiya fi musalamati-hi ‘alà ma sa‘a min suruṭi-hi fi ‘Abd Allah wa-gayri-hi*³⁵⁶). ‘Abd Allah fue entregado a los hombres de Almanzor y se presentó ante un funcionario de la corte llamado Sa‘d. ‘Abd Allah, a quien se le ofreció un mulo ricamente equipado, imaginó que su padre lo iba a perdonar (*wa-huwa mutaṭalliq qawiy al-riya‘ fi l-iqala*³⁵⁷). Sin embargo, cuando iba de camino, salieron contra él unos soldados que había enviado Almanzor y lo llevaron ante el jefe de la *surṭa*, Ibn Jalif, quien lo decapitó.

Por lo que respecta al tercer implicado en esta rebelión, el marwaní ‘Abd Allah “Piedra Seca”, este había conseguido refugio junto a Bermudo II, con quien Almanzor había establecido una alianza recientemente a través de su matrimonio con una hija del rey leonés, llamada Teresa o Tarasia. Almanzor exigió a Bermudo II que dejara de dar asilo al rebelde ‘Abd Allah “Piedra Seca”, pero el rey

³⁵² Sobre este personaje, Uzquiza Bartolomé, 1992: 384, nº 8.

³⁵³ BM, 1967: II, 283.

³⁵⁴ BM, 1967: II, 283.

³⁵⁵ En esta campaña, Almanzor logró conquistar Osma, zona que pobló con musulmanes para que atacaran a los cristianos. A esta campaña es a la que se refiere el *Dikr* en 1983: II, 200/I, 188.

³⁵⁶ BM, 1967: II, 284.

³⁵⁷ BM, 1967: II, 284.

cristiano se mantenía en su empeño, por lo que Almanzor envió contra él una tropa que le arrebató Astorga, la cual había sido elegida por Bermudo II como capital de su territorio. Finalmente, el rey cristiano se vio obligado a someterse e implorar la paz a cambio del pago de un tributo anual. Asimismo, hizo entrega de “Piedra Seca”. De vuelta a Córdoba, Almanzor mandó que “Piedra Seca” fuera llevado encadenado sobre un camello y que fuesen gritando que había abandonado a los musulmanes para ponerse del lado de los cristianos. ‘Abd Allah “Piedra Seca” fue encarcelado y condenado a muerte. El reo envió cartas a Almanzor suplicándole que le perdonara la vida y este, finalmente, decidió no matarlo, pero tampoco lo sacó de la cárcel. ‘Abd Allah “Piedra Seca” fue liberado tras la muerte de Almanzor.

Fuentes: MUQ V, 1981: 23-24//1979: 17-19; BM, 1904: II, 470-475//1967: 282-285; HS, 1963: I, 215-220, nº 85; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 415, 420-421 y 423; Dozy, 1984: III, 171-176; De la Puente, 1997: 381; Bariani, 2003: 147-153.

161-Levantamiento de Ziri b. ‘Aṭīyya al-Magrawi (año 386/997)

En el año 378/988-999, Ziri b. ‘Aṭīyya sucedió a su hermano Muqatil b. ‘Aṭīyya en la jefatura de los Magrawa. Durante los primeros años como jefe, Ziri mantuvo su obediencia a Córdoba, incluso estuvo un tiempo en la capital omeya gracias a una invitación de Almanzor, quien lo trató con todos los honores e incluso lo nombró visir del territorio magrebí. A la vuelta al norte de África, participó junto a Ḥasan b. Aḥmad b. ‘Abd al-Wadud en algunos ataques contra insurgentes, como Yaddu b. Ya‘lā, en el año 381/991. Después de derrotar a varios rebeldes, Ziri b. ‘Aṭīyya quedó como el único representante omeya en toda la zona del Magreb occidental.

Unos años después, en el 386/997, comenzó a dar muestras de insumisión. Por su parte, Ṣubḥ viendo que Almanzor había quitado todo el poder a su hijo, se decidió a sacar grandes cantidades de dinero de palacio para enviárselas a Ziri y que este la ayudara a derrocar a Almanzor. Sin embargo, Almanzor logró quitarle este dinero antes de que lo enviara, tras convencer al débil Hisam de que le diera permiso para trasladar el dinero a al-Zahira. En cuanto a Ziri, Almanzor envió un grupo de soldados bajo el mando de ‘Isà b. Sa‘id al-Yaḥṣubi, conocido como Ibn al-Qaṭṭa’ [175 y 176] para vigilarlo, pero no fue suficiente, pues Ziri rompió sus relaciones con Córdoba. Almanzor le retiró su cargo como visir y envió contra él un ejército para frenar su rebelión. Este ejército iba dirigido por el oficial eslavo Waḍiḥ, comandante de la Frontera Media. Posteriormente, envió también un regimiento de soldados beréberes. El ejército cordobés se enfrentó con el rebelde en varias ocasiones. Almanzor, todavía enviaría un refuerzo más, a su hijo ‘Abd al-Malik b. Abi ‘Amir, quien se reunió con Waḍiḥ y juntos se fueron contra Ziri, que estaba escondido en una zona montañosa llamada *Yabal Ḥabīb*. El enfrentamiento tuvo lugar en *sawwal* del 388/octubre del 998, y Ziri fue gravemente herido, lo que le obligó a huir. Como vio que estaba todo perdido, fue a buscar a sus mujeres e hijos y se marchó hacia el desierto del Sahara. Tras esto, ‘Abd al-Malik b. Abi ‘Amir entró triunfalmente en Fez.

A la muerte de Ziri b. 'Atiyya, en el año 391/1991, su hijo Mu'izz b. Ziri b. 'Atiyya [174] le sucedió en la jefatura de los Magrawa y envió a Córdoba su sumisión, combatiendo en el Magreb contra los *ṣinhaya*.

Fuentes: BM, 1904: II, 468-469//1967: II, 181-182; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 433-435; Dozy, 1984: III, 180-184 y 190-191; Bariani, 2003: 178-180 y 182.

162-Clemencia y castigo a Abu 'Umar Yusuf al-Ramadi

162.1- Expulsión de al-Ramadi de una tertulia literaria y posterior perdón

En una ocasión, durante una tertulia literaria, Almanzor preguntó a al-Ramadi [137] cómo veía su situación junto a él. El poeta respondió que consideraba que él estaba por encima de su categoría, pero por debajo de la de Almanzor. Este se mostró algo enfadado por la indiscreción de al-Ramadi, por lo que el poeta prefirió salir de la tertulia, pensando que efectivamente quizás se había equivocado al decirle lo que pensaba, en vez de haberse limitado a agradecerle su posición. Cuando al-Ramadi se hubo marchado, otro de los poetas presentes en la tertulia criticó la falta de agradecimiento que había mostrado al-Ramadi por los beneficios que Almanzor le otorgaba, a lo que el gobernante reaccionó recriminando al que había realizado la crítica y defendiendo al poeta, diciendo que la gente envidia a los que ve superiores a ellos. Almanzor llamó de nuevo a al-Ramadi y lo readmitió en la tertulia, pidiéndole que repitiera lo que había dicho anteriormente. El poeta, temeroso de que fuera a recibir algún castigo por ello, se apartó de Almanzor, pero este, al contrario de lo esperado, le dijo que no tenía por qué temer y que, al contrario, sería recompensado por sus palabras, del mismo modo en que al-Nu'man b. al-Mundir llenó la boca de al-Nabiga con perlas como recompensa por unos versos suyos. Así al-Ramadi no solo fue perdonado, sino generosamente recompensado.

Fuentes: NT, 1968: III, 364-366; Nykl, 1986: 69; De la Puente, 1997: 391-392.

162.2- Castigo y muerte de al-Ramadi

A raíz de la composición de unos versos satíricos contra el estado y sus representantes, al-Ramadi fue duramente castigado por orden de Ibn Abi 'Amir. En principio, este ordenó el destierro del poeta a Zaragoza, sin embargo, gracias a la intercesión de unos amigos ante el *ḥayib*, al-Ramadi pudo volver a Córdoba, aunque Almanzor mandó que nadie le hablase y que un pregonero fuese proclamando su delito por los barrios cordobeses. Así permaneció al-Ramadi, en absoluta soledad hasta su muerte, en el año 403/1013.

Fuentes: MM, 1968: 17; Dozy, 1984: III, 146; Nykl, 1986: 58-59; Garulo, 2008: 314.

163-Castigo al esclavo de Almanzor por incumplir un contrato

Una vez se presentó un hombre del pueblo (*rayul min al-'amma*) ante Almanzor para pedirle justicia, ya que uno de los esclavos (*waşif*) de Almanzor, encargado del escudo (*şahib al-darqa*), había roto un contrato que estableció con este hombre. El juez 'Abd al-Raḥman b. Fuṭays convocó al esclavo, pero este se negó a asistir. Almanzor ordenó que su esclavo y el hombre se presentaran ante el juez para que se celebrara el juicio y se aplicaran las penas oportunas. Tras el juicio, se concluyó que el esclavo era culpable, por lo que el hombre fue a ver a Almanzor para darle las gracias, a lo que este le respondió que no le diera las gracias y que él personalmente no estaría satisfecho hasta que fuera castigado el esclavo que había cometido ese delito estando a su servicio.

Fuentes: BM, 1904: II, 481-482//1967: II, 289; NT, 1968: I, 409; Dozy, 1984: III, 205-206.

164-Sentencia contra el gran *fatà* al-Mayurqi

En una ocasión, al-Mayurqi³⁵⁸, gran *fatà* de Almanzor, tuvo un problema con un comerciante magrebí por el cual fue reclamado en un juicio. Al-Mayurqi consideró que, debido a su estatus (*zanna anna yaha-hu yamna 'u min iḥalfi-hi*³⁵⁹), no estaba obligado a asistir a juicios. Un día en que Almanzor iba hacia la mezquita, fue interceptado por el comerciante quien le exigió que se hiciera justicia. El *fatà* fue arrestado en este mismo instante y llevado ante el juez. Cuando supo Almanzor que el esclavo había sido condenado en el juicio, le confiscó sus bienes y lo exilió.

Fuentes: BM, 1904: II, 482-483//1967: II, 289-290; NT, 1968: I, 410; Dozy, 1984: III, 206-207.

165-Ejecución del viejo leñador y de los soldados leoneses

Durante la campaña que Almanzor dirigió a Santiago de Compostela, comenzó a sospechar de los soldados leoneses que formaban parte de su ejército. Temía que estos, en el último momento, abandonaran su puesto y se negaran a atacar la ciudad cristiana. Almanzor envió a uno de sus hombres a vigilar un camino junto al desfiladero de Taliarés y le pidió que detuviera a cualquiera que pasara por allí. El soldado se fue hacia allá, en una noche lluviosa y ventosa, y se quedó esperando tal y como le habían ordenado. Al poco tiempo, pasó un viejo sobre un burro que llevaba herramientas de leñador y, tras preguntarle dónde iba, el otro le dijo que a cortar leña al bosque. En un principio, el soldado dudó si detenerlo y finalmente le dejó ir, pero después creyó que era mejor pararlo y llevarlo ante Almanzor por si fuera alguien sospechoso.

³⁵⁸ Al-Maqqari lo llama "al-Burqi".

³⁵⁹ BM, 1967: II, 289; NT, 1968: I, 410.

Cuando el viejo fue llevado ante Almanzor, este ordenó a sus esclavos (*ṣaqaliba*) que lo registraran. De ese modo, encontraron una carta en los aparejos del burro, en la cual los soldados leoneses de las tropas de Almanzor se dirigían a los cristianos para informarles del lado más descuidado del campamento. La carta incluía los nombres de todos los firmantes, así que Almanzor mandó detener a los traidores, quienes fueron decapitados, así como el supuesto leñador, lo que provocó que el resto de los soldados leoneses no se atrevieran a volver a ponerse en contacto con el enemigo.

Fuentes: BM, 1904: II, 483-484//1967: II, 290-291; NT, 1968: I, 411; Dozy, 1984: III, 187-188.

166-Ejecución de Muḥammad b. Abi Yum‘a por difundir rumores

Este individuo hizo correr rumores falsos sobre el final del gobierno de Almanzor, por lo que, cuando estas noticias llegaron a los oídos este, mandó que se le cortara la lengua, que fuera ejecutado y crucificado, con lo que logró que el resto de la gente dejara de difundir tal rumor.

Fuentes: BM, 1904: II, 488//1967: II, 293; Fierro, 1987: 165; De la Puente, 1997: 386.

167-Acusación de *zandaqa* contra Ibn al-Iflili

Ibn al-Iflili, junto a otros cuantos [168, 169, 170 y 171], fueron sometidos a un proceso por sospechas en torno a su ortodoxia. Ibn al-Iflili intentó librarse del proceso huyendo y escondiéndose durante un tiempo, pero finalmente fue encontrado. Él junto al resto de acusados fueron expuestos públicamente para que todo aquel que quisiera, pudiera lanzar alguna acusación con ellos. A pesar de que fue acusado de *zandaqa*, Ibn al-Iflili estuvo encarcelado en al-Zahra’ durante un tiempo y finalmente dejado en libertad. Posteriormente a estos hechos, ejerció como *katib* de al-Mustakfi bi-llah, entre los años 414/1024-416/1026.

Fuentes: DY, 1981: I-1, 281-282; D (B), 1997: 181, nº 485; IS, 1953: I, 72-74, nº 17; Fierro, 1987a: 162-166; Fierro, 1987-1988: 257; Fierro, 1994b, 900-90; Mohedano Barceló, *BA*, vol. III, p. 515.

168-Acusación de *zandaqa* contra Sa‘id b. Faṭḥun, Abu ‘Utman al-Saraqṣṭi

Este poeta, conocido como “al-Ḥammar”, también fue acusado de *zandaqa* en el mismo proceso que al-Iflili. También fue condenado a pena de prisión, pero huyó de al-Andalus y murió en Sicilia.

Fuentes: DT, 1964: IV, 40-41; D (B), 1997: 270, nº 813; BSc, 1979: I, 586, nº 1232; Ibn Sa'íd, *Ṭabaqat al-umam*, 1999: 129//69-69; NT, 1968: III, 175³⁶⁰; Fierro, 1987a: 163; Fierro, 1987-1988: 257.

169-Acusación de *zandaqa* contra Qasim b. Muḥammad al-Marwani “al-Sabanisi”

Este descendiente del emir Hisam I fue poeta y literato. Después de celebrarse el juicio en su contra por *zandaqa*, fue condenado a muerte y encarcelado. Al-Sabanisi escribió desde la cárcel un largo poema a Almanzor pidiéndole perdón (*kataba ilà al-Manṣur (...) bi-qaṣida ṭawila yasta 'ṭifu-hu fī-ha*³⁶¹) y pidiéndole que retirara la orden de que fuera ejecutado y salvara así su vida. Almanzor tuvo compasión de él, pues pensó que ya había cumplido suficiente condena.

Fuentes: H (Ab), 1989: II, 525-526, nº 767; D (B), 1997: 390-391, nº 1296; NT, 1968: III, 492; Terés, 1970: 114, n. 58; Fierro, 1987a: 163; Fierro, 1987-1988: 257.

170-Castigo del poeta 'Abd al-'Aziz b. al-Jaṭīb Abu l-Aṣḥab

Este poeta, que fue uno de los principales partidarios de Almanzor, escribió unos versos en los que afirmaba que este era como el propio Profeta Muḥammad y que sus compañeros eran como los *ansar*. Almanzor ordenó que le fueran aplicados quinientos latigazos, que se proclamara su falta, se le encarcelara y, finalmente, se le exiliara de al-Andalus.

Fuentes: H (Ab), 1989: II, 456-457, nº 646; D (B), 1997: 335, nº 1090; BM, 1904: II, 488-489//1967: II, 293; Fierro, 1987a: 163.

171-Perdón al poeta Sa'íd b. Muḥammad al-Marwani al-Bayyani

Ciertos versos hirientes pronunciados por este poeta provocaron que Almanzor se enfadara con él y lo alejara de su entorno durante un tiempo. Un día, Sa'íd b. Muḥammad se presentó en el salón de palacio ante Almanzor y le recitó los siguientes versos, para intentar ganarse su perdón: “*¡Señor, señor! ¿Es que ya no es hora de que me libres, por Dios, de tu enojo? ¿Cómo puedo yo continuar alejado de ti, si no ceso de nadar en el mar tuyo?*”³⁶². A Almanzor le debió de parecer una escena muy graciosa,

³⁶⁰ Esta referencia remite a la *Risalat Ibn Ḥazm fī faḍl al-Andalus*, recogida por al-Maqqari en su *Nafh al-ṭīb* (NT, 1968: III, 156-179).

³⁶¹ H (Ab), 1989: VIII, 525.

³⁶² Traducción de Terés, 1970: 113.

pues comenzó a reírse a carcajadas, lo abrazó, le perdonó y le hizo un buen regalo (*wa-‘afa ‘an-hu wa-jala ‘a ‘alay-hi*³⁶³).

Fuentes: NT, 1968: III, 591; Terés, 1970: 113-114; De la Puente, 1997: 390-391.

172-Perdón al secretario de Almanzor, el poeta Abu Marwan al-Ŷaziri

Al-Yaziri [175] fue encarcelado en la prisión de *al-Zahira*, aunque las fuentes no especifican las razones. Lo que sí que recogen son unos versos que al-Ŷaziri envió a Almanzor desde la cárcel en los que decía: “*Me maravillé del perdón de Abu ‘Amir* (‘ayabtu min ‘afw Abi ‘Amir) *no queda más remedio que subordinarse a él del mismo modo que si Dios perdona a su siervo, lo deja entrar en el Paraíso* (ka-dalika Allah ida ‘afa ‘an ‘abdi-hi adjala-hu l-yanna)”³⁶⁴. No sabemos si fue a raíz de oír estos versos o fueron otros que al-Yaziri escribió más tarde, pero sabemos que Almanzor lo perdonó y le dejó salir de la cárcel.

Más adelante, volvería a ser castigado por Almanzor, condenándole en aquella ocasión a su reclusión en Tortosa, aunque fue perdonado.

Fuentes: MUQ II/1, 2001: 269, n. 559; JAQ, 1983: 177-180; RM, 1963: 254-255//1938: 125; NT, 1968: IV, 66; Continente, 1969: 125 y 141; De la Puente, 1997: 391; De la Puente, 2004: 119-120 y 127; Fierro, 1997: 594; Fierro, 2008c: 593-594; J. Lirola Delgado, “Ibn Idris al-Yaziri, Abu Marwan”, *BA*, vol. III, pp. 507-510.

▪ ‘Abd al-Malik b. Abi ‘Amir al-Muzaffar (392/1002-398/1008)

173-Tratados de paz con los cristianos

173.1- Paz con Ramón Borrell III, conde de Barcelona (año 393/1003)

En el año 393/1003, llegaron noticias a Córdoba de que el conde de Barcelona Ramón Borrell III, quien anteriormente había establecido un acuerdo de paz con Almanzor, lo había roto y había empezado a atacar a los territorios musulmanes vecinos. ‘Abd al-Malik b. Abi ‘Amir salió para hacerle frente, acompañado por un ejército minuciosamente seleccionado y preparado, con un gran número de voluntarios norteafricanos³⁶⁵, a los que se les unieron también contingentes cristianos proporcionados

³⁶³ NT, 1968: III, 591.

³⁶⁴ Traducción De la Puente (1997: 391). Los versos están recogidos en NT, 1968: IV, 66.

³⁶⁵ Dice Ibn ‘Idari, siguiendo a Ibn Ḥayyan, que en este grupo de voluntarios norteafricanos, combatientes por la recompensa divina (*muyahidun li-l-ḥisba*) iban también muchos emires, jefes y alfaquíes (*fī-him yama‘a kabira min umara‘i-him wa-zu‘ama‘i-him wa-‘aṣaba katīra min fuqaha‘i-him*) que se presentaron ante ‘Abd al-Malik y este les repartió quince mil dinares como gratificación por su ayuda para efectuar la guerra santa, pero hubo algunos que los aceptaron y otros que no (BM, 1967: III, 4).

por Sancho García, según las condiciones acordadas en un pacto de sumisión (*'alà ma tuḍamminu-hu suruṭ silmi-him*³⁶⁶) que habían firmado a principios de ese año.

Acompañado por su general Waḍiḥ, 'Abd al-Malik llegó a Zaragoza y de allí a Lérida para atacar posteriormente Barcelona. Tras varios enfrentamientos, consiguieron tomar las fortalezas de Mumaqṣar (Monmasagastre) y Madanis, después de un intenso combate en el que tomaron muchos prisioneros, incluidas mujeres y niños que pasaron al botín *fay'* de los musulmanes, así como saquearon todos sus bienes. 'Abd al-Malik ordenó a sus hombres que no destruyeran las fortalezas pues quería repararlas e instalar en ellas a musulmanes. Así ofreció a quien quisiera de sus hombres el quedarse allí, a cambio de ser inscritos en el *dīwan* del ejército por dos dinares al mes, más una tierra de labor (*miḥrat*)³⁶⁷.

Desde aquí, marchó 'Abd al-Malik con sus hombres hacia Barcelona y lograron hacerse con todo este territorio, sometiendo a su gente y logrando un abundante botín. 'Abd al-Malik ordenó a su secretario, Aḥmad b. Burd al-Akbar³⁶⁸, que mandara una carta a Córdoba informando de la victoria, así como otra a cada una de las provincias, incluyendo en estas cartas el número de prisioneros - que decía ser de 5.570 cabezas - y el número y nombre de las fortalezas tomadas y las que habían sido evacuadas y demolidas. Una vez que 'Abd al-Malik y sus tropas regresaron a Córdoba, al poco tiempo, llegó también a la capital una embajada enviada por el conde Ramón Borrell III para negociar la paz. Los mensajeros fueron tratados con todos los honores y se organizó un desfile para recibirlos.

Fuentes: BM, 1997: 12-17//1967: III, 4-10; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 444-445; Sénac, 2000: 105 y 383.

173.2- Ruptura y renovación de la paz con el conde de Castilla, Sancho García

En el año 393/1003, Sancho García estableció un pacto con los musulmanes. Sin embargo, al año siguiente lo rompió por su insatisfacción por el arbitraje que un juez musulmán llevó a cabo con motivo de una querrela entre Sancho García y Menendo González, conde gallego que ejercía como tutor del rey leonés Alfonso V. Como el rey - sobrino de Sancho García - tenía solo diez años, el conde castellano había pensado eliminar al conde gallego para ejercer él mismo la regencia de su sobrino. Para dirimir este problema, envió 'Abd al-Malik al juez de los cristianos de Córdoba, Aṣḡab b. 'Abd Allah b. Nabil [143], para que actuara como arbitro. Aṣḡab b. 'Abd Allah se pronunció a favor del gallego, lo que provocó la furia de Sancho García, quien rompió su paz con los musulmanes. Estos enviaron contra él una aceifa ese año, sometiendo el territorio y logrando la renovación de la tregua por

³⁶⁶ BM, 1967: III, 5.

³⁶⁷ Ya no solo se llevan ataques contra los reinos cristianos del norte o se establecen pactos de paz con ellos, a cambio del pago de unos tributos, como hemos visto antes, sino que, cuando sometían un territorio, lo repoblaban con musulmanes. Esto muestra una intención de ocupación real de los territorios en manos de los cristianos y no solo de controlarlos mediante el cobro de tributos, como veíamos antes. Ibn Ḥayyan dice que en este territorio que acababan de conquistar, 'Abd al-Malik implantó el islam, pues era una zona donde jamás se había tenido conocimiento de esta religión (*bi-ard lam tara l-islam qaṭṭ* – BM, 1967: III, 7).

³⁶⁸ Sobre este personaje y su nieto, Aḥmad b. Burd al-Aṣḡar, H. Monès, "Ibn Burd", *EI*, vol. III, pp. 739-740.

parte de Sancho García, quien se personó en Córdoba, comprometiéndose incluso a unirse a las expediciones militares de 'Abd al-Malik en caso de que se lo solicitaran, como así hizo al año siguiente en una expedición contra las fronteras gallegas.

Sin embargo, en el año 397/1006, Sancho García rompió de nuevo la tregua, obligando una vez más a los musulmanes, dirigidos por 'Abd al-Malik, a encaminarse hacia Castilla para combatirlo. Los cristianos sufrieron una importante derrota y 'Abd al-Malik logró durante esta campaña tomar la plaza de Clunia (*Qlunya*), al otro lado del Duero, y devastarla. Tras esta campaña, 'Abd al-Malik tomó el título de "al-Muzaffar" (El triunfador).

Volvieron los musulmanes a Córdoba, pero al año siguiente tuvieron que regresar contra Castilla, tomando el castillo de San Martín, el cual sometieron a un terrible asedio hasta que sus gentes no pudieron aguantar más y pidieron el *aman*, por el cual ofrecían entregar la fortaleza a 'Abd al-Malik (*'azamu 'alà l-islam al-ḥiṣn ilà 'Abd al-Malik bi-aman anfasi-him*³⁶⁹). En principio, los cristianos querían que 'Abd al-Malik les dejase marcharse una vez entregada la fortaleza, pero les obligó a entregarla quedándose en ella. Cuando los cristianos abrieron la fortaleza, 'Abd al-Malik hizo entrar en ella a su hermano 'Abd al-Raḥman y a su *fatà* Safī' y les dijo que sacaran a sus habitantes a la explanada que estaba en el exterior de la fortaleza. Una vez allí, 'Abd al-Malik mandó separar a los guerreros y los hombres, de las mujeres y los niños (*amara 'Abd al-Malik bi-tamyẓ al-muqatila wa-l-riyal 'an al-durriya wa-l-iyal*³⁷⁰), haciendo dos grupos. 'Abd al-Malik se dirigió hacia el grupo de los hombres, quienes creían que se los llevaría cautivos, sin embargo ordenó que los mataran a todos. A continuación, distribuyó al resto de los prisioneros entre los voluntarios fronterizos y los jinetes de los grupos irregulares (*fursan al-wufud*).

Todos estos ataques no lograban sostener los ataques de Sancho García quien seguía combatiendo a los musulmanes. En el año 399/1008, volvieron los musulmanes contra el conde de Castilla, pero en esta ocasión 'Abd al-Malik cayó enfermo, provocando el abandono de muchos de los voluntarios, lo que debilitó el ejército en gran medida, hasta el punto de que tuvieron que retirarse a la capital sin lograr someter a Sancho García.

Fuentes: BM, 1993: 18, 21-22 y 28-30//1967: III, 10, 13-14 y 21-23; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 445-447.

174-Nombramiento de Mu'izz b. Ziri b. 'Aṭiyya como gobernador del Magreb occidental

Hacia el año 396/1996, Mu'izz b. Ziri, que había sucedido a su padre en la jefatura de los Magrawa, escribió a 'Abd al-Malik b. Abi 'Amir para solicitarle el gobierno sobre el Magreb occidental. Al-Muzaffar se lo concedió y le envió el documento del nombramiento de mano de su visir Abu Muḥammad 'Ali b. Yadlam a los habitantes de Fez, invitándoles a reconocer a Mu'izz b. Ziri como gobernador. El texto de esta carta, que se ha conservado, decía que había perdonado a Mu'izz las

³⁶⁹ BM, 1967: III, 22.

faltas que en alguna ocasión hubiera llegado a cometer, gracias a su sincero arrepentimiento, insistiendo en que el arrepentimiento tapa el pecado y el acto de pedir perdón evita el castigo (*mustagfir^{an} min sayyi'at jiṭṭata-ha min tawbati-hi ḥasanat, wa-l-tawba maḥa' li-l-danb wa-l-istigfar munfidmin al-'atab*³⁷¹). Por todo ello, lo nombraba para que se encargara de aplicar la justicia y librar a los habitantes de la zona de la opresión y de garantizar la seguridad del territorio. Asimismo, le obligaba a perdonar a los culpables, excepto a los que transgredieran la Ley de Dios (*wa-yatayawira 'an musayyi'i-kum illa fi ḥudud Allah*³⁷²).

Fuentes: MB, 2008: 139-143; JAL, 2006: VII, 40-42; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 436-437.

175- Intento de conspiración contra el visir Ibn al-Qaṭṭa'

En el año 394/1003, el poeta al-Yaziri [172], que ejercía como secretario de la corte de al-Muṣaffar, dirigió una conspiración para acabar con el visir 'Isā b. Sa'id al-Yaḥṣubi, conocido como Ibn al-Qaṭṭa', y contra el propio al-Muṣaffar, en connivencia con el jefe de los esclavos 'amiries, Ṭarafa, y el cadí, Abu l-'Abbas b. Dakwan. Aprovechando una campaña que iba a dirigir ese año el gobernante contra Cataluña, Ṭarafa intentó convencer a al-Muṣaffar de que fueran solos él e Ibn al-Qaṭṭa', habiendo planeado acabar con el visir cuando estuviera a solas con él. Sin embargo, las intenciones de Ṭarafa fueron descubiertas, por lo que al-Muṣaffar dispensó a su visir de que fuese a la expedición, yendo solo el esclavo.

En un momento dado, al-Muṣaffar salió hacia Zaragoza, habiendo acordado con Ṭarafa que se encontraría allí con él. Marchaba acompañado de su visir y del secretario al-Yaziri. Cuando iban de camino, al-Muṣaffar mandó a al-Yaziri volver a Córdoba, con la excusa de ir a recoger cierto dinero que necesitaban para la expedición, pero había mandado a sus hombres que cuando llegara a la ciudad, fuese encarcelado en al-Zahira. Más adelante, por orden de Ibn al-Qaṭṭa', fue asesinado en la cárcel. El visir escribió al zamedina de al-Zahira, Mufarriy, y al *ṣaḥib al-surṭa*, 'Abd Allah b. Maslama, ambos hombres de su confianza, para que acabaran con el prisionero. De este modo, un día de ese mismo año, un esclavo negro entró en la celda de al-Yaziri y lo estranguló.

Por su parte, Ṭarafa, cuando se presentó ante al-Muṣaffar, fue encadenado y enviado hacia la costa. Lo llevaron montado en un burro, sentado de lado, para que todo el mundo pudiera verlo y permaneció en el destierro en las Islas Baleares, encerrado en una prisión, hasta que al-Muṣaffar envió a unos hombres para que lo mataran. En cuanto al cadí Ibn Dakwan, este fue destituido de su cargo durante un año.

³⁷⁰ BM, 1967: III, 22.

³⁷¹ MB, 2008: 142; JAL, 2006: VII, 41.

³⁷² MB, 2008: 142; JAL, 2006: VII, 41.

Fuentes: DY, 1981: IV/1, 46-47 y 50-52; IS, 1953: I, 321-322, nº 229; BM, 1993: 31-33//1967: III, 24-26; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 441-442; Continente, 1969: 125-128; De la Puente, 1997: 391, n. 89; Fierro, 2008c: 594; Meouak, 2004: 190, nº 5.

176- Intento de conspiración contra al-Muzaffar por parte del visir Ibn al-Qaṭṭa' (año 398/1007)

Una vez que acabaron con Ṭarafa y el resto de sublevados, al-Muzaffar quiso fortalecer su relación con Ibn al-Qaṭṭa', para lo cual le ofreció la mano de su hermana para que se casara con uno de los hijos del visir. Esta alianza matrimonial con los 'amiríes culminó el ascenso en la corte del visir, logrando alcanzar tanto poder que todos estaban celosos de él y de cómo tomaba decisiones por su cuenta y favorecía a sus allegados, frente a los demás. Pronto surgieron rumores de que Ibn al-Qaṭṭa' pretendía asesinar a al-Muzaffar e incluso la madre de este, al-Dalfa', y otras personas de su intimidad le advirtieron de las intenciones del visir. Sin embargo, al-Muzaffar no les hizo caso, hasta que finalmente se dio cuenta de que los rumores eran ciertos y que Ibn al-Qaṭṭa' estaba planeando conspirar contra él para quitarle el poder, a favor de un omeya llamado Hisam b. 'Abd al-Yabbar b. 'Abd al-Raḥman al-Naṣir, con lo que destronarían al califa Hisam II y aniquilarían a los 'amiríes. A esta conspiración se unió también un grupo de andalusíes y de beréberes y todos hicieron el juramento de la sumisión (*bay'a*) a Hisam b. 'Abd al-Yabbar.

El plan consistía en que Ibn al-Qaṭṭa' invitaría a su almunia en al-Rambla, a 'Abd al-Malik al-Muzaffar, junto a su hermano 'Abd al-Raḥman y sus demás hombres de confianza, a una cena con motivo de la fiesta de la *'aqiqa* de su nieto recién nacido. El visir preparó un grupo de soldados en la almunia, listos para atacar en cuanto hubieran entrado 'Abd al-Malik y sus acompañantes. A continuación, iría con Hisam b. 'Abd al-Yabbar al alcázar de al-Zahira y lo nombrarían el nuevo califa. Convocaría, asimismo, a la gente para convencerles de la incapacidad de Hisam II para ejercer como califa, considerando que nadie se negaría a aceptar lo que les proponía.

Sin embargo, los planes de los conspiradores llegaron a oídos de 'Abd al-Malik, pues uno de sus *mawali*, llamado Qariḥ, se había dirigido al visir y le había ofrecido su sumisión y su apoyo. Aquel le reveló los planes y Qariḥ se fue a buscar al eunuco Naṣif y le contó lo ocurrido. El eunuco fue donde 'Abd al-Malik y le contó los planes de los conspiradores. Ibn al-Qaṭṭa' fue asesinado por los hombres de 'Abd al-Malik y a los tres días también fue detenido el pretendiente al califato, quien fue encerrado en un calabozo en la cárcel de Córdoba donde murió de asfixia o de inanición, según las versiones.

Fuentes: BM, 1993: 33-42//1967: III, 27-33; DY, 1981: I/1, 127-128; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 442-443; Marín, 2000: 558.

* **FITNA Y ÚLTIMOS AÑOS DEL CALIFATO**

▪ **‘Abd al-Raḥman b. Abi ‘Amir “Sanchuelo” (398/1008-399/1009)**

177- Captura y perdón del joven que atacó al *jaṭīb*

El primer viernes tras la salida de Sanchuelo a la que sería su última campaña a tierras cristianas, cuando el *jaṭīb* se disponía a hacer la invocación a favor de ‘Abd al-Raḥman, un joven loco que se dedicaba a cardar algodón se lanzó contra él y lo interrumpió gritando: “¿*Qué es este fraude (al-dals), viejo malvado?*”, y la gente se unió a él en sus gritos. El individuo fue llevado a prisión. Cuando el *ṣaḥīb al-madīna* ‘Abd Allah b. ‘Umar, llamado Ibn ‘Asqalaya, fue informado de los hechos, ordenó que se preparase un tronco para que fuera crucificado. La gente se reunió en torno al madero para presenciar la crucifixión, pero un *fatà* de Hisam II llamado Yawdar le contó lo ocurrido a Hisam y le explicó que se trataba de un perturbado, por lo que Hisam se compadeció del hombre (*raqqa li-ḥalihi*³⁷³), y ordenó que se pospusiera su crucifixión hasta la llegada de ‘Abd al-Raḥman a la capital. El hombre fue devuelto así a la prisión, donde decía que en el madero que habían preparado no se le iba a crucificar a él, sino a otro. Permaneció en la cárcel hasta después de subido al poder Muḥammad II al-Mahdī, cuando fue liberado. El tronco que se había dispuesto para crucificar a este individuo fue finalmente el utilizado para crucificar al zalmedina que lo encarceló, ‘Abd Allah b. ‘Umar [179], y a ‘Abd al-Raḥman Sanchuelo [180]. El loco, ya liberado, se presentó el día de la crucifixión de Sanchuelo para despedirlo.

Fuentes: BM, 1993: 59-60//1967: III, 54.

178-Revuelta en Córdoba y subida al trono de Muḥammad al-Mahdī

Aprovechando que Sanchuelo se había marchado en una campaña hacia tierras cristianas, tuvo lugar en Córdoba un levantamiento dirigido por los marwaníes, pero en el que tomó parte todo el pueblo cordobés. El cabecilla de la rebelión fue un bisnieto de ‘Abd al-Raḥman III, Muḥammad b. Hisam b. ‘Abd al-Yabbar – hijo de Hisam b. ‘Abd al-Yabbar, ejecutado por un intento de conspiración contra al-Muzaffar [176] -. Esta rebelión fue apoyada económicamente por al-Dalfa’, madre de ‘Abd al-Malik b. Abi ‘Amir, quien sospechaba de la implicación de Sanchuelo en la muerte de su hijo. Lo primero que hizo Muḥammad b. Hisam para atraerse a la gente de Córdoba fue repartir generosas cantidades de dinero obtenidas de la cuantiosa fortuna de al-Dalfa’.

El 16 *yumadà II* del 399/15 febrero de 1009, estando Sanchuelo ya en territorio cristiano, doce eslavos partidarios de Muḥammad b. Hisam, bajo el mando del normando Ṭarsus - uno de los enemigos de los ‘amiríes -, se dirigieron al palacio califal con la intención de asaltarlo. Cuando entraron los hombres de Muḥammad b. Hisam en la ciudad, se dirigieron contra el zalmedina ‘Abd Allah b. ‘Umar, al que encontraron borracho, junto a dos cantoras. Fue apresado por Ṭarsus y llevado ante Muḥammad b. Hisam quien ordenó que fuera decapitado y que su cabeza fuese colgada de una pica. En cuanto al

³⁷³ BM, 1967: III, 54.

cuerpo, lo dejaron tirado por el camino y la gente lo pisoteó. Tras este hecho, mucha gente del pueblo decidió apoyar a Muḥammad b. Hisam, quien los acogió de buena gana y les permitió saquear la ciudad. Asimismo, Muḥammad abrió las cárceles y soltó a todos los delincuentes que había en ellas, incitándoles a que apoyasen su causa contra los ‘amiríes.

Hisam II, por su parte, mandó cerrar las puertas del alcázar y se encerró en su oratorio privado. Salió al balcón junto a dos de sus servidores que portaban sendos Coranes y pidió a la gente que se calmara, pero estos gritaban que ya no lo necesitaban y que Muḥammad b. Hisam era más digno de ostentar el poder que él (*la ḥaya la-na bi-ka wa-laysa l-mulk min sa’ni-ka wa-hada awlā bi-hi min-ka*³⁷⁴). Hisam II se volvió dentro y dijo a la guardia palatina que no atacara a los cordobeses para defenderle a él. Cuando los guardas vieron que Hisam entregaba el palacio, se pusieron del lado de Muḥammad b. Hisam. El palacio fue saqueado por la plebe (*al-‘amma*), hasta el punto de que Hisam II, cuando vio que estaban a punto de acabar con él y nadie iba a socorrerlo desde al-Zahira, envió a un mensajero a Muḥammad b. Hisam para informarle de que si evacuaba el palacio, quitaría el poder a los ‘amiríes y se lo devolvería a los marwaníes y que lo nombraría a él como su heredero. Muḥammad se negó a aceptar y finalmente el alcázar fue tomado por los rebeldes. Una vez instalado allí, Muḥammad b. Hisam nombró a Sulayman b. Hisam b. ‘Ubayd Allah – bisnieto de ‘Abd al-Raḥman III - como su sucesor, a su primo Muḥammad b. al-Mugira como jefe del alcázar y a otro primo, ‘Abd al-Yabbar b. al-Mugira, como *ḥayib* y guarda del harén. Por otro lado, envió al eunuco Fatim al-Ḥakami³⁷⁵ a Hisam II para reprocharle el apoyo que había dado a los ‘amiríes, en contra de la gente de su casa (*ahl bayti-hi*) y le exigió que abdicara a su favor, pues él no estaba capacitado para ejercer como califa. Hisam II obedeció rápidamente y esa misma noche se produjo el juramento del nuevo califa, el cual pasaría a llamarse “*al-Mahdi bi l-llah*” (“El bien dirigido por Dios”).

Fuentes: BM, 1993: 53-65//1967: III, 49-62; AA, 2008: 278-280//1934: 126-129; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 457-459; Dozy, 1984: III, 216-218; Scales, 1994: 51-65; Rosado Llamas, 2008: 59-62.

▪ **Muḥammad (II) b. Hisam al-Mahdi (primer gobierno) (399/1009-*ramaḍan* de 400/mayo de 1010)**

179-Asalto y *aman* a *madīnat al-Zahira*

Al día siguiente de su proclamación como califa, Muḥammad al-Mahdi envió a su primo ‘Abd al-Yabbar b. al-Mugira al frente de sus nuevos soldados para asaltar el palacio de al-Zahira. El califa había ordenado que fuesen inscritos en los anejos del registro del ejército hombres y caballeros de la gente de Córdoba (*amara bi-itbat al-nas riyal^{an} wa-fursan^{an} fi malaḥiq dīwan al-yund*³⁷⁶) y que se les

³⁷⁴ BM, 1967: III, 56.

³⁷⁵ Sobre este eslavo, Meouak, 1999: 218, n° 5 y 2004: 189, n° 5.

³⁷⁶ BM, 1967: III, 62.

entregara armas. Los hombres de Muḥammad al-Mahdī llegaron a al-Zahira portando la cabeza de Ibn ‘Asqalaya clavada en una pica, con lo que trataban de aterrorizar a los ‘amiríes. Los soldados encargados de defender al-Zahira, con ‘Abd Allah b. Maslama al frente, eran pocos y tenían poca fuerza, por lo que el enfrentamiento no duró mucho y pronto entregaron el alcázar a cambio de que se les concediera un *aman*. Muḥammad al-Mahdī les envió un documento de *aman* escrito por él mismo (*fa-anfada ilay-him aman^{an} muwakkad^{an} kataba fī-hi bi-jatti-hi wa-arsala-hu ilay-him³⁷⁷*). Los ‘amiríes se sometieron y dejaron a ‘Abd al-Yabbar que se hiciera con al-Zahira.

La gente comenzó a saquear el palacio sin que Muḥammad al-Mahdī hiciera nada para impedirlo, pues esperaba obtener con lo saqueado suficiente dinero y objetos de valor como para cubrir sus propias estrecheces y las de sus familiares. Lo único que tuvieron que respetar por orden de ‘Abd al-Yabbar fue la estancia del harén y la del tesoro público (*buyut al-amwal*) y los objetos privados (*jaṣṣ al-amti‘a*), pues el nuevo califa hizo llevar todo lo que pudo al alcázar califal de Córdoba. Muḥammad al-Mahdī revisó también el harén y liberó a las mujeres que eran libres de nacimiento, mientras que las concubinas esclavas pasaron a su poder. En cuando a al-Dalfa’, quien se encontraba en el palacio de *al-Ḥayibiyya* que también fue saqueado, le permitió instalarse en una casa junto a su nieto, Muḥammad b. ‘Abd al-Malik, donde vivió hasta su muerte. Tras este saqueo, al-Mahdī ordenó demoler el palacio.

Fuentes: BM, 1993: 65-68//1967: III, 62-65; AA, 2008: 279-280//1934: 128-129; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 460; Dozy, 1984: III, 219-220; Scales, 1994: 65-66; Rosado Llamas, 2008: 62-63.

180-Muerte de Sanchuelo

Cuando Sanchuelo se enteró de lo que estaba ocurriendo en Córdoba, se encontraba en Toledo y emprendió su vuelta a la capital. Antes de entrar en la ciudad, Sanchuelo se detuvo durante unos días en Calatrava para que sus hombres renovasen el juramento de obediencia (*ayman al-bay‘a*), entregándoles documentos de cesión de sus casas y fincas (*kataba la-hum ṣukuk^{an} bi-l-inzal fī duwari-him wa-ḍiya‘i-him³⁷⁸*), pero en ese momento comenzaron a producirse las deserciones en el ejército. El jefe *zanata* Muḥammad b. Ya‘lā advirtió a sus hombres que, si se enfrentaban a los cordobeses, iban a poner en peligro a sus familiares que se habían quedado en la ciudad. En Córdoba, el cadí Aḥmad b. ‘Abd Allah b. Dakwan comenzó a denunciar la irreligiosidad de Sanchuelo y a condenarlo por sus intenciones de atacar a los habitantes inocentes de la ciudad. Los beréberes del ejército, por su parte, desertaron y se dirigieron a la ciudad. Estando en Calatrava, recibió el *aman* de parte del nuevo califa Muḥammad b. Hisam, ofreciéndole entrar en la obediencia, pero Sanchuelo lo rechazó (*fa-arsala ilay-hi Muḥammad b. Hisam yu‘amminu-hu li-yadjula fī ṭa‘ati-hi³⁷⁹*).

³⁷⁷ BM, 1967: III, 63.

³⁷⁸ BM, 1967: III, 49.

³⁷⁹ BM, 1967: III, 49.

Algunas versiones de la muerte de Sanchuelo apuntan a que el cadí Abu l-'Abbas b. Dakwan acusaba a Sanchuelo de impío (*yufassiqu-hu*³⁸⁰) por incitar a los musulmanes a combatir a sus propios correligionarios cordobeses, siendo así que entre ellos había gente que no tenía la culpa de las revueltas, además de mujeres y niños. Todo esto habría sido la razón por la que buena parte de los soldados de Sanchuelo desertaron y lo dejaron solo.

Tras todas estas deserciones, Sanchuelo llegó a Córdoba con muy pocos efectivos. El único aliado que le quedaba era el conde cristiano Ibn Gumis, de los Banu Gumis de Carrión, y un pequeño grupo de guardias eslavos. Sanchuelo envió al cadí Jizrun b. Muḥriz y a Naṣr b. Aḥmad para que le consiguieran un *aman* de al-Mahdi (*wa-kana yaryuw aman^{an} min Ibn 'Abd al-Yabbar*³⁸¹) – habiendo cambiado pues de postura -, pero cuando estos llegaron a Córdoba, el cadí Ibn Dawkan convenció a al-Mahdi para que no se lo concediera. Sanchuelo, mientras esperaba que vinieran sus hombres con el *aman*, buscó refugio en un convento cercano a Córdoba. Creía que si conseguía llegar a la capital gracias a ese *aman*, muchos de los que entonces apoyaban a Muḥammad al-Mahdi pasarían a apoyarle a él en cuanto lo vieran allí. Sin embargo, viendo que no llegaba nadie, decidió huir hacia el norte a tierras del conde de Carrión. Antes de que pudiese escapar, llegó hasta él una tropa enviada por Muḥammad al-Mahdi, dirigida por el *ḥayib* Ibn Durà, liberto de al-Ḥakam. Cuando este hombre se presentó ante Sanchuelo y le dijo que se lo llevaban a Córdoba, este último besó varias veces el suelo. Después se le pidió que besara también el casco del caballo de Ibn Durà y Sanchuelo lo hizo y, a continuación, le pidieron que besara la mano y el pie del *ḥayib* y el otro lo hizo, mientras Ibn Qumis miraba asombrado. Ibn Durà indicó a sus hombres que quitaran el bonete a Sanchuelo y que lo esposaron y se encaminaron con él hacia la capital. De camino, Sanchuelo pidió a los hombres de al-Mahdi que le soltaran un poco las ataduras, pues le hacían daño, pero lo que quería era coger un puñal que tenía en la bota. Ibn Durà se dio cuenta y se lo quitaron a tiempo, ordenando después su ejecución y la del conde de Carrión. Esa misma noche, llevaron al califa las cabezas de Sanchuelo e Ibn Gumis y dejaron los cuerpos allí. Cuando al-Mahdi reconoció a los ejecutados, fueron a por los cuerpos y se los llevaron al alcázar, montados en un mulo. El cadáver de Sanchuelo iba desnudo, tumbado boca abajo sobre el mulo. La gente, al pasar, le escupía en el culo, pero nadie les censuraba por ello.

Muḥammad al-Mahdi mandó que se abriera el cuerpo de Sanchuelo, se le sacaran las entrañas y que lo rellenaran de plantas aromáticas para embalsamarlo. Después le vistió con una camisa y zaragüelles y le ajustaron la cabeza al cuerpo. Fue clavado en un madero en la Puerta de al-Sudda y junto a él, se colocó la cabeza de Ibn Gumis, también colgada de otro madero.

Según otra versión de los hechos, cuando el cadáver de Sanchuelo llegó a Córdoba y fue colgado en el madero, colocaron a su lado al comandante de la guardia, Ibn al-Rassam. Este generalmente pregonaba diciendo “*Este es el emir de los creyentes al-Ma'mun*”, y le obligaron a decir “*Este es Sanchuelo el sodomita (al-ma'bun)*”³⁸², y a que maldijese a Sanchuelo y a sí mismo.

³⁸⁰ BM, 1967: III, 67.

³⁸¹ BM, 1967: III, 71.

³⁸² BM, 1993: 73-74//1967: III, 73.

Fuentes: NU, 1916 (IV: 1): 42-48//1916 (IV: 3-4): 224-229; BM, 1993: 54-55 y 68-74//1967: III, 49-50 y 66-74; NT, 2008: 309-310//1968: I, 426; Balbás, 1952: 169; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 460-461; Dozy, 1984: III, 220-224; Scales, 1994: 52-56; Fierro, 2008d: 306; Rosado Llamas, 2008: 64-66.

181-Saqueo de las casas de los beréberes

Tras la subida al poder de Muḥammad al-Mahdi, puso a su servicio a gentes de las clases más bajas de Córdoba las cuales no respetaban la condición de las gentes del ejército, ni de los notables a los que trataban groseramente y los criticaban. El colmo fue una vez en que el califa dijo que ese día nadie podía llevar armas ni cabalgar, por lo que, cuando apareció Zawi b. Ziri, junto a otros beréberes, en la puerta del alcázar a caballo, fueron rechazados por una tropa formada por lo más bajo de la sociedad y expulsados humillantemente. Después de esto, las gentes se dirigieron a las casas de los beréberes Banu Maksan b. Ziri, las de los Banu Zawi b. Ziri y otras cuantas, situadas en la Ruṣafa, y las saquearon. Cuando el zalmedina de la ciudad supo lo que había ocurrido, ordenó que tres de los saqueadores fueran decapitados y sus cabezas fueron paseadas por la ciudad.

No obstante, Zawi b. Ziri, Ḥabus y Ḥubasa b. Maksan y Abu l-Futuḥ b. Naṣir fueron ante el califa para contarle lo ocurrido y exigirle reparación. Al-Mahdi se disculpó por lo ocurrido (*wa-i 'adara la-hum*³⁸³) y les prometió que se les devolverían todos sus bienes y que se daría muerte a algunos de los sospechosos del saqueo.

Fuentes: BM, 1993: 75//1967: III, 75-76; AA, 2008: 281//1934: pp. 130-131; JAL, 2008: 301-302//2006, IV, 180; NT, 2008: 310//1968: I, 427; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 462; Dozy, 1984: III, 226-227; Scales, 1994: 67-68 y 74; Rosado Llamas, 2008: 66.

182-Simulación de la muerte de Hisam II y encarcelamiento de Sulayman b. Hisam y de otros quraysíes

Desde el advenimiento de Muḥammad al-Mahdi, Hisam II había permanecido encerrado en el palacio, sin que nadie pudiera verlo. Al-Mahdi se dio cuenta de que su poder se había consolidado, por lo que decidió deshacerse del anterior califa simulando su muerte. Lo sacó del palacio y lo instaló en la casa del cadí al-Ḥusayn b. Ḥayy³⁸⁴. Sacó también a todos sus esclavones y sus mujeres, dejándole tan solo a su esclava Sa'b y a dos criados. Así, aprovechando la muerte de un hombre – cristiano o judío, según la versión -, al-Mahdi lo hizo pasar por Hisam II, gracias al parecido entre ambos. Varios

³⁸³ BM, 1967: III, 76.

³⁸⁴ Maíllo lo identifica con el cadí Abu 'Abd Allah al-Ḥusayn b. Ḥayy b. 'Abd al-Malik b. 'Abd al-Raḥman b. Ḥayy al-Tuyibi, muerto en Córdoba en el año 401/1010-1011 (BM, 1993: 76, n. 446, remitiendo a Ibn Baskuwal - IB (Ab), 1989: I, 229-230, n.º 326).

partidarios de Muḥammad b. Hisam fueron diciendo al pueblo que habían visto el cadáver del antiguo califa y que no presentaba ningún signo de estrangulamiento. Después de esto, el califa hizo venir a palacio al cadí Ibn Dakwan y a los alfaquíes, adules y gentes principales, para que rezaran por el difunto. Mientras, Hisam II permaneció encerrado en el palacio de uno de los visires.

Al-Mahdi llamó a un primo de Hisam II, Hisam b. ‘Abd Allah, para darle el pésame y prometerle que le daría toda la parte de la herencia de su primo que le correspondiese, con la condición de que le cediese el resto, lo cual fue aceptado por Hisam b. ‘Abd Allah. No debieron ponérselo tan fácil otros familiares del supuesto difunto o bien no se creyeron la estratagema del califa, pues nos dicen las crónicas que al-Mahdi encarceló ese mismo año a Sulayman b. Hisam - a quien había nombrado heredero anteriormente [178] – y a otros quraysíes.

Fuentes: NU, 1916 (IV: 1): 49//1916 (IV: 3-4): 230; DB, 1983: II, 210//200; BM, 1993: 76//1967: III, 77-78; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 463; Dozy, 1984: III, 227; Scales, 1994: 69; Rosado Llamas, 2008: 67-68.

183-Intento de conspiración por parte de Hisam b. Sulayman “al-Rasid”

El descontento general de los notables cordobeses y de los miembros del ejército – en especial de los beréberes -, impulsó la aparición, en *sawwal* del 399/junio del 1009, de un partido de oposición al nuevo califa, encabezado por el nieto de al-Naṣir, Hisam b. Sulayman, a quien llamaron “al-Rasid”. Este se instaló en *Fahṣ al-suradiq*, llano donde se solían colocar los omeyas para pasar revista a las tropas, y allí se le reunieron los soldados descontentos con el califa. Se produjo un enfrentamiento entre un grupo de partidarios de al-Mahdi y los seguidores de Hisam b. Sulayman, cayendo muertos en este combate los visires Jalid b. Ṭarīf y Muḥammad b. Durā [180], cuyas cabezas fueron colgadas de una pica frente al campamento de los sublevados.

Al-Mahdi envió a su cadí Ibn Dakwan y al visir Abu ‘Umar b. Ḥazm para negociar con el pretendiente, reprochándole su actitud y las consecuencias que podía tener su levantamiento. Aquel, por su parte, dijo que había sido humillado y que su hijo Sulayman había sido encarcelado sin motivo y que temía por su vida. Trataron de llegar a un acuerdo y Sulayman fue liberado con el objetivo de favorecer la negociación, sin embargo Hisam b. Sulayman, cuando vio que la gente de Córdoba lo apoyaba, mantuvo su actitud exigiendo que al-Mahdi fuera depuesto y a cambio al-Rasid le concedería un *aman* para él y su familia (*masat al-rusul bayna-huma fī l-ṣulḥ ‘alà an yunjali ‘a al-Mahdi wa-yu’ammina-hu al-Rasid fī nafsi-hi wa-ahli-hi lamma ra’ à mayla ahl Qurtuba ilay-hi*³⁸⁵). Sin embargo, no consiguieron llegar a ningún acuerdo.

Se trabó un combate entre los seguidores de Hisam y los de al-Mahdi, mientras la gente del arrabal de poniente y demás gente de la capital partidarios de al-Mahdi gritaban que no debía haber sumisión en ese momento (*la ṭa’a al-’an*³⁸⁶). Hisam fue hecho prisionero y llevado ante al-Mahdi, quien directamente lo hizo matar. Por su parte, Sulayman b. Hisam fue apresado de nuevo, así como

³⁸⁵ BM, 1967: III, 84.

Abu Bakr b. Hisam y otros primos de Hisam quienes fueron vituperados y censurados por lo que habían hecho antes de ser ejecutados.

Fuentes: NU, 1916 (IV: 1): 49//1916 (IV: 3-4): 230-231; BM, 1993: 77-81//1967: III, 78-84; AA, 2008: 281// 1934: 131; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 463-464; Dozy, 1984: III, 227-228; Scales, 1994: 69-70; Rosado Llamas, 2008: 68-69.

183. 1- Ataque e intentos de acuerdo con los beréberes. Nombramiento de Sulayman al-Musta'in

Una vez ejecutado Hisam al-Rasid, al-Mahdi se lanzó contra los beréberes que eran los principales aliados del rebelde. Los beréberes se marcharon a Armilaṭ y al-Mahdi mandó al pregonero que anunciara a la gente que a quien se presentara ante él con una cabeza de beréber, se le daría una recompensa. Así comenzó una gran matanza, sin excepción³⁸⁷, se saquearon sus casas y se profanaron sus harenes y se hicieron prisioneras a sus mujeres a las que vendieron en la “Casa de las muchachas” (*Bayt al-banat*), matando a las mujeres que estaban embarazadas. Muḥammad b. Ya'là al-Magrawi y Maṣal b. Ḥamid, junto a unos cuantos primos suyos y un grupo de beréberes, se escondieron y no salieron hasta que Muḥammad b. Hisam les dio un *aman* (*ilà an ammana-hum Muḥammad b. Hisam*³⁸⁸). Muḥammad b. Hisam llamó a los amnistiados a su presencia y les hizo ir con bonetes (*qalanis*), en vez de con turbantes, y mantos, al modo que él consideró ortodoxo.

Los ataques a los beréberes no cesaron hasta que Muḥammad al-Mahdi, después del *aman* concedido, volvió a mandar al pregonero, pero esta vez para decir que sería castigado todo aquel que dañara a un beréber. En cuanto a los beréberes que huyeron a Armilaṭ, al-Mahdi mandó ofrecerles un *aman*, pero estos rechazaron su ofrecimiento y le dijeron a su embajador que si no fuera porque él era un mensajero, lo habrían matado y que sería Dios el encargado de castigarle por sus hechos.

Uno de los visires de al-Mahdi recorrió después de esto la ciudad de Córdoba diciendo a las gentes que el emir de los creyentes perdonaba a todos los beréberes con tal de que estos volvieran a sus tierras y trabajaran en ellas como hasta el momento (*yaqulu li-l-nas qad 'afa amir al-mu'minin al-Mahdi 'an al-barbar 'alà an yarya 'u ilà biladi-him fa-yaṣiru ḥurratīn kama kanu*³⁸⁹). Los beréberes no solo no se acogieron a esta oferta, sino que se agruparon en torno a Sulayman b. al-Ḥakam, sobrino de

³⁸⁶ BM, 1967: III, 84.

³⁸⁷ Las fuentes mencionan varios ejemplos de individuos ejecutados por la plebe, piadosos musulmanes que habían ido a al-Andalus para llevar a cabo el *yihad*, como era el caso de Wasnar al-Birzali o diecisiete hombres llegados de Tremecén. También se cita el caso de Maslama b. 'Abd Allah al-Ḥusaynī, quien fue sacado de su casa atado de un pie y arrastrado hasta ser arrojado a un foso. Su casa fue saqueada y sus mujeres e hijas fueron deshonradas. Por otro lado, mucha gente de Jurasán y de Siria fueron ejecutados diciendo que eran beréberes (BM, 1993: 79//1967: III, 81).

³⁸⁸ BM, 1967: III, 82.

³⁸⁹ BM, 1967: III, 82. Esto se refiere a que se les ofreció a los beréberes volver al norte de África a dedicarse a sus antiguas ocupaciones – especialmente la de campesinos –, dejando de ejercer como soldados en al-Andalus.

Hisam al-Rasid³⁹⁰, y lo reconocieron como califa, dándole el sobrenombre de “al-Musta’in bi-llah”. Cada una de las tribus le llevó dinero y se fueron con él a Calatrava.

Al poco tiempo, llegó hasta ellos ‘Abbas al-Birzali, notable beréber de los Banu Birzal, enviado de parte de Muḥammad al-Mahdi para informarles de que este les concedía un *aman* general a cambio de que volvieran a sus casas (*wa-qala la-hum qad ammana-kum amir al-mu’minin aman^{an} tamm^{an} fa-arya ‘u ilà dawari-kum wa-maḥalli-kum³⁹¹*), sin embargo, los otros no lo aceptaron, pues, tras los ataques y deshonras sufridos, no se fiaban de la validez del mismo, ya que, aunque se lo concediera al-Mahdi, no sabían si sus súbditos lo respetarían y, si se lo daba el pueblo, no sabían si el ejército lo acataría (*fa-qalu laysa ilà ruyū ‘i-na min sabil li-anna-hu an ammana-na lam tu ‘ammin-na ra ‘iyyatu-hu wa-an ammana-na ‘ammatu-hu lam yu ‘ammin-na yundu-hu³⁹²*).

Los beréberes con Sulayman al-Musta’in continuaron su camino. El *fatà* Waḍiḥ se encontraba en Medinaceli con un grupo de cuatrocientos beréberes. El esclavo intentó traicionar a estos beréberes, pero ellos se dieron cuenta y acabaron combatiéndole a él y abandonándole para unirse a sus contribulos en Guadalajara. Allí destruyeron la ciudad y cautivaron a sus gentes. Cuando al-Mahdi tuvo noticia de todo esto, intentó agitar a las gentes de Córdoba para que atacaran a los beréberes, pero no lo consiguió³⁹³.

Los beréberes entraron en Medinaceli e intentaron negociar con Waḍiḥ la paz, a cambio de que fuera reconocido Sulayman como heredero presunto (*fa-sa’alu Waḍiḥ^{an} ya ‘malu bayni-him wa-bayna Ibn ‘Abd al-Yabbar ṣulḥ^{an} ‘alà an yakuna Sulayman waliy ‘ahdi-hi³⁹⁴*). Sin embargo, Waḍiḥ rechazó su propuesta y continuaron combatiendo. La situación de escasez de los beréberes llegó a tal extremo que decidieron pedir ayuda al conde de Castilla, Sancho García – llamado también “Ibn Mama Duna” por su bisabuela Mumma (o Munia) Domna -. Cuando los enviados de Sulayman al-Musta’in llegaron donde Sancho García, se encontraron a los mensajeros de al-Mahdi y a otros de parte de Waḍiḥ, quienes habían ido con numerosos regalos para ganarse el apoyo del cristiano mediante la promesa de muchas fortalezas de la frontera. Pero Sancho García decidió apoyar a los beréberes a cambio de que le entregasen todas estas fortalezas que le habían prometido los enviados de Córdoba y, a cambio, les enviaría víveres. El conde cristiano, no obstante, si bien rechazó apoyar a al-Mahdi, intentó ganarse el apoyo de Waḍiḥ y sus hombres de la Marca media, pero este lo rechazó y cuando hubo recibido refuerzos desde Córdoba, se produjo un enfrentamiento entre las tropas, en Alcalá de Henares (*Qal’at ‘Abd al-Salam*). Waḍiḥ cayó derrotado en este combate³⁹⁵. Los beréberes capturaron a los hombres del esclavo, matando a quienes quisieron y perdonando a quienes les pareció bien (*wa-asara al-barbar*

³⁹⁰ Al-Raḥiq identifica erróneamente a Sulayman b. al-Ḥakam con Sulayman b. Hisam (BM, 1993: 80//1967: III, 82).

³⁹¹ BM, 1967: III, 84. De nuevo vemos otro intento de que los beréberes abandonen las armas.

³⁹² BM, 1967: III, 84.

³⁹³ Esta noticia parece mostrar que la gente de Córdoba, aunque se había mostrado muy activa para defender la capital, no les importaba lo que ocurriese en el resto del territorio andalusí.

³⁹⁴ BM, 1967: III, 85.

³⁹⁵ De este enfrentamiento parece que surgió un acuerdo de *aman* ya que más adelante, la fuente nos dice que Waḍiḥ llegó a Córdoba con cuatrocientos hombres a caballo de la gente de Medinaceli, para ayudar a Muḥammad al-Mahdi, “violando el pacto con los beréberes y deseando exterminarlos” (*naḥiḍ^{an} li-‘ahd al-barbar ṭama^{an} fi isti’ṣali-him* – BM, 1993: 84//1967: III, 88). Rosado Llamas menciona también el establecimiento de un pacto de capitulación de Waḍiḥ y su compromiso a no agredir al ejército de al-Musta’in (Rosado Llamas, 2008: 72).

*man kana ma 'a-hu fa-qatalu min-hum man aḥabbu wa- 'afu 'amman aḥabbu*³⁹⁶). Finalmente, colocaron las cabezas de los enemigos vencidos en la entrada de la fortaleza.

Tras esta derrota, Muḥammad al-Mahdi empezó a temer por la continuidad de su gobierno y por su vida. Se reunió con el cadí Ibn Dakwan y le pidió que fuera donde los beréberes y que le excusara – a él, al califa – con ellos (*da 'a Muḥammad b. 'Abd al-Yabbar al-qaḍi Ibn Dakwan wa-amara-hu an yasira ilà al-barbar fa-i 'adara la-hu*³⁹⁷). También se reunió con el jefe beréber Maṣal b. Ḥamid al que dijo que sabía que los beréberes eran los que más rencor le guardaban por haberlos apartado de él y se disculpó con él también (*'addara-hu*³⁹⁸). Muḥammad al-Mahdi comenzó a preparar la ciudad para hacer frente a un posible asalto, cavó fosos alrededor de Córdoba donde colocó a sus hombres, aunque la mayor parte de estos eran gente del pueblo, inexperta en la guerra. Finalmente, los beréberes llegaron a Córdoba y se produjo un intenso enfrentamiento en el que perecieron muchos cordobeses, en la batalla conocida como de *Qantis*³⁹⁹ por el nombre de la montaña donde se produjo el choque.

Como último recurso, al-Mahdi sacó a Hisam II a un mirador de palacio para que todo el mundo viera que no había muerto y envió a Ibn Dakwan a hablar con los beréberes para decirles que él no era más que un delegado del califa y que el verdadero emir de los Creyentes era Hisam II, pero los otros se rieron del cadí diciéndole que cómo era posible que Hisam estuviese vivo, cuando el mismo Ibn Dakwan había certificado su muerte. Finalmente, los beréberes con Sulayman al-Musta'in a la cabeza entraron en el alcázar y al-Mahdi tuvo que huir y ocultarse.

Lo primero que hizo Sulayman al-Musta'in al subir al poder fue descolgar a Sanchuelo del madero en el que había permanecido colgado desde hacía ya en torno a un año, y fue enterrado junto a su padre⁴⁰⁰. El conde castellano Sancho García llegó al palacio y se le honró con regalos de todo tipo, aunque cuando les pidió las fortalezas que quería como pago por su ayuda, los beréberes le dijeron que de momento no estaba en sus manos entregárselas, pero que lo harían en cuanto pudieran, y enviaron a varios de sus hombres para que lo acompañaran hasta salir de tierras del islam con seguridad, quedando en Córdoba cien de sus hombres como garantía, los cuales fueron aposentados en una almunia. Ese mismo día se convocó a la gente en la mezquita y se produjo el juramento de fidelidad del nuevo califa.

Fuentes: DY, 2008: 236-240//1981: I-1, 35-38 y 41-46; BM, 1993: 79-86//1967: III, 81-91; AA, 2008: 281-282//1934: 131-132; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 464-467; Dozy, 1984: III, 228-233; Scales, 1994: 70-73; Rosado Llamas, 2008: 69-76.

³⁹⁶ BM, 1967: III, 87.

³⁹⁷ BM, 1967: III, 87.

³⁹⁸ BM, 1967: III, 87. Estas precauciones por parte de al-Mahdi parecen reflejar un intento de evitar que surgiera otro grupo de oposición dentro de la propia ciudad, cuando existían tantas amenazas externas. El odio hacia los beréberes por parte de los habitantes de Córdoba era manifiesto y al-Mahdi trató de sacar de la ciudad a los beréberes que quedaban allí para evitar más conflictos, justo en el momento en el que la amenaza de los otros beréberes de Sulayman al-Musta'in estaba tan cerca. Pero los beréberes de la ciudad, por su parte, temían por sus vidas y buscaron escondites dentro de Córdoba evitando tener que salir de allí.

³⁹⁹ Sobre esta batalla, Rosado Llamas, 2008: 73-75, quien sigue en su relato, principalmente, a Ibn Bassam, por ser quien nos aporta más detalles sobre este hecho (DY, 1981: I-1, 43-45).

⁴⁰⁰ No olvidemos que buena parte del apoyo que tuvo Sulayman al-Musta'in fueron los 'amiríes, quienes anteriormente también apoyaron a Hisam al-Rasid.

- **Sulayman b. al-Ḥakam b. Sulayman “al-Musta‘in bi-llah” (primer gobierno) (rabi‘ I del 400/noviembre de 1009- *sawwal* del 400/mayo de 1010)**

184-Ejecución de los miembros del ejército partidarios de al-Mahdi

Una vez que Sulayman al-Musta‘in se hizo con el poder, decidió hacer peones a los jinetes del ejército (*yund*) de al-Mahdi, pero estos se negaron a someterse a nadie que no fuera Muḥammad al-Mahdi (*wa-ṣaḥu la ṭa‘a illa li-l-Mahdi*⁴⁰¹), así que muchos de ellos fueron ejecutados.

Fuentes: BM, 1993: 87//1967: III, 92.

185-Denuncia sobre el paradero de Muḥammad b. Hisam al-Mahdi

Cuando Muḥammad al-Mahdi salió huyendo, se escondió en diversos lugares, yendo de casa en casa, sin dejar la bebida y la vida de desenfreno. En una de las ocasiones, estaba en casa de un amigo suyo llamado Sulayman b. ‘Isà, con quien bebía de vez en cuando. Sulayman b. ‘Isà salió un día de casa para hacer un encargo y, cuando llegó, se encontró a Muḥammad con su mujer, por lo que se dirigió ante el jefe de policía y denunció el paradero del fugitivo. Muḥammad al-Mahdi tuvo tiempo de huir antes de que llegaran a por él, llevándose consigo a trece esclavas que tenía con él. Una de estas esclavas, sin embargo, se quedó allí y le fue entregada a Sulayman al-Musta‘in. Mientras tanto, la casa de Sulayman b. ‘Isà fue saqueada.

Fuentes: BM, 1993: 87//1967: III, 92-93.

186-Ataque a Muḥammad al-Mahdi y a sus partidarios

Al huir Muḥammad al-Mahdi de Córdoba, se dirigió a Toledo donde fue acogido por sus habitantes. El califa envió a esta ciudad al general Aḥmad b. Wada‘a con una tropa para que intimidara a sus habitantes (*li-yu‘dira ilay-him*⁴⁰²) y que rectificaran y dejaran de apoyar al enemigo, pero no solo no aceptaron, sino que toda la frontera, con Waḍiḥ a la cabeza, se puso del lado de Muḥammad al-Mahdi. Sulayman al-Musta‘in envió otro grupo de alfaquíes y visires para que advirtieran a los toledanos de que si no se sometían, tendría que atacarles, pero de nuevo estos siguieron sin dar

⁴⁰¹ BM, 1967: III, 92. Incorporamos aquí la indicación que hace F. Maíllo, siguiendo a É. Lévi-Provençal, respecto a la ubicación de la partícula *illa* la cual aparece en el texto árabe en la línea siguiente, pero ha de estar aquí (BM, 1993: 87, n. 493, siguiendo Lévi-Provençal, “Observations sur le texte du tome III du Bayan d’Ibn ‘Idari”, *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, El Cairo, 1935-1945, 241-258).

⁴⁰² BM, 1967: III, 93.

muestras de obediencia (*fa-a 'daru ilay-him fa-lam yayidu fi-him qubul^{an} li-ta'a*⁴⁰³). El califa se dirigió a Toledo con una tropa para combatir a los rebeldes. Cuando estaba cerca de la ciudad, hizo un nuevo intento de que sus habitantes se rindieran mandando otro grupo de alfaquies para intimidar a los toledanos (*arsala fuqaha' ilà ahli-ha li-yu 'diru ilay-him*⁴⁰⁴). Sulayman pasó de largo de Toledo, sin llegar a lanzar ningún ataque contra la ciudad y se fue a la frontera, donde acampó en Medinaceli. El tiempo era ya demasiado frío como para continuar la campaña, por lo que volvió a la capital.

En ese momento, el general Ibn Wada'a y el jefe de policía, Ibn Maslama, se pusieron del lado de Muḥammad al-Mahdi y se fueron donde se encontraba él. Por su parte, Waḍiḥ escribió al califa para pedirle que le dispensara de su servicio (*fi l-mu 'afa min al-jidma*) y que le dejara irse a Mallorca para dedicarse a una vida piadosa, pero todo ello era un ardid y Sulayman le exigió que se quedara en su lugar y controlara toda la frontera. Con todo esto Waḍiḥ quería despistar a Sulayman y que no sospechara de sus contactos con los condes francos, Ramón Borrell III, señor de Barcelona, Gerona y Ausona, y su hermano, Armengol I, conde de Urgel, a quienes se había dirigido pidiéndoles ayuda para atacar a la capital cordobesa. A cambio, aquellos le pidieron que les entregase Medinaceli, además de grandes sumas de dinero.

Cuando Sulayman supo que el enemigo se disponía a atacar la capital, convocó a sus habitantes para el combate, pero estos le pidieron que les dispensara de luchar y el califa los dispensó (*talabu min-hu mu 'afata-him fa- 'afa-him*⁴⁰⁵). Sulayman se lanzó con un grupo de soldados beréberes contra el enemigo, con el que luchó en la batalla conocida como de *'Aqabat al-baqar*. En medio de la batalla, creyendo que los beréberes habían sido derrotados, Sulayman huyó con un grupo de sus partidarios, provocando el descalabro de sus tropas. En el combate murieron muchos de los principales de los enemigos y los beréberes no sufrieron demasiadas bajas, sin embargo, cuando llegaron a Córdoba, furiosos con Sulayman por haber huido del campo de batalla, recogieron sus cosas y a sus familiares y se marcharon de allí. Sulayman, solo, se vio obligado a huir antes de que fuera capturado por sus enemigos. A continuación, Muḥammad al-Mahdi y Waḍiḥ entraron en Córdoba y Muḥammad fue proclamado califa por segunda vez.

Fuentes: H (Ab), 2008: 226//1989: I, 47-48; D (B), 1997: 24; AW (D), 1955: 35//2008: 29; BM, 1993: 87-89//1967: III, 93-95; AA, 2008: 282-283//1934: 133-134; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 467-469; Dozy, 1984: III, 233-235; Scales, 1994: 75-77; Rosado Llamas, 2008: 77-80.

- **Muḥammad II al-Mahdi (segundo gobierno) (*sawwal-du l-ḥiyya* del 400/mayo-julio del 1010)**

187-Asesinato de Muḥammad II al-Mahdi

⁴⁰³ BM, 1967: III, 93.

Después de hacerse con el poder tras el corto gobierno de su antecesor Sulayman al-Musta'in (solo siete meses), Muḥammad al-Mahdi tampoco consiguió permanecer en el trono durante mucho tiempo, pues fue asesinado solo tres meses después de ser proclamado califa. Una conspiración orquestada por su propio aliado Waḍiḥ, apoyado por varios esclavos ('*abid*) 'amiríes venidos de la zona de Játiva, entre los que estaban Jayran y 'Anbar⁴⁰⁶, fue la causa de su muerte. Con ellos iba el señor de Zaragoza, un tuyibi llamado Mundir b. Yaḥyà, habiendo llegado todos ellos a Córdoba tras la batalla del río Guadiaro. La razón de esta conspiración fue que Waḍiḥ comenzó a ver cómo Muḥammad volvía a darse a la bebida y a la depravación, además de que no le había perdonado lo que le hizo a Ibn Abi 'Amir y a su familia.

Cierto día, los esclavos 'amiríes entraron en el alcázar y capturaron a Muḥammad al-Mahdi. Lo llevaron ante Hisam II quien empezó a echarle en cara todo lo que le había hecho y después fue retirado de su presencia. Cuando se quedó solo con los esclavos, uno de ellos, un esclavo de al-Ḥakam llamado al-Safaq, fue el encargado de ejecutarlo. Ya muerto, el resto de los esclavos le cortaron la cabeza, que fue enviada a los beréberes, y tiraron su cuerpo a *al-rasīf*, cayendo junto al madero donde había sido crucificado en su día Ibn 'Asqalaya [178] por el propio al-Mahdi. Tras estar expuesto unos días, el cuerpo de al-Mahdi fue enterrado al pie del madero de los crucificados.

Un hijo de Muḥammad al-Mahdi, llamado 'Ubayd Allah, logró huir de la capital gracias a la ayuda de los partidarios de su padre y fue acogido en Toledo donde sus habitantes lo hicieron su jefe. Sin embargo, al poco tiempo, durante una incursión, fue capturado por Muḥarib al-Tuyibi y enviado a Waḍiḥ, quien lo mató también.

Fuentes: BM, 1993: 87//1967: III, 92; AA, 2008: 284//1934: 135-136; Lévi-Provençal, *HEM*: 470; Dozy, 1994: III, 236-238; Scales, 1994: 78; Rosado Llamas, 2008: 84-85.

▪ **Hisam II (segundo califato) (*du l-ḥiyya* 400-403/julio de 1010-1013)**

188-Asalto a *madīnat al-Zahra'* por parte de los beréberes

Los beréberes, bajo el mando de Sulayman al-Musta'in, habían salido de Córdoba desde la subida al trono de Muḥammad al-Mahdi y se habían negado a volver incluso después de que Hisam II se alzara de nuevo como califa. En *rabi' I* del año 401/noviembre del 1010, se lanzaron contra Córdoba y asaltaron *madīnat al-Zahra'*. Había algunos soldados protegiendo el palacio, de modo que algunos de ellos fueron ejecutados, mientras otros fueron perdonados (*fa-ḥakama 'alay-him bi-qatl ba 'ḍi-him wa-ibqa' ba 'ḍi-him*⁴⁰⁷).

⁴⁰⁴ BM, 1967: III, 93.

⁴⁰⁵ BM, 1967: III, 94.

⁴⁰⁶ Sobre estos dos esclavos, Meouak, 2004: 203-204, n° 6 y 173, n° 43, respectivamente, si bien en ningún caso se menciona la participación de estos individuos en la muerte de al-Mahdi.

⁴⁰⁷ BM, 1967: III, 102.

Los beréberes se dedicaron a atacar Córdoba y todas las poblaciones de los alrededores, robando y matando a la gente y provocando en sus habitantes un profundo miedo. La gente de los campos se marchaba a la capital para buscar allí protección. Los beréberes fueron contra Málaga y luego contra Elvira y, cuando se disponían a volver a Málaga, los habitantes de su ciudad pidieron el *aman* a Sulayman al-Musta'in y le entregaron setenta mil dinares con la condición de que se fueran todos los beréberes de allí (*talaba ahlu-ha al-aman min Sulayman fa-ṣaddu-hum 'an-hum 'alà sab 'in alf dinar dafa 'u-ha ilay-hi*⁴⁰⁸).

Los ataques de los beréberes continuaron por distintas ciudades, llegando a dejar bloqueada la capital. Los suministros no llegaban, pero las gentes seguían sin querer concertar la paz con los beréberes, mas al contrario se ejecutaba a todo aquel que insinuara la necesidad de lograr la paz o a todo el que fuera o pareciera beréber. Waḍiḥ, viendo las complicaciones que se estaban produciendo en la capital y la hostilidad que el ejército empezaba a mostrar hacia su persona, resolvió enviar un mensajero a los beréberes para tratar de lograr la paz y que se calmasen los ánimos. Mandó a un tal Ibn Bakr para que se entrevistara con Sulayman y que llegaran a un acuerdo, pero a la vuelta, los miembros del ejército se lanzaron contra él y le cortaron la cabeza, la cual clavaron en una pica y pasearon por toda la ciudad, mostrando de este modo su intención de no permitir ningún pacto con los beréberes. Waḍiḥ viendo el extremo al que había llegado la situación en Córdoba, decidió huir de allí.

Fuentes: BM, 1993: 94-96//1967: III, 101-104; AA, 2008: 284-285//1934: 136-137; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 470-471; Dozy, 1984: III, 240-241; Scales, 1994: 79; Rosado Llamas, 2008: 85-87.

188.1- Asesinato de Waḍiḥ

Cuando Waḍiḥ se disponía a huir de la capital, Ibn Wada'a y un grupo de soldados se dieron cuenta de sus intenciones y lo capturaron. Le echaron en cara el haber gastado tanto dinero de las arcas públicas, así como su empeño en pactar con los beréberes. Ibn Wada'a lo hirió con su espada y después fueron los soldados que iban con él quienes lo remataron. Waḍiḥ fue decapitado y también su cabeza se paseó por Córdoba clavada en una pica. En cuanto a su cuerpo, al igual que vimos con Ibn 'Asqalaya y al-Mahdi, fue tirado a *al-raṣiḥ*. Por último, su casa y las de sus amigos y secretarios fueron saqueadas, encontrando en ellas todas sus pertenencias empaquetadas, listas para la huida.

Fuentes: BM, 1993: 96-97//1967: III, 104-105; AA, 2008: 283//1934: 137-138; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 471; Dozy, 1984: III, 241-242; Scales, 1994: 79-80; Rosado Llamas, 2008: 87-88.

189-*Aman* concedido a la ciudad de Córdoba (año 403/1013)

⁴⁰⁸ BM, 1967: III, 102.

Los habitantes de la ciudad de Córdoba habían hecho un pacto comprometiéndose a luchar contra los beréberes y a no someterse a ellos, ni entregar la ciudad. Sin embargo, la situación que vivían no era la más favorable, pues tras una crecida del río, había muerto mucha gente y se había destruido buena parte de la ciudad. Los precios cada vez eran más altos y su situación más extrema. Sulayman al-Musta'in escribió a los cordobeses pidiéndoles que se pusieran de su parte y diciéndoles que él los había protegido de los francos cuando fue junto a los beréberes para atacarlos. Una parte de los cordobeses decidió acordar la paz (*al-ṣulh*), pero otra la rechazó.

Más adelante se produjo un gran incendio en Córdoba y los esclavos se lanzaron al pillaje de las cosas que no se habían quemado, lo que llevó a un grupo de gente a quemar la mezquita aljama de al-Zahra'. Entonces, llegó un grupo de beréberes que les ofreció la paz (*waṣala qawm min al-barbar (...)* *fa-da'u ilà al-ṣulh*⁴⁰⁹). El visir Ibn Munawin⁴¹⁰ les dijo que solo harían lo que el sultán considerara justo, pero cuando los alfaquíes tuvieron noticia de este ofrecimiento, se negaron a aceptar la paz con los beréberes. Las cosas fueron empeorando cada vez más, hasta que un día Ibn Munawin se personó ante el califa junto a un grupo de jefes de los esclavos y del ejército y le dijeron que habían llegado a sus límites y que era imposible para ellos combatir a los beréberes.

En el año 402/1012, los cordobeses escribieron una carta a Sulayman y a los beréberes con la que intentaron evitar el enfrentamiento, con la condición de que el poder quedara en manos de Hisam II. Mandaron a un grupo de jeques de la ciudad (*asyaj al-balad*) para que entregaran la carta a Sulayman, así como otra de parte de los visires cordobeses, dirigida al consejo (*yama'a*) de los visires de los beréberes. Cuando vio Sulayman el encabezamiento de la carta, el cual decía “*De parte del siervo de Dios Hisam b. al-Hakam, príncipe de los creyentes, a Sulayman b. Hisam*”, tiró la carta y se enfadó diciendo que solo él tenía derecho a ese título. Los beréberes reafirmaron las palabras de Sulayman, así que los enviados se volvieron a Córdoba sin alcanzar ningún acuerdo.

Tras varios enfrentamientos puntuales, el 6 de *sawwal* del 403/20 de abril del 1013, se produjo el encuentro definitivo entre los cordobeses y las tropas beréberes, junto a Sulayman. Las tropas cordobesas sufrieron una gran derrota, de modo que el cadí Ibn Dakwan, junto a algunos alfaquíes, salieron en dirección a Sulayman y los jefes de las tribus beréberes para pedirles el *aman*, el cual les fue concedido a cambio del pago de grandes cantidades de dinero (*wa-ṭalabu min-hum al-aman fa-ammanu-hum wa-ṭalabu min-hum amwal^{an} 'azimat^{an}*⁴¹¹). Los beréberes entraron por fin en Córdoba y saquearon la ciudad.

Fuentes: BM, 1993: 97-103//1967: III, 105-112; AA, 2008: 284-285//1934: 138; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 472; Ávila, 1980: 96; Scales, 1994: 80-89; Rosado Llamas, 2008: 88-93.

189.1- Condena a muerte y perdón del cadí Yahyà b. Wafid

⁴⁰⁹ BM, 1967: III, 107.

⁴¹⁰ Algún cronista llama a este individuo Ibn Matyuh, como es el caso de Ibn Bassam, aunque Ibn 'Idari lo llama Ibn Munawin (DY, 2008: 241//1981: I-1, 46).

Yahyà b. Wafid fue uno de los que se opusieron con mayor firmeza a la entrega de la capital cordobesa y al reconocimiento de Sulayman al-Musta'in como califa, tras la abdicación de Hisam II. Cuando finalmente Córdoba cayó y los beréberes entraron y saquearon la ciudad, Ibn Wafid se escondió en casa de una mujer, pues temía por su vida. Unos meses después de estos hechos, Ibn Wafid fue localizado y llevado ante al-Musta'in, descalzo, vistiendo solamente su camisa (*qamiṣ*) y con la cabeza descubierta pues lo llevaban atado por el cuello con su propio turbante. Delante de él, iba un hombre pregonando: “*Este es el premio para el cadí de los cristianos, el causante de la fitna, el que, sobornado, entregó las fortalezas musulmanas a los cristianos*”⁴¹². Ibn Wafid, por su parte, se defendía diciendo que todo eso era mentira.

Una vez que el nuevo califa lo tuvo delante, comenzó a reprocharle todo lo que había hecho y su empeño en oponerse a los beréberes. Estos exigían que el prisionero fuera condenado a muerte, a lo que accedió finalmente Sulayman al-Musta'in.

Cuando Ibn Wafid era llevado a palacio, se encontró con un amigo que le dijo que si él quería, hablaría con Ibn Dakwan para que usara su influencia ante al-Musta'in y lo librara de la muerte, pero el otro, enemigo de Ibn Dakwan y de los demás partidarios de los beréberes, se negó a aceptar esa ayuda. Al-Musta'in, después de proferir diversos insultos contra él, sentenció que fuera crucificado. Ibn Wafid tuvo que asumir la condena, aunque el día en que los soldados con Musà b. Harun b. Ḥudayr a la cabeza— enemigo también del acusado — preparaban todo para la crucifixión, los alfaquies Ibn Ḥawbayl y los dos Ibn Dakwan (el *qaḍi l-quḍa*, Abu l-Abbas Aḥmad b. 'Abd Allah b. Hartama b. Dakwan, al que hemos venido citando hasta ahora, y Abu Ḥatim Muḥammad b. 'Abd Allah b. Dakwan⁴¹³), a pesar de ser enemigos acérrimos del cadí, se dirigieron a al-Musta'in para pedirle que le retirara la condena, cosa que hizo con el fin de ganarse el favor de los alfaquies cordobeses. Ibn Wafid salvó su vida, pero fue encarcelado y permaneció en prisión hasta su muerte, pues se negó a comer todo lo que le llevaban por miedo a que pudiera estar envenenado.

Fuentes: TM, 1983: VII, 176-181; IB (Ab), 1990: III, 951-952, nº 1466; IS, 1953: I, 155-157, nº 98; Ávila, 1980: 96-97; Scales, 1994: 90; Delfina, 2011b: 257-264.

▪ **Sulayman b. al-Ḥakam al-Musta'in bi-llah (segundo gobierno) (403-406/1013-1016)**

190-Asesinato de Hisam II

Una vez instalado en el palacio cordobés, al-Musta'in hizo presentarse ante él al depuesto Hisam II. Sulayman comenzó a exigirle explicaciones de su actitud, preguntándole por qué había incumplido

⁴¹¹ BM, 1967: III, 112.

⁴¹² Traducción Ávila - 1980: 97; IS, 1953: I, 156.

⁴¹³ Ávila, 1980: 84.

su juramento de fidelidad a él. El otro se disculpó por haberle arrebatado el poder (*fa-i 'tadara la-hu bi-anna-hu maglub 'alay-hi*⁴¹⁴), sin embargo sus disculpas no fueron aceptadas.

Las versiones sobre su paradero después de estos hechos son diversas, aunque lo cierto es que Hisam no volvió a aparecer en público. Unos dicen que el mismo Sulayman lo mató cuando se encontró con él en el alcázar y otros dicen que huyó y se ganó la vida en Almería como aguador. Pero otra versión de los hechos cuenta que se produjo un intento de los esclavos 'amiríes por huir de la ciudad, llevándose a Hisam para que este pudiera salvar su vida e instalarse en Játiva, pero el otro se negó asumiendo su derrota y su destino. Ahora bien, Sulayman tuvo compasión de él y le perdonó la vida (*qad raqqa la-hu*⁴¹⁵) y además lo nombró su heredero, en detrimento de su hijo Muḥammad b. Sulayman. Hisam permaneció en el alcázar con al-Musta'in, hasta que, según ciertos rumores que empezaron a oírse por Córdoba, poco tiempo después de la subida al poder de Sulayman al-Musta'in, Muḥammad b. Sulayman fue a donde estaba Hisam y lo estranguló, con la complicidad de Ibn Ḥadir y otros aliados suyos.

Fuentes: H (Ab), 2008: 225//1989: I, 47; DY, 2008: 237//1981: I-1, 37; D (B), 1997: 25-26; AW (D), 2008: 28//1955: 33; BM, 1993: 103//1967: III, 113; AA, 2008: 286-287//1934: 139-141; JAL, 2008: 303//2006: IV, 181; NṬ, 2008: 311//1968: I, 429; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 473; Scales, 1994: 91; Rosado Llamas, 2008: 94.

191-Levantamiento de 'Ali b. Ḥammud al-'Alawi y asesinato de Sulayman al-Musta'in

El idrisí 'Ali b. Ḥammud fue nombrado por Sulayman al-Musta'in gobernador de Ceuta, mientras su hermano al-Qasim tomaba el mando sobre Algeciras, Tánger y Arcila. Esta decisión fue muy llamativa, sobre todo teniendo en cuenta que corrían noticias sobre el nombramiento de 'Ali b. Ḥammud por parte de Hisam II como su heredero en el califato. Efectivamente, pronto 'Ali b. Ḥammud empezó a dar muestras de insumisión⁴¹⁶ hasta que se proclamó independiente en Ceuta. Con el pretexto de ir a liberar a Hisam II, de quien se decía que no había sido asesinado, sino que lo tenían encarcelado, 'Ali consiguió varios aliados, entre ellos los sinḥaya con su jefe Zawi b. Ziri, quienes habían sido instalados en Granada por Sulayman. También logró el apoyo de los esclavos 'amiríes que estaban instalados en la zona de Levante, especialmente, del *fatà* Jayran al-'Amiri. Asimismo, el idrisí pidió ayuda para su rebelión al omeya 'Abd al-'Aziz b. Mundir, al que pidió un donativo. De este modo, a finales del año 406/primavera de 1016, cruzó el Estrecho con la intención de llegar hasta Córdoba.

⁴¹⁴ BM, 1967: III, 113.

⁴¹⁵ AA, 1934: 140.

⁴¹⁶ 'Ali consolidó su poder en Ceuta hasta el punto de que llegó a proclamarse independiente. Al mismo tiempo, trató de no levantar demasiadas sospechas en Sulayman pues se había dispuesto a ir a la Península y quitar el poder a al-Musta'in. Así, en el año 404/1013-1014, cuando supo que sus planes corrían peligro, 'Ali b. Ḥammud ordenó ejecutar al cadí de Ceuta, Muḥammad b. 'Isà b. Zawba' y a otro importante alfaquí de la ciudad, llamado Ibrahim b. Abi l-'Ays b. Yarbu', sospechosos de informar secretamente a al-Musta'in sobre sus intenciones (BM, 1993: 105//1967: III, 115).

Sulayman apenas pudo ofrecer resistencia al idrisí por lo que fue derrotado rápidamente y hecho prisionero. Al entrar en la capital, 'Ali b. Ḥammud exigió que le entregaran a Hisam II, vivo o muerto, así que fue desenterrado el cadáver del califa y, una vez comprobado que efectivamente era él y que había sido asesinado - por asfixia o estrangulado, según la fuente -, volvieron a enterrarlo en el panteón familiar.

Sulayman al-Musta'in fue acusado del asesinato de Hisam II y fue ejecutado por decapitación por el propio 'Ali b. Ḥammud, aunque Sulayman trataba de justificarse diciendo que quien había matado a Hisam había sido su hijo Muḥammad, con la ayuda del visir Aḥmad b. Yusuf b. al-Dubb. Asimismo, fue ejecutado su hermano 'Abd al-Raḥman b. al-Ḥakam y su padre al-Ḥakam. Las cabezas de todos ellos fueron puestas en un recipiente y llevadas por la calle pregonando: *“Este es el castigo por la muerte de Hisam al-Mu'ayyad”*. En cuanto a los beréberes aliados de Sulayman que murieron durante el enfrentamiento con las tropas de 'Ali b. Ḥammud, colocaron sus cabezas en un serón y, en la parte superior, se colocó la cabeza del visir Aḥmad b. Yusuf b. al-Dubb. En la orejas de los muertos, colgaron unos carteles con los nombres de cada uno. Este serón lleno de cabezas fue llevado por los hombres de 'Ali a la explanada (*maḥallà*) de Córdoba, donde estaban asentadas las tiendas del ejército, y presentado ante la tienda del jefe del ejército y después, se fue llevando de tienda en tienda para que todo el mundo las viera.

Después de estos hechos, 'Ali b. Ḥammud fue proclamado califa y adoptó el sobrenombre de “al-Naṣir li-dīn Allah” (“el defensor de la religión de Dios”).

Fuentes: H (Ab), 2008: 227//1989: I, 50; DY, 2008: 238-239//1981: I-1, 41-42; D (B), 1997: 26; AW (D), 1955: 38//2008: 30-31; KT, 1898: 420-423//2006: VII, 616-617; DB, 1983: II, 214//I, 203-204; NU, 1916 (VI: 2): 84//1916 (VI: 3-4): 232-233; BM, 1993: 86 y 105-107//1967: III, 92 y 116-117; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 475-476; Dozy, 1984: III, 248-251; Scales, 1994: 91-93; Rosado Llamas, 2008: 96-98 y 103-105.

DINASTÍA ḤAMMUDI Y FIN DEL CALIFATO

▪ **'Ali b. Ḥammud (406/1016-408/1018)**

192-Perdón al poeta Ibn Darray al-Qaṣṭalli

Este poeta que destacó en la corte literaria de Almanzor, fue encarcelado por 'Ali b. Ḥammud por haber apoyado a Sulayman al-Musta'in. Cuando estaba en la prisión, envió varios poemas a 'Ali intentando convencerle de que lo liberara y finalmente lo logró, convirtiéndose a partir de entonces en uno de los panegiristas de la dinastía ḥammudí.

Fuentes: D (B), 1997: 136-138, nº 342; IB (Ab), 1990: I, 76-77, nº 77; Blachère, 1933: 110-112; Continente, 1981: 58-60; Rosado Llamas, 2008: 107-108.

193-Firme castigo a los criminales

‘Ali b. Ḥammud fue muy duro durante su gobierno en la aplicación de las penas *ḥadd*, para garantizar que la Ley religiosa se cumplía correctamente. Se mostró especialmente severo con los beréberes, de modo que cualquier persona del pueblo llevaba a los notables (*a’yan*) beréberes ante el juez con cualquier pretexto y aplicaba las sentencias contra ellos. En una ocasión, ordenó que varios individuos importantes entre los beréberes fueran decapitados porque se juzgó que se habían sobrepasado a la hora de aplicar castigos. La ejecución tuvo lugar ante la mirada de un grupo de notables de las cábilas beréberes que no se atrevieron a interceder por los condenados.

Asimismo, fue decapitado un individuo beréber que llevaba un saco lleno de uvas que había cogido, según él, del mismo modo que hacía normalmente la gente (*qala ajadtu-hu kama ya’judu l-nas*)⁴¹⁷. Su cabeza fue colocada en medio del fardo de uvas y se paseó por toda la ciudad.

Fuentes: DY, 2008: 246-247//1981: I-1, 97-98; BM, 1993: 109//1967: III, 121; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 478-479; Dozy, 1984: III, 252-253; Scales, 1994: 96; Rosado Llamas, 2008: 112.

194-Asesinato de ‘Ali b. Ḥammud

Si bien al principio la gente de Córdoba estaba contenta con la forma de actuar de ‘Ali b. Ḥammud – especialmente por su severidad con los beréberes en beneficio de la gente del pueblo –, poco a poco se fueron alejando de él, pues pronto los beréberes zanata volvieron a tener la inmunidad que tenían antes y sus privilegios, mientras los cordobeses eran perseguidos y castigados duramente. Esto llevó a la gente a apoyar la causa de los esclavos, con Jayran a la cabeza⁴¹⁸, que pretendían subir al trono a un omeya, bisnieto de ‘Abd al-Raḥman III, llamado ‘Abd al-Raḥman b. Muḥammad b. ‘Abd al-Malik, llamado “al-Murtaḍā” [196]. Cuando ‘Ali b. Ḥammud se disponía a salir hacia Jaén para hacer frente al pretendiente al trono y a sus partidarios, fue asesinado por tres sirvientes esclavos del alcázar, Munyih Labid y ‘Ayib, posiblemente enviados por Jayran, que lo asaltaron mientras estaba en los baños y le tiraron un cubo de cobre a la cabeza. Dejaron a ‘Ali inconsciente y después le cortaron la

⁴¹⁷ DY, 1981: I-1, 98 y BM, 1967: III, 121. Rosado Llamas dice que el término *nas* en este caso se refiere exclusivamente a los señores – según la acepción de este término propuesta por Latham, 1988: 196 –, y que muestra una prepotencia por parte del beréber que se cree con derecho a hacer lo que quiera por su estatus social.

⁴¹⁸ Este hombre, que anteriormente vimos apoyando a ‘Ali b. Ḥammud, no lo hizo con la intención de que este asumiera el poder, sino con el deseo de acabar con Sulayman al-Musta‘in para volver a elevar en el trono a Hisam II. Sin embargo, cuando se certificó que efectivamente Hisam había sido ejecutado, se fue hacia Levante y allí comenzó a buscar a un candidato para derrocar a ‘Ali (Rosado Llamas, 2008: 113).

yugular con un puñal. Una vez muerto, dejaron el cadáver encerrado en el baño y ellos huyeron por el tejado del palacio para que nadie los viera.

Las mujeres de 'Ali b. Ḥammud, como notaron que 'Ali tardaba mucho en salir, entraron a buscarlo y encontraron su cadáver. Dieron el aviso, de modo que los beréberes zanata se apresuraron a llamar al hermano de 'Ali, al-Qasim b. Ḥammud para que fuera a Córdoba a tomar el poder. Al llegar al-Qasim, rezó por su hermano y envió el cadáver a Ceuta para que fuera enterrado allí⁴¹⁹.

Fuentes: NA, 1974: 118 y 129//168 y 172; DY, 2008: 248-249// 1981: I-1, 100-102; KT, 1898: 423-425//2006: VII, 216; DB, 1983: II, 216-217//206; BM, 1993: 110//1967: III, 122; AA, 2008: 291//1934: 151; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 478; Dozy, 1984: III, 253-255; Scales, 1994: 96-98; Rosado Llamas, 2008: 114-117.

▪ **Al-Qasim b. Ḥammud “al-Ma'mun” (primer gobierno) (*du l-qa'da del 408/marzo del 1018-rabi' II del 412/agosto del 1021*)**

195-Amnistía general y ejecución de los asesinos de 'Ali b. Ḥammud

En la ceremonia de proclamación de al-Qasim b. Ḥammud, este recibió a la gente y les hizo grandes promesas. Entregó un *aman* para la gente de todas las regiones, pidió que todo el mundo volviera a la obediencia y suprimió la inmunidad para todo el que atacara a otro⁴²⁰ (*ajraya al-nida' fi aqṭar al-bilad bi-aman al-aḥmar wa-l-aswad wa-tajliyyat al-nas li-sa'ni-him wa-bara'at al-dimma mimman tasawwaru 'alà aḥad*⁴²¹). La gente estaba muy contenta con el gobierno de al-Qasim y disfrutaba de su benevolencia y de la seguridad que reinaba en el territorio.

Asimismo, se detuvo a los tres asesinos de su hermano, los cuales confesaron los hechos y negaron que cualquier otro hubiera participado en los hechos. Al-Qasim ordenó que sometidos a diversos castigos, para finalmente ser crucificados sobre el puente de Córdoba. Algunas fuentes dicen que no eran los verdaderos autores de los hechos, sino que estos consiguieron salvarse.

Fuentes: DY, 2008: 256//1981: I-1, 481; BM, 1993: 116//1967: III, 130; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 481; Dozy, 1984: III, 255; Scales, 1994: 102-103; Rosado Llamas, 2008: 118.

196-Proclamación y caída de 'Abd al-Raḥman IV

⁴¹⁹ El que se eligiera Ceuta para enterrar al ḥammudí, en vez de dejar su cadáver en Córdoba, demuestra que, a pesar de todo, los ḥammudíes seguían sintiéndose más vinculados al norte de África que a la capital andalusí.

⁴²⁰ Esto no quiere decir que hasta el momento se hubieran pasado por alto este tipo de ataques, sino que más bien parece una proclama propagandística de imparcialidad.

⁴²¹ DY, 1981: I-1, 481 y BM, 1967: III, 130 (en una versión algo más reducida).

Nada más llegar a la Península para suceder a su hermano en el califato, al-Qasim b. Ḥammud tuvo que hacer frente al levantamiento orquestado por el eslavo Jayran en Levante, a favor del candidato omeya, ‘Abd al-Raḥman b. Muḥammad al-Murtaḍā. En esta rebelión, Jayran contaba también con el apoyo del señor de Zaragoza, Mundir b. Yaḥyā⁴²², y juntos organizaron un pequeño ejército reclutado en Levante y en la Marca superior, así como algunos efectivos francos enviados por el conde de Barcelona. Un mes después del asesinato de ‘Ali b. Ḥammud, el 10 de *du l-ḥiyya* del 408/29 de abril del 1018, los sublevados proclamaron a su califa y le dieron el sobrenombre de “al-Murtaḍā”.

En el año 409/1019, los partidarios de al-Murtaḍā decidieron enfrentarse al califa, pero antes fueron a Elvira para enfrentarse a los beréberes ṣinhaya, los cuales estaban bajo el mando de Zawi b. Ziri. Al-Murtaḍā envió una carta al ṣinhayī para que se uniera a su causa, haciéndole varias promesas, a lo que el otro le contestó con la azora coránica CIX, que dice: “*Di*⁴²³: ‘¡Infieles! Yo no sirvo lo que vosotros servís, y vosotros no servís lo que yo sirvo. Yo no sirvo lo que vosotros habéis servido y vosotros no servís lo que yo sirvo. Vosotros tenéis vuestra religión y yo la mía’⁴²⁴. Al-Murtaḍā volvió a contestar al beréber, pero esta vez en términos amenazadores, pero solo recibió como respuesta otra cita coránica que decía: “*El afán de lucro os distrae hasta la hora de la muerte. ¡No! ¡Ya veréis!*” (Corán, CII: 1-3⁴²⁵).

En esta situación se produjo el enfrentamiento entre los seguidores del omeya y los ṣinhaya en Granada. Estos últimos provocaron la huida de los primeros y el pretendiente a califa estuvo a punto de caer, si no es porque en el último momento pudo escapar, mientras que sus supuestos aliados, Jayran y Mundir b. Yaḥyā, no solo no le ayudaron en la huida, sino que, cuando al-Murtaḍā se alejaba huyendo, llegaron a él unos enviados de Jayran que lo capturaron y lo asesinaron. La cabeza de al-Murtaḍā fue enviada a Jayran y al-Mundir, quienes huyeron de allí hacia Almería. Los francos que habían ido a apoyar al omeya también se retiraron al ver que se producía esta huída generalizada.

Zawi b. Ziri, por su parte, envió un parte de victoria al nuevo califa al-Qasim y su parte del botín obtenido del enfrentamiento, así como el pabellón (*suradiq*) de al-Murtaḍā. Al-Qasim montó este pabellón junto al río de Córdoba e invitó a los notables de la ciudad a visitarlo, viendo estos entristecidos que ya iba a ser imposible restaurar la dinastía de los marwaníes.

Fuentes: H (Ab), 2008: 228//1989: I, 52-53; MA, 2005: 100-105//1955: 20-23; DY, 2008: 254-256//1981: I-1, 453-456; BM, 1993: 112-114//1967: III, 125-128; NṬ, 2008: 319-320//1968: I, 484-486; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 479-481; Dozy, 1984: III, 255-258; Scales, 1994: 97-102; Rosado Llamas, 2008: 119-121.

⁴²² Ya vimos la participación de este tuyibi en el asesinato de Muḥammad al-Mahdi [187].

⁴²³ Dirigido al Profeta Muḥammad. Se trata de la *sura* de los infieles (*sura al-kafirun*).

⁴²⁴ Cortés, 1999: 824.

⁴²⁵ Cortés, 1999: 820.

- **Al-Qasim b. Ḥammud “al-Ma’mun” (segundo gobierno) (*du l-qa’da* del 413/febrero del 1023-*yumada II* del 414/septiembre del 1023)**

197-Insurrección en Córdoba y asesinato de al-Qasim por parte de su sobrino

Durante el primer gobierno de al-Qasim b. Ḥammud, este tuvo que hacer frente a una conspiración de su sobrino Yaḥyà b. ‘Ali b. Ḥammud, quien llegó a Córdoba desde el Magreb para exigir el título que consideraba que debía haber heredado de su padre. Al-Qasim, cuando sintió la amenaza de su sobrino, huyó de Córdoba y se fue a Almería, donde Jayran le ofreció su protección. Sin embargo, pronto, la actitud de Yaḥyà b. ‘Ali en el gobierno provocó la aparición de enemigos, viéndose también obligado por ello a huir y ocultándose en su caso en Málaga.

Al-Qasim tomaba de nuevo el gobierno en *du l-qa’da* del 413/febrero del 1023. Su falta de control sobre los beréberes que maltrataban a la gente en el zoco, puso a la población cordobesa en contra del nuevo soberano y se produjo una insurrección en la capital. Al-Qasim trató de controlar a los rebeldes, pero estos consiguieron asediarse en el alcázar y se produjo un intenso combate entre los cordobeses y los beréberes durante un tiempo. En esta situación y tan solo unos meses después de haberse hecho con el poder por segunda vez, al-Qasim huyó de la ciudad, acompañado por un grupo de partidarios beréberes, hacia Sevilla, donde estaban sus dos hijos, Muḥammad y al-Ḥasan. Los sevillanos se negaron a acoger a al-Qasim por su aversión a los beréberes y expulsaron de la ciudad a sus dos hijos. Al-Qasim tuvo que marcharse de allí y logró refugio en Jerez. Tras un período de tregua, su sobrino llegó a Jerez y comenzó a sitiarle hasta reducirlo. Al-Qasim llegó a Málaga encadenado y fue encerrado en la alcazaba, junto a sus dos hijos. Fue asesinado por estrangulación, varios años después, en *sa ‘ban* del 427/mayo-junio del 1036.

Fuentes: DY, 2008: 257-258//1981: I-1, 484-486; KT, 1898: 425-428//2006: VII, 621; BM, 1993: 119-120, 126 y 162//1967: III, 133-135, 144 y 190; AA, 2008: 293-294//1934: 155-156; NT, 2008: 321-322//1968: I, 486-488; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 481-482; Dozy, 1984: III, 258-262; Scales, 1994: 103-104; Rosado Llamas, 2008: 132-135.

- **‘Abd al-Raḥman (V) b. Hisam b. ‘Abd al-Yabbar “al-Mustazhir bi-llah” (*ramadān- du l-qa’da* del 414/noviembre del 1023-febrero del 1024)**

198-Motín en Córdoba y proclamación de Muḥammad III

Al ser derrotado al-Qasim b. Ḥammud, los cordobeses debían buscar un nuevo califa. Había tres candidatos omeyas, Sulayman b. ‘Abd al-Raḥman, hijo de ‘Abd al-Raḥman IV al-Murtaḍà, ‘Abd al-Raḥman b. Hisam, hermano de Muḥammad al-Mahdi y Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥman (al-‘Iraqi) b.

Hisam, nieto de Hisam al-Rasid, y se reunieron en la mezquita aljama, ante la gente del pueblo y ante las élites (*jašša*), para que el consejo (*surà*) hiciera la elección. El candidato favorito parecía ser Sulayman b. ‘Abd al-Raḥman y ya estaba casi redactada su acta de investidura cuando entró ‘Abd al-Raḥman b. Hisam, acompañado de un número enorme de partidarios y soldados que lo iban escoltando. El miedo de la gente fue tal que no pudieron evitar que fuera él el nuevo califa. Fue así proclamado califa ‘Abd al-Raḥman V, cuyo sobrenombre fue “al-Mustazhir bi-llah” (El que pide ayuda a Dios). Sulayman b. ‘Abd al-Raḥman y Muḥammad b. al-‘Iraqi fueron donde estaba el nuevo califa y le besaron la mano en señal de sometimiento. A partir de entonces, ‘Abd al-Raḥman V mantuvo a estos dos retenidos junto a él, en una especie de encarcelamiento aunque los tratara bien.

Su gobierno fue muy corto – tan solo cuarenta y siete días -, pues su actitud pronto provocó la aparición de enemigos y el levantamiento de la ciudad de Córdoba en su contra. Nada más comenzar su gobierno, otorgó un *aman* a los visires de la ciudad que habían apoyado la candidatura de Sulayman b. ‘Abd al-Raḥman (*ajadu* [suyuj Qurṭuba] *min-hu aman*⁴²⁶), pero poco después fueron apresados y se incautó de sus bienes. Algunos miembros ilustres (*jašsat al-nas*) expusieron a al-Mustazhir la excelencia de estos hombres y de su condición como para estar encarcelados, pero el califa no les hizo caso, así que ellos comenzaron a planear una conspiración en su contra.

Uno de los visires llamado Ibn ‘Imran y sobre quien ‘Abd al-Raḥman V mejoró su opinión, fue excarcelado. Uno de los partidarios del califa le advirtió sobre las consecuencias que podría tener este hecho, pero ‘Abd al-Raḥman no le hizo caso. Ibn ‘Imran, cuando fue liberado, acogió en su alcázar a varios jinetes beréberes a los que honró, lo que irritó sobremanera a los guardias de palacio, quienes agitaron a los cordobeses en contra del nuevo califa. El resto de los encarcelados también decidieron acabar con el califa y escribieron al zalmedina de la ciudad para que rechazaran al nuevo califa y que convenciera a más gente de ello. Los cordobeses se dirigieron a la cárcel, rompieron los cerrojos y liberaron a los visires que se apoderaron del alcázar. Cuando la gente iba por el palacio buscando al califa, encontraron a Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥman b. ‘Ubayd Allah - cuyo padre conspiró contra Hisam II y fue ejecutado por ello [155] – y lo proclamaron califa con el sobrenombre de “al-Mustakfi bi-llah” (El que se satisface con Dios). Mientras tanto, ‘Abd al-Raḥman V, viendo peligrar su vida, se escondió en el horno de los baños, hasta que fue encontrado y llevado ante el nuevo califa, Muḥammad III. Unos hombres que estaban con él en ese momento se abalanzaron contra ‘Abd al-Raḥman y lo mataron.

Fuentes: DY, 2008: 241-245//1981: I-1, 48-55; BM, 1993: 120-123//1967: III, 135-139; AA, 2008: 294-295//1934: 156-158; NT, 2008: 322-323//1968: I, 488-489; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 482-483; Dozy, 1984: III, 262-263 y 274-277; Scales, 1994: 104-105; Rosado Llamas, 2008: 135-139.

⁴²⁶ BM, 1967: III, 137.

- **Muḥammad (III) b. ‘Abd al-Raḥman b. ‘Ubayd Allah “al-Mustakfi” (du l-qa ‘da del 414/enero de 1024-rabi‘I del 416/mayo del 1025)**

199-Mal gobierno de Muḥammad III y deposición

Cuando Muḥammad III se hizo con el gobierno, se mostró libertino y muy mal gestor, de modo que el poco tiempo que permaneció en el poder lo hizo en el mayor caos. La gente de Córdoba, aunque en un principio lo apoyó, al ver su mal gobierno decidieron proclamar como califa a su familiar ‘Abd al-Raḥman b. Hisam b. Sulayman “al-‘Iraqi” – padre del candidato al trono a la vez que ‘Abd al-Raḥman V y que Sulayman b. ‘Abd al-Raḥman (IV) -, aunque después se arrepintieron. Otro hecho que caldeó el ambiente en el palacio cordobés fue el encarcelamiento del poeta Ibn Ḥazm y de su primo ‘Abd al-Wahhab, los cuales habían ejercido como visires de al-Mustazhir. Varios personajes que habían apoyado el gobierno del anterior califa, entre los que estaba el poeta Ibn Suhayd, salieron de Córdoba y huyeron a Málaga, junto al ḥammudí, Yaḥyà b. ‘Ali b. Ḥammud, quien había decidido ir a Córdoba para hacerse con el poder, aprovechando el caos reinante.

Cuando Muḥammad III supo de la intención de Yaḥyà b. ‘Ali de ir a combatirle a Córdoba, vio que su vida corría peligro y decidió huir. Salió disfrazado de cantora, con un velo en el rostro. No obstante, antes de irse, estranguló a “al-‘Iraqi” y nombró como su heredero a su primo Sulayman b. Hisam b. ‘Ubayd Allah [178] y [182]. Corría el año 416/1025. Se dirigió hacia la frontera, acompañado de unos cuantos hombres, pero cuando llegó allí fue asaltado por sus acompañantes para robarle todo el dinero que llevaba y después lo asesinaron. También se dice que fue envenenado por ‘Abd al-Raḥman b. Muḥammad b. al-Salim (descendiente del cadí Sa‘id b. al-Mundir), quien preparó una gallina con jugo de beleño y se la dio a comer. Al-Mustakfi cayó muerto al instante y fue enterrado allí mismo.

Fuentes: H (Ab), 2008: 230-231//1989: I, 58; D (B), 1997: 30; AW (D), 1955: 49//2008: 39-40; NU, 1916 (VI: 2): 89//1916 (VI: 3-4): 236-237; BM, 1993: 124-125//1967: III, 141-143; AA, 2008: 296//1934: 158-159; Dickie, 1964: 277-278; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 483; Dozy, 1984: III, 277-278; Scales, 1994: 106; Rosado Llamas, 2008: 140-142.

- **Hisam (III) b. Muḥammad b. ‘Abd al-Malik “al-Mu‘tadd bi-llah” (418/1027- 422/1031)**

200-Levantamiento contra el visir Ḥakam b. Sa‘id y exilio de Hisam III

Hisam b. Muḥammad b. ‘Abd al-Malik, hermano de ‘Abd al-Raḥman IV, fue proclamado califa de Córdoba tras el breve gobierno de Yaḥyà b. ‘Ali, quien tan solo estuvo en el trono en esta segunda ocasión durante tres meses. Hisam III, cuyo sobrenombre fue “al-Mu‘tadd bi-llah” (El que confía en

Dios), tuvo un gobierno muy impopular debido a su dejadez y a la mala gestión del que fuera su visir, un hombre llamado Abu l-'Aṣī Ḥakam b. Sa'id, pero que era conocido como Ḥakam al-Qazzaz ("el tejedor o el sedero"). Este alejó al nuevo califa de sus súbditos y le incitó a llevar una vida centrada en los placeres, sin prestar atención a sus obligaciones. Mientras tanto, el visir menospreciaba a los notables cordobeses, lo que les llevó a mostrar su rechazo hacia él. Ḥakam al-Qazzaz, viendo peligrar su vida, decidió construirse una alcazaba para estar protegido, pero no le sirvió de nada, pues un omeya llamado Umayya b. 'Abd al-Raḥman al-'Iraqī reunió un grupo de partidarios para derrocar al califa, con los que se dirigió contra la alcazaba. Los rebeldes capturaron al visir y lo decapitaron y pusieron su cabeza clavada de una pica en la puerta de su alcazaba.

Hisam III, al enterarse de lo ocurrido, trató de huir del alcázar y cruzó por el pasadizo que lo unía a la mezquita, donde se escondió con su familia. Estuvo allí un día y una noche hasta que fue expulsado de la ciudad y llevado al castillo de *Ibn Saraf*, sin que firmase su deposición, sin atestiguar su incapacidad para regentar el califato y sin la revocación del compromiso de fidelidad, según lo habitual en estos contratos. Según las fuentes cristianas, tras un tiempo en este castillo, Hisam III fue atacado por los cordobeses, quienes lo cogieron preso, pero Hisam logró escapar de Córdoba en una carreta y se acabó acogiéndose a la protección del entonces gobernador de Lérida en la taifa zaragozana, Sulayman b. Hud⁴²⁷.

En cuanto a Umayya, los visires de Córdoba lograron convencer a los jefes del ejército de que no lo apoyaran y de que lo expulsaran del alcázar, de modo que no volvió a proclamarse en la capital ningún califa omeya,

Fuentes: DY, 2008: 266-269//1981: III-1, 522-529; BM, 1993: 127 y 129-131//1967: III, 146 y 148-152; AA, 2008: 297-298//1934: 160-163; Lévi-Provençal, *HEM*: IV, 485; Dozy, 1984: III, 282-291; Scales, 1994: 108-109; Rosado Llamas, 2008: 144-147.

⁴²⁷ Rosado Llamas, 2008: 146, remitiendo a Jiménez de Rada, *Primera crónica general y Crónica de veinte reyes*.