

ISSN: 0213-2060

DOI: <https://doi.org/10.14201/shhme2022401733>

EL ISLAM TRIUNFANTE: CARTAS DE VICTORIA E IDEOLOGÍA DE ÛIHĀD EN EL OCCIDENTE ISLÁMICO MEDIEVAL

Triumphant islam: letters of victory and ideology of jihād in the Medieval Islamic West

Javier ALBARRÁN

Departamento de Historia Antigua, Medieval, Paleografía y Diplomática. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Autónoma de Madrid, Campus de Cantoblanco. C/ Fco. Tomás y Valiente, 28049, Madrid. C. e.: javier.albarran@uam.es. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8838-8841>

Recibido: 2021-12-24

Revisado: 2022-02-06

Aceptado: 2022-03-07

RESUMEN: Este artículo tiene por objeto estudiar las cartas de victoria (*kutub al-fath*) del Occidente islámico medieval entre los siglos x-xiii. Es decir, aquellas misivas destinadas a anunciar un triunfo militar. El artículo define estas epístolas y analiza su contenido y características principales, así como su lectura pública y puesta en escena. Asimismo, este análisis se inserta dentro de los debates más amplios sobre la existencia o no de una cultura documental consolidada en el mundo islámico premoderno, y sobre la importancia del discurso de *Ûihād* en al-Andalus.

Palabras clave: Cartas de victoria; documentos; *yihād*; guerra santa; al-Andalus; Magreb.

ABSTRACT: This paper aims to study the letters of victory (*kutub al-fath*) of the medieval Islamic West between the 10th and 13th centuries. That is to say, those letters destined to announce a military triumph. The paper defines these epistles and analyzes their content and main characteristics, as well as their public reading and performing. Likewise, this analysis is inserted within the broader debates on the existence or not of a consolidated documentary culture in the premodern Islamic world, and on the importance of the ideology of *jihād* in al-Andalus.

Keywords: Letters of victory; documents; *jihād*; holy war; al-Andalus; Maghreb.

SUMARIO: 0 Introducción: documentos y cartas en el mundo islámico medieval. 1 Cartas de guerra en el Occidente islámico medieval. 2 Las cartas de victoria en el Occidente islámico medieval. 2.1 Definición. 2.2 Características y elementos de las cartas de victoria.

3 La puesta en escena de las cartas de victoria. 3.1 La lectura pública. 3.2 Otros elementos de la puesta en escena. 4 Reflexiones finales: cartas de victoria, documentos y *ʾijihād*. 5 Referencias bibliográficas.

0 INTRODUCCIÓN: DOCUMENTOS Y CARTAS EN EL MUNDO ISLÁMICO MEDIEVAL

Tradicionalmente, se ha sostenido que la cultura documental del mundo islámico medieval era escasa cuanto no nula. Es decir, que no se hacía uso de documentos. En este sentido, se ha extendido la errónea idea de que muy pocos documentos de ese contexto habrían sobrevivido. Asimismo, estas posturas sirvieron como argumento a favor de visiones profundamente orientalistas del islam medieval, como las relativas al supuesto autoritarismo de sus gobiernos, que se habrían mantenido despóticamente alejados de sus súbditos y que por tanto no necesitaban del uso de documentos. En los últimos años, diversos investigadores han demostrado que estas ideas no se sostienen¹. No solo se han conservado una gran cantidad de documentos —la amplia mayoría de los cuales permanecen inéditos—, sino que el mundo islámico medieval desarrolló un complejo sistema documental que aún no se entiende en su totalidad. En palabras de Marina Rustow, «the medieval Middle East possessed a robust culture of written documentation»². Desde un periodo temprano, se creó una gran cantidad de documentos con un importante valor legal, político y social.

No solo están los documentos en innumerables archivos y bibliotecas esperando a ser estudiados, sino que, en ocasiones, fueron copiados e insertados dentro de otro tipo de fuentes —legales, literarias, historiográficas— que también pueden ayudar a conocer mejor esta compleja cultura documental escrita y su funcionamiento, desde aspectos como la composición de los documentos y su estructura, a otros como su performatividad y puesta en escena. Un ejemplo es el de los formularios notariales, de los que se han conservado varios para el contexto andalusí³. Otra muestra es la de las cartas compuestas por los diversos poderes islámicos que se conservan copiadas en manuscritos a modo de colecciones epistolares o insertas en obras de carácter cronístico como el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, el *Rawḍ al-qirṭās* de Ibn Abī Zarʿ, o el *Ḥulal al-Mawṣiyya* de Ibn Simāk. Sin duda, las epístolas añadían el valor del testimonio, es decir, la importancia del documento como testigo de un hecho histórico. Servían para fortalecer el discurso, sumándole unas fuentes en las que apoyarse. Dentro de estas, un caso concreto es el de aquellas epístolas vinculadas a la guerra.

La epistolografía medieval ha sido un campo de estudios prolífico para el mundo latino-occidental, con hitos historiográficos importantes como el volumen *Letters and*

¹ Véase, por ejemplo, Khan, *Arabic Legal*; Johns, *Arabic Administration*; Hirschler, «From archive», 1-28; Sijpesteijn, «The archival mind», 163-86; El-Leithy, «Living documents», 389-434; Müller, «The Haram al-Sharif», 435-59; Khan, «The historical development», 199-215; Manzano, «Why did Islamic», 118-37; Paul, «Archival practices», 339-60; Rustow, *The lost archive*; Rustow, «New approaches», 179-203.

² Rustow, *The lost archive*, 1 y ss.

³ Por ejemplo, Ibn al-ʿAttār, *Kitāb al-waṭāʾiq* o Ibn Mugīṭ, *Al-Muqniʿ*.

letter-collections, publicado por Giles Constable en el año 1976⁴. Entre los debates que más ha suscitado esta área de investigación, está la cuestión del carácter ficcional o no de estos documentos y de su utilidad histórica⁵. No obstante, su mera producción —artificial o no— indica el valor testimonial que este tipo de documentos tenían tanto para su productor como para su receptor. Para el caso concreto de cartas bélicas, las epístolas relacionadas con las cruzadas han generado un especial interés⁶.

En el caso del contexto islámico medieval, el libro *The culture of letter-writing in pre-Modern Islamic society* de Adrian Gully es la principal referencia⁷. En él, su autor destaca cómo las fuentes literarias e históricas abundan con ejemplos de cartas supuestamente intercambiadas durante el período islámico clásico, analiza los conceptos utilizados para referirse a las epístolas, como *risāla*, *murāsala*, *kitāb*, o *mukātaba*, así como el arte/oficio de escribir cartas, *sināʿat al-inṣāʾ al-kitāba*, cuestión que fundamentalmente conocemos a través de la obra del secretario de época mameluca al-Qalqaṣandī (m. 1418) titulada *Ṣubḥ al-Aṣḥā fi Sinaʿat al-inṣāʾ*, completada en 1412⁸. En cuanto a las cartas vinculadas con la guerra, su estudio ha sido mínimo, pudiéndose tan solo destacar algunos casos de análisis concretos de algún ejemplo de epístola de victoria⁹, la edición de algunas de estas misivas en colecciones epistolares¹⁰, así como el estudio de la ideología de *ʾĪhād* presente en algunas cartas de al-Andalus y el Magreb¹¹.

1 CARTAS DE GUERRA EN EL OCCIDENTE ISLÁMICO MEDIEVAL

En el Occidente islámico medieval, entre los siglos x-xiii¹², las campañas de *ʾĪhād* llevadas a cabo por los gobernantes comenzaban habitualmente con el anuncio, a través del envío de cartas, de que estas se estaban preparando y de que iban a tener lugar, lo que propiciaba, entre otras cosas, el reclutamiento y movilización de tropas. Este anuncio mostraba a la población que el soberano mantenía activa la defensa del islam y la lucha contra los enemigos de Dios¹³. Igualmente, con estas proclamas se buscaba incrementar

⁴ Constable, *Letters*.

⁵ Véase, por ejemplo, Bartoli y Høgel, *Medieval Letters*.

⁶ Desde el clásico inventario de Riant, «Inventaire», 1-224, hasta recientes trabajos como Barber y Bate, *Letters*, o Smith, «First crusade letters», 484-501.

⁷ Véanse también otros trabajos como Latham, «The Beginnings», 154-64; Qaysī, *Adab*; Grob, *Documentary*.

⁸ Gully, *The Culture of Letter-Writing*.

⁹ Véase, por ejemplo, Melvin-Koushki, «The Delicate Art», 193-214.

¹⁰ Por ejemplo, Azzāwī, *Rasāʾil al-muwaḥḥidiya*, o Makki, «Waṭāʾiq», 109-98.

¹¹ Albarrán, *Ejércitos benditos*, 84-7, 95-8, 178-90, 193-5, 303-5, 322-4.

¹² Periodo que va del auge del califato omeya de Córdoba a la caída del imperio almohade, dos etapas en las que la autoridad islámica en el Occidente musulmán se revistió de numerosas herramientas de legitimación, entre ellas la figura del califa-*gāzī*. El término *ghazi-caliph* fue usado por primera vez por Clifford E. Bosworth en la introducción al trigésimo volumen de la traducción inglesa de la historia de al-Ṭabarī y hacía referencia a la actividad bélica de los califas abasíes, en concreto de Hārūn al-Raṣīd (m. 809). Al-Ṭabarī, *The History of al-Ṭabarī*, XVII. Véase también Bonner, *Aristocratic violence*, 79-91.

¹³ Albarrán, *Ejércitos benditos*, 84-7, 178-90, 303-5.

la legitimidad y la autoridad del gobernante de cara a la audiencia, a través de la adhesión de la misma a sus acciones.

Para el periodo omeya, el *Muqtabis* nos indica, por ejemplo, que, en julio del 918, ‘Abd al-Raḥmān III informó a sus tropas a través del envío de mensajes (*kutub*) a las diferentes provincias y marcas de la convocatoria de una expedición, que sería conocida como campaña de Mitonia¹⁴. Un año después, en el 919, el emir omeya ordenó a su secretario, ‘Abd al-Raḥmān b. Badr, escribir una carta (*kitāb*) famosa en el arte epistolar (*al-māshār min al-inšā*) —insertándose de este modo en toda esa tradición documental que trabajó Adrian Gully— con el objetivo de incitar a los cordobeses a la guerra santa (*al-ḥaḍḍ ‘alā al-ʿīhād*) tras un ataque de Ordoño II¹⁵. Dicho texto se mandó leer, en repetidas ocasiones, en el marco de mayor simbología religiosa posible: en la mezquita aljama durante la *juṭba* o sermón de los viernes. Asimismo, en la convocatoria de la campaña de Simancas (939) se envió una circular de incitación al *ʿīhād* (*yaḥnuḍḍhum ‘alā al-ʿīhād*) a los diferentes lugares del país, misiva que, según el *Muqtabis*, se hizo famosa entre las gentes debido a un párrafo de connotaciones escatológicas¹⁶, lo que indica que el contenido de estos documentos se transmitía y circulaba por el territorio.

Similar fenómeno encontramos en el periodo almorávide. Por ejemplo, Yūsuf b. Tāšufīn escribió (*kataba*) a los diferentes gobernantes andalusíes para que congregasen a sus tropas antes de la batalla de Zallāqa (1086)¹⁷. Otro claro ejemplo es el de la expedición de rescate a Aledo: «el emir de los musulmanes escribió (*kataba*) a los reyes de al-Andalus, invitándoles a ir con él a la guerra santa y citándolos en el castillo de Aledo»¹⁸. Hemos conservado alguna de estas epístolas, como una carta (*kitāb*) escrita por el *kātib* almorávide Ibn Abī al-Jiṣāl (m. 1146) el 25 de marzo del año 1114 desde Marrakech¹⁹, en nombre del emir ‘Alī b. Yūsuf y dirigida a todo el pueblo de al-Andalus. La misiva informa a la comunidad andalusí de la preparación de una campaña de guerra santa para obtener la victoria de la religión del islam (*naṣr dīn al-islām*)²⁰, siendo dos los temas que predominan en ella: el primero es el de la preparación y movilización de los ejércitos y

¹⁴ Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas V*, 145-46. Traducción en Ibn Ḥayyān. *Crónica del califa*, 117-118. Véase también Ibn ‘Iḍārī, *Al-Bayān*, II 179-81.

¹⁵ Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas V*, 155-6. Traducción en Ibn Ḥayyān. *Crónica del califa*, 125-6. Véase también ‘Arib b. Sa‘īd, *La Crónica de ‘Arib*, 151.

¹⁶ Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas V*, 433. Traducción en Ibn Ḥayyān. *Crónica del califa*, 323. Fierro, *Abderramán III*, 57 y ss.; Fierro, «The battle of the Ditch», 107-30.

¹⁷ Ibn Simāk, *Al-Ḥulal al-mawṣiyya*, 52. Traducción en Ibn Simāk, *Al-Ḥulal*, 67. Véase también ‘Abd Allāh, *Muḍakkirāt*, 104. Traducción en ‘Abd Allāh, *El siglo XI*, 201; ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī, *Kitāb al-mu‘īb fī taljīs*, 94. Traducción en ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākuṣī, *Kitāb al-mu‘īb*, 104.

¹⁸ Ibn Simāk, *Al-Ḥulal al-mawṣiyya*, 68-9. Traducción en Ibn Simāk, *Al-Ḥulal*, 83. Véase también ‘Abd Allāh, *Muḍakkirāt*, 108. Traducción en ‘Abd Allāh, *El siglo XI*, 206.

¹⁹ Editada en Makki, «Watā‘iq», n.º 2. Sobre la cancellería almorávide véase al-Zabāj, *Bunya al-jīṭāb* (especialmente 188 y ss. para las cartas relativas a la guerra santa); El Aallaoui, *L’art du secrétaire*. Sobre Ibn Abī al-Jiṣāl véase Lagardère, *Les Almoravides*, 272 y ss.

²⁰ Probablemente sea la campaña de Barcelona y Martorell, donde los caídos almorávides sufrieron una derrota que terminó con una parte de sus huestes —según narra Ibn Abī Zar‘— luchando hasta conseguir el martirio. Ibn Abī Zar‘, *Kitāb al-anīs*, 160-1. Traducción en Ibn Abī Zar‘, *Rawḍ al-qirṭās*, I, 311-3. Véase Lagardère, *Les Almoravides*, 35 y ss.

la logística. El segundo es la inclusión de una serie de enunciados —trufados de pasajes coránicos— a modo de exhortación al *ʿĪhād*, donde destaca la salvación que se puede obtener a través de la guerra santa.

El envío de misivas es también el método más habitual de realizar el anuncio del *ʿĪhād* en época almohade²¹. Por ejemplo, Ibn ʿIdārī describe cómo en el año 1189-1190 se publicó por el Magreb un anuncio de campaña de guerra santa específicamente a título voluntario, sin carácter obligatorio (*al-nidaʿ bi-l-ʿĪhād min gayr taklīf ʿalā ḥukm al-taṭawwūʿ*)²². Igualmente, Ibn Abī Zarʿ relata cómo, tras la pérdida de Silves, Beja y Évora en el año 1190-1191, el califa al-Manṣūr ordenó a sus caídas que se preparasen para la campaña por medio de una carta (*kitāb*)²³. Por su parte, ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākūšī menciona cómo para la expedición a tierras castellanas realizada en el 1196 tras la victoria de Alarcos (1195), se enviaron cartas a todo el territorio andalusí para buscar musulmanes virtuosos y consagrados al bien que acompañasen a las huestes *muʿminīes*²⁴. Asimismo, al-Nāṣir, antes de Las Navas (1212), expidió comunicaciones a al-Andalus para incitar a los musulmanes a la guerra santa (*bi-tahrīd al-muslimīn ʿalā al-ʿĪhād*)²⁵.

Junto al anuncio de la realización de la campaña, el de la victoria era también un elemento importante del aparato de guerra santa implementado por los poderes andalusíes y magrebíes. En el periodo califal omeya, las fuentes nos informan de cómo las diferentes expediciones terminaban con el envío de misivas a la capital en las que se proclamaba el triunfo de los ejércitos cordobeses²⁶. En estas cartas el soberano justificaba su poder mostrando cómo había cumplido con su obligación de defensa del islam. En algunas ocasiones, se detalla que las misivas eran leídas en las mezquitas aljamas y, por lo tanto, estaban destinadas al conjunto de la comunidad de creyentes, al igual que ocurría con las cartas de anuncio de expedición²⁷. Un ejemplo paradigmático es el de la victoria en la expedición de Clunia (1007), tras la que ʿAbd al-Malik al-Muẓẓafar envió una carta anunciando el triunfo (*kitāb al-faṭḥ*) que «fue leída al pueblo (*āmma*) conforme al uso»²⁸. Es decir, se indica cómo esta práctica era una costumbre establecida.

Hemos conservado también ejemplos almorávides de esta práctica epistolar²⁹, cuyas cartas parecen también estar destinadas a ser leídas en las diferentes mezquitas aljamas

²¹ Véase, por ejemplo, Lévi-Provençal, *Trente sept lettres*, n.º 26 y 34. Sobre la cancillería almohade véase Buresi y El Aallaoui, «La Chancellerie», 477-503; Buresi y El Aallaoui, *Governing*.

²² Ibn ʿIdārī, *Al-Bayān*, IV, 271.

²³ Ibn Abī Zarʿ, *Kitāb al-anīs*, 219. Traducción en Ibn Abī Zarʿ, *Rawd al-qirtās*, II 430.

²⁴ ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākūšī, *Kitāb al-muʿġib fī taljīs*, 203-4. Traducción en ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākūšī, *Kitāb al-muʿġib*, 238.

²⁵ Ibn ʿIdārī, *Al-Bayān*, IV 330.

²⁶ Véase, por ejemplo, ʿArib b. Saʿīd, *La Crónica de ʿArib*, 152; Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas V*, 147, 226 y ss., 438; Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas VII*, 236-239; Ibn ʿIdārī, *Al-Bayān*, III 8, 13, 23.

²⁷ Véase, por ejemplo, ʿArib b. Saʿīd, *La Crónica de ʿArib*, 152; Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas V*, 147; Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas VII*, 236-9; Ibn ʿIdārī, *Al-Bayān*, II, 214.

²⁸ Ibn ʿIdārī, *Al-Bayān*, III, 13.

²⁹ Véase, por ejemplo, Makkī, «Waṭāʿiq», n.º 21. Se trata de una epístola enviada desde Granada a Marrakech para anunciar una victoria sobre los cristianos en época de ʿAlī b. Yūsuf.

del territorio³⁰. Por ejemplo, tras Zallāqa, al-Muʿtamid envió a su hijo una misiva sobre la victoria con el propósito de que fuera leída ante el pueblo sevillano en el sermón del viernes³¹. Lo mismo ocurre en el caso almohade³², cuyas misivas se solían leer de forma pública, habitualmente en las mezquitas, para que así se hiciese partícipe a «todo el pueblo»³³. Tras Alarcos, por ejemplo, al-Mansūr «mandó a su secretario Abū al-Faḍl b. Abī al-Ṭāhir que fuese breve en la carta (*kitāb*) oficial de esta victoria (*al-faḥḥ*) y que imitase en ella las cartas de los compañeros del Profeta (*kutub al-ṣaḥāba*)»³⁴.

A estas cartas de victoria, documentos de los que se han conservado ejemplos completos en las fuentes andalusíes y magrebíes, dedicaremos este artículo.

2 LAS CARTAS DE VICTORIA EN EL OCCIDENTE ISLÁMICO MEDIEVAL

2.1 Definición

En su *Ṣubḥ al-Aṣḥā fi Sinaʿat al-inṣāʿ*, al-Qalqaṣandī define las cartas de victoria de la siguiente manera:

La carta de victoria (*faḥḥnāma*) es uno de los géneros más importantes de la epistolografía, ya que refleja la promesa divina de que el islam correctamente observado triunfará sobre todas las demás religiones; todos los ejemplos de este género, aunque pueden variar, enfatizan el apoyo y el empoderamiento divinos. El escriba debe reflexionar mucho en torno a su composición, ya que será leída desde el púlpito y se dejará para la posteridad³⁵.

Aunque el autor mameluco terminó su obra en el año 1412³⁶, esta definición la toma, como él mismo indica, de Abū l-Ḥasan b. ʿAbd al-Wahhāb, egipcio fatimí compositor, en torno al 1045, de un manual para secretarios y oficiales de cancillería³⁷. Es decir, estamos ante una definición de mediados del siglo XI que otorga a las cartas de victoria un papel preponderante dentro de la disciplina epistolar debido a que reflejan el triunfo del islam a través de la acción de Dios, cuestión que deben de manifestar todas estas misivas. Asimismo, el fragmento de Ibn ʿAbd al-Wahhāb/al-Qalqaṣandī evidencia dos cuestiones sumamente interesantes: el carácter performativo de este tipo de documento, generado para hacerse público a través de su lectura en el púlpito, y su valor documental como testimonio histórico destinado a perdurar en el tiempo.

³⁰ Makki, «Waṭāʿiq», n.º 21: *Uʿlīna [al-kitāb] bi-qirāʿti-hi fi al-masjīd al-ʿyāmiʿ* (anuncia la lectura en la mezquita aljama [de Marrakech]).

³¹ Ibn Simāk, *Al-Ḥulal al-mawṣiyya*, 63. Traducción en Ibn Simāk, *Al-Ḥulal*, 77.

³² Véanse varios ejemplos en Lévi-Provençal, *Trente sept lettres*, n.º 16, 20, 29, 32, 34, 35, 36 y Azzāwī, *Rasāʾil al-muwahḥidiyya*, n.º 3, 5, 10, 30, 31, 57, 67.

³³ Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt, *al-Mann*, 201. Traducción en Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt, *Al-Mann Bil-Imāma*, 79.

³⁴ Ibn Simāk, *Al-Ḥulal al-mawṣiyya*, 159-60. Traducción en Ibn Simāk, *Al-Ḥulal*, 189.

³⁵ Al-Qalqaṣandī, *Ṣubḥ*, VIII, 274-81.

³⁶ Sobre los estudios de la cultura documental mameluca, véase Bauden, «Mamluk», 15-60.

³⁷ Saleh, «Une source», 192-200; Van Gelder, «ʿAlī b. Khalaf al-Kātib»; Bonebakker, «A Fatimid», 295-337.

Para el Occidente islámico y de forma indirecta, Ibn Abī Zarʿ ha legado una definición muy similar de este tipo de epístolas en su descripción de cómo fueron compuestas a propósito de la victoria en la batalla de Zallāqa: «Ese día salieron sus cartas al país de la otra orilla del Estrecho y a al-Andalus, y se leyeron en los púlpitos; en ellas les daba cuenta de la campaña de Zallāqa y de la victoria y el auxilio grande que Dios le había concedido»³⁸. Se observa cómo se enfatiza nuevamente el carácter performativo, y se destaca que el objetivo de semejantes misivas era anunciar el triunfo mediante la ayuda divina.

Las cartas de victoria —*kutub al-faḥḥ*³⁹ es el término más utilizado en las fuentes andalúsies y magrebíes, frente al de *fathnāma* del contexto oriental influido por el mundo persa⁴⁰— serían pues documentos destinados a su lectura pública a través de los cuales se anuncia un triunfo militar. El objetivo fundamental de este tipo de textos, como indica al-Qalqašandī, es mostrar la victoria del islam frente a los enemigos de Dios. Son, por lo tanto, dispositivos discursivos elaborados para hacer llegar a la audiencia la idea de que el gobernante de turno está cumpliendo con su deber de defender la verdadera fe, y no tanto describir de forma verídica los detalles de una operación militar, aunque estos también aparezcan en mayor o menor medida.

2.2 Características y elementos de las cartas de victoria

Las cartas de victoria que hemos conservado para el marco geográfico y cronológico analizado, tienen una serie de elementos comunes que se dividen en tres partes bien diferenciadas. En primer lugar, todas comienzan con una alabanza a Dios y al Profeta⁴¹, donde ya se pone de manifiesto que es la divinidad la que obtiene el triunfo. Por ejemplo, una de las misivas redactadas tras la conquista del castillo de Bobastro por parte del califa ʿAbd al-Raḥmān III (928) empieza de la siguiente manera⁴²:

Alabanza a Dios, excelso vencedor, dueño poderoso, perfecto en sus designios, glorificador y auxiliar del islam, humillador y debelador de infidelidad, el que ha enviado a los profetas y revelado los Libros, confiando a Muḥammad la calidad de profeta y ennobleciéndolo con su misión, haciéndole mensajero en albricias y amonestador, lámpara resplandeciente con que ha iluminado lo cierto, y guiado a la fe, poniendo con él sello a los profetas. Dios lo bendijo y lo salvó, santificó, engrandeció, ennobleció y honró, escogiendo para sucederle y eligiendo para presidir su religión a las más excelentes criaturas y sus mejores y más gratos

³⁸ Ibn Abī Zarʿ, *Kitāb al-anīs*, 137. Traducción en Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirtās*, I, 265.

³⁹ Sobre el término *faḥḥ* véase García Sanjuán, «La noción de *faḥḥ*», 31-50; Donner, «Arabic *Faḥḥ*», 1-14.

⁴⁰ Lewis, «*Fathnāma*», 839-40.

⁴¹ Sobre esta cuestión aplicada a los sermones, véase Jones, *The power of oratory*, 99 y ss.

⁴² Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas V*, 147-51. Traducción en Ibn Ḥayyān, *Crónica del califa*, 173-7. En adelante, [Bobastro I]. Véase, por ejemplo, Ación, *Entre el feudalismo y el Islam*. En este sentido, es también paradigmático el comienzo de la carta de victoria redactada con ocasión del triunfo omeya en el Magreb, en el año 974, frente al líder fatimí Ḥasan b. Qannūn. Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas VII*, 178-82. Traducción en Ibn Ḥayyān, *Anales palatinos*, 217-21. En adelante, [Ibn Qannūn].

siervos, gente de autoridad y confianza, cumplidores de tradición y eliminadores de sedición, con los que se mantuvo la continuidad de la fe, permaneció derecho el pilar del islam, su tabernáculo erecto y sólidas sus esquinas.

En otras ocasiones, esta introducción laudatoria es más breve, como en el caso de la carta enviada por orden de Yūsuf b. Tāšufīn al emir zirī de Mahdiyya, Tamīm b. al-Muʿizz b. Bādīs, dando cuenta de la victoria en Zallāqa⁴³: «Loado sea Dios, que nos hizo merced del islam y nos favoreció con su profeta Muḥammad (sobre él sea la paz)! Yo le alabo como merece el acrecimiento de sus beneficios y la profusión de sus liberalidades y dádivas».

En segundo lugar, se desarrolla el cuerpo principal de la carta, que suele contener cuatro elementos, aunque no siempre en el mismo orden. El primero de ellos es una referencia al gobernante, junto a su cumplimiento del deber de luchar contra los enemigos de Dios y al auxilio otorgado por la divinidad. La misiva de la victoria en el Magreb contra Ibn Qannūn dice así:

Con la justificación del califa se atemperaron para ellos las vicisitudes del tiempo; fue general la prosperidad y se extendió el bien; los caminos estuvieron seguros, fortificados los adarves de los musulmanes, guardadas sus fronteras, sometidos los enemigos del islam, y las fuerzas de los musulmanes victoriosas sobre ellos. Todo, por el favor y el beneficio de Dios⁴⁴.

En otra de las epístolas redactadas tras la conquista de Bobastro⁴⁵, se puede leer lo siguiente tras las alabanzas:

Nosotros, ante el gran favor y don que Dios nos ha hecho, haciéndonos conocer la victoria y el triunfo en todas nuestras empresas, ensalzando a nuestro amigo y humillando a nuestro enemigo, fortificando nuestro poder, ennobleciendo nuestros días, permitiéndonos hollar suelo infiel, entregándonos sus fortalezas y domicilios, por donde entramos como quisimos, hasta colmar eso con la base mayor, punto superior y límite extremo de Bobastro.

Igualmente, el parte de victoria compuesto por el secretario ʿĪsā b. Fuṭays tras la batalla de Simancas (939) dice así⁴⁶:

⁴³ Edición y traducción en García Gómez, Lévi-Provençal y Asín, «Novedades sobre la batalla», 111-56. En adelante, [Zallāqa].

⁴⁴ [Ibn Qannūn]

⁴⁵ Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas* V, 152-6. Traducción en Ibn Ḥayyān. *Crónica del califa*, 178-81. En adelante, [Bobastro II].

⁴⁶ Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas* V, 297-301. Traducción en Ibn Ḥayyān. *Crónica del califa*, 328-32. En adelante, [Simancas]. Aunque la batalla de Simancas terminó en una derrota para el poder omeya, este intentó transformarla en una victoria de cara a la opinión pública, reduciendo el éxito cristiano a una simple emboscada cuando el ejército cordobés regresaba hacia sus dominios. Es por ello que se redactó una carta de triunfo para la ocasión. Véase Albarrán, *Ejércitos benditos*, 97-8. Otro ejemplo de enmascaramiento de la derrota en las cartas de victoria tuvo lugar en el año 1006, cuando en la misiva de triunfo —que no hemos conservado— se achacó a una gran tormenta el fracaso de una campaña de ʿAbd al-Malik contra Pamplona. Ibn ʿIdāri, *Al-Bayān*, III, 12-3. Véase Benet Clarà, «Les incursions», 301; Bramon, *De quan érem*, 351-4.

El califa había pedido ánimo a Dios en la noche y le había consultado acerca de partir a Simancas, capital infiel y lugar de reunión del cristianismo, en que descansaba el enemigo de Dios a salvo de ardidés y fiado de su inexpugnabilidad, para demostrarles la verdad de la palabra de Dios en apoyo de su religión, mantenimiento de los suyos y glorificación de sus califas en oriente y occidente, pese a los infieles.

En este sentido, es también interesante el siguiente fragmento de la misiva escrita por el visir Abū Muḥammad ‘Abd al-Maʿyīd b. ‘Abdūn en el año 1111, tras la conquista almorávide de Santarém⁴⁷. En él se hace mención del emir norteafricano, descrito como defensor de la religión, y al hecho de que es Dios quien ha alcanzado el triunfo:

Perpetúe Dios el mando del emir de los musulmanes y defensor de la religión, Abū l-Ḥasan ‘Alī b. Yūsuf b. Tāšufīn, agitándose con el auxilio de la religión sus banderas y penetrando en los siete climas sus órdenes escritas. Desde dentro de la ciudad de Santarém, que Dios ha conquistado para los musulmanes, por la bondad de tu conducta y por la bendición de tus cualidades.

El segundo elemento que el cuerpo principal de estas cartas contiene es una descripción grandilocuente del enemigo, recurso retórico que sirve para engrandecer la victoria. En este sentido, es paradigmática la descripción que de Bobastro se hace en una de las epístolas de su conquista por parte de las huestes omeyas⁴⁸, donde la fortaleza es descrita como un lugar casi indestructible, centro neurálgico de la infidelidad desde donde esta se propaga, y objetivo continuado del poder cordobés que, hasta la llegada de ‘Abd al-Raḥmān III, había fracasado en todos sus intentos por conquistarla:

Era la ciudad de Bobastro base de politeísmo (*qāʿidat al-širk*), morada de infidelidad (*dār al-kufr*) y mentira, gloria y refugio de la cristiandad que allí se acogía y descansaba, en el centro bien nutrido de sus regiones y sagrado, donde quien llegaba podía refugiarse, y quien se acogía estaba a salvo, y así durante el largo tiempo en que le duró la gracia, favorecida durante una época por una fortuna continua en su oposición a los califas que, desde hacía cincuenta años, guerreaban contra ella e ingeniaban ardidés, mas la defendía el plazo escrito y se intensificaba en ella la sedición iniciada, sin que se la pudiese alcanzar ni poner en ella esperanza. Extendía su perjuicio a toda población, llegaba su maldad a toda cora, se despoblaba toda ciudad, se perdía todo regocijo y eran suyos los provechos que a los demás vedaba en su mayor parte, desde su eminente situación y sólida construcción, excelsa y alta por todas partes, sin igual ni similar, con viviendas amplias y edificios apiñados de puro populosa, a pesar de la holgura del espacio, donde el pequeño nacía para guerrero y al anciano no faltaba qué ordeñar, mientras su señor, confiado, esperanzado y provisto de guarnición, no barruntaba final ni merma de número, ni conmoción de su posesión, ni avatares contrarios de la fortuna que vinieran a alcanzarla.

⁴⁷ ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākušī, *Kitāb al-muʿjib fi taljīs*, 116-8. Traducción en ‘Abd al-Wāḥid al-Marrākušī, *Kitāb al-muʿjib*, 120-2. En adelante, [Santarém].

⁴⁸ [Bobastro I].

Otro buen ejemplo es el de la misiva enviada a Mahdiya anunciando la victoria en Zallāqa⁴⁹, donde el ejército cristiano es descrito como la personificación de la parca: «Al otro día, o sea el viernes, avanzó por fin contra nosotros con escuadrones que llenaban el horizonte y que se movían como la muerte ante los ojos, bien encorsetados en sus lorigas de combate, atadas grebas en las piernas, y con las barrigas llenas de vino, dando por hecho que la derrota sería nuestra». Es también proverbial la imagen que se da de Santarém, «uno de los castillos más fortificados de los politeístas y de sus más sólidos baluartes contra los musulmanes, donde en el tiempo pasado no pudo con ella el mayor de los Césares, que la sitió con mayor número de soldados que las gotas de la lluvia y la ansió con refuerzos más numerosos que el mar»⁵⁰.

El tercero de los elementos es la propia descripción del enfrentamiento, adaptada a cada caso concreto. Aunque siempre de una manera profundamente retórica y con un carácter eminentemente narrativo y literario, en ella se relatan las operaciones militares llevadas a cabo y es posible rescatar algunos detalles. Por ejemplo, en el caso de Bobastro se indica cómo fueron hostigando y sitiando la fortaleza a través de la conquista de otras plazas de los alrededores y del posicionamiento en ellas de tropas⁵¹. En la misiva de Simancas, entre otras cosas, se indica que el califa escogió un montículo elevado desde donde poder ver y dirigir al ejército musulmán, que ordenó la carga de su caballería, y que se encargó de que se repusieran las monturas a aquellos que habían perdido la suya⁵². Por su parte, en la carta sobre Zallāqa se describe cómo el ejército almorávide cruzó en barco el Estrecho hasta Algeciras, cómo se reunió en Sevilla con las huestes andalusíes, y cómo cabalgaron juntos hasta Badajoz. Ya una vez iniciada la batalla, se reporta cómo los cristianos, «encomendándose a sus iglesias», atacaron en primer lugar contra al-Muʿtamid e hicieron retroceder a las tropas taifas, hasta que un mensajero avisó a Ibn Tāšufin y este puso en fuga a los infieles con una carga de caballería que manejaba «espada y lanza»⁵³. Otro buen ejemplo es el del triunfo almohade frente a Ibn Mardaniš en la batalla de al-ʿYallāb (1165), anunciado en una carta escrita por el secretario Abū l-Ḥasan ʿAbd al-Malik b. ʿAyyās⁵⁴. En ella se explica de forma detallada cómo los unitarios consiguieron hacer salir al «Rey Lobo» de la protección de los muros de su capital, saqueando todo el territorio contiguo y amenazando localidades como Lorca.

Por otro lado, y en sintonía con el objetivo de estas cartas, que no es otro que mostrar el triunfo del islam y la participación del soberano en cuestión en ese logro, esta descripción del enfrentamiento está trufada de elementos propios del discurso de ʿīhād. Para empezar, es necesario evidenciar que el adversario al que se derrota es un enemigo de

⁴⁹ [Zallāqa].

⁵⁰ [Santarém].

⁵¹ [Bobastro I].

⁵² [Simancas].

⁵³ [Zallāqa].

⁵⁴ Ibn Šāhib al-Šalāt, *al-Mann*, 201-8. Traducción en Ibn Šāhib al-Šalāt, *Al-Mann Bil-Imāma*, 79-85. En adelante, [al-ʿYallāb]. Sobre Ibn Mardaniš, véase, por ejemplo, Balbale, «Genealogía y teleología», 259-79. Sobre la lucha almohade contra Ibn Mardaniš véase Huici Miranda, *Historia política*, I, 200 y ss., 224 y ss., 238 y ss.

Dios, y por ello se procede a su demonización, especialmente si no es, *a priori*, infiel⁵⁵. Es evidente en el caso de Bobastro, donde se realiza un auténtico *takfīr* con ʿUmar b. Ḥafṣūn y sus seguidores⁵⁶. En numerosos textos se le describe como infiel, llegando supuestamente a demostrarse a través de la exhumación de su cadáver y del de su hijo en marzo del 928, tras la toma de la fortaleza. Al poner al descubierto los féretros se habría constatado su conversión al cristianismo debido a la forma en la que estaban enterrados⁵⁷. Fuese o no cierto, su caracterización como infiel permitía una sacralización total de la guerra que contra él ʿAbd al-Raḥmān III había llevado a cabo. Y así se le representa también en las cartas de victoria, donde, como hemos visto, Bobastro es descrita como «base de politeísmo, morada de infidelidad y mentira, gloria y refugio de la cristiandad»⁵⁸. Asimismo, se procede a quemar el púlpito «donde habían sido invocados el extraviado puerco y sus perversos sucesores y proclamada la secta del pretendiente prevaricador chíi, señor de Ifrīqiya, a la que se había adherido el infiel»⁵⁹. El *takfīr* sobre los fatimíes es también evidente en todo el discurso califal cordobés⁶⁰, como en la misiva por la victoria contra Ibn Qannūn, donde directamente se indica que se está llevando a cabo un *ʿīhād* contra ellos:

Cuando el Príncipe de los Creyentes apartó su espada de los politeístas, por haber dominado su maldad, por haberlos llenado de temor y humillación, así como de sumisión y sujeción a él, y porque sus órdenes y sus prohibiciones eran cumplidas entre ellos y ejecutivas para ellos, con la nobleza de su alma, con sus altos designios y con su poderosa voluntad se consagró a prolongar y defender a los musulmanes dondequiera que estuviesen; a dar mayor vigor a las leyes que los rigen, y a hacer la guerra santa (*ʿīhād*) contra los innovadores herejes, los guerreros chíies y los imāmes de la heterodoxia, disidentes de la verdadera religión y hermanos de los diablos, que osaban alterar dichas leyes y violar en ellas lo establecido por el Libro de Dios y la *sunna*⁶¹.

En este sentido, es también paradigmático el ejemplo de la lucha de los almohades contra Ibn Mardaniš, el más importante de los líderes andalusíes que se negaron a aceptar el dominio *muʿmini*. De toda la batería de instrumentos de legitimación de la lucha contra este emir y sus aliados —que incluye también *takfīr*⁶²—, el hecho de que el rebelde musulmán se apoyase en tropas cristianas desempeñó un importantísimo papel propagandístico en las diferentes crónicas, sobre todo en las de factura *muʿmini* como la de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, discurso que fue copiado y transmitido también por textos posteriores⁶³. Los cristianos aparecen como amigos y compañeros del rebelde andalusí, destacando así

⁵⁵ Sobre esto, véase Albarrán, *Ejércitos benditos*, 75 y ss., 172 y ss., 290 y ss.; Albarrán, «Creating enemies of God».

⁵⁶ Sobre el *takfīr* véase Adang, Fierro, Ansari y Schmidtke, *Accusations of unbelief*.

⁵⁷ Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas* V, 216-7. Traducción en Ibn Ḥayyān. *Crónica del califa*, 166. Véase Fierro, «Cuatro preguntas», 221-57.

⁵⁸ [Bobastro I].

⁵⁹ [Bobastro II].

⁶⁰ Albarrán, *Ejércitos benditos*, 75 y ss.; Albarrán, «Creating enemies of God».

⁶¹ [Ibn Qannūn].

⁶² Albarrán, *Ejércitos benditos*, 290 y ss.

⁶³ Sobre esta cuestión véase Jones, «The christian companion», 793-829; Albarrán, *Ejércitos benditos*, 290 y ss.

la propia desviación del camino de Dios de estos presuntos musulmanes, a la vez que legitimando la lucha de los califas almohades contra ellos. Y este discurso aparece también en la carta por el triunfo en al-ʾYallāb, donde habla siempre del «rebelde Ibn Mardaniš y sus aliados cristianos, y se especifica que, de su ejército, la mayoría de los muertos fueron cristianos, y cayeron como viejas, cuyos miembros se aflojaron, y arrojó Dios sus almas a su fuego ardiente»⁶⁴.

Los Banū Gāniya⁶⁵, dinastía de origen almorávide que resistió al poder *muʾminī* en las Baleares y en Ifrīqiya, también fue objeto de esta política discursiva almohade. Fueron denominados hipócritas así como seguidores de Satán⁶⁶, y fueron representados como autores de actos irrespetuosos y sacrílegos hacia el islam⁶⁷. Asimismo, abunda también la terminología de guerra santa para referirse al enfrentamiento almohade con ellos. Por ejemplo, varias de las conquistas *muʾminies* del territorio de los Banū Gāniya son denominadas *futūḥ*, como las capturas de Mallorca o Menorca⁶⁸, o la de al-Mahdiyya, que es descrita como un *fath* que abrió las puertas del cielo en la carta de victoria redactada para tal ocasión⁶⁹. Igualmente, en la misiva compuesta para anunciar la conquista de Mallorca en 1204, se menciona que la ciudad fue purificada de la corrupción provocada por los rebeldes⁷⁰.

Y, frente al enemigo demonizado, las huestes victoriosas son descritas en estas cartas como auténticos ejércitos de Dios, mostrando así que no son más que herramientas de la voluntad de Allāh. En la carta relativa a Simancas, las tropas omeyas son retratadas como «escuadrones de la fe divina», y se especifica cómo Dios les facilitó el paso⁷¹. Igualmente, en el resumen de la misiva de Zallāqa que aparece en Ibn Abi Zar'⁷², se habla de los almorávides como «caballeros del *ʾiḥād*» (*fursān al-muʾjāhidīn*) y se menciona cómo «Dios envió a sus siervos desde el cielo una protección decidida y la liberación de la victoria». En la copia enviada a Mahdiyya, se concreta que eran ángeles quienes luchaban al lado de los norteafricanos⁷³. Estas huestes celestiales son, sin duda, el elemento discursivo a través del cual la ayuda divina en la batalla se hace presente de forma más directa⁷⁴, fenómeno que tiene, además, origen coránico, ya que aparece vinculado a las batallas de Badr y Ḥunayn⁷⁵.

Asimismo, las epístolas almohades son muy elocuentes en este sentido. En la que narra el episodio de al-ʾYallāb, los *muʾminies* son denominados «campeones de Dios», «escuadrón bendito», o «soldados de Dios», unas huestes que, literalmente, están llevando

⁶⁴ [al-ʾYallāb].

⁶⁵ Baadj, *Saladin*, 62 y ss.

⁶⁶ Ibn ʾIdārī, *Al-Bayān*, IV, 268-269.

⁶⁷ Ibn Abi Zar', *Kitāb al-anīs*, 269. Traducción en Ibn Abi Zar', *Rawḍ al-qirtās*, II, 517-8.

⁶⁸ Ibn Abi Zar', *Kitāb al-anīs*, 232. Traducción en Ibn Abi Zar', *Rawḍ al-qirtās*, II, 452; al-ʾYarāwī, *Dīwān*, 144. Sobre la conquista almohade de las Baleares, véase Huici Miranda, *Historia política*, II, 391 y ss.; Baadj, *Saladin*, 159 y ss.

⁶⁹ Azzāwī, *Rasāʾil al-muwahhīdiyya*, n.º 57. Sobre la lucha entre los almohades y los Banū Gāniya en Ifrīqiya, véase Huici Miranda, *Historia política*, II, 402 y ss.; Baadj, *Saladin*, 142 y ss., 161 y ss.

⁷⁰ Lévi-Provençal, *Trente sept lettres*, n.º 36.

⁷¹ [Simancas].

⁷² Ibn Abi Zar', *Kitāb al-anīs*, 149-50. Traducción en Ibn Abi Zar', *Rawḍ al-qirtās*, I, 289-91.

⁷³ [Zallāqa].

⁷⁴ Sobre ángeles en batalla véase Juynboll, «Fighting angles», 85-7.

⁷⁵ C. 3: 124-125, 9: 26. Véase Rubin, «The life of Muḥammad», 40-64.

a cabo la «guerra de Dios»⁷⁶. Incluso la flota almohade, para cuyas victorias también se redactaron cartas, es denominada «flota bendecida» en una misiva compuesta con motivo de un triunfo cerca de la ciudad de Tenes⁷⁷.

Otro recurso retórico habitual en estas cartas que funciona como elemento sacralizador de la guerra, es el uso de citas coránicas⁷⁸. No hay mejor modo de mostrar que esa lucha se realiza en el camino de Dios. En las epístolas de Bobastro se cita⁷⁹, por ejemplo, la aleya C. 59: 2 para evidenciar que es la propia divinidad la que ha actuado en contra de los infieles⁸⁰, y la C. 43: 33 para ilustrar la unificación de la *umma* bajo el califato omeya que la victoria ha producido⁸¹. Igualmente, en la misiva sobre el triunfo de Zallāqa también se hace uso del Corán para insertar este episodio dentro del plan divino. En concreto, se citan los versículos C. 14: 43 y C. 7: 181-182, que hacen referencia al conocimiento de Dios en torno a los actos de los infieles y al castigo que les impondrá⁸².

Asimismo, en estas cartas aparecen otras imágenes propias de la ideología de *ʿĪhād*, como la correcta intención, *niyya*, o el martirio. La primera de las cuestiones emerge desde pronto en los tratados de guerra santa musulmanes⁸³. Por ejemplo, el iraquí al-Fazārī (m. c. 800) incluía en su obra sobre reglas del *ʿĪhād*, el *Kitāb al-siyar*⁸⁴, fragmentos sobre la importancia de que la única *niyya*, intención, a la hora de llevar a cabo el *ʿĪhād* fuese la defensa del islam y la lucha en el camino de Dios⁸⁵. En el caso de al-Andalus, el *Kitāb qudwat al-gāzī*, *Libro del Modelo del Combatiente*, de Ibn Abī Zamanīn (m. 1008)⁸⁶, dedica a toda esta cuestión la segunda sección, titulada *al-niyya fi al-gazw*, *La intención en la expedición*⁸⁷. Pues bien, este elemento está muy presente en las cartas de victoria. Por ejemplo, en la relativa a Simancas se dice que el ejército omeya «hizo frente a la mesnada infiel con sincera intención»⁸⁸. Del mismo modo, con «pura intención» (*niyya ṣādiqa*), recibieron en Zallāqa los almorávides a las huestes de Alfonso VI⁸⁹. Y, en al-ʿYallāb, los almohades «confirmaron lo que habían prometido a Dios de la verdad y el arrepentimiento y de la pureza de su intención»⁹⁰, al igual que en la conquista de Salvatierra, cuya *niyya* fue la adecuada⁹¹.

⁷⁶ [al-ʿYallāb].

⁷⁷ Azzāwī, *Rasāʿil al-muwahhidiya*, n.º 10.

⁷⁸ Albarrán, «The almohads and the *qurʿanization*»

⁷⁹ [Bobastro I] y [Bobastro II].

⁸⁰ «...Dios los alcanzó por donde no pensaban y puso terror en sus corazones... (C. 59: 2)».

⁸¹ «...para que todos fueran una sola comunidad (C. 43: 33)».

⁸² «...no ignora lo que hacen los injustos (C. 14: 43)»; «Los haremos perecer poco a poco, en forma que ignoran, y, si les alargo el plazo, es porque mi astucia es fuerte (C. 7: 181-182)». [Zallāqa]

⁸³ Albarrán, *Ejércitos benditos*, 106 y ss.

⁸⁴ Bonner, *Aristocratic violence*, 113 y ss.

⁸⁵ Al-Fazārī, *Kitāb al-siyar*, 124, 276.

⁸⁶ Véase Arcas Campoy, «Teoría jurídica», 51-65.

⁸⁷ Ibn Abī Zamanīn. *Kitāb qudwat*, 132.

⁸⁸ [Simancas].

⁸⁹ Ibn Abī Zarʿ, *Kitāb al-anīs*, 149-50. Traducción en Ibn Abī Zarʿ, *Rawḍ al-qirtās*, I, 289-91.

⁹⁰ [al-ʿYallāb].

⁹¹ Azzāwī, *Rasāʿil al-muwahhidiya*, n.º 67.

En cuanto al martirio, constituye, sin duda, uno de los símbolos más potentes de la guerra santa. El mártir, *šahīd*, es el testigo, el que da fe de la verdadera religión, de Dios y de la lucha por este. Es, por tanto, una herramienta de certificación del triunfo del islam, al igual que las propias cartas de victoria. Es el elemento que mejor simboliza el carácter meritorio y, sobre todo, salvífico de la guerra santa, ya que los caídos en la realización del *ʿihād* alcanzan directamente el Paraíso⁹². Y, por supuesto, este recurso aparece en las misivas aquí analizadas. Un caso paradigmático es el de la epístola sobre Zallāqa, donde se indica cómo los guerreros musulmanes acudieron al combate dispuestos a morir mártires: «Este es nuestro último día en el mundo. Sucumbamos como mártires». Asimismo, Dios eligió a aquellos que iban a obtener este galardón, a pesar de las ganas con las que todos lo buscaban:

No encontraron el martirio, de los nuestros, sino aquellos que tenía señalados la predestinación divina, cuando en un comienzo pensábamos que todos perecerían, por desconocer casi por completo e ignorar la manera de combatir de los cristianos, y por el afán con que buscaban el martirio. ¡Dios santifique sus espíritus, honre su morada y tumba, y haga que sea el Paraíso el punto en que nos reunamos con ellos!⁹³.

Por último, el cuarto elemento del cuerpo principal de estas cartas consiste en una referencia al botín obtenido y/o a la destrucción de los vestigios del enemigo. Así, en la epístola de Bobastro se describe la devastación del lugar y de los signos de la infidelidad⁹⁴:

Luego ordenamos la destrucción de Bobastro, la demolición de sus murallas y paredes y de cuantos palacios, casas, almacenes y edificios allí se alzaban, dejándola nuevamente como monte pelado, como había sido en un principio en la antigüedad, para borrar la estancia de los injustos infeles y destruir el paradero de los engraidos politeístas, erradicando su morada y haciendo desaparecer las huellas de la falsedad.

Lo mismo ocurre en la relativa a Simancas, donde se indica que, tras el enfrentamiento, no quedó en ʿYilliḳiya fortaleza que no se demoliese⁹⁵. En cuanto a la de Zallāqa, se señala cómo se ultrajó y decapitó los cadáveres de los enemigos, y se tomaron sus posesiones en el propio campo de batalla:

Entre tanto, fueron volviendo aquellas gentes nuestras que habían huido al principio, sosegadas ya de su primer sobresalto, e, incorporadas a nuestro ejército y a los demás, cercenaban las cabezas de los cristianos, trasladándolas delante de nuestro real, hasta formar montones parecidos a inmensos cerros, en número incontable y cantidad incalculable, a la par que despojaban los cadáveres y echaban mano a sus vientres [...] ¡Cuántas brillantes lorigas quedaron tendidas por tierra, y cuántos caballos abandonados en el campo! Cualquiera jinete de los nuestros se hizo con cinco o más caballos; de mulas y asnos, muchas más; no hablaremos de ropas y telas, y en cuanto a estrados aforrados de seda o de otros

⁹² Véase, por ejemplo, Cook, *Martyrdom*; Wicker, *Witnesses to Faith*; García Sanjuán, *Yihad*, 267-78.

⁹³ [Zallāqa].

⁹⁴ [Bobastro I] En el caso de la victoria contra Ibn Qannūn, se queman los púlpitos de los «herejes» y la oración pasa a realizarse de manera ortodoxa. [Ibn Qannūn]

⁹⁵ [Simancas].

tejidos preciosos y de pieles fueron también incontables. No se cansaban nuestras gentes de trasladar cosas, ni se hastiaban de resolver tesoros⁹⁶.

De igual modo, los almohades limpiaron Mahdiya de la infidelidad cristiana tras su conquista en 1160, como describe la misiva sobre este hecho⁹⁷, y saquearon a sus enemigos tras el triunfo frente a Ibn Mardaniš en la batalla de al-ʿYallāb⁹⁸:

Y Dios les dio el botín de sus caballos y acémilas y de sus adargas y demás armas en número impotente y agobiador. Gracias a Dios, señor de los mundos, que concede la finalidad a los temerosos [...] Fueron despojados sus muertos de sus vestiduras en todos los ríos y corrientes, y se extendieron los almohades con su número y a su sabor hacia el llano de Murcia, y plantaron su campo y sus construcciones a la vista de sus huertos cultivados y de sus campos y jardines tapiados y extensos.

Tras el cuerpo principal, la tercera y última parte de las cartas de victoria consiste en un agradecimiento a Dios por el triunfo, enfatizando así, como requería al-Qalqašandī en su definición, el apoyo de la divinidad. En ocasiones, se incluye también una indicación de la puesta en escena de estas misivas, que suele consistir en una orden para su lectura pública en las mezquitas. La epístola de Bobastro, por ejemplo, termina así⁹⁹:

Ten esto sabido y obsérvalo; da muchas gracias a Dios y haz que se lea esta misiva a los musulmanes de tu zona, en la mezquita de tu lugar, para que alaben a Dios por el gran favor que les ha concedido, y le den gracias por el mal que les ha atajado, pues con sobrea-bundantes loores siempre se mantiene su beneplácito y son atraídas nuevas gracias, si Dios quiere, pues en Él está la ayuda.

La de Ibn Qannūn, por su parte:

El Príncipe de los Creyentes te ordena que esta carta suya sea leída en los púlpitos de tu jurisdicción para que los musulmanes se alegren de su contenido y alaben a Dios por él. Si Dios quiere. A Él es a Quien hay que pedir ayuda¹⁰⁰.

En la de Simancas, se indica que la lectura debe de realizarse en viernes para que sea toda la comunidad islámica la que dé gracias a Dios, y que la carta debe de ser copiada por los diferentes gobernadores territoriales¹⁰¹:

El califa agradece a Dios su gran labor, consciente de su poder de prueba y considerando por mor de su obediencia en poco lo que a él afecta, suplicándole que acepte sus palabras y sus hechos, y te escribe, de regreso con los musulmanes en perfecto estado por los más fáciles y mejor provistos caminos, ordenándote leer su carta a la gente de tu zona, tras la plegaria del viernes, para que agradezcan mucho a Dios el favor de la victoria de su imán,

⁹⁶ [Zallāqa].

⁹⁷ Ibn Šāhib al-Šalāt, *al-Mann*, 70. Traducción en Ibn Šāhib al-Šalāt, *Al-Mann Bil-Imāma*, 14.

⁹⁸ [al-ʿYallāb].

⁹⁹ [Bobastro I].

¹⁰⁰ [Ibn Qannūn].

¹⁰¹ [Simancas].

la salvación de sus hermanos, y general beneficio, pues Él ama a los agradecidos y sostiene a los que lo alaban. Hazla copiar así mismo a los gobernadores de las coras a tu alrededor. En Dios está la ayuda.

En la misiva del triunfo almohade en al-Ŷallāb, se pide a la audiencia que agradezca a Dios por la victoria de la siguiente manera¹⁰²:

Os hemos comunicado la noticia de esta gran victoria, que es única, por su grata alegría, para que deis con la mayor efusión gracias a Dios por ella y aceptad los beneficios amplios de Dios meditando su contenido, porque esta es la conquista de al-Andalus y la humillación de sus enemigos traidores, que convivían con el dominio de los cristianos, adoradores de los ídolos y de las cruces, ante la gente del islam y de la fe.

Ya antes, el cronista había indicado cómo esta epístola debía de ser puesta en escena: leída primero por el gobernante y los ulemas de su corte, y posteriormente en la mezquita para todo el pueblo. Igualmente, en ocasiones el copista del documento incluía también un colofón en el que se señalaba la fecha de redacción del mismo¹⁰³.

Como es lógico, además de todas estas cuestiones comunes, cada carta tenía especificidades propias de su contexto, más allá de las vicisitudes de cada enfrentamiento. Por ejemplo, las misivas almorávides que relataban victorias en territorio peninsular solían incluir una justificación de la conquista de al-Andalus a los reinos de taifas, en sintonía con los textos que podemos encontrar en otras fuentes y que basan su argumentación en la defensa del territorio andalusí frente al avance cristiano¹⁰⁴. La epístola sobre Zallāqa, por ejemplo, dice:

Nos enteramos entonces de que los cristianos (¡Dios los aniquile!) se habían apoderado de los estados y de los castillos de al-Andalus; que obligaban a pagar tributo a los señores del país; que asolaban sus comarcas y que hollaban sus tierras, una tras otra, sin temer que saliera un ejército contra ellos, ni dispersara sus huestes, ni mellara sus filos; junto con que mataban viejos y mozos y cautivaban mujeres y niños. Una y otra vez recibíamos cartas de todas partes, invitándonos a pasar a al-Andalus [...] Con todo, los andalusíes se las prometían muy felices de poder alcanzar la victoria por nuestras manos y de ver cesar su angustia por nuestro medio¹⁰⁵.

Asimismo, el texto aprovecha para lanzar una dura crítica a los andalusíes, a los que tilda de cobardes que huyen frente al enemigo: «Cuando [...] vieron venir a los cristianos, sintieron que se les taponaban los oídos, se les turbaba el cuerpo, les temblaban las manos, les vacilaban los pies y se les escapaba el corazón del pecho. Reducidos a algo así como una tropa montada en asnos, escaparon...»¹⁰⁶.

¹⁰² [al-Ŷallāb].

¹⁰³ Por ejemplo, [Bobastro I].

¹⁰⁴ Albarrán, «La voz de enfrente», 40-61; Albarrán, *Ejércitos benditos*, 156 y ss.

¹⁰⁵ [Zallāqa].

¹⁰⁶ [Zallāqa].

Igualmente, la carta relativa a la conquista de Santarém hace referencia a cómo los almorávides han devuelto la unidad a al-Andalus tras la *fitna*, lo que ha frenado a los infieles:

El Omnipotente hizo triunfar a su religión sobre todas las religiones, sobre la opinión de las cruces y la idea de los ídolos; nos ha cumplido sus promesas y nos ha auxiliado con ellas y después de ellas y ha realizado en esta Península la unión del islam, después de su rotura y dispersión y ha cortado la maraña de los politeístas, después de estar formada y crecida y a los que fueron infieles de la gente del libro los bajó por nuestras manos de sus fortalezas y los cogimos por sus pies y sus melenas¹⁰⁷.

Por su parte, las misivas almohades completaban las alabanzas a Dios y al Profeta con unas bendiciones sobre el *mahdī* Ibn Tūmart, fundador del movimiento unitario, y sobre el *amīr al-muʾminīn*, el califa almohade, quien además aparecía descrito como un auténtico soberano-guerrero. Se subrayaba así que el proyecto *muʾminī* estaba directamente vinculado con los primeros tiempos del islam, y que significaba un retorno a esa época dorada, como los almohades defendían¹⁰⁸. Por ejemplo, la epístola de al-ʿYallāb dice así:

Alabanzas a Dios [...] y la oración sobre Muḥammad [...] y la bendición del *imām* impecable, al-Mahdī, el conocido, el que excitó a mantenerse fiel en la ley de Dios, en lo obligatorio, a separar entre lo definido y lo extralimitado, y la bendición sobre nuestro amo y señor, el Amīr al-Muʾminīn, que llevó su estandarte y la religión por los caminos de la verdad y evitó las divergencias de las sectas, que siguió la invocación del *imām* y la palabra almohade, con los rayos de su luz, reveladores de lo oculto y sobre su vástago espléndido y su descendiente virtuoso, el emir ilustre, el rey dichoso y justo, Abū Yaʿqūb...¹⁰⁹.

3 LA PUESTA EN ESCENA DE LAS CARTAS DE VICTORIA

3.1 *La lectura pública*

Ya en la definición de al-Qalqašandī («será leída desde el púlpito») se destacaba la importancia performativa de estas cartas, algo que también se ha constatado en la tercera parte de las misivas. Es decir, eran textos para ser puestos en escena, para ser leídos públicamente ante toda la comunidad de creyentes, preferiblemente los viernes en las mezquitas aljamas. Eran, por tanto, un dispositivo con el que el gobernante, en una constante búsqueda de legitimidad y autoridad¹¹⁰, daba a conocer ante sus súbditos sus logros y —volviendo a al-Qalqašandī— el triunfo del islam.

¹⁰⁷ [Santarém].

¹⁰⁸ Véase, por ejemplo, Fierro, *The almohad revolution*; Albarrán, «Memoria y ʿīhād», 387-406; Albarrán, *Ejércitos benditos*, 357 y ss.

¹⁰⁹ [al-ʿYallāb].

¹¹⁰ Albarrán, *Ejércitos benditos*, 95-8, 193-5, 322-4.

En este sentido, el documento iba redactado en nombre del emir o califa por algún secretario, como en los casos, por ejemplo, de Simancas, Santarém o al-ʿYallāb, o por el propio soberano, como, por ejemplo, en los casos de Zallāqa o en numerosas conquistas almohades¹¹¹. Asimismo, las fuentes nos indican que en numerosas ocasiones las cartas eran directamente escritas en el mismo campo de batalla, acelerando así el proceso de dar a conocer la noticia y dando a entender que era un testimonio verídico relatado por testigos presenciales¹¹².

Como ya se ha indicado, en ocasiones las fuentes detallan que las misivas eran leídas en las mezquitas aljamas¹¹³, posiblemente durante el sermón del viernes, como ocurrió en Sevilla tras la victoria de Zallāqa¹¹⁴. Es probable que a estas cartas les acompañasen también poesías compuestas para ser recitadas en tal señalada ocasión, como nos indican las fuentes almohades¹¹⁵. Por ejemplo, la epístola sobre al-ʿYallāb —que fue leída primero por los *ṭalaba* y el emir, y luego en la mezquita aljama de Marrakech «a todo el pueblo»— fue acompañada de una *qaṣīda* que debía de ser recitada en la corte tras la lectura de la carta¹¹⁶.

Igualmente, con motivo de la conquista de Mahdiya a los normandos en enero de 1160, se envió una misiva junto a unos «versos admirables anunciadores del resplandor que dejó estupefactas las inteligencias de los hipócritas»¹¹⁷. La carta debía de ser transcrita por los *ṭalaba* almohades, que debían memorizarla y comentarla en sus conversaciones, para que así se transmitiera a la mayor cantidad de gente posible. Ambos textos se recitaron desde los mimbres de las mezquitas, «y por ellos conoció el hombre de la ciudad y del campo todas estas buenas nuevas, y se divulgaron estas alegrías entre los súbditos». Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt describe el contenido de esta poesía, que es complementario al de la propia carta de victoria:

Al fin de la carta había un trozo de poesía que daba a conocer la sumisión, por el decreto de Dios, de la mayoría de las regiones y la conquista de las comarcas orientales y el cumplimiento de la voluntad de Dios con la victoria sobre los infieles (*ittimām murād Allāh fi galbat al-kuffār*) y los apóstatas (*al-murtadīn*) miserables e impíos y la concesión del triunfo de los partidarios de Dios (*al-awliyāʾ Allāh*), los almohades, de las alegrías prometidas con el auxilio rápido y la conquista cercana en un día que se distinguió por la suerte y la felicidad.

La oración del viernes era un escenario perfecto para la puesta en escena de estos documentos. Este rezo comunitario era un evento de sacralidad máxima donde simbólicamente estaba reunida toda la comunidad islámica, que podía, en su conjunto, agradecer

¹¹¹ Véase, por ejemplo, Lévi-Provençal, *Trente sept lettres*, n.º 29, 32 y 34; Azzāwī, *Rasāʾil al-muwāḥḥidiyya*, n.º 3, 27 y 28.

¹¹² Por ejemplo, [Simancas]; [Santarém]; [Zallāqa]; [al-ʿYallāb].

¹¹³ Véase, por ejemplo, ʿArīb b. Saʿīd, *La Crónica de ʿArīb*, 152; Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas V*, 147; Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabas VII*, 236-9; Ibn ʿIdārī, *Al-Bayān*, II, 214, III, 8, 13; Makki, «Waṭāʾiq», n.º 21.

¹¹⁴ Ibn Simāk, *Al-Ḥulal al-mawṣiyya*, 63. Traducción en Ibn Simāk, *Al-Ḥulal*, 77.

¹¹⁵ El poeta Ibn Darrāy compuso también versos con motivo de las victorias de los ʿamirīes, e incluso les acompañó en algunas de sus campañas. Makki, «La España cristiana», 63-104.

¹¹⁶ [al-ʿYallāb].

¹¹⁷ Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, 72-4. Traducción en Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *Al-Mann Bil-Imāma*, 16.

a Dios la victoria, como se indica en la epístola de Simancas¹¹⁸. La autoridad de quien leía la carta era reforzada por símbolos de poder como el púlpito, elemento que había adquirido incluso cierta aura de santidad¹¹⁹. Pero no solo el *minbar* servía como marco para proyectar con más eficacia el mensaje de las misivas. También lo hacía la propia mezquita aljama a través de elementos como el *mihṛāb* y la decoración epigráfica que en él había. Por ejemplo, en el *mihṛāb* de la Kutubiyya, la mezquita aljama de Marrakech y donde, por tanto, se leerían muchas de las cartas de victoria almohades, aparecen inscritos los siguientes versículos coránicos a modo de exhortación a la guerra santa: «¡Vosotros que creéis!: Inclinaos y postraos, adorad a vuestro Señor y haced el bien para que así podáis tener éxito. Luchad por Allāh como se debe luchar por Él (*ʾijāhidū fī Allāh ḥaqq ʾijhādi-hi*)»¹²⁰.

Estas mismas aleyas decoran también el *mihṛāb* de la mezquita de la Qaṣba de Marrakech —construido en 1188—, residencia de los califas almohades y lugar donde se realizarían muchas lecturas de misivas triunfales o anuncios de campaña¹²¹. La arquitectura y su decoración formaban, por tanto, parte de la ritualización de la guerra santa, ayudando así a crear el ambiente de espiritualidad y religiosidad bélica necesario para todas estas ceremonias, y convirtiéndose en parte del mensaje que las epístolas portaban.

Estas ceremonias revestían tanta importancia que los diferentes poderes elegían a los lectores de las misivas según sus cualidades¹²². Por ejemplo, Ibn Baṣkuwāl (m. 1183) narra cómo ‘Abd Allāh b. Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. Asad al-Ŷuhanī (m. 1004), debido a su elocuencia (*li-faṣāḥati-hi*), había sido escogido por el sultán omeya para leer en la mezquita aljama de Córdoba las cartas de victoria ante la gente¹²³, ceremonia que realizaba desde el *minbar*¹²⁴.

El orador —el lector de la epístola de victoria en este caso— pretendía hacer creer a sus oyentes en la validez de un evento, por lo que tenía que desplegar las características estilísticas que mejor permitieran la persuasión lógica y emotiva, en un discurso que combinaba la argumentación racional con la evocación de diversas emociones como el miedo o la esperanza¹²⁵. Es por ello que, como se ha expuesto, en estas cartas se recurre a elementos como, por ejemplo, las citas coránicas, que anclan las palabras del orador en lo sagrado, otorgándoles autoridad divina¹²⁶. Otro ejemplo es el de la inclusión de poemas, como hemos visto en el caso almohade. Estos tenían un mayor impacto a la hora de realizar la lectura pública, ayudaban a elevar la emotividad del acto así como facilitaban

¹¹⁸ [Simancas].

¹¹⁹ Qurbuddin, *Arabic Oration*, 191 y ss.; Chikhaoui, «The Minbar», 91-107.

¹²⁰ C. 22: 77-78. Este nicho se construyó en 1158. Véase Deverdun, *Inscriptions*, 14-5; Villalba Sola, *La senda*, 154.

¹²¹ Véase, por ejemplo, Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, 218. Traducción en Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *Al-Mann Bil-Imāma*, 90. Véase Deverdun, *Inscriptions*, 52 y ss.; Villalba Sola, *La senda*, 168 y ss.

¹²² La oratoria era fundamental en el arte de escribir cartas, y más aún de su puesta en escena. Gully, *The culture of letter-writing*, 39 y ss.

¹²³ *Kāna al-sultān qad tajayyara Abā Muḥammad b. Asad li-qirāʾa al-kutub al-wārada ʾalay-hi bi-l-futūḥ bi-l-masʾid al-ʾjamiʾ bi-Qurtuba ʾalā al-nās*.

¹²⁴ Ibn Baṣkuwāl, *Kitāb al-ṣila*, n.º 563.

¹²⁵ Qurbuddin, *Arabic oration*, 92.

¹²⁶ Qurbuddin, *Arabic oration*, 129; Gully, *The culture of letter-writing*, 41.

su transmisión y memorización¹²⁷. Como dice Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt a la hora de narrar los efectos de la lectura de la epístola sobre la conquista de Maḥdiyya, esta «emocionó a las almas (*ṭaraba al-nufūs*) [...] y las revivió con el aire de la victoria (*rīḥ al-naṣr*) que se mezcló con el perfume difundido del aire del auxilio (de Dios)»¹²⁸.

3.2 Otros elementos de la puesta en escena

La lectura pública de las cartas de victoria se completaba con una serie de elementos que hacía de esta más espectacular, que ayudaba a reforzar el mensaje que la misiva trasladaba, y que aportaba mayor sacralidad y contundencia a la puesta en escena.

El primero de ellos son las cabezas cortadas que, en algunas ocasiones, acompañaban a las epístolas de triunfo y eran exhibidas como trofeos en la capital. Son la mejor representación de la derrota de la infidelidad a manos del soberano-guerrero, y un inigualable símbolo del triunfo del islam que las cartas pretenden transmitir¹²⁹. La exposición de las cabezas de los derrotados, así como el ultraje de sus cuerpos como mecanismo a través del cual se promociona y simboliza la victoria y se destruye y humilla la memoria del enemigo, es un fenómeno muy antiguo que se entendía como una prolongación del combate en el que se terminaba de derrotar al enemigo a través de su humillación pública¹³⁰.

Más aún, la exhibición de grandes cantidades de cabezas cortadas funcionaba también como un elemento discursivo que permitía destacar el poder del enemigo derrotado, acrecentando de ese modo el hecho bélico victorioso de igual modo que hacían las cartas al incluir una descripción grandilocuente del adversario. Por ejemplo, tras la campaña de Muez, ‘Abd al-Raḥmān III «envió a Córdoba tal número de cabezas enemigas, conseguidas en las batallas mencionadas, que las bestias de carga no fueron capaces de transportarlas en su totalidad»¹³¹. Esta evidente exageración servía para enfatizar la victoria del soberano-guerrero frente a los infieles. Igualmente, tras Zallāqa, «mandó el emir de los musulmanes Yūsuf cortar las cabezas de los cristianos muertos, y se reunieron en su presencia como montes de ellas; se enviaron a Sevilla diez mil y otras tantas a Córdoba, Valencia, Zaragoza y Murcia; se enviaron también al Magreb cuatro mil para repartirlas por las ciudades, a fin de que todos las viesen y diesen gracias a Dios por tan gran merced»¹³². Asimismo en algunos casos, las fuentes indican que las cabezas cortadas se acompañaban de otros elementos como banderas y atabales¹³³.

Los tambores eran también, en ocasiones, protagonistas de la lectura pública de estas cartas, así como de otros festejos. Por ejemplo, tras la llegada y lectura de la misiva

¹²⁷ Sobre esta cuestión, véase Reynolds, *Heroic poets*.

¹²⁸ Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *al-Mann*, 72-4. Traducción en Ibn Ṣāḥib al-Ṣalāt, *Al-Mann Bil-Imāma*, 16.

¹²⁹ Destaca el estudio de Puente, «Cabezas cortadas», 319-47. Véase también Manzano, *La corte*, 281-2.

¹³⁰ Para una bibliografía actualizada sobre este tema véase Gracia Alonso, *Cabezas cortadas*.

¹³¹ ‘Arīb b. Sa‘īd, *La Crónica de ‘Arīb*, 164. Véanse más ejemplos en Puente, «Cabezas cortadas», 319-47.

¹³² Ibn Abī Zar‘, *Kitāb al-anīs*, 149. Traducción en Ibn Abī Zar‘, *Rawḍ al-qirtās*, I, 288.

¹³³ Véase, por ejemplo, Ibn ‘Idāri, *Al-Bayān*, IV, 200, 211.

por la victoria almohade en Mahdiyya, se ordenó que se tocaran los atabales¹³⁴. Igualmente, se ordenó que se diera de comer a la población de Sevilla por espacio de treinta días, y se batieron los tambores de forma continuada durante estos banquetes, siendo la alegría generalizada¹³⁵. Igualmente, durante estas ceremonias se procedía a vender a los esclavos capturados¹³⁶, y se realizaban oraciones y lecturas públicas del Corán donde «se ponía el sello a la guerra santa (*jutima al-ʿjibād*)»¹³⁷. A estas celebraciones públicas de la victoria, demostraciones del poder del soberano-guerrero en las que se hacía partícipe a todos los súbditos, acudían gentes de todos los lugares, como es el caso de Ibn Rāfi' al-Qaysī, quien murió de camino a Sevilla desde Murcia para asistir a las festividades por el triunfo en Alarcos¹³⁸. Precisamente, tras esta victoria del año 1195 el califa almohade al-Manṣūr decidió, para festejarla y conmemorarla, confirmar «su propósito de construir la mezquita grande [de Sevilla] y de terminar su alminar»¹³⁹. Es decir, la construcción de la aljama sevillana y de su torre servirían a modo de anuncio y recordatorio del triunfo.

4 REFLEXIONES FINALES: CARTAS DE VICTORIA, DOCUMENTOS Y ʿĪHĀD

Tras su definición de las cartas de victoria, al-Qalqaṣandī indica cuáles son los elementos que estas misivas deben incluir. Entre ellos se encuentran los siguientes: alabanzas a Dios y al Profeta, explicación detallada del enfrentamiento, descripción de la grandeza del enemigo, retrato del botín capturado, y agradecimientos a Dios por la victoria obtenida¹⁴⁰. Es decir, muchas de las mismas características que encontramos en las *kutub al-fath* de al-Andalus y el Magreb están también en la obra del autor mameluco, quien —recordemos— estaría citando a un secretario fatimí de mediados del siglo xi.

Esta conclusión indica dos cuestiones. Por un lado, estamos ante un sistema y una tradición documentales muy estables, que se extienden en el tiempo, al menos, desde la Córdoba omeya al contexto mameluco. Esto, sin duda, pone en entredicho, como ya lo han venido haciendo muchos autores y hemos indicado previamente, el tópico de que en el mundo islámico premoderno los documentos no tenían importancia. Parafraseando a Marina Rustow, el Oriente Medio medieval tuvo una robusta cultura de documentación escrita, hasta el punto de que sus usos se transmitieron cronológica y geográficamente por toda su extensión. Y, como muestra este artículo, no solo podemos conocer la existencia y contenido de estos documentos, sino también muchos detalles de esa cultura documental, como, por ejemplo, la manera en que estos escritos cobraban vida y eran puestos en escena.

Por otro lado, esta conclusión revela también el destacado papel que la ideología de *ʿjibād*, entendida como una de las herramientas de poder de las que disponían los

¹³⁴ Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt, *al-Mann*, 70. Traducción en Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt, *Al-Mann Bil-Imāma*, 14.

¹³⁵ Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt, *al-Mann*, 75. Traducción en Ibn Ṣāhib al-Ṣalāt, *Al-Mann Bil-Imāma*, 16.

¹³⁶ Ibn ʿIdāri, *Al-Bayān*, IV, 216-7.

¹³⁷ Ibn ʿIdāri, *Al-Bayān*, IV, 299.

¹³⁸ Ibn al-Abbār, *Al-Takmila*, n.º 1517.

¹³⁹ Ibn ʿIdāri, *Al-Bayān*, IV, 292 y ss.

¹⁴⁰ Al-Qalqaṣandī, *Ṣubḥ*, 274-81.

gobernantes¹⁴¹, desempeñó en el contexto analizado: se produjo y reprodujo todo un procedimiento establecido para anunciar ante la población que el soberano había logrado, a través de la acción de Dios, el triunfo del islam, obteniendo así emires y califas grandes dosis de autoridad y legitimidad a ojos de sus súbditos.

Estos, o al menos una porción significativa de ellos, debían de ser una parte activa en estas ceremonias, debían de sentirse identificados y atraídos por el mensaje que en ellas se proyectaba. ¿Qué sentido tendría, si no, hacer este ritual una y otra vez durante todos los contextos analizados con, además, un aparato perfectamente ideado para ello? Con estos rituales bélicos, como con cualquier otra herramienta de movilización, se buscaba la adhesión de la sociedad a un discurso para que, de este modo, otorgase autoridad y legitimidad. Es por ello que estas cartas, destinadas a ser leídas en público, adoptaban muchos elementos de la oratoria, como comenzar con alabanzas a Dios, la inclusión de aleyas coránicas, o la poesía, recursos destinados a interactuar con la audiencia y sus emociones, y a convencerla. Asimismo, la reiteración de estas ceremonias públicas indica su percepción como útil por parte del soberano en la necesidad que muestra de justificar su autoridad ante sus súbditos. Aunque la alegría —descrita por las fuentes— que la población experimentaría a la hora de escuchar el contenido de las cartas de victoria bien pudiera ser un rasgo estilístico —y apologético— de la pluma de los cronistas, no debemos descartar que una parte importante de las personas que recibían el mensaje de las misivas se sintiera reconfortada y satisfecha con la acción del gobernante, con el triunfo del islam frente a los enemigos de Dios y, en definitiva, con el discurso de guerra santa que proyectaba. Y esto nos conduce a rechazar otro tópico que ya, en los últimos años, se ha venido matizando con éxito: la visión —historiográficamente hegemónica hasta hace no mucho tiempo— de que en al-Andalus existió cierta dificultad para asumir presupuestos ideológicos y discursivos como el del *ʾĪhād*¹⁴². En al-Andalus y en el Occidente islámico, el discurso de guerra santa fue una de las herramientas de poder más importantes y activas de las diversas dinastías y gobernantes que allí reinaron, y la sociedad formó, a través de mecanismos como estas cartas de victoria, parte activa de él.

5 REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ʾAbd Allāh. *Mudakkināt al-amīr ʾAbd Allāh, ājir mulūk Banī Zirī bi-Garnāṭa (469-483), al-mu-sammā bi-Kitāb al-tibyān*. Ed. Évariste Lévi-Provençal. El Cairo: Dār al- Maʿārif, 1955.
- ʾAbd Allāh. *El siglo XI en 1ª persona. Las Memorias de ʾAbd Allāh, último rey Zirī de Granada, destronado por los Almorávides (1090)*. Trad. Évariste Lévi-Provençal y Emilio García Gómez. Madrid: Alianza: 1980.

¹⁴¹ Albarrán, *Ejércitos benditos*, 28 y ss.

¹⁴² Pierre Guichard llegó a afirmar que, ideológicamente, el medio social andalusí fue muy poco receptivo a la noción de guerra santa, que hubo una «falta de sensibilidad ante el *ʾĪhād*». Guichard, *Al-Andalus*, 528-9 y *Esplendor*, 283. Para una buena síntesis de este problema historiográfico véase García Fitz, *Las Navas*, 266 y ss.; García Sanjuán, «La noción», 369-98; Suñé, «El ejército andalusí», 115-39. Algunos trabajos ya han matizado e incluso desmentido esta cuestión. Véase, por ejemplo, Albarrán, «Reflexiones», 23-39; Albarrán, *Ejércitos benditos*; Suñé, *Guerra*; Albarrán y Daza, «Hacia la construcción», 57-107.

- ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākuṣī. *Kitāb al-muʿyib fī taljīs ajbār al-Magrib*. Trad. Ambrosio Huici Miranda. Tetuán: Instituto General Franco de estudios e investigación hispano-árabe, 1955.
- ʿAbd al-Wāḥid al-Marrākuṣī. *Kitāb al-muʿyib fī taljīs ajbār al-Magrib*. Ed. Jalil ʿImrān al-Manṣūr. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 2005.
- Acién, Manuel. *Entre el feudalismo y el Islam: ʿUmar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*. Jaén: Universidad de Jaén, 1997.
- Adang, Camilla, Fierro, Maribel, Ansari, Hassan y Schmidtke, Sabine (eds.). *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfīr*. Leiden: Brill, 2016.
- Albarrán, Javier. «Memoria y ʿīhād en el ocaso del poder almohade: el Kitāb al-Rawḍāt al-bahiya al-wasīma fī gazawāt al-nabawiyya al-karīma». *Al-Qantara* 37:2 (2017): 387-406.
- Albarrán, Javier. «Reflexiones en torno al supuesto desarraigo de la noción de guerra santa en al-Andalus: un estudio a través de diccionarios biográficos (ss. x-xi)». En *al-Andalus y el Magreb: Miradas Trasatlánticas*, Melo, Diego y Manzano, Miguel Ángel (eds.), 23-39. Oviedo: Trea, 2019.
- Albarrán, Javier. «La voz de enfrente: cartas, interacción entre comunidades y discursos de legitimación. El caso de Alfonso VI, al-Muʿtamid y Yūsuf b. Tāṣūfīn». *eHumanista. Journal of Iberian Studies* 41 (2019): 40-61.
- Albarrán, Javier. *Ejércitos benditos. Yihad y memoria en al-Andalus (siglos x-xiii)*. Granada: Universidad de Granada, 2020.
- Albarrán, Javier. «The almohads and the *qurʿanization* of war narrative and ritual». *Religions* 12/10-876 (2021) <https://doi.org/10.3390/rel12100876>
- Albarrán, Javier. «Creating enemies of God: the sacralization of war and the use of takfīr in the Medieval Islamic West». En *Religion and War from Antiquity to Early Modernity*, James, Alan et al. (eds.), [en prensa]. Londres: Bloomsbury.
- Albarrán, Javier y Daza, Enrique. «Hacia la construcción de una geografía del *ribāʿ* en al-Andalus: práctica y materialidad». *Cuadernos de Arquitectura y Fortificación* 6 (2021): 57-107.
- Arcas Campoy, María. «Teoría jurídica de la guerra santa: el *Kitāb qidwat al-Gāzī* de Ibn Abī Zamanīn». *Al-Andalus-Magreb* 1 (1993): 51-65.
- ʿArib b. Saʿīd. *La Crónica de ʿArib sobre al-Andalus*. Trad. Juan Castilla Brazales. Granada: Impre-disur, 1992.
- Azzāwī (ed.). *Rasāʾil al-muwahhidiyya. Maʾmūʿa ʿadīda*. Kenitra: Université Ibn Tofail, 1995.
- Baadj, Amar S. *Saladin, the Almohads and the Banū Ghāniya*. Leiden: Brill, 2015.
- Balbale, Abigail K. «Genealogía y teleología de la historiografía árabe de a-Andalus: el caso de Ibn Mardaniš». En *La Reconquista. Ideología y justificación de la guerra santa peninsular*, Ayala, Carlos de, Fernandes, Isabel C. y Palacios, Santiago (eds.), 259-79. Madrid: La Ergástula, 2019.
- Barber, Malcolm y Bate, Keith (eds.). *Letters from the East. Crusaders, pilgrims and settlers in the 12th–13th centuries*. Londres y Nueva York: Routledge, 2013.
- Bartoli, Elisabetta y Høgel, Christian (eds.). *Medieval letters: Between fiction and document*. Turnhout: Brepols, 2015.
- Bauden, Frédéric. «Mamluk era documentary studies: the state of the art». *Mamlūk Studies Review* 9 (2005): 15-60.
- Benet Clarà, Albert. «Les incursions dʿAlmansor i Abd al-Malik». En *Catalunya Romànica*, Pladevall, Antoni (dir.), vol. XXIV, 301. Barcelona: Enciclopèdia Catalana, 1997.
- Bonebakker, Seeger A. «A Fatimid Manual for Secretaries». *Annali dellʼIstituto Orientale di Napoli* 37 (1977): 295-337.

- Bonner, Michael. *Aristocratic violence and holy war. Studies in the jihad and the arab-byzantine frontier*. New Haven: American Oriental Society, 1996.
- Bramon, Dolors. *De quan èrem o no musulmans: textos del 713 al 1010*. Vic: Institut Universitari d'Història Jaume Vicens Vives-Eumo-Institut d'Estudis Catalans, 2002.
- Buresi, Pascal y El Aallaoui, Hicham. «La Chancellerie Almohade». En *Los almohades: problemas y perspectivas*, Cressier, Patrice, Fierro, Maribel y Molina, Luis (eds.), vol. II, 477-503. Madrid: CSIC, 2005.
- Buresi, Pascal y El Aallaoui, Hicham. *Governing the empire: provincial administration in the almohad caliphate (1224-1269)*. Leiden: Brill, 2013.
- Chikhaoui, Naima. «The minbar: symbol of verticality and elevation». *Sacred Web: A Journal of Tradition and Modernity* 14 (2004): 91-107.
- Constable, Giles. *Letters and letter-collections*. Turnhout: Brepols, 1976.
- Cook, David. *Martyrdom in islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Deverdun, Gaston. *Inscriptions arabes de Marrakech*. Rabat: Institut des Hautes-Études Marocaines-Éditions Techniques Nord-Africaines, 1956.
- Donner, Fred. «Arabic *Fatḥ* as conquest and its origin in islamic tradition». *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā* 24 (2016): 1-14.
- El Aallaoui, Hicham. *L'art du secrétaire entre littérature et politique: les actes des chancelleries almohade et almohade*. Tesis Doctoral. Lyon: Université Lumière Lyon 2, 2007.
- El-Leithy, Tamer. «Living documents, dying archives: towards a historical anthropology of medieval arabic archives». *Al-Qantara* 32:2 (2011): 389-434.
- Al-Fazārī. *Kitāb al-siyar*. Ed. Fārūq Ḥamāda. Beirut: Mu'asasat al-Risāla, 1987.
- Fierro, Maribel. «Cuatro preguntas en torno a Ibn Ḥafṣūn», *Al-Qantara* 16:2 (1995): 221-57.
- Fierro, Maribel. *Abderramán III y el califato omeya de Córdoba*. San Sebastián: Nerea, 2011.
- Fierro, Maribel. «The battle of the Ditch (al-Khandaq) of the cordoban caliph 'Abd al-Rahman III». En *The islamic scholarly tradition. Studies in history, law, and thought in honor of Professor Michael Allan Cook*, Ahmed, Asad, Sadeghi, Behnam y Bonner, Michael (eds.), 107-30. Leiden: Brill, 2011.
- Fierro, Maribel. *The almohad revolution: politics and religion in the Islamic West during the twelfth-thirteenth centuries*. Londres: Routledge, 2012.
- García Fitz, Francisco. *Las Navas de Tolosa*. Barcelona: Ariel, 2012.
- García Gómez, Emilio, Lévi-Provençal, Évariste y Oliver Asín, Jaime. «Novedades sobre la batalla llamada de al-Zallāqa» *Al-Andalus* 15:1 (1950): 111-56.
- García Sanjuán, Alejandro. «La noción de *fatḥ* en las fuentes árabes andalusíes y magrebíes (siglos VIII al XIII)». En *Orígenes y desarrollo de la Guerra Santa en la Península Ibérica: palabras e imágenes para una legitimación (siglos X-XIV)*, Ayala, Carlos de, Henriët, Patrick Henriët y Palacios, Santiago (eds.), 31-50. Madrid: Casa de Velázquez, 2016.
- García Sanjuán, Alejandro. «La noción de yihad en la época nazarí: el tratado de Ibn Hudayl». En *Guerra santa y cruzada en el Estrecho: el Occidente peninsular en la primera mitad del siglo XIV*, Ayala, Carlos de, Palacios, Santiago y Ríos Saloma, Martín (eds.), 369-98. Madrid: Sílex, 2016.
- García Sanjuán, Alejandro. *Yihad. La regulación de la guerra en el islam clásico*. Madrid: Marcial Pons, 2020.
- Gracia Alonso, Francisco. *Cabezas cortadas y cadáveres ultrajados. De la Prehistoria al Estado Islámico*. Madrid: Desperta Ferro Ediciones, 2017.
- Grob, Eva. *Documentary arabic private and business letters on papyrus*. New York: De Gruyter, 2010.

- Guichard, Pierre. *Al-Andalus frente a la conquista cristiana: los musulmanes de Valencia*. Valencia: Universidad de Valencia, 2001.
- Guichard, Pierre. *Esplendor y fragilidad de al-Andalus*. Granada: Universidad de Granada, 2015.
- Gully, Adrian. *The culture of letter-writing in pre-modern islamic society*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2008.
- Hirschler, Konrad. «From archive to archival practices: rethinking the preservation of mamluk administrative documents». *Journal of the American Oriental Society* 136 (2016): 1-28.
- Huici Miranda, Ambrosio. *Historia política del Imperio almohade*. Tetuán: Instituto General Franco de estudios e investigación Hispano-Árabe, 1957.
- Ibn al-Abbār. *Al-Takmila li-kitāb al-šila*. Ed. Baššār 'Awwād. Túnez: Dār al-Garb al-Islāmī, 2011.
- Ibn Abi Zamanīn. *Kitāb qudwat al-gāzī*. Ed. 'Āiša al-Sulaymānī. La Meca: Umm al-Qurā, 1986-1987.
- Ibn Abi Zar'. *Kitāb al-anīs al-muṭrib rawḍ al-qirtās fī ajbār mulūk al-Magrib wa ta'rij madīnat Fās*. Ed. 'Abd al-Wahhāb Benmanšur. Rabat: Dār al-Manšūr, 1972.
- Ibn Abi Zar'. *Rawḍ al-qirtās*. Traducción Ambrosio Huici Miranda. Valencia: Anubar, 1964.
- Ibn al-'Aṭṭār. *Kitāb al-waṭā'iq wa al-sijillāt (Formulario Notarial Hispano-Árabe)*. Ed. y trad. Pedro Chalmeta y Federico Corriente. Madrid: Academia Matritense del Notariado, 1983.
- Ibn Baškuwāl. *Kitāb al-šila*. Ed. 'Alī M. 'Umar. El Cairo: al-Šarika al-dawliyya li-l-ṭibā'a, 2014.
- Ibn Ḥayyān. *Al-Muqtabas VII. Al-Muqtabas fī ajbār balad al-Andalus*. Ed. 'Abd al-Raḥmān 'Alī al-Ḥayyī. Beirut: Dār al-Ṭaqāfa, 1965.
- Ibn Ḥayyān. *Anales palatinos del califa de córdoba al-Ḥakam II, por 'Isā ibn Aḥmad al-Rāzī (350-364 H. = 971-975 J.C.)*. Trad. Emilio García Gómez. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1967.
- Ibn Ḥayyān. *Al-Muqtabas V. Al-Muqtabas li-Ibn Ḥayyān al-Qurṭubī (al-ʿyuz' al-jāmis)*. Eds. Pedro Chalmeta, Federico Corriente y Maḥmūd Šubḥ. Madrid-Rabat: Instituto Hispano-Árabe de Cultura-Kulliyat al-Ādāb, 1979.
- Ibn Ḥayyān. *Crónica del califa 'Abdarrāḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*. Trad. María J. Viguera y Federico Corriente. Zaragoza: Anubar, 1981.
- Ibn 'Idārī. *Al-Bayān al-mugrib fī ajbār al-Andalus wa al-Magrib*. Eds. Georges S. Colin y Évariste Lévi-Provençal. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 2009.
- Ibn Muḡīṭ. *Al-Muḡni' fī 'ilm al-šurūṭ*, ed. Francisco J. Aguirre Sábada. Madrid: CSIC, 1994.
- Ibn Šāhib al-Šalāt. *al-Mann bi-l-imāma*. Ed. 'Abd al-Hādī al-Tāzī. Túnez: Dār al-Garb al-Islāmī, 1964.
- Ibn Šāhib al-Šalāt. *Al-Mann Bil-Imāma*. Trad. Ambrosio Huici Miranda. Valencia: Anubar, 1969.
- Ibn Simāk. *Al-Ḥulal al-mawšiyya*. Trad. Ambrosio Huici Miranda. Tetuán: Instituto General Franco de estudios e investigación Hispano-Árabe, 1952.
- Ibn Simāk. *Al-Ḥulal al-mawšiyya*. Ed. Suhayl Zakkār y 'Abd al-Qādir Zamāma. Casablanca: Dār al-Rašād al-Ḥadīṭa, 1979.
- Ibn Simāk. *Al-Ḥulal al-mawšiyya*. Trad. Ambrosio Huici Miranda. Tetuán: Instituto General Franco de estudios e investigación Hispano-Árabe, 1952.
- Johns, Jeremy. *Arabic administration in Norman Sicily: the royal diwan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Jones, Linda. «The christian companion: a rhetorical trope in the narration of intra-muslim conflict during the almohad epoch». *Anuario de Estudios Medievales* 38 (2008): 793-829.
- Jones, Linda. *The power of oratory in the medieval muslim world*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

- Juynboll, Gautier H. A. «Fighting angels. Reply to Waugh's *Jealous angels*», *Ohio Journal of Religious Studies* 2 (1974): 85-7.
- Khan, Geoffrey. *Arabic legal and administrative documents in the Cambridge genizah collections*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- Khan, Geoffrey. «The historical development of early arabic documentary formulae». En *Scribes as Agents of Language Change*, Wagner, Esther-Miriam, Outhwaite, Ben y Beinhoff, Bettina (eds.), 199-215. Berlín: De Gruyter, 2013.
- Lagardère, Vicent. *Les almoravides: le djihad andalou (1106-1143)*. París: L'Harmattan, 1998.
- Latham, John D. «The beginnings of arabic prose literature: the epistolary genre». En *The Cambridge history of arabic literature: arabic literature to the end of the Umayyad period*, 154-64. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Lévi-Provençal, Évariste (ed.). *Trente sept lettres officielles almohades*. Rabat: Institut des Hautes-Études Marocaines, 1941.
- Lewis, Bernard. «Fathnāme». En *Encyclopaedia of Islam* 2, 839-40. Leiden: Brill, 1954-2005.
- Makki, Maḥmūd A. «Watā'iq ta'rījīyya ḡadīda 'an 'aṣr al-murābiṭīn [Documentos inéditos de la época almorávide]». *Revista del Instituto de Estudios Islámicos* 7-8 (1959-1960): 109-98.
- Makki, Maḥmūd A. «La España cristiana en el Dīwān de Ibn Darrāȳ». *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 30 (1963-1964): 63-104.
- Manzano, Eduardo. «Why did islamic medieval institutions become so different from western medieval institutions?». *Medieval Worlds* 1 (2015): 118-137.
- Manzano, Eduardo. *La corte del califa. Cuatro años en la Córdoba de los omeyas*. Barcelona: Crítica, 2019.
- Melvin-Koushki, Matthew. «The Delicate Art of Aggression: Uzun Hasan's Fathnama to Qaytbay of 1469». *Iranian Studies* 44/2 (2011): 193-214.
- Müller, Christian. «The Haram al-Sharīf collection of arabic legal documents in Jerusalem: A mamlūk court archive?». *Al-Qantara* 32 (2011): 435-59.
- Paul, Jürgen. «Archival practices in the muslim world prior to 1500». En *Manuscripts and Archives: Comparative Views on Record-Keeping*, Bausi, Alessandro, Brockschmann, Christian, Friedrich, Michael y Kienitz, Sabine (eds.), 339-60. Berlín: De Gruyter, 2018.
- Puente, Cristina de la. «Cabezas cortadas: símbolos de poder y terror. Al-Andalus ss. II/VIII-IV/X». En *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos (Península Ibérica, ss. VIII-XIII)*, Fierro, Maribel y García Fitz, Francisco (eds.), 319-47. Madrid: CSIC, 2008.
- Al-Qalqašandī. *Ṣubḥ al-Aṣā fi Sina'at al-insā'*. Ed. Muḥammad Qindīl al-Baqlī. El Cairo: al-Mu'assasa al-Miṣrīyya al-'Āmma lil-Ta'līf wa-l-Tarḡamah wa-l-Tījā'a wa-l-Naṣr, 1964.
- Qaysī, Fāyiz 'Abd al-Nabī Falāḥ. *Adab al-Rasā'il fi l-Andalus fi l-Qarn al-Jāmis al-Hijrī*. Ammán: Dār al-Bašīr, 1989.
- Qutbuddin, Tahera. *Arabic oration: art and function*. Leiden: Brill, 2019.
- Reynolds, Dwight. *Heroic poets, poetic heroes. the ethnography of performance in an arabic oral epic tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- Riant, Paul. «Inventaire critique des lettres historiques des croisades». *Archives de l'Orient latin* I (1880): 1-224.
- Rubin, Uri. «The life of Muḥammad and the Qur'ān: the case of Muḥammad's *hijra*». *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 (2003): 40-64.
- Rustow, Marina. *The lost archive. Traces of a caliphate in a Cairo synagogue*. Princeton: Princeton University Press, 2020.

- Rustow, Marina. «New approaches to islamic law and the documentary record before 1500». *Journal of Islamic Law* 2:1 (2021): 179-203.
- Saleh, Abdel Hamid. «Une source de Qalqaṣandī, Mawādd al-Bayān, et son auteur, ‘Alī b. Ḥalaf». *Arabica* 20 (1973): 192-200.
- Sijpesteijn, Petra M. «The archival mind in early islamic Egypt: two arabic papyri». En *From al-Andalus to Khurasan. Documents from the medieval muslim world*, Sijpesteijn, Petra M., Sundelin, Lennart, Torallas Tovar, Sofía y Zomeño, Amalia (eds.), 163-86. Leiden: Brill, 2007.
- Smith, Thomas W. «First crusade letters and medieval monastic scribal cultures». *Journal of Ecclesiastical History* 71:3 (2020): 484-501.
- Suñé, Josep. «El ejército andalusí y su actuación guerrera según la historiografía: aspectos desatendidos y explicaciones renovadas». *Índice Histórico Español* 131 (2018): 115-39.
- Suñé, Josep. *Guerra, ejército y fiscalidad en al-Andalus (ss. VIII-XII)*. Madrid: La Ergástula, 2020.
- Al-Ṭabarī. *The History of al-Ṭabarī vol. 30: The ‘abbasid caliphate in equilibrium: the caliphates of Musa al-Hadi and Harun al-Rashid A.D. 785-809/A.H. 169-193*. Trad. Clifford E. Bosworth. Albany: SUNY Press, 1989.
- Van Gelder, Geert Jan. «‘Alī b. Khalaf al-Kātib». En *Encyclopaedia of Islam* 3. Último acceso 21 de diciembre de 2021, http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_SIM_0205
- Villalba Sola, Dolores. *La senda de los almohades. Arquitectura y patrimonio*. Granada: Universidad de Granada, 2015.
- Wicker, Brian (ed.). *Witnesses to faith? Martyrdom in christianity and islam*. Londres: Routledge, 2016.
- Al-ʿYarāwī, *Dīwān al-ʿYarāwī*, ed. Kurdī. Damasco: Dār Sa‘d al-dīn, 1994.
- Al-Zabāj. *Bunya al-jitāb fī fann al-risāla al-murābiṭiyya bi-l-Andalus*. Casablanca: Dār al-naṣr al-magribiyya, 1991.