

LA VIOLENCIA DE LA PALABRA: LA CONSTRUCCIÓN DISCURSIVA DE LOS REBELDES MUSULMANES EN AL-ANDALUS (SS. VIII-X)*

PABLO QUINTANA**

Universidad Autónoma de Entre Ríos

Resumen

El propósito del trabajo que presentamos a continuación es abordar la violencia como un aspecto de la construcción discursiva del rebelde musulmán y de la rebelión en al-Andalus entre los siglos VIII y X. En las elaboraciones históricas de los conflictos sociales que marcaron la construcción del Estado omeya, los episodios violentos infligidos a rebeldes políticos son un lugar común, pero la violencia como práctica también se encuentra presente explícita o implícitamente en el lenguaje utilizado en dichos discursos. De esta manera, nuestro análisis se centrará en aquellas palabras que contengan evaluaciones positivas o negativas de la figura del rebelde y de la rebelión en una de las crónicas históricas más tempranas de al-Andalus, el *Ta'rīj iftitāh Al-Andalus* de *Ibn al-Qūṭiyya*.

Palabras claves

Violencia – construcción discursiva – rebelde – subjetivema – *Ibn al-Qūṭiyya*

Abstract

The purpose of the work presented below is to approach violence as an aspect of the discursive construction of muslim rebel and rebellion in al-

* Fecha de recepción del artículo: 28/04/2014. Fecha de aceptación: 15/05/2014.

** Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma de Entre Ríos. Dirección Postal: Intendente Méndez Casariego 1373, (3100), Paraná, Entre Ríos, Argentina, e-mail: pabloq5@hotmail.com

Andalus between the eighth and tenth centuries. In the historical elaborations of social conflicts that marked the construction of Umayyad state, violent episodes inflicted to political rebels are a cliché, but violence as practice is also found explicitly or implicitly in the language used in these speeches. Thus, our analysis will focus on those words that contain positive or negative assessments of the figure of the rebel and rebellion in one of the earliest historical chronicles of al-Andalus, the *Ta'rīj iftītāh Al-Andalus* of *Ibn al-Qūṭīyya*.

Key words

Violence – discursive construction – rebel – subjetivema – *Ibn al-Qūṭīyya*

La figura del rebelde y de la rebelión

¿Quién es el rebelde? ¿Por qué se rebela? ¿Y cómo se castiga su rebelión? Recientemente, numerosas investigaciones han intentado dar respuesta a estas preguntas desde diferentes perspectivas, analizando distintas dimensiones de la cuestión y atendiendo tanto a casos particulares como abordando dicha problemática diacrónicamente. Las valiosas contribuciones editadas por Maribel Fierro¹ y Delfina Serrano Ruano² han concentrado sus preocupaciones en el tratamiento dado a los cautivos, a los esclavos, al enemigo capturado o vencido por cristianos y musulmanes y en el estudio de las emociones –desde una perspectiva filológica– de acuerdo a cómo éstas se encuentran representadas en textos escritos por autores musulmanes y no musulmanes, respectivamente. Las investigaciones que conforman ambos volúmenes han puesto nuevamente en discusión y revalorizado algunos aspectos de la figura del rebelde y de la rebelión en las sociedades islámicas pre-modernas.

¹ M. FIERRO, F. GARCÍA FITZ (eds.), *El cuerpo derrotado: cómo trataban musulmanes y cristianos a los enemigos vencidos: Península Ibérica, ss. VIII-XIII*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

² D. SERRANO RUANO (ed.), *Crueldad y compasión en la literatura árabe e islámica*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2011.

En el primer volumen mencionado, los aportes de Fierro³, de Serrano Ruano⁴ y de Cristina de la Puente⁵ ponen de manifiesto en sus análisis la práctica de la violencia y del castigo como mecanismos de construcción de legitimidad política y religiosa a través del discurso legal e historiográfico. En el segundo volumen, los trabajos de Viguera Molins⁶ y de García Novo⁷, concentrados en la construcción textual de la violencia y el análisis de episodios violentos, descubren a ésta como una práctica dirigida por el poder con fines propagandísticos y ejemplares. Este “ejercicio de la violencia por parte del poder político como garante de la estabilidad y del orden social fue un principio firmemente asentado en el Islam medieval, también en el contexto andalusí”⁸, y estuvo dirigida, entre otros destinatarios, hacia rebeldes políticos. En este sentido, el análisis del *Muqtabis-V* de *Ibn Hayyān* realizado por Viguera Molins ha reflejado una mayor cantidad de textos sobre sucesos mortales infligidos por el poder contra rebeldes políticos en al-Andalus que de relatos de violencia sufridos por otros destinatarios como cristianos o disidentes religiosos.⁹

Las representaciones de la violencia en las fuentes históricas, legales y literarias nos permiten comprender los usos, formas e intereses de su práctica. Pero también, en tanto dicha práctica se encuentra dirigida a determinados individuos o grupos colectivos en particular, podemos concebir la violencia como un aspecto central de la construcción discursiva.

³ M. FIERRO, “El castigo de los herejes y su relación con las formas del poder político y religioso en al-Andalus (siglos II/VIII-VII/XIII)”, en M. FIERRO, GARCÍA FITZ (eds.), *De muerte violenta...*, op. cit., pp. 283-316.

⁴ D. SERRANO RUANO, “Doctrina legal sobre la rebelión en juristas andalusíes”, en M. FIERRO, GARCÍA FITZ (eds.), *De muerte violenta...*, op. cit., pp. 257-282.

⁵ C. DE LA PUENTE, “Cabezas cortadas: símbolos de poder y terror. Al-Andalus s. II/VIII-IV/X”, en M. FIERRO, GARCÍA FITZ (eds.), *De muerte violenta...*, op. cit., pp. 319-348.

⁶ M. J. VIGUERA MOLINS, “La violencia ejemplar: crónicas y poder”, en D. SERRANO RUANO (ed.), *Crueldad y compasión...*, op. cit., pp. 81-107.

⁷ M. GARCÍA NOVO, “Violencia en la *Takmila* de *Ibn al-Abbār*”, en D. SERRANO RUANO (ed.), *Crueldad y compasión...*, op. cit., pp. 273-297.

⁸ M. GARCÍA NOVO, “Violencia en la *Takmila*...”, op. cit., p. 274.

⁹ M. J. VIGUERA MOLINS, “La violencia ejemplar...”, op. cit., pp. 100-103.

siva de dichos destinatarios. De esta manera, en el caso de la figura del rebelde, la violencia no solo se encuentra presente en los relatos que lo tienen como protagonista a través de las referencias a hechos mortíferos como decapitaciones, crucifixiones, matanzas, guerras, sino que también lo está en los juicios de valor presentes implícita o explícitamente en el lenguaje utilizado en dichos relatos.

Las crónicas históricas que se han ocupado de la conquista musulmana de Hispania y de los vaivenes políticos anteriores y posteriores al establecimiento de los Omeyas en el poder se caracterizan, la mayoría de ellas, por una identidad de intereses entre las versiones de los ulemas malikíes que elaboraron estos discursos y la legitimidad político-religiosa de *'Abd al-Raḥmān I* y sus descendientes. Esto se comprende si tenemos en cuenta el papel central que ocuparon los ulemas, como intérpretes de la revelación coránica y de la tradición del Profeta, en las sociedades musulmanas pre-modernas: la influencia decisiva que ejercieron sobre la población y, en consecuencia, la capacidad de control social que tenían fue instrumentalizada por el poder político ante la necesidad de legitimación.¹⁰ Por esta razón, en aquellos discursos que nacieron de la pluma de estos ulemas se traduce la construcción de dicha legitimidad y la condena de todo aquel que presente una amenaza para la misma.

En este sentido, la utilización de palabras que contienen evaluaciones negativas, como es el caso de los términos peyorativos, contribuyen a la construcción de una “violencia discursiva” en torno a la figura del rebelde y de la rebelión poniendo en evidencia las luchas producto del cuestionamiento de la legitimidad del poder establecido.

De esta manera, en el presente trabajo pretendemos concentrar nuestra atención en la construcción discursiva de la figura del rebelde en una de las crónicas históricas más tempranas de al-Andalus, el *Ta'rīj iftitāḥ Al-Andalus* de *Ibn al-Qūṭiyya*¹¹, a través de la identificación y el

¹⁰ M. GARCÍA NOVO, “Violencia en la *Takmila...*”, *op. cit.*, pp. 274-276.

¹¹ *IBN AL-QŪṬIYYA, Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés*, Colección de obras arábigas de Historia y Geografía II, Real Academia de Historia, 1926.

análisis de palabras que contienen evaluaciones positivas o negativas, denominadas subjetivemas, y que reflejarían juicios de valor que darían cuenta de un compromiso emocional de parte del enunciador respecto del objeto denotado.¹² Cabe aclarar que, por razones relacionadas con la extensión del presente trabajo, acotaremos nuestro análisis a las figuras de los rebeldes *Yūsuf b. ‘Abd al-Raḥmān al-Fihri* y *al-Ṣumayl b. Ḥātim*, *Garbīb b. ‘Abd Allāh* y los toledanos, *‘Umar b. Ḥafṣūn*, *‘Abd al-Raḥmān b. Marwān al-Yalīqī*, *Daysam b. Ishāq*, *Fuyail b. Abī Muslim al-Ṣaḍūnī* y los *Banū Qasī*, considerando que resultan los más significativos de acuerdo con los objetivos aquí planteados y los de mayor presencia en el relato de *Ibn al-Qūṭīyya*.

Algunas consideraciones sobre la obra de *Ibn al-Qūṭīyya*

Abū Bakr Muḥammad b. ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz b. Ibrāhīm b. ‘Īsa b. Muzāḥim, conocido como *Ibn al-Qūṭīyya*, nació en Córdoba, donde también falleció en el año 977, un año más tarde de la muerte del segundo califa de *al-Andalus*, *al-Ḥakam II*. Formado principalmente en Córdoba y Sevilla, era nada menos que descendiente del rey visigodo Vitiza a través de una nieta de éste, Sara “la goda”, casada en primeras nupcias, luego de la conquista, con un caudillo de origen no árabe y miembro del ejército conquistador, *‘Īsa b. Muzāḥim*. Además, se encontraba emparentado con una poderosa familia de origen sevillano (los *Banū Ḥayyāy*) que protagonizó una importante rebelión contra el poder omeya entre fines del siglo IX y principios del X. Su padre, *‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz*, formó parte de esta rebelión, para luego traicionar a sus parientes y retornar a la obediencia omeya, siendo nombrado por *‘Abd al-Raḥmān III* cadí en Sevilla y Écija.¹³

De aquí en adelante se indicará primero el número de página del texto original y, en segundo lugar, el de la traducción.

¹² C. KERBRAT-ORECCHIONI, *La enunciación de la subjetividad en el lenguaje*, Buenos Aires, Edicial, 1980, p. 93.

¹³ M. FIERRO, “La obra histórica de *Ibn al-Qūṭīyya*”, *Al-Qantara. Revista de estudios árabes*, X, 1989, p. 486, nota 5.

Su *Ta'rīj iftitāh Al-Andalus*, obra elaborada casi con seguridad durante el reinado de *al-Ḥakam II* (961 al 976, año de su fallecimiento), abarca en su contenido los hechos acontecidos en al-Andalus desde la conquista en el 711 hasta una fecha indeterminada del reinado de *ʿAbd al-Raḥmān III*. Su interpretación de la conquista destaca la disposición de la aristocracia visigoda para establecer pactos con los conquistadores, gracias a los cuales sus ancestros, los hijos de Vitiza, habrían consolidado su posición. Esta visión de los hechos se mostraba en desacuerdo con la elaborada por los ulemas malikíes que eran partidarios de la idea de que la conquista se había realizado por la fuerza de las armas, interpretación que otorgaba el respaldo ideológico y la legitimidad histórico-jurídica que permitía a los emires omeyas afianzar su autoridad definitivamente.¹⁴

Paradójicamente, el carácter general de su discurso no deja de ser pro-Omeya y enaltecedor de los gobernantes de esta dinastía, de sus dignatarios y *mawālī* (clientes), todos ellos principales protagonistas del relato. Este aspecto de la crónica se hace evidente en la representación discursiva de estos personajes, donde su accionar es valorado por el autor de acuerdo a la medida otorgada por los valores musulmanes reflejando una intención religioso-moral y pedagógica del relato de acuerdo a que, a lo largo del mismo, se distingue entre los buenos gobernantes y cortesanos y los que no lo son. De aquí los elogios dedicados a *ʿUmayya b. ʿĪsā b. Ṣuhayd*¹⁵ y su hijo¹⁶, y el análisis negativo del desempeño de *Hāshim b. ʿAbd al-Azīz*¹⁷, por citar algunos ejemplos. Sus respectivas actuaciones servirían de ejemplo a los futuros cortesanos hacia quienes estaban dirigidas las clases del ulema cordobés y a partir de las cuales habría elaborado su obra.¹⁸

¹⁴ E. MANZANO MORENO, "Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: una nueva interpretación", *Hispania*, LIX/2, n° 202, 1999, pp. 349-432. E. MANZANO MORENO, *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona, Crítica, 2006, pp. 29-53.

¹⁵ *IBN AL-QŪṬĪYYA*, *op. cit.*, pp. 85-86/70.

¹⁶ *Ibidem*, p. 74/59.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 70-71/56.

¹⁸ M. FIERRO, "La obra histórica...", *op. cit.*, pp. 485-494, 509.

Estos juicios de valor realizados por el autor en el análisis del accionar de determinado personaje asociado a la política omeya también los podemos encontrar, con parámetros similares, en la construcción discursiva de los rebeldes. Si bien el ulema cordobés no justifica los levantamientos contra el gobierno cordobés, veremos a continuación cómo la condena de sus actos no impide, en algunos casos, una valoración positiva de su figura.

Los primeros rebeldes

Yūsuf b. ‘Abd al-Raḥmān al-Fihri, último *walī* (gobernador) de al-Andalus y nieto de *Ḥabīb b. Abī ‘Ubayda al-Fihri*, uno de los asesinos de *‘Abd al-‘Azīz* (hijo de *Mūsa b. Nuṣayr*), fue quien enfrentó al futuro emir *‘Abd al-Raḥmān I* a su llegada a la península ibérica, quien hacia el 755 se instaló en *Ifriqīya* (África) con el objetivo de hacerse con el poder en al-Andalus luego de ser expulsado por los Abasíes del califato de Damasco.

La presencia de *Yūsuf* en el *Ta’rīj* es importante¹⁹ teniendo en cuenta que fue el principal opositor al establecimiento de la dinastía Omeya en la península. Sin embargo, a pesar de que su nombre se repite en veinte ocasiones en el marco del apartado que relata cómo *‘Abd al-Raḥmān I* logró hacerse con el poder en al-Andalus, no hemos logrado identificar subjetivemas en torno a su figura. Este aspecto de su representación discursiva podría explicarse porque las motivaciones que inspiraron el enfrentamiento entre *Yūsuf* y *‘Abd al-Raḥmān I* fueron radicalmente diferentes a las que marcaron los conflictos entre el gobierno cordobés y los grandes rebeldes del siglo IX. En esta ocasión, se trata de un caudillo árabe opuesto a la dinastía Omeya y, además, quien venía a disputar un poder establecido era *‘Abd al-Raḥmān*. Por lo tanto, tratándose de un relato que tiene, justamente, a los Omeyas como grandes protagonistas y, más específicamente, centrado en los detalles de cómo éstos se hicieron

¹⁹ *IBN AL-QŪṬĪYYA, op. cit.*, pp. 20-30/15-23.

con el poder en al-Andalus, es comprensible que las representaciones discursivas de sus opositores no se construyan en los mismos términos que la de los grandes rebeldes que cuestionarían su autoridad una vez que ya se encontraba establecido el emirato omeya de Córdoba.

Sólo en una ocasión se puede percibir una referencia de tono despectivo hacia su persona en las palabras que *Ibn al-Qūṭiyya* pone en boca de *al-Ṣumayl b. Ḥātim*: “*a ese Yūsuf le obligaremos a que le dé su hija en matrimonio [a ‘Abd al-Raḥmān I] y además participación en el gobierno; y si no, la espada dará buena cuenta de esa calva que trae*”²⁰, aunque, en realidad, la presente cita sólo da cuenta de una representación negativa de *al-Ṣumayl b. Ḥātim*, y no de *Yūsuf*.

Este personaje, que desempeñó el cargo de gobernador de Zaragoza durante el valiato de *Yūsuf*, siendo, además, su principal consejero, llegó a la península ibérica como parte del *yund* sirio de *Qinnasrīn* y se convertiría más tarde en jefe de los *qaysīes* en al-Andalus, ganándose, por esta razón, el odio de los yemeníes, desplazados del poder. Éstos mismos, muchos de ellos *mawālī* de los Omeyyas, prestarían un importante apoyo a ‘*Abd al-Raḥmān I* para vencer a *Yūsuf* y *al-Ṣumayl* para instalarse definitivamente en el poder.

Recordemos, además, que *Ibn al-Qūṭiyya* dedica el título de uno de los apartados de su crónica a este personaje²¹, cuyo contenido, en realidad, refiere sólo dos breves anécdotas sobre *al-Ṣumayl*. Una de esas anécdotas refleja su representación negativa, como hemos referido anteriormente. La anécdota en cuestión refiere que cierto día *al-Ṣumayl* pasaba cerca del lugar donde un maestro instruía a un grupo de niños recitando la aleya 134 de la tercera sura del Corán, la cual reza: “*Y entonces nosotros (Dios) haremos que los sucesos prósperos y adversos alternen (en la vida de los hombres)*”. Al escuchar *al-Ṣumayl* replica: “*los árabes (querrá decir)*”. “*Los hombres*”, contestó el maestro. “*¿Así fue revelada esta aleya?*”, preguntó *al-Ṣumayl*. “*Sí, señor, así se reve-*

²⁰ *Ibidem*, pp. 23/17-18.

²¹ *Ibidem*, p. 40/31.

ló”, señaló el maestro. Entonces observó *al-Şumayl*: “(...) veo que en este asunto se nos asociarán los esclavos y la gente baja y vil”.²²

La presente anécdota ha sido interpretada por Fierro en un doble sentido. En primer lugar, manifiesta que “se puede interpretar como una crítica de la asociación religión/etnia (es decir, musulmán/árabe), asociación que en época de *Ibn al-Qūṭiyya* carecía ya de todo significado”.²³ De esta manera, el ulema cordobés sería partidario de la integración de las diferentes etnias que coexistían entre los musulmanes andalusíes a través de la religión musulmana como elemento común.²⁴ Y en segundo lugar, manifiesta que “esta anécdota puede ser un intento más por desacreditar al enemigo de *‘Abd al-Raḥmān I*, pero también puede reflejar una situación real de ignorancia del texto coránico incluso entre los árabes en la época del emirato dependiente”.²⁵

Desde nuestro punto de vista, concordamos con Fierro en que el autor pretende desacreditar al militar árabe de acuerdo a su carácter de analfabeto y discriminador racial. *Ibn al-Qūṭiyya* lo representa como un musulmán ignorante del texto sagrado y contrario al elemento no árabe de la sociedad andalusí. Pero no creemos conveniente inducir de ello que el autor del *Ta’rīj* haya querido expresar una opinión a favor de la integración étnica en al-Andalus.

Finalmente, en palabras de Artobás hemos identificado un subjetivema de carácter negativo dirigido hacia *al-Şumayl*. Al respecto, en ocasión del relato que realiza *Ibn al-Qūṭiyya* de la entrevista del visigodo con algunos jefes sirios, entre los que se encontraba *al-Şumayl*²⁶, éste reprocha a Artobás por haber recibido con generosidad a un cliente de

²² *Ibidem*, pp. 40-41/31-32. Para la observación final de *al-Şumayl* reproducimos la traducción de la misma realizada por Fierro: v.M. FIERRO, “La obra histórica...”, *op. cit.*, pp. 510-511.

²³ *Ibidem*, p. 511.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ M. FIERRO, M. MARÍN, “La islamización de las ciudades andalusíes través de sus ulemas (s. II/VIII-comienzos s. IV/X)”, en P. CRESSIER, M. GARCÍA ARENAL (eds.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Magreb Occidental*, Madrid, 1998, p. 68, nota 17.

²⁶ *IBN AL-QŪṬIYYA*, *op. cit.*, pp. 38-40/29-31.

los siríacos (a quien llama “*miserable*”), a lo que el visigodo responde: “¡(…) qué verdad es lo que me han dicho los hombres de tu religión, que en ti la instrucción no ha penetrado! Si fueras instruido, no hubieras desaprobado la obra piadosa hecha a quien la hice”.²⁷ A continuación, el autor nos informa que “*al-Şumayl* era un ignorante que no sabía leer ni escribir” y de la humillación que sufrió ante las palabras de Artobás: “y *al-Şumayl* quedó como si le hubiera hecho tragar una piedra”.²⁸

Los rebeldes toledanos

La primera referencia a rebeldes que pertenecen al grupo de los *muwalladūn* (muladíes) en el *Ta’rīj* es la de *Garbīb b. ‘Abd Allāh al-Tulṭalī* y los toledanos. Al respecto, recordemos que Toledo, durante la conquista, fue entregada mediante capitulación, por lo cual su población, conformada por una mayoría hispano-goda, aunque un número importante aceptó el Islam, conservó sus autoridades.²⁹ Muy pronto la ciudad se convirtió en foco de rebelión constante, siendo una de las más importantes la impulsada por *Garbīb* en el año 797 durante el reinado de *al-Ḥakam I*. La misma se encuentra retratada en el *Ta’rīj* centrada en el engaño del que se valió el emir para sofocar la acción rebelde de los toledanos: luego de introducir a un hombre de su confianza para el mando de la ciudad, el muladí *‘Amrūs*, como epílogo de una fiesta organizada para recibir al príncipe *‘Abd al-Raḥmān* fueron degollados y arrojados a un foso cinco mil toledanos insurrectos en la que ha sido conocida como “jornada del foso”.³⁰

Los subjetivemas utilizados en dicho relato respecto de *Garbīb* y de los toledanos como grupo colectivo son contradictorios. Sobre su líder, *Ibn al-Qūṭīyya* nos informa:

²⁷ *Ibidem*, pp. 39-40/31.

²⁸ *Ibidem*, p. 40/31.

²⁹ R. PASTOR DE TOGNERI, *Del Islam al Cristianismo*, Barcelona, Ediciones península, 1975, pp. 79-80.

³⁰ *IBN AL-QŪṬIYYA*, *op. cit.*, pp. 45-49/36-39.

“Vivía entre ellos el poeta (al-shā’ir) Garbib el toledano, hombre experto y astuto, por cuyo consejo los de Toledo se dejaban guiar, y no podía esperarse que la autoridad pudiera dominarles mientras él viviese”.³¹

Por otro lado, “los toledanos eran gente revoltosa e insubordinada que no hacían caso de los gobernadores, hasta un extremo a que jamás llegaron vasallos de ningún país”.³² Entonces, tenemos dos adjetivos de connotación positiva (“experto” y “astuto”) en torno a la figura del líder rebelde y, por otro lado, dos adjetivos de carácter peyorativo (“revoltosa” e “insubordinada”) en referencia al grupo colectivo que hemos identificado como muladíes y cristianos.

Respecto de éste último caso, el término árabe que Ribera traduce por “insubordinada” es *“tugyān”*, palabra que puede ser traducida por “tiranía” o “tiranos” de acuerdo al sentido que parece otorgarle *Ibn al-Qūṭīyya*. De acuerdo con Lapiedra Gutierrez³³, la raíz TGW significa sobrepasar los límites, en referencia a un río o torrente. En sentido figurado, remite a una persona que sobrepasa los límites de la justicia, convirtiéndose en rebelde, tirano, opresor e injusto. Unido aquí a otro término peyorativo, *“al-zayr”* (“revoltosos” o “rebeldes”), definen a los toledanos como quienes se salen de los límites trazados por Dios, tanto físicos como espirituales, y como opositores a la ley islámica y al poder omeya. La carga negativa del mismo da cuenta de una representación negativa de los toledanos. Por otro lado, nos preguntamos: la identificación geográfica de este grupo colectivo en particular, ¿podría interpretarse como una asociación entre la ciudad de Toledo y su población y la dimensión histórica de su espíritu rebelde? De hecho, la referida valorización de *Ibn al-Qūṭīyya* al respecto (“eran gente tan revoltosa e insubordinada (...), hasta un extremo que jamás llegaron vasallos de

³¹ *Ibidem*, p. 46/36.

³² *Ibidem*, pp. 45-46/36.

³³ E. LAPIEDRA GUTIERREZ, *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Valencia, Instituto de cultura Juan Gil-Albert, 1997, p. 176. Curiosamente, en su análisis, la autora señala que el presente término no se encuentra en el *Ta’rīj* (p. 182).

ningún país respecto a sus autoridades”³⁴), ¿no podría pensarse en términos de dicha asociación?

Sobre la figura de *Garbīb*, se puede observar una contradicción entre su representación y la del grupo que lidera. *Garbīb*, refugiado en Toledo, había tenido que huir de Córdoba perseguido por *al-Ḥakam I*, sin quedar claro si debido a haber compuesto una elegía por los muertos del arrabal u otro tipo de oposición a su política.³⁵ Sin embargo, no queda claro por qué, al contrario de los toledanos rebeldes, encontramos subjetivemas de carácter positivo en torno a la figura del poeta. Lo que es seguro es que la representación negativa de los toledanos responde a su constante enfrentamiento a las pretensiones omeyas de controlar políticamente la antigua capital visigoda, característica resaltada también por otros cronistas omeyas.³⁶

Los grandes rebeldes

‘Umar b. Ḥafṣūn pertenece al grupo los *al-musālīma ahl al-dhimma*, nació en el seno de una familia de origen noble visigodo proveniente de la región de la Málaga cuyos miembros se convirtieron al Islam sin que dicha conversión acarrearra el establecimiento de lazos de clientela con los árabes. En su mismo lugar de origen se despierta su espíritu de rebelde, yendo a parar al norte de África (*Tahart*) y regresando a la península en el año 850 por miedo a ser descubierto. Se establece, luego, con ayuda de su tío en Bobastro, que sería en adelante su base de operaciones. Luego de ser vencido en batalla en el 879 por el general *Hāshim b. ‘Abd al-Azīz* vino a servir en el ejército omeya, donde se destacó en numerosas campañas contra los cristianos del norte, pero luego desertaría ante

³⁴ *IBN AL-QŪṬIYYA*, *op. cit.*, pp. 45-46/36.

³⁵ T. GARULO, “Poetas primitivos de *al-Andalus*: ¿marginales o marginados?”, en C. DE LA PUENTE (ed.), *Identidades marginales. Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, XIII, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2003, pp. 562-563.

³⁶ V.M. FIERRO, “Mitos y realidades del Toledo islámico”, *Tulaytula. Revista de la asociación de amigos del Toledo islámico*, nº 12, 2005, pp. 29-60.

los maltratos recibidos de parte de un *mawālī* omeya, *Muḥammad b. al-Walīd b. Gānim*, quien era opositor del mencionado *Hāshim b. ‘Abd al-Azīz*, protector de *Ibn Ḥafṣūn*. Luego de su deserción, comienza su segundo periodo de enfrentamiento con el gobierno omeya establecido definitivamente en Bobastro, desde donde fortalecería su posición a través de alianzas con otros rebeldes muladíes y, principalmente, apoyado por beréberes y mozárabes. En el año 898, luego del intento de legitimar su poder frente a los califatos *‘abbāsi* y *fātimi*, se habría convertido al cristianismo.³⁷ Finalmente, luego de su derrota frente al emir *‘Abd Allāh* en *Bulay* (sur de la provincia de Córdoba), comienza su declive hasta su muerte en el año 917.³⁸

Los subjetivemas que hemos logrado identificar en torno a la figura del rebelde muladí destacan su actuación al servicio del ejército omeya contra los cristianos del norte (“*dio Abenhafṣūn tan excelente prueba de su valía como guerrero*”³⁹) o se presentan en forma de insulto puestos en boca de *Muḥammad b. al-Walīd b. Gānim*, quien se dirige hacia el rebelde muladí en forma despectiva: “¿Quién eres tú, diablo [shīṭān], para venirme con esas embajadas”.⁴⁰ En el primer caso es evidente la connotación positiva que otorga el autor; en el segundo, el insulto propiciado a través de un sustantivo de clara connotación negativa (“diablo”) pretende presentar, en realidad, a *Ibn Ḥafṣūn* como una víctima del maltrato de *Muḥammad b. al-Walīd b. Gānim*, en ocasión en que el futuro

³⁷ Sobre la polémica que rodea a dicha conversión: M. FIERRO, “Cuatro preguntas en torno a *Ibn Ḥafṣūn*”, *al-Qantara*, XVI, 1995, pp. 241-247. D. WASSERSTEIN, “The genealogy of *‘Umar b. Ḥafṣūn*”, *Al-Qantara*, XXIII, 2002, pp. 269-297.

³⁸ Los breves datos biográficos del rebelde muladí aquí expuestos tienen como fuente principal los artículos citados de Maribel Fierro y David Wasserstein, la amplia información que nos brinda el mismo *Ibn al-Qūṭīyya* y el relato que realiza de su actuación É. LÉVI PROVENÇAL, *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J.C.). Instituciones y vida social e intelectual*, en R. MENÉNDEZ PIDAL (dir.), *Historia de España*, T. IV, Madrid, Espasa-Calpe, 1957, pp. 196-202, 234-240.

³⁹ *IBN AL-QŪṬIYYA*, *op. cit.*, p. 92/77.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 93/78.

rebelde se dirige al *mawālī* con el objetivo de reclamar el mal estado de la comida que servían a sus compañeros soldados del ejército omeya.⁴¹

En otro pasaje del *Ta'rīj*, el rebelde muladí es definido como 'adūw ("enemigo"), en ocasión en que el emir 'Abd Allāh envía sucesivamente a sus generales para combatirlo.⁴² De acuerdo con Lapiedra Gutierrez, el término 'adūw refiere a unos límites que han sido transgredidos, tanto en el campo del pensamiento como en el físico. Además, abarca en su significación todo oponente de la persona o grupo que hace uso del término, por lo que sería factible encontrar dicha acepción empleada para denominar a cualquier musulmán rebelde o hereje.⁴³

La construcción de la figura de *Ibn Ḥafṣūn* en el relato, que nos permite seguir su trayectoria desde sus primeros actos rebeldes hasta la cima de su apogeo cuando las provincias de Málaga y Granada se encontraban bajo su poder, sigue un desarrollo que no tiene paralelos con el tratamiento de otros rebeldes. Las anécdotas que introduce *Ibn al-Qūṭīyya* en su relato tienen como protagonista a un *Ibn Ḥafṣūn* sobre el que en ningún momento recae la culpa de la situación política de al-Andalus. Por el contrario, en dos ocasiones en el relato se refieren palabras con tono predictivo hacia el futuro rebelde. Primero de parte de un personaje anónimo (un anciano), quien al reconocerlo le dice: "Vuélvete a tu tierra; tú serás el amo de los Omeyas, pues les llevarás seguramente al camino de la ruina y serás rey de un gran reino"⁴⁴; y luego, algunos ancianos, debido a su actuación en batalla como parte del ejército omeya, lo buscaron y le dijeron:

"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 al-Andalus y llevar la guerra hasta las mismas puertas de Córdoba"⁴⁵.

⁴¹ *Ibidem*, p. 93/78.

⁴² *Ibidem*, p. 104/88.

⁴³ E. LAPIEDRA GUTIERREZ, *op. cit.*, p. 71.

⁴⁴ *IBN AL-QŪṬIYYA*, *op. cit.*, p. 91/77.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 92/77.

Ambos enunciados, concebidos en el contexto de las anécdotas en las que se insertan, dan cuenta de una caracterización de *Ibn Ḥafṣūn* que Fierro ha denominado como “especial”⁴⁶ y que ha llevado a la arabista española a interpretar dichos episodios como una “recreación” de la trayectoria de *‘Abd al-Raḥmān I.*⁴⁷ En el caso del *Ta’rīj* en particular⁴⁸, parece improbable que *Ibn al-Qūṭīyya*, en plena época califal y a unas pocas décadas de distancia de la caída del rebelde muladí, pretendiera establecer un paralelismo entre éste y el primer emir omeya de al-Andalus. De todos modos, se percibe, de acuerdo a lo analizado, una representación positiva de la figura de *Ibn Ḥafṣūn*, aunque ésta no debe ser exagerada al punto de interpretarla como una reivindicación. Y menos calificar el levantamiento que llevó adelante como “nacionalista” o como una tentativa de independencia “hispanica”.⁴⁹ Éste atacó a otros rebeldes muladíes así como formó alianzas con familias árabes, como los *Banū Ḥaḡyāy*, y, por otro lado, su levantamiento debe ser comprendido en el marco de los conflictos sociales que marcaron la construcción del Estado omeya.

Por otro lado, la identificación del término *‘adūw* en torno a su figura puede interpretarse como reflejo de la violencia que marcó el enfrentamiento entre el rebelde muladí y la autoridad omeya. De allí que el levantamiento de *Ibn Ḥafṣūn* haya sido calificado como grave, imponente y formidable por *Ibn al-Qūṭīyya*⁵⁰, signo de la preocupación omeya. Finalmente, cabe agregar a lo dicho que el autor del *Ta’rīj* olvida informarnos de la conversión al cristianismo del rebelde muladí, hecho por el cual fue acusado de apostasía luego de su muerte. Por el contrario, el ulema cordobés nos informa que “murió a principios del reinado de

⁴⁶ M. FIERRO, “Cuatro preguntas...”, *op. cit.*, p. 251.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 253-254.

⁴⁸ Fierro basa dicha interpretación en conjunto con otra anécdota de tono predictivo contenida en sendas obras de *al-Waṣārīsī* e *Ibn ‘Askar*: V. *Ibidem*, p. 249-250, nota 133.

⁴⁹ T. GLICK, *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, Madrid, Alianza editorial, 1991, p. 248.

⁵⁰ *IBN AL-QŪṬIYYA*, *op. cit.*, pp. 94/78-79, 103/87.

‘Abd al-Raḥmān III, después de haber hecho amistad con él y haberle reconocido como soberano’.⁵¹

La historia del rebelde muladí ‘*Abd al-Raḥmān b. Marwān al-Yalīqī*’ muestra varios paralelismos con la de *Ibn Ḥafṣūn*. Ambos no eran árabes ni *mawālī*, sino miembros del grupo de los *al-musālīma ahl al-dhimma* y, además, compartieron la experiencia de servir en el ejército omeya⁵², donde tomaron conciencia de las limitaciones a las que les sometía su origen, pues los árabes y los *mawālī* eran los principales destinatarios de los beneficios otorgados por el gobierno omeya, sobre todo en cuanto al reparto de posiciones de poder. De aquí que los principales maltratos que recibieron ambos vinieran de dos *mawālī*: *Muḥammad b. al-Walīd b. Gānim* en el caso de *Ibn Ḥafṣūn* y *Hāshim b. ‘Abd al-Azīz* en el de ‘*Abd al-Raḥmān b. Marwān al-Yalīqī*’.

Ibn al-Yalīqī, como fue más conocido, pertenecía a una familia de *muwalladūn* del norte de Portugal, luego establecida en Mérida, donde su padre *Marwān b. Yūnus*, había sido gobernador durante el reinado del emir ‘*Abd al-Raḥmān II*. *Ibn al-Yalīqī* se había establecido en Córdoba para servir en el ejército omeya luego de liderar un levantamiento hacia el año 868 y ser derrotado por las tropas emirales. Luego de los maltratos perpetuados por *Hāshim b. ‘Abd al-Azīz*, escaparía de Córdoba para instalarse en el castillo de Alange (al sudeste de Mérida) y levantando bandera de rebelión nuevamente. Allí sería sitiado durante tres meses y, luego de su derrota, obligado a instalarse en Badajoz merced de un armisticio emiral. Desde allí, vuelve a rebelarse en el año 875 con la ayuda de otro muladí, *Sa’ dūn al-Surunbāqī*, siendo sitiados ambos por el mismo *Hāshim b. ‘Abd al-Azīz*, quien presentó la petición especial al emir de liderar él mismo el ejército omeya. Ante una derrota inminente, *Sa’ dūn* sería enviado a solicitar la ayuda del rey asturiano Alfonso

⁵¹ *Ibidem*, pp. 114-115/98.

⁵² Rasgo que, además, comparten con otros rebeldes de la época: v.E. MANZANO MORENO, *Conquistadores...*, *op. cit.*, p. 345.

III, quien enviaría los refuerzos que propiciaron la derrota del general omeya. Así, *Hāshim* fue tomado prisionero y enviado a Oviedo, donde permanecería dos años antes de que se pague su rescate y retorne a la capital emiral.

Ibn al-Yalīqī, por su parte, permaneció en Badajoz hasta el 877, año en que, por falta de fuerza para continuar la lucha⁵³, evacuó la ciudad para reunirse con el rey asturiano en su tierra, donde permaneció en paz hasta el 884. Una vez rotas las relaciones con Alfonso III, *Ibn al-Yalīqī* retomó la senda de la rebeldía a su regreso a Badajoz, de donde fue expulsado por un ejército omeya, refugiándose en Esparragosa, plaza cercana a Badajoz.⁵⁴ Luego de ser sitiado allí por el infante *‘Abd Allāh* y, nuevamente, por *Hāshim b. ‘Abd al-Azīz*, sin mayores resultados, entabló negociaciones con el emir reinante, quien, finalmente, debió otorgarle libre disposición de Badajoz, libertad que iba a mantener hasta su muerte, ya durante el reinado de *‘Abd Allāh*.⁵⁵

En torno a la figura de *Ibn al-Yalīqī* en el *Ta’rīj*, hemos identificado la presencia del término *al-shirk* (“politeísmo”, “politeístas”), cuya mención se encuentra presente en dos oportunidades en el contexto del relato del enfrentamiento de las autoridades omeyas con el rebelde muladí⁵⁶. La raíz de dicha acepción (SHRK) indica “dar asociados a alguien”, especialmente en términos religiosos. De allí que el participio activo *mushrik* signifique “el que asocia” y, de esta manera, “el que asocia otras divinidades a Dios”.⁵⁷ En este sentido, en el Corán la utilización de *shirk* se encuentra en oposición directa con la profesión de la fe musulmana sobre la unidad de Dios y es entendido como una rebelión ante el poder

⁵³ É. LÉVI PROVENÇAL, *España musulmana...*, op. cit., p. 195.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 195.

⁵⁵ Para una trayectoria más completa de *‘Abd al-Rahmān b. Marwān al-Yalīqī* y, particularmente, su relación con *Hāshim b. ‘Abd al-Azīz*: v. L. MOLINA, “Vencedor y vencido: *Hāshim b. ‘Abd al-Azīz* frente a *Ibn Marwān al-Yalīqī*”, en M. FIERRO, F. GARCÍA FITZ (eds.), *De muerte violenta...*, op. cit., pp. 507-528.

⁵⁶ *IBN AL-QŪṬIYYA*, op. cit., p. 89/74.

⁵⁷ EVA LAPIEDRA GUTIERREZ, op. cit., p. 158.

divino. Esta denominación aparece aplicada a los árabes que siguieron creyendo en las divinidades de la Meca –una de las cuales era *Allāh*–, incluso luego de la revelación.⁵⁸

Este mismo sentido de oposición se puede leer en la utilización del término en el *Ta’rīj*, en tanto aparece directamente relacionado con *Islām*: “(...) ambos hicieron alianza con el politeísmo y produjeron dentro del Islam graves acontecimientos”; y “los dos se mantuvieron en el desierto que hay entre el Islam y el politeísmo”⁵⁹, es decir, fuera de la jurisdicción de la autoridad omeya y alejados de la comunidad musulmana (*umma*) y/o de la “tierra del Islam” (*arḍ al-Islām*). Si bien en ambos casos no hace alusión a los cristianos sino a su religión –como ha señalado Lapiedra Gutierrez–, dicha oposición se acentúa de acuerdo al contexto de conflicto o enfrentamiento. Por esta razón, la utilización aquí de *al-shirk* debe ser interpretada como un sustantivo de connotación negativa referido con fines despectivos hacia los rebeldes muladíes y hacia los cristianos del norte –ambos enemigos de la autoridad omeya y de la comunidad musulmana– con quienes establecen alianza.

El resto de los subjetivemas identificados en torno a la figura de *Ibn al-Yalīqī* dan cuenta, en contrapartida de lo expresado antes, de una representación positiva del mismo. Curiosamente, éstos se encuentran presentes en el contexto del relato de su alianza con los cristianos del norte. De él nos informa *Ibn al-Qūṭīyya*: “era hombre agudo, artero y perspicaz para la guerra, en tal extremo que no había quien le aventajase”⁶⁰ y que “se hizo tan famoso que vino a ser jefe de los muwalladūn en el occidente”.⁶¹ Finalmente, el ulema cordobés destaca su “*sagacidad y agudeza*” para descubrir un intento de engaño de parte de *Hāshim b. ‘Abd al-Azīz*, quien pretendía atacarlo por sorpresa en Badajoz.⁶² Su representación se completa, entonces, con los calificativos “agudo”, “ar-

⁵⁸ *Ibidem*, p. 160.

⁵⁹ *IBN AL-QŪṬIYYA, op. cit.*, p. 89/74.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 88/74.

⁶¹ *Ibidem*, p. 89/74.

⁶² *Ibidem*, p. 90/75.

tero”, “perspicaz” y “famoso” y los sustantivos “sagacidad” y “agudeza”, todos ellos de connotación positiva.

De esta manera, podemos observar que la representación de *Ibn al-Yalīqī* está marcada por la contradicción, de acuerdo a que en el mismo relato encontramos subjetivemas positivos y negativos en torno a un mismo personaje. Más allá de que sean pocos los detalles de los acontecimientos protagonizados por el rebelde muladí, *Ibn al-Qūṭīyya* construye una representación positiva del mismo, teniendo en cuenta que el número de ocasiones en la que es nombrado por el autor es casi la misma que la de los subjetivemas aplicados hacia su figura. De esta manera, el espacio discursivo que ocupa su figura en el *Ta’rīj*, siendo considerablemente menor al de otros rebeldes contemporáneos como *Ibn Ḥafṣūn*, refleja la intencionalidad del autor por destacar su figura. En fin, los acontecimientos que protagonizó no dejan de ser de suma importancia para la vida política de al-Andalus, simplemente no parecen serlo para *Ibn al-Qūṭīyya*, quien expresa al respecto: “produjeron dentro del Islam graves acontecimientos que sería demasiado largo referir”.⁶³

Por otro lado, sobre *Ibn al-Yalīqī* (y sobre el conjunto de los muladíes de la *fitna*), Ron Barkai ha descrito su imagen en el *Ta’rīj* como positiva e, incluso, admirable.⁶⁴ Al respecto, creemos que, si bien observa de manera correcta que el ulema cordobés no utiliza los términos peyorativos habituales de la historiografía arabo-musulmana, esto no significa sin más una representación positiva de los mismos. Como hemos señalado, el relato no está centrado en la imagen de los muladíes en particular sino de los gobernantes omeyas, por lo tanto, un análisis de las imágenes de aquellos debe partir desde esta base. En este sentido, tampoco el tratamiento de este grupo mantiene una uniformidad a lo largo de la crónica, ni en ninguno de los apartados señalados. Por el contrario, el espacio que ocupa el relato de los acontecimientos que pro-

⁶³ *Ibidem*, p. 89/74.

⁶⁴ R. BARKAI, *Cristianos y musulmanes en la España medieval: el enemigo en el espejo*, Madrid, Rialp, 1984, pp. 87-89.

tagonizaron varía en cantidad y detalle, aspecto que refleja el punto de vista del autor y la atmósfera socio-política en la que conformó su obra, época inmediata a la victoria de la autoridad omeya sobre estos rebeldes.

Otro de los muladíes rebeldes presentes en la crónica de *Ibn al-Qūṭīyya* es *Daysam b. Ishāq*, quien es llamado con tono despectivo “¡Perro! ¡Hijo de perro” por *Ībn Ābī ‘abda*, general del emir ‘*Abd Allāh*.⁶⁵ En dicho relato se nos informa que *Daysam*, establecido en *Tudmir*, es emboscado y derrotado por el general omeya al negarse a pagar la contribución que le correspondía. *Ibn al-Qūṭīyya* se encarga de informarnos acerca de la violencia con la que fue embestido el ejército rebelde, cayendo 1600 de ellos en la batalla. Uno de los oficiales de *Ībn Ābī ‘abda* se adelantó enseguida para comunicarle al rebelde, quien escuchaba junto a su pueblo en el interior de la ciudad:

“El general, cuya vida guarde Dios, me ha encargado que os diga de su parte: ‘¡Perro! ¡Hijo de perro! Te hemos ofrecido la paz, y has rehusado, no contestando sino con la rebeldía, hasta el punto de haber sido causa de que perdieran el alma todos esos cadáveres que están tendidos en el campo de batalla. Por la cabeza del Emir, cuya vida guarde Dios, te juro que si no das a las buenas el doble de lo que te hemos exigido, ten la seguridad que comenzaré a hacerte sentir lo que son las malas’. Al oír esto no quedó en *Todmir* uno, que estuviera presente, que no exclamara (...): ‘¡La paz! ¡La paz!’ El resultado fue que por la tarde le mando el dinero, *Abenabiabda* se volvió”.⁶⁶

La evidente representación negativa del rebelde muladí aquí expresada a través del subjetivema de tono peyorativo referido anteriormente y el relato de los acontecimientos sirven como ejemplo del castigo perpetuado por la autoridad omeya para aquellos que persistan en la desobediencia, sobre todo luego de ofrecerles algún tipo de acuerdo de

⁶⁵ *IBN AL-QŪṬIYYA*, *op. cit.*, p. 109/93.

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 108-109/93.

paz.⁶⁷ Por otro lado, observamos que la exposición de la desobediencia de *Daysam b. Ishāq* ante su pueblo⁶⁸ pretende dar cuenta de que éste ha sido no sólo desleal a la autoridad del emir, sino también a su pueblo, que es el que, en definitiva, termina por exigir la paz.

Al grupo de *muwalladūn* también pertenecen los *Banū Qasī*, quienes desempeñaron un papel importante desde Sevilla durante la *fitna* de fines del siglo IX. Los miembros de esta familia mencionados en el *Ta'rīj* (*Mūsa b. Qasī*, *Mūsa b. Mūsa*, *Lubb b. Mūsa* y *Muḥammad b. Lubb*) eran descendientes de un noble visigodo (el conde Casio)⁶⁹ que, luego de la conquista, estableció lazos de clientela por conversión con *Hassan b. Yassar al-Hudalī*, de origen árabe.⁷⁰ Originalmente denominados *Banū Mūsa*, esta familia poseía un dominio territorial algo restringido, ampliado desde las primeras décadas del siglo IX, época a partir de la cual se los conocería como *Banū Qasī*.⁷¹

El protagonismo de esta familia en la vida política de al-Andalus se mueve entre sucesivas alianzas y enfrentamientos tanto con los reinos

⁶⁷ M. FIERRO, “La obra histórica...”, *op. cit.*, pp. 509-510.

⁶⁸ Recordemos que antes de dirigirse hacia el rebelde muladí, el oficial enviado por *Ībn Ābī ‘abda* lo hace hacia “el pueblo de Todmir”: “¡Pueblo de Todmir! ¿Está Daisam, hijo de Ishac, ahí entre vosotros?” A lo que éstos contestaron, ¡Si, aquí se halla, te está oyendo!”. *IBN AL-QŪṬIYYA*, *op. cit.*, p. 108/93.

⁶⁹ Recientemente, Lorenzo Jiménez ha demostrado, exitosamente a nuestro parecer, que el dominio territorial del conde Casio haya sido tan extenso como generalmente se le atribuye: v. J. LORENZO JIMÉNEZ, *La dawla de los Banū Qasī: origen, auge y caída de una dinastía muladí en la frontera superior de al-Andalus*, 2 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010. Al respecto, Fierro ha puesto en duda la existencia de este conde Casio: M. FIERRO, “El conde Casio, los *Banū Qasī* y los linajes godos en al-Andalus”, *Studia histórica. Historia medieval*, n° 27, 2009, pp. 181-189.

⁷⁰ *Ibn al-Qūṭiyya* nos informa que, en realidad, dicho lazo de clientela por conversión de los *Banū Qasī* fue establecido con el califa omeya de Damasco, *al-Walīd b. al-Malik* (p. 63/50). Fierro sostiene que dicho vínculo no existía de hecho, sino que el ulema cordobés nos está diciendo que ‘*Abd al-Raḥmān II* eleva el estatus de los *Banū Qasī* al recordar su relación de clientela por conversión con los Omeyas con el objetivo de acercarse a *Musa b. Musa*, cuya ayuda militar necesitaba para afrontar a los vikingos: v. M. FIERRO, “El conde Casio...”, *op. cit.*, p. 186-187.

⁷¹ *Ibidem*, p. 184.

cristianos con los que limitaban sus dominios como con la misma autoridad omeya. En el contexto de la *fitna* de fines del siglo IX, el gobierno central cordobés debió hacer frente a varios focos de rebeldía, por lo cual los *Banū Qasī* lograron pronto que les fuera reconocido el gobierno legal de Tudela y Zaragoza.

Por otro lado, desde fines del siglo VIII, mantuvieron buenas relaciones con sus vecinos cristianos, especialmente con Pamplona, estableciendo, inclusive, vínculos familiares a través del matrimonio de *Mūsa b. Qasī* con Íñiga, hija del rey navarro Sancho I. De esta unión nacería *Mūsa b. Mūsa*, bajo cuyo reinado su familia viviría el cenit de su poder.

Mūsa orientaría su amistad hacia el emir y participaría en sus campañas contra los reinos cristianos de Navarra y Asturias. Tras vencer a los cristianos en Albelda (851), inaugura el período de máxima grandeza y poder de la familia, que durará hasta aproximadamente el 860. En el 852 interviene en Huesca y en Toledo e instala a su hijo *Lubb b. Mūsa* como gobernador. En el 859 *Mūsa* es vencido en Clavijo por los cristianos. La reacción del emir consistió en retirar a *Mūsa* el cargo de gobernador de la Marca Superior en el 860. Tras su muerte en el 862 comenzaría el declive del poder de su familia. Sus hijos reanudarían las hostilidades con la autoridad omeya hasta que *Muḥammad b. Lubb* fue vencido en el 924 por *ʿAbd al-Raḥmān III*.⁷²

Los subjetivemas que hemos identificado en torno a esta familia y a sus miembros no se condicen con el protagonismo que tuvieron en la vida política de al-Andalus. Sólo en dos ocasiones se encuentran presentes en el *Taʿrīj* huellas de un juicio de valor de parte del autor sobre los *Banū Qasī*, ambas puestas en boca de dos personajes identificados con la política omeya.

La primera de ellas presenta un problema relacionado con la traducción y edición del texto original sobre el que nos encontramos trabajando, problema que analizaremos a continuación. Concretamente, el

⁷² *IBN AL-QŪṬIYYA, op. cit.*, p. 114/98.

subjetivema identificado es “*diablos*” (“*shīāṭīn*”⁷³), puesto en boca de *Ūmayya b. ‘Īsā b. Šuhayd*, zalmedina de Córdoba durante el emirato de *Muḥammad I*, personaje que es representado de forma positiva en el *Ta’rīj*. Vale la pena citar las palabras completas de *Ūmayya*, de acuerdo con la traducción de Ribera:

“Si no fuera porque te disculpo por ignorancia ten la seguridad que te castigaría: tú vas a buscar a esos diablos, hijos de diablos, (...), para enseñarles versos, que no hacen más que enardecer y aumentar su afición a ser bravos guerreros. Abstente, pues, de esto, y de hoy en adelante no les enseñes otras composiciones que las que traten del vino, de la borrachera, (...), de chistes y bufonadas”.⁷⁴

La anécdota que refiere *Ibn al-Qūṭīyya* nos informa de la ocasión en que los *Banū Qasī*, retenidos como rehenes en la capital cordobesa, son instruidos por un maestro en los versos de *‘Antara b. Shaddād al-‘Absī*, poeta y guerrero de la época pre-islámica, versos que éstos se encontraban recitando en ocasión de que *Ūmayya b. ‘Īsā b. Šuhayd* pasara por aquel lugar, de aquí las palabras en reprimenda del zalmedina hacia el maestro.

La expresión “diablos, hijos de diablos”, referida a los *Banū Qasī*, es la traducción de lo que Ribera ha leído como “*Banū Shīāṭīn*”⁷⁵, acepción que puede ser interpretada, además, como un juego de palabras de parte de *Ibn al-Qūṭīyya* sobre la denominación de esta familia en particular. El problema al que hacíamos referencia consiste en que en la edición del texto árabe no está presente la expresión a la que refiere Ribera, por lo que consideraremos en nuestro análisis sólo la acepción “diablos”, un adjetivo de connotación negativa, utilizado como calificativo de los *Banū Qasī*.

⁷³ *Ibidem*, p. 94/79.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ V. p. 79 de la traducción y nota al pie.

En torno a la anécdota acerca de la unión matrimonial entre *Mūsa b. Mūsa* y la hija de *Izrāq b. Muntīl, wālī* de Guadalajara, encontramos dos subjetivemas en torno a la figura del miembro más importante de esta familia. En efecto, en dicho relato, en el que *Izrāq* se presenta ante el emir *Muḥammad I*, éste último le reprocha haber contraído parentesco con un “enemigo” (*‘adūw*⁷⁶) suyo, a lo cual el guadalajareño responde:

“¿Qué daño puede causarte el que tu amigo se case con la hija de tu enemigo [‘adūw]? Si me es posible atraerlo por este enlace a la obediencia, lo haré; de lo contrario yo seré uno de tantos que le combatirán para que se someta”.⁷⁷

En ambos casos, el término “enemigo” con el que se denomina a *Mūsa b. Mūsa* aparece enunciado por personajes ligados al gobierno omeya. En el primer caso, se trata del emir en persona y, en el segundo caso, de un personaje leal a la figura del gobernante. En este sentido, la connotación negativa del término, del cual ya nos hemos ocupado en párrafos anteriores, queda clara si tenemos en cuenta que se condice con el carácter político del término al reflejar la oposición entre quienes se mantienen leales a la autoridad omeya y quienes pretenden socavar su poder. El final de la anécdota, que relata la muerte de *Mūsa b. Mūsa* en manos del mismísimo *Izrāq*⁷⁸, refleja la importancia de la lealtad hacia el gobernante, presentándola como un valor.⁷⁹

De esta manera, los términos peyorativos identificados en torno a la figura de los *Banū Qasī* dan cuenta de una representación negativa, que, si bien no es equiparable a la del “enemigo” cristiano, sí refleja un grado de enfrentamiento más definido respecto de otros rebeldes muladíes.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 99/84.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 100/85.

⁷⁹ Éste no es el único ejemplo de lealtad hacia el gobernante presente en el *Ta’rīj*, ver el caso de *Hāshim b. ‘Abd al-Azīz*: *Ibidem*, p. 98/83.

Fuyail b. Abī Muslim al-Šaḍūnī, miembro de los *Banū Abī ‘Alāqa al-Šaḍūnī*, es de los pocos personajes árabes mencionados en el *Ta’rīj* que son representados de forma positiva a pesar de haber sido rebelde frente a la autoridad omeya. De él nos informa *Ibn al-Qūṭīyya* que era el general de la caballería de los *Banū Ḥayyāy* y “*que era hombre de sana inteligencia y valor militar*”.⁸⁰ Por otro lado, su presencia se destaca al prestar buen consejo a *Ibn Ḥafṣūn*, en ocasión del enfrentamiento de éste con el general omeya *Ībn Ābī ‘abda* en Todmir, e intentar disuadirlo de atacar por segunda vez. Finalmente, el muladí sufriría una dura derrota.⁸¹

Fluctuaciones discursivas

La construcción discursiva de los rebeldes musulmanes en la crónica de *Ibn al-Qūṭīyya* se caracteriza, en primer lugar, por una desigualdad en la densidad de los relatos dedicados a cada uno de ellos. En este sentido, se destacan las figuras de *Ibn Ḥafṣūn*, de *Yūsuf b. ‘Abd al-Raḥmān* y de los *Banū Qasī*, principalmente la del primero, único rebelde político a quien el autor del *Ta’rīj* dedica varios pasajes de su relato refiriendo desde sus primeras incursiones rebeldes hasta su vuelta a la obediencia omeya.⁸² Por el contrario, la presencia de los rebeldes *Garbīb* y los toledanos, *Fuyail b. Abī Muslim al-Šaḍūnī*, *Daysam b. Ishāq, al-Šumayl b. Ḥātīm* e *Ibn al-Yalīqī* es acotada en el marco general del relato y, especialmente, en comparación con los casos señalados anteriormente.

En segundo lugar, los subjetivemas identificados en torno a cada uno de los rebeldes dan cuenta de una valorización positiva de las figuras de *Ibn Ḥafṣūn*, *Garbīb* y *Fuyail*. En contrapartida, las figuras de *Yūsuf*, los rebeldes toledanos, *Daysam b. Ishāq, al-Šumayl*, y los *Banū Qasī* son valoradas de forma negativa. Más ambigua resulta la construcción

⁸⁰ *Ibidem*, p. 109/94.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 109-112/94-96.

⁸² *Ibidem*, pp. 90-94/76-79, 101-103/86-88, 107-115/91-98.

discursiva de *Ibn al-Yalīqī* en tanto los subjetivemas de carácter positivo identificados en torno a su figura se contradicen con la referencia sobre su alianza con los cristianos, presentada como un aspecto negativo.

De acuerdo con las diferencias en los juicios de valor efectuados en el discurso de acuerdo a cada rebelde, la construcción discursiva de sus figuras o de los acontecimientos que protagonizaron no se encuentra relacionada con el origen étnico de cada rebelde, sino con el carácter general del relato (religioso-moral y pro-Omeya).

Por otro lado, cada uno de los relatos analizados se encuentran organizados a partir del eje autoridad omeya/rebelde políticos. En el marco de la construcción del Estado omeya, los conflictos que marcaron dicho proceso son representados por *Ibn al-Qūṭīyya* a partir de una clara oposición entre el gobierno cordobés, representado en los emires omeyas o en los generales de su ejército, y aquellos que cuestionan su autoridad. De esta manera, hemos podido observar las oposiciones entre *ʿAbd al-Raḥmān I* y *Yūsuf*, entre *Muḥammad b. al-Walīd b. Gānim* e *Ibn Ḥafṣūn*, entre *Ībn Ābī ʿabda* y *Daysam b. Ishāq* o entre *Muḥammad I* y el rebelde *Mūsa b. Mūsa*. En cada uno de dichos enfrentamientos hemos identificado que el mismo se materializa en el discurso a través de subjetivemas de carácter negativo que, sin embargo, no determinan, sin más, una construcción discursiva negativa de la figura del rebelde, aunque sí nos permiten identificar una violencia discursiva que tiene a la autoridad omeya como enunciador.

Como ya hemos referido, *Ibn al-Qūṭīyya* condena sin vueltas todo acto que cuestione la autoridad omeya, aspecto reflejado a partir de la oposición referida entre representantes del gobierno cordobés y rebeldes políticos que organiza el relato, pero también en los ejemplos de desobediencia identificados en nuestro análisis. Éstos se encuentran reflejados en los elogios dedicados a *Ibn Ḥafṣūn* por su actuación en batalla cuando se encuentra sirviendo en el ejército omeya y su calificación como “enemigo” cuando alza la bandera de la rebelión o el castigo ejemplar perpetuado por el ejército omeya ante los rebeldes toledanos o ante un *Daysam b. Ishāq* que persistía en su desobediencia a pesar de

las advertencias. Sin embargo, hemos visto cómo son valorizadas en términos positivos las figuras de algunos de los rebeldes analizados, aspecto que obedece al mencionado carácter religioso-moral del relato. En este sentido, creemos que un análisis más profundo de esta cuestión nos permitiría comprobar que el lenguaje utilizado por el autor en torno a la valorización de la actuación de determinado personaje es similar para miembros del gobierno cordobés como para quienes no lo son.

De esta manera, la valorización negativa de la figura del rebelde musulmán y de la rebelión evidenciada en la presencia de términos peyorativos y relatos de castigo ejemplar y desobediencia nos permite observar cómo se configura la materialización discursiva de la violencia. En al-Andalus, la representación histórica de las luchas producto del cuestionamiento de la legitimidad del poder establecido vislumbran las contradicciones propias de las (re) elaboraciones del pasado que intentaban justificar los intentos del poder político omeya por afianzar definitivamente su dominio. En este sentido, la violencia discursiva en torno al rebelde y la rebelión se presenta como una característica propia de dichos discursos.