

LA REBELION DEL AÑO 754 EN LA MARCA SUPERIOR Y SU TRATAMIENTO EN LAS CRONICAS ARABES

Eduardo Manzano Moreno

Los años que preceden al desembarco en Al-Andalus del futuro emir omeya `Abd al Raḥman Ibn Mu`āwiya en el año 755 son bastante oscuros y confusos. Como es sabido, el largo período de guerras civiles —cuya causa es tradicionalmente atribuida al antiguo enfrentamiento existente entre las tribus árabes del Norte y las del Sur— culmina en el año 747 con la derrota de estas últimas en la batalla de Secunda. Dueños de la situación, los qaysíes, con su jefe al-Ṣumayl a la cabeza, lograron imponer a Yūsuf ibn `Abd al Raḥman al Fihri como walí de Al-Andalus¹. Pierre Guichard ha demostrado que esta elección no es en absoluto casual y que se corresponde con la preeminencia que la familia de los Fihríes, descendientes del famoso conquistador `Uqba ibn Nāfi`, había conseguido no sólo en la Península Ibérica, sino también en el Norte de Africa, donde por la misma época asistimos a los intentos de un primo de Yūsuf, `Abd al Raḥman ibn Ḥabīb, de afianzar su dominio en Ifriqiya².

El período que sigue a la toma del poder por Yūsuf al Fihri y al Ṣumayl no estuvo exento de rebeliones internas. `Abd al Raḥman ibn `Alqama al Lajmī, uno de los yemeníes más destacados durante las guerras civiles³, y a la sazón gobernador de Narbona, parece haber protagonizado una insurrección que sólo pudo ser sofocada después de su asesinato a traición⁴. Las fuentes hablan también de una revuelta

¹ Sobre estos acontecimientos véanse los ya clásicos relatos de R. DOZY, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*, Leyde, 1932², II, págs. 157 y ss.; y de E. LÉVI PROVENÇAL, *Historia de la España Musulmana* (trad. E. García Gómez), Madrid, 1950, págs. 22 y ss.

² P. GUICHARD., *Structures sociales 'orientales' et 'occidentales' dans l'Espagne Musulmane*, Paris-La Haya, 1977, págs. 290 y ss.

³ De hecho parece ser el mismo personaje que mató a Balý durante la batalla de Aqua Portora, cfr. LÉVI PROVENÇAL, *Op. cit.*, pág. 30.

⁴ Cfr. IBN `IDARI, *Bayān al Mugrib*, ed. G. S. Colin y E. Lévi Provençal, II, Leyde, 1948-1951, pág. 38; trad. Fagnan, Argel, 1901-1904, II, pág. 57. También habla de esta rebelión AL MAQQARI, ed. Dozy, *Annalectes*, Leyde, 1855-1861, II.

particularmente interesante encabezada por `Udra (o `Urwa) al Ḍimmī. Esta sublevación, teniendo como lugar de origen la ciudad de Beja, llegó a extenderse hasta Sevilla reuniéndose en ella un gran número de aventureros. Contra ellos fue enviado `Āmir ibn `Āmir, quien no parece haber obtenido ningún éxito, teniendo que ser finalmente el propio Yūsuf al Fihri quien se enfrente y mate al rebelde⁵. Es ésta la primera vez que se cita un movimiento de descontento entre la población que se había sometido mediante capitulación, obteniendo el estatuto de «protegido» o «Ḍimmī». Desgraciadamente, la parquedad de las fuentes impide conocer las motivaciones y la naturaleza de esta rebelión, aun cuando, a tenor de su extensión geográfica, cabe pensar que debió adquirir unas proporciones considerables.

Con todo, es la revuelta que a partir del año 754 protagoniza `Āmir al `Abdarī la que va a tener una mayor repercusión y sobre la que mejor documentados estamos, dado que su desarrollo se relaciona con los acontecimientos que preparan la llegada de `Abd al Raḥman ibn Mu`āwiya a Al-Andalus.

`Āmir al `Abdari es un noble qurayši perteneciente a la familia de los Banu `Abd al Dar y establecido en Córdoba, cuyo poder ha venido acrecentándose durante toda esta época. Habiendo solicitado y obtenido un diploma del califa abbasī al Mansūr, para gobernar Al-Andalus en su nombre, comienza a reunir gran número de partidarios, al tiempo que construye una fortaleza en una gran propiedad que le pertenecía cercana a Córdoba. En circunstancias que conocemos mal y que las fuentes atribuyen a los intentos de Yūsuf de sorprenderle a traición, `Āmir al `Abdarī se ve forzado a emprender la huída de la ciudad y a trasladarse a la región de Zaragoza, con el fin de intentar sublevar a la población yemení de esta zona. Sabemos que desde el año 750 al Ṣumayl se había establecido en dicha ciudad donde, a pesar de la mayoría de árabes del sur que habitaban allí, había logrado imponer su dominio de manera estable. Por otra parte, estos años habían sido particularmente difíciles para la población en la Península Ibérica; las fuentes son unánimes al señalar que desde el 748 se arrastraba una devastadora sequía cuyos efectos, sin embargo, parecen haber sido menores en el valle del Ebro.

En la Marca Superior, `Āmir al `Abdarī va a encontrar un importante aliado en la persona de al Ḥubāb al Zuhri (o al Ḥabḥab), otro qurayši perteneciente a los Banū Zuhra. Amparándose en el diploma enviado por el califa abbasī, estos dos personajes van a convocar a los yemeníes y beréberes de la región, logrando sitiar a al Ṣumayl en Zaragoza. El jefe qaysí se vio obligado a solicitar auxilio a Yūsuf pero, incapaz éste de otorgarlo, al Ṣumayl no tuvo más remedio que pedir la ayuda de sus contríbulo qaysíes, establecidos en los yunds de Quinnāsrin y Damasco. Pese a algunas reticencias por parte de algunas tribus, finalmente pudo ser enviado un ejército de socorro. En este contingente se incluyen los partidarios de los omeyas en Al-Andalus, con quienes `Abd al Raḥman ibn Mu`āwiya, por entonces establecido

⁵ IBN AL ATIR, *Kāmil fī-l-ta`rij*, ed. Tornberg, Leyde, 1851-1870, pág. 359; trad. Fagnan, *Annales du Maghreb et de l'Espagne*, Alger, 1901, pág. 69: precisa que sobre estos sucesos existe otra versión. También AL MAQQARI, *ed. cit.*, pág. 17, e IBN IDARI, *ed. cit.*, pág. 38; *trad. cit.*, pág. 58.

ya en el Norte de Africa, había mantenido contactos previos enviándoles a su mawla Badr. Este grupo de partidarios va a comenzar a trabajar activamente en favor del pretendiente omeya.

Ante la inminente llegada de los refuerzos, `Āmir al `Abdarī y al Zuhri levantan el cerco de la ciudad. Al Ṣumayl recibió a sus salvadores con grandes muestras de júbilo, dispensándoles todo tipo de mercedes y regalos. Curiosamente, el ejército qaysí no intentó sofocar la rebelión y someter la zona a su control, sino que, con su jefe a la cabeza, abandonaron la ciudad, ocasión que aprovecharon los rebeldes para entrar en ella. Es este el momento que aprovechan los partidarios omeyas para exponer los planes del «Emigrado» a al Ṣumayl quien, en un primer momento, reacciona de forma sumamente cautelosa sin llegar a comprometerse. Así las cosas, el ejército se dispersó y no volvió a reunirse hasta el año siguiente, cuando Yūsuf al Fihri decide ponerse al frente de una expedición para acabar de una vez por todas con la rebelión de Zaragoza.

La preocupación de los partidarios del pretendiente omeya se centra en este momento en la búsqueda del apoyo de al Ṣumayl y, a tal fin, retrasan su partida con el ejército de Yūsuf, con objeto de tratar de asegurarse dicho apoyo, cosa que momentáneamente consiguen, aunque inmediatamente el caudillo qaysí se retracte de ello. Ante esta situación, los partidarios omeyas desisten de realizar la expedición con los mudariés y apresuran los preparativos para la llegada de `Abd al Raḥman ibn Mu`āwiya.

Mientras, el ejército de Yūsuf y al Ṣumayl llega a Zaragoza donde la población decide entregar a `Āmir al `Abdarī y al Zuhri, a quienes Yūsuf intentará ejecutar. No obstante, las protestas de algunos miembros del ejército —precisamente los mismos que habían mostrado reparos a la hora de acudir en auxilio de al Ṣumayl durante la primera expedición— disuadirán momentáneamente al gobernador de Al-Andalus de llevar a cabo su intención. Sin embargo, el envío de estos disconformes a una peligrosa misión contra los pueblos del norte de la península, en la que perecerán, permitió a Yūsuf desembarazarse de estos elementos tan poco propicios a su política y llevar finalmente a cabo la ejecución de los dos rebeldes, siguiendo en ello los consejos de al-Ṣumayl. A partir de aquí los acontecimientos se precipitan, después de que `Abd al Raḥman Ibn Mu`āwiya desembarque en Almuñécar, iniciándose así un nuevo período de luchas que culminarán en la toma del poder por el omeya y la implantación de esta dinastía en Al-Andalus.

El *Ajbar Maʿmū`a* es, con mucho, la fuente árabe que más datos proporciona sobre la rebelión que a grandes rasgos hemos expuesto⁶. Ibn Idāri recoge también estos sucesos citando como fuente a al-Razī⁷. También el *Fath al-Andalus* narra estos hechos, aun cuando su relato sea considerablemente más confuso e inconexo, especialmente en su segunda parte⁸. Más circunstanciadas son las menciones que

⁶ *Ajbar Maʿmū`a*, ed. y trad. E. Lafuente Alcántara, Madrid, 1867; pp. 63-77 del texto, 67-77 de la trad.

⁷ *Bayān al Mugrib*, ed. cit., pp. 38 y 41-44; trad. cit., p. 57 y pp. 63-68.

⁸ *Fath al-Andalus*, ed. y trad. J. de González, Argel, 1899, pp. 46-49 del texto; 53-56 de la trad.

Ibn al-Atīr y al-Maqqarī proporcionan, mientras que Ibn al Qūṭiya apenas los cita de pasada⁹. Por consiguiente, el *Ajbar Maʿmuʿa*, el *Bayān al Mugrib* (recogiendo la narración de al Rāzī, como explícitamente señala su autor) y el *Faḥ al Andalus* son las tres crónicas que con mayor precisión nos informan sobre la rebelión de Zaragoza. Previamente a cualquier otra consideración, parece necesario analizar las posibles relaciones que puedan establecerse entre estos tres textos.

El *Ajbar Maʿmuʿa*, como su propio nombre indica, no es una crónica uniforme y estructurada de forma unitaria, sino que está compuesta por varios fragmentos escritos en diversos momentos y recopilados posteriormente. Los autores que se han ocupado de esta fuente discrepan sobre el número de dichos fragmentos: mientras que J. Ribera pensó que había que distinguir dos partes —la primera y anterior redactada por un cordobés político y militar de origen qurayṣī y la segunda, más tardía, obra de un alfaquí¹⁰—, C. Sánchez Albornoz estima que son cinco los textos que la componen, cada uno de ellos de época diferente, a saber: I) La historia de la conquista del reino visigodo y de los primeros conquistadores de Al Andalus; II) el fragmento más antiguo, que incluye la narración de las guerras civiles y de las circunstancias en que se produjo el acceso al poder de `Abd al Raḥman I; III) la crónica del reinado de éste último; IV) una relación poco sistemática de sus sucesores; V) un fragmento dedicado a narrar algunos aspectos del gobierno de `Abd al Raḥman III¹¹. Más recientemente, P. Chalmeta ha llegado a la conclusión de que tan sólo es preciso distinguir cuatro partes en el *Ajbar Maʿmuʿa*, que serían: una primera que abarca la narración de la conquista hasta la llegada al poder de `Abd al Raḥman I; una segunda que contiene la historia de los rebeldes, del tiempo de éste emir; la tercera que incluiría la semblanza de sus sucesores; y, finalmente, una mención sobre el gobierno de `Abd al Raḥman III¹².

Vemos, pues, como, aunque existe desacuerdo sobre el número de partes que integran el *Ajbar Maʿmuʿa*, todos los autores coinciden en señalar que el texto más antiguo es el que relata las guerras civiles del siglo VIII y los acontecimientos que preceden a la llegada del primer gobernante omeya y culminan con su acceso al poder. Existen discrepancias sobre dónde debe considerarse que se inicia el fragmento en cuestión (desde la narración de la conquista, según Ribera y Chalmeta, y como parte distinta a ésta, según Sánchez Albornoz) y donde debe situarse su final (con la asunción del poder por `Abd al Raḥman I, en opinión de Sánchez Albornoz y Chalmeta; inmediatamente después de la descripción que la crónica hace de su gobierno, para Ribera); pero, en cualquier caso, resulta claro que la relación de la rebelión de al `Abdarī y al Zuhri debe incluirse en la parte del *Ajbar* más tempranamente redactada. La fecha en que se puso por escrito esta parte de la crónica fue fijada por

⁹ *Ibn Al-Atir*, ed. cit., p. 353; trad. cit. pp. 90 y 96; *Al Maqqari*, ed. cit., II, p. 19; IBN AL-QUTIYA, *Ta'rij Iftitah al-Andalus*, ed. y trad. J. Ribera, Madrid, 1868, p. 23 del texto; 17 de la trad.

¹⁰ J. RIBERA, prólogo a la edición del texto de Ibn al Qūṭiya, pp. XIV-XVI.

¹¹ C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *El Ajbar Maʿmuʿa, cuestiones historiográficas que suscita*, Buenos Aires, 1944.

¹² P. CHALMETA, *Una historia discontinua e intemporal (jabar)*, «Hispania», CXXIII, 1973, pp. 54 y ss.

Sánchez Albornoz en una época no muy posterior a los hechos que narra, concretamente a la que corresponde al gobierno de Hišam I (788-796), hijo y sucesor de `Abd al Raḥman I, momento en el que un noble qurayšī habría escrito la parte en cuestión¹³. P. Chalmeta retrasa esta fecha hasta el tiempo de `Abd al Raḥman II (822-852), que es cuando, según este autor, se confeccionaría esta primera pieza de los *Ajbar Maʿymu`a*¹⁴.

Sea como fuere, en ambos casos tenemos que la crónica de las guerras civiles incluida en el *Ajbar* es muy anterior a la obra de al Rāzī, que conocemos a través del texto del *Bayān al Muḡrib*. Efectivamente, sabemos que el primer miembro de la familia de los Rāzī, Muḥammad ibn Musa, se estableció en Al-Andalus en el año 864, mientras que su hijo Aḥmad ibn Muḥammad al Razi no nacería en Córdoba hasta el año 887. El tercero de los Rāzī, `Isā, viviría, a su vez, por lo menos hasta el año 989, aunque no falten testimonios que aseguren que su muerte no se produjo hasta la segunda década del siglo XI¹⁵.

¿Cuál de los Rāzī es el autor del texto contenido en el *Bayān*? También en esta materia la opinión de los autores modernos es encontrada. Sánchez Albornoz pensó que sin duda se trataba de Aḥmad al Rāzī, autor de una «Historia de los emires de Al-Andalus»¹⁶. E. García Gómez, por el contrario, es partidario de adjudicar la referencia de Ibn `Idārī a su hijo, `Isā, debido al carácter analístico que tienen estas referencias y al hecho de que este autor escribiera unos «Anales de Al-Andalus»¹⁷. Tampoco en esta cuestión es posible pronunciarse en uno u otro sentido, pero, sea como fuere, es evidente que el texto de al Rāzī es considerablemente anterior al contenido en el *Ajbar Maʿymu`a*. La siguiente pregunta es obvia: ¿puede existir alguna relación entre ambos textos, en los pasajes que ambos consagran a detallar la rebelión en Zaragoza?

Sánchez Albornoz, en su minucioso estudio sobre el *Ajbar Maʿymu`a*, comparó detenidamente ambos textos en lo que atañe al fragmento que relata la sublevación de `Āmir al `Abdarī y de al Zuhri. A su juicio, entre el *Ajbar* y el texto de al Rāzī recogido en el *Bayān al Muḡrib* existen una serie de diferencias de contenido: pormenorizado y detallado en el primero, breve y conciso en el segundo; asimismo, aparecen en ambas crónicas toda una serie de «contradicciones recíprocas», que se deben al hecho de que uno y otro autor se inspiraban en fuentes diferentes para componer su relato; fuentes de primera mano en los dos casos, pero claramente distintas¹⁸. Las similitudes que son perceptibles en ambos pasajes son debidas, en opinión de

¹³ C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *Op. cit.*, pp. 90 y ss. y 106.

¹⁴ P. CHALMETA, *Op. cit.*, p. 55.

¹⁵ PONS BOIGUES, *Ensayo biobibliográfico sobre los historiadores y geógrafos árabe-españoles*, Madrid, 1898, pp. 62-66 y 82.

¹⁶ C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *En torno a los orígenes del feudalismo, II. Fuentes de la historia hispanomusulmana del siglo VIII*, Mendoza, 1942, p. 131.

¹⁷ E. GARCÍA GÓMEZ, *Novedades sobre la crónica titulada Fath Al-Andalus*, «Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger», XII, 1956, pp. 36-37.

¹⁸ C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *El Ajbar Maʿymu`a...*, pp. 167 y ss. En su opinión al Rāzī sigue el testimonio de Badr, mawla de `Abd al Raḥman I.

Sánchez Albornoz, al «parentesco natural que no podía menos que existir entre los relatos auténticos de dos actores de participación decisiva, activísima y conjunta en la marcha de los acontecimientos»¹⁹.

Ha sido repetidamente señalada la importancia del trabajo realizado por Sánchez Albornoz en el campo de la investigación de las fuentes musulmanas andalusíes. Tarea sin duda ardua, donde a las dificultades inherentes a cualquier labor de crítica textual, vienen a añadirse las peculiaridades de las crónicas árabes en las que es muy frecuente la repetición de tradiciones orales o escritas de una forma similar al procedimiento de «isnād» o cadena de autoridades que avalan las Tradiciones del Profeta. Ello, unido al hecho de que no siempre los autores citan la fuente en la que basan su relato, hace muy trabajosa esta labor de análisis. Por todo ello merece una especial consideración el esfuerzo de Sánchez Albornoz al tratar de desenmarañar el enojoso problema que plantean las relaciones existentes entre las diversas fuentes que han llegado hasta nosotros, así como de desentrañar las sucesivas etapas de elaboración de las mismas. No obstante, como también ha sido muchas veces puesto en evidencia, los estudios de Sánchez Albornoz sobre las fuentes árabes carecen en algunas ocasiones de una base lo suficientemente sólida al no estar fundamentado en el análisis del texto árabe, debido al desconocimiento que su autor tenía de dicha lengua. Ella le impuso la necesidad de recurrir a traducciones más o menos fiables, pero siempre desvirtuadoras del sentido del original y, desde luego, muy poco aptas para fundar en ellas la crítica textual.

Lo anteriormente dicho puede constatarse fácilmente en el caso que aquí nos ocupa. Es evidente que los pasajes del *Ajbar Ma'îmu`a* y del *Bayân al-Mugrib* referidos a la rebelión de al `Abdarî y al Zuhri, y los acontecimientos con ella relacionados, presentan enormes diferencias en las traducciones que de ellos hicieron E. Lafuente Alcántara y E. Fagnan, respectivamente, pero estas diferencias se aminoran sensiblemente cuando se comparan ambos textos árabes. Puede comprobarse, en efecto, cómo los dos relatos presentan entonces notables similitudes: repeticiones de palabras en párrafos enteros, utilización de expresiones idénticas y enumeraciones realizadas en el mismo orden vienen a señalar dichas similitudes.

A fin de que pueda comprobarse esta identidad se reproduce a continuación la transcripción de algunas partes del texto árabe de ambas crónicas.

¹⁹ *Ibidem*, p. 182. Otro de los argumentos que ofrece Sánchez Albornoz sobre la imposibilidad de que al Râzi usara el *Ajbar* tiene a mi juicio muy escaso peso: ésta crónica habría sido recopilada a comienzos del siglo XI, demasiado tarde, pues, como para que cualquiera de los Râzi, ni tan siquiera `Isâ, pudiera conocerla. Como ya se ha señalado anteriormente, el fragmento que aquí nos ocupa fue puesto por escrito en tiempos de Hisam I o `Abd al Rahman II, luego nada impide suponer que pudiera ser utilizado por cualquier autor posterior a esa época. La afirmación de Sánchez Albornoz de que el compilador era también un noble quraysî que usaba archivos familiares no tiene fundamento.

Ajbar Maǧmū`a

...wa kāna yala al
sawa`if gabl Yūsuf
.....²⁰

fa-aǧābhumā riǧal
mio al yaman wa nās
min al barbar

fa ḥaṣara al Ṣumayl
bi madīna Saraquṣṭa

fa kataba ila Yūsuf
yasālahu al imdādahu
fa-lam yuǧad fī al
nās munhiḍan wa
ḍalika fī sana sitta
wa talaṭīn fa-lam
`abṭa`a `anhu Yūsuf

kataba ila qawmu-hu
qays fī ǧund Qinnās-
rin wa Dimašq
ya`azimu `alay-hum
ḥaqqā-hu.....

fa-qamu fī ḍalika
`Ubayd Allah ibn
`Alī al Kilābī wa
ǧami`a Kilāb (...)
illa banū Ka`ab ibn
`Amir wa `Uqayl wa
Quṣayr wa al Hariš.

fa inna-hum kanū munāfsin
li banū Kilāb li-anna al
ri`asa bi-l-Andalus kānat
fī-hum kāna Balǧ quṣayriyyan
fa-`ammahum al Ṣumayl

Bayān al-Mugrib

wa kāna yala al magāzi
bi-l-sawa`if qabl min
Yūsuf.....

fa-aǧābhuma riǧal
min al yaman wa nās
min al barbar

fa ḥaṣara al Ṣumayl
bi madīna Saraquṣṭa

wa kataba ila Yūsuf
yasāluhu al imdād
fa-lam yuǧad fī al
nās munhiḍan fa-lam
`abṭa`a `alay-hu madadu
Yūsuf

kataba ila qawmu-hu min
ǧund Qinnāsrin wa Di-
mašq ya`azimu alay-hum
al jaṭba.....

fa-qalamu- la-hu bi
ḍalika `Ubayd Allah ibn
`Alī al Kilābī (.....)
wa akṭar Kilāb illa
Ka`ab ibn `Amir wa
`Uqayl wa Quṣayr wa al
Hariš

fa-innahum kanū munāfsin
li banū Kilāb li-anna al
al-ri`asa yawma`id bi-l-
Andalus kanat fī-hum wa
kāna Balǧ quṣayriyyan ka-
ḍamma-hum al Ṣumayl

²⁰ *Ajbar Maǧmu`a*, ed. cit., p. 64.

wa kana Gaṭafan tuqaddimu
riȳlan wa tawajjir `ujrī
wa lam yakun li-hum rās
yuŷma`hum kana qad hulaka
rāsu-hum Abū `Ata fa-lama
nahada `Ubayd ibn `Alī
wa da`a fī al ŷund ila
naṣr al Ṣumayl²¹

wa kānā yutawāliyan
liwa`a banu Ummaya
yuta`aqaban ḍalika
(.....)
wa kana li-banu `Ummaya
yawma`id bala`u
`azim ma`arūf²³

fa rasū`ala anfas-hum
ibn Ṣihab ista`ilafān
la-hu (.....)
fa-lamma balagū Tulayṭula
`an balaga-hum `an al
ḥaṣāra `addra bi-l-Ṣumayl
wa jāffū `an yalaqa bi-
yadihi idān ya`is min al
mabad fa-yuhaliku

fa`aylū ilay-hi rasūlān
qibala-hum wa qalū la-hu
`idjal ŷamlā jayawal
`Āmir wa-l-Zuhrī
allati taqābalu al suwar
fa-irmi ḥadini al-ḥiŷār

fa-sara al rasūl hatta
fa`al fa-lamma waqa`at
al ḥiŷāra al madīna

wa Gaṭafan wa-l-Azd
tuqaddimu riȳlan wa
tawajjir `ujrī wa lam
yakun li-hum rās yuŷma`hum
fa-lama nahad `Ubayd ibn
`Alī wa da`ayan fī al
ŷundayn ila naṣr al
Ṣumayl²²

wa kānā `Abd Allāh wa
`Ubayd Allāh yutawāliyan
ḥaml liwa`a banu Ummaya
bi-l-Andalus ba`ada wa
yuta`aqaban fī ḍalika wa
kana li-humā wa li banu
`Ummaya fi ḥaza al
muŷtama`a yawma`id bala`u
ma`arūf maṣhūr²⁴

wa rasū`ala anfas-hum
ibn Ṣihab ista`ilafān
la-hu fa-lamma balagū
wadi Tulayṭula balaga-hum
`an al-ḥaṣāra ištadda wa
`addra bi-l-Ṣumayl wa
anna-hu `ala al-hulaka

fa qadimu rasūlān min
qibala-hu wa qalū- la-hu
`idjal fi ŷamlā al mujāyirīn
al suwar fa-idān qarбата
min-hu irmi bi-hazihi al
ḥiŷār

fa-fa`al al rasūl ḍalika
Fa-lamma waqa`at al ḥiŷāra
`utiya bi-ha al Ṣumayl`aw

²¹ *Ajbar Maŷmu`a*, ed. cit., p. 65.

²² Puede observarse cómo la enumeración de tribus se realiza prácticamente en el mismo orden.

²³ *Ajbar Maŷmu`a*, ed. cit., p. 66.

²⁴ *Bayān al Mugrib*, ed. cit., p. 42.

allatī bi-ha al Ṣumayl
aw bi ba`adha (.....)²⁵
fa-lamma sama`a fī-ha
qul`ibšaru qawmi wa
rab al Ka`aba

wa ma`ahum Badr rasūl
Ibn Mu`āwiya qad ḥamlūhu
wa sarūbi-hu wa kana ibn
Mu`āwiya qad kataba ilay-hum
wa ba`at qirtaš wa jatāma-hu
bi an yaktubu`ana-hu ila
yami`a min raýwa`našra-hu
fa-katabu ila al Ṣumayl
yudakirun-hu`ayadi banū
Ummaya²⁶

bi-ba`adha (...)

fa-lamma sama`a mā fī-ha
qul`ibšaru ya qawm
fa-qad ýa`ikun al gawat-
wa rab al-ka`aba.

wa ma`ahum al`ummawiyun
wa fi yamlatu-hum Badr
rasūl ibn Mu`āwiya wa kana
wa kana`Abd al Raḥman qad
ba`at ilay-hum jatama li
yaktubu bi-hi`ana-hu ila
kul min raýw`a našra-hu fa
katabu`ana-hu al Ṣumayl
yudakirun la-hu`ayadi banū
Ummaya anda-hu²⁷

Puede comprobarse, por consiguiente, cómo los relatos del *Ajbar Maýmu`a* y del *Bayān al Mugrib*, recogiendo éste textualmente el de al *Rāzī*, presentan entre sí numerosas similitudes difícilmente explicables atendiendo tan sólo a «un parentesco natural», atribuible a que ambos recogen tradiciones de testigos presenciales de los hechos. Es evidente que la utilización de idénticas palabras y expresiones en uno y otro texto, así como la enumeración de nombres en el mismo orden, permiten establecer entre ellos una relación muy estrecha. Por otra parte, si se aceptara la hipótesis de Sánchez Albornoz, nos encontraríamos ante un caso único en la historia de la literatura: dos autores narran un mismo acontecimiento siguiendo una secuencia de los hechos paralela y una concatenación lógica de los mismos muy similar.

Al *Rāzī* utilizó, por tanto, directa o indirectamente, el fragmento del *Ajbar*. Las coincidencias son claramente visibles hasta que el relato llega a la partida de al *Ṣumayl* desde Zaragoza, su primera entrevista con los partidarios omeyas y el regreso de los expedicionarios que componían el ejército de socorro a sus lugares de origen. A partir de ahí, el *Bayān al Mugrib* resume ampliamente el texto del *Ajbar* en el que se narra la preparación de una nueva campaña encabezada por *Yūsuf al Fihri* contra los rebeldes de Zaragoza. Así, mientras que al *Rāzī* se centra en los resultados de la segunda entrevista de los omeyas con al *Ṣumayl*, el *Ajbar* describe con todo lujo de detalles los prolegómenos de dicha expedición militar, recogiendo también los acuerdos a que llegaron los omeyas con al-*Ṣumayl* y la posterior rectificación de éste. Ahora bien, el *Ajbar* señala que la narración de este último extremo —la rectificación de al-*Ṣumayl*— viene dada por una tradición que el texto atribuye a *Abū Uṭman`Ubayd Allāh ibn Uṭman*, el cual, como ya se ha visto, era uno de los principales parti-

²⁵ *Ajbar Maýmu`a*, ed. cit., p. 68.

²⁶ *Ajbar Maýmu`a*, ed. cit., p. 70.

²⁷ *Bayān al Mugrib*, ed. cit., p. 43.

darios del omeya en Al-Andalus y uno de los que habían negociado con el jefe qaysí. A continuación esta misma tradición continúa con el relato de cómo, desesperando encontrar cualquier apoyo entre los mudaríes, los partidarios de Ibn Mu`āwiya comenzaron los contactos con los yemeníes y aceleraron los preparativos para la venida de aquél, comprando para ello un barco destinado a traerle a la Península Ibérica²⁸.

El Bayān al-Mugrib también recoge esta tradición, con idénticas palabras, según la cual los omeyas renunciaron a encontrar auxilio de los qaysíes e iniciaron las negociaciones con los yemeníes, al tiempo que se fletaba el barco para la travesía de `Abd al-Raḥman. Lo desconcertante es que esta tradición es atribuida aquí a Badr, cliente del emigrante omeya²⁹.

Así pues, en el relato que el Bayān hace de la rebelión de al `Abdarī y al-Zuhrī y de los acontecimientos con ella relacionados, pueden distinguirse tres partes:

I) En la que se sigue textualmente el relato de al-Razī, y que narra los inicios de la rebelión y el envío de socorros al al-Ṣumayl en Zaragoza. Esta parte, que finaliza con la vuelta del contingente de socorro con su jefe a la cabeza, presenta un gran número de coincidencias con el fragmento del Ajbar que recoge estos hechos, de manera que puede considerarse que este texto es inspirador directa o indirectamente de aquél.

II) Una segunda parte que resume muy sucintamente y prácticamente omite los preparativos y ejecución de la segunda campaña de Yūsuf al Fihri contra los rebeldes de Zaragoza, y de la que el Bayān únicamente nos informa en los aspectos relacionados con la postura que inicialmente adopta al Ṣumayl con respecto al proyecto de establecimiento del pretendiente omeya en Al-Ándalus y su posterior rectificación.

III) Una tercera parte que recoge la tradición de la búsqueda de apoyos entre los yemeníes y la botadura de un barco para traer a `Abd al Raḥman; narrada en primera persona, esta tradición aparece también en el Ajbar (aunque considerablemente más alargada, ya que también incluye la forma en que se produjo la rectificación de al Ṣumayl), pero mientras que en éste es atribuida a Abū Uṭman `Ubayd Allah ibn Uṭman, en el Bayān aparece atribuida a Badr.

Es curioso comprobar, por otra parte, cómo el texto del Bayān, a partir del momento en que se inician las negociaciones con al Ṣumayl, en el camino de regreso de Zaragoza, deja de interesarse por la rebelión que en aquella ciudad está teniendo lugar y ni tan siquiera narra cual es el desenlace de la misma³⁰.

²⁸ *Ajbar Maʿmū`a*, ed y trad. cits., pp. 73 y ss. y 74 y ss.

²⁹ *Bayān al Mugrib*, ed. cit., p. 44; trad. cit., p. 67.

³⁰ Compárese *Ajbar*, ed. y trad. cits., pp. 76-77 y 76-77, y *Bayān*, ed. cit., pp. 44-45; trad. cit., p. 67. No obstante, previamente, el Bayān sí que había hablado del final de esta revuelta en un pequeño párrafo dedicados a «los que se rebelaron contra Yusuf ibn `Abd al Raḥman». El texto en la traducción de Fagnan dice así: 'En 137 (754) Temim ibn Ma`bad et `Amir ibn Amr ibn Wahb se revolterent de concert a Saragosse, et Eç-çomeyl ben Hatim se chargea de les reduire puis en 138 (755) Yousof en personne marcha contre ces deux rebelles et les assigea a Saragosse; il s`empara d`eux et les mit a mort. Ce fut en le même année que se termina le gouvernement de Yousof ben `Abd al Raḥman Fihri', (trad. cit., p. 57).

Ya se ha señalado que el Bayān al Mugrib recoge íntegramente, en una primera parte al menos, el relato de al Rāzī sobre los sucesos que aquí nos ocupan. Esta afirmación podría, sin embargo, ser cuestionada teniendo en cuenta la posibilidad de que Ibn Idārī, compilador del siglo XIII, podía haber abreviado o interpolado a su gusto el texto del autor de la época omeya. Esta hipótesis debe ser desechada. La comprobación de esto viene dada por el análisis de la crónica titulada *Fath al Andalus* que, como ya se ha visto, aporta gran número de datos sobre la rebelión que estamos tratando.

Sánchez Albornoz fijó acertadamente la fecha de composición de esta obra en torno a los años 1087-1106³¹. Ha llegado a nosotros a través de un único manuscrito, calificado por E. García Gómez de 'bastante mediocre', que fue objeto en el siglo pasado de una edición y traducción muy poco afortunadas³². Los abundantes datos que esta crónica proporciona pueden ponerse en relación con las fuentes citadas, esto es, el *Ajbar Ma'ymu`a* y al Rāzī. Sánchez Albornoz llamó ya la atención sobre el hecho de que el *Fath al Andalus* sigue muy de cerca el texto de al Rāzī contenido en el Bayān, en una primera parte que llega precisamente hasta el momento en que al Ṣumayl regresa de Zaragoza y el ejército de socorro se dispersa³³. Este extremo es fácilmente comprobable, si se comparan los originales árabes de ambas obras: coinciden palabra por palabra y únicamente difieren entre sí en algunas erratas, algunas omisiones y algunos cambios de escasa importancia. Todo ello proporciona la prueba de que el texto de al Rāzī reproducido en el Bayān y en el *Fath* se corresponde con toda seguridad al del original perdido³⁴.

No obstante, existen tres datos de esta 'primera parte' que no encontramos en el fragmento de al Rāzī recopilado en el Bayān y que, por el contrario, sí aparecen en la crónica anónima del siglo XI; el primero es el que se refiere a la mengua del poder de Yūsuf, de quien se dice que el número de sus servidores no llegaba a cincuenta; el segundo, es el que precisa que al `Abdarī se dirigió a Zaragoza por el gran número de yemeníes que allí había, a pesar de que en esta ciudad se encontraba al Ṣumayl, quien los miraba mal porque habían sido vencidos por los muḍaríes; el tercero, en fin, señala que, tras el primer contacto con los partidarios omeyas inmediatamente después de su liberación, al Ṣumayl regaló a Badr una tela de seda y diez dinares.

Una vez que el relato del *Fath al Andalus* llega al momento en que el jefe qaysí abandona Zaragoza y regresa a Córdoba, el texto introduce la conocida expresión «qala» y deja de coincidir por completo con el Bayān al Mugrib. Lo curioso y descon-

Este fragmento se incluye en el Bayān, pero previamente a que en dicha obra se inicie el relato de la rebelión inspirado por al Razi. Es interesante señalar, por otra parte, el nombre dado a uno de los rebeldes: Tamman ibn Ma`abed, que hasta el momento no había aparecido en ninguno de los relatos que utilizamos. No obstante, Ibn al Aṭir, también le cita, aunque, a su vez, en otros pasajes de su compilación, nos hable de al Zuhri como rebelde en Zaragoza (Cfr. trad. cit., pp. 90 y 96). Así pues, es evidente que existía otra tradición.

³¹ C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *En torno a los orígenes...*, p. 211.

³² E. GARCÍA GÓMEZ, *Op. cit.*, p. 31.

³³ C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *En torno a los orígenes...*, pp. 277-278.

³⁴ Compárese *Bayān*, ed. cit., pp. 41-43 y *Fath al Andalus*, ed. cit., pp. 46-48.

certante del caso es que, a partir de ahí, la narración del *Fath* sigue muy de cerca al *Ajbar Maʿmū`a*³⁵. Este hecho intrigó a Sánchez Albornoz, para quien la existencia de este corte planteaba un claro interrogante: o bien Ibn Idārī había copiado al pie de la letra todo el relato de al Rāzī, en cuyo caso el texto del *Fath al Andalus* habría sido interpolado con párrafos procedentes directa o indirectamente del *Ajbar*, o bien Ibn Idārī, llegado a este punto, habría resumido la obra del historiador cordobés, en cuyo caso el anónimo autor del *Fath* habría seguido de forma más fiel a al Rāzī que el compilador del *Bayān al Mugrib*³⁶.

El problema no parece tener una solución fácil. Las coincidencias entre estas dos crónicas llegan precisamente hasta el momento en que el texto del *Bayān* resume considerablemente los sucesos, para pasar a ocuparse única y exclusivamente de las negociaciones, que, primero ante al Ṣumayl y luego ante los yemeníes, se entablan para conseguir apoyos con el fin de favorecer el establecimiento del pretendiente omeya. A partir de ahí, el *Fath* introduce el verbo «qala» (=dice) y comienza a coincidir con el *Ajbar*. Previamente la coincidencia entre el *Ajbar* y el *Fath al Andalus* se había dado justamente en los tres casos que, según apuntábamos más arriba, no aparecían en el *Bayān* pero sí en el *Fath al Andalus* y en el *Ajbar Maʿmū`a* (merma del poder de Yūsuf, mención de los yemeníes establecidos en Zaragoza, y referencia al regalo otorgado a Badr). ¿Puede permitir esto suponer que el autor del *Fath al Andalus* utilizó como fuente a al Rāzī interpolándolo con fragmentos del *Ajbar* o de una fuente derivada de éste? Parece probable, pero esta hipótesis no puede ser demostrada de una manera absolutamente fehaciente: la expresión «qala» en el *Fath* no siempre implica un cambio de la fuente que utiliza el autor³⁷; y, por otra parte, su relato es lo suficientemente confuso y fragmentario como para que pueda realizarse sobre el mismo un análisis fiable.

Hemos visto, por tanto, como, al menos en una primera parte que narra los inicios de la rebelión de al `Abdarī y al Zuhri en Zaragoza, el sitio de al-Ṣumayl, su petición de refuerzos, la llegada de éstos y la retirada de los qaysíes y su posterior dispersión, conservamos un interesante texto de al-Razī. Ha quedado demostrado, también, cómo este texto se inspira directa o indirectamente en el *Ajbar Maʿmū`a*, con el que presenta una serie de similitudes que son difícilmente explicables si no se tiene en cuenta que ambos están estrechamente vinculados entre sí.

Los hechos posteriores a esta primera etapa de la rebelión son ampliamente tratados por el *Ajbar Maʿmū`a*. En cambio, el *Bayān al Mugrib* —no sabemos si resumiendo el texto de al Razī que hasta entonces ha seguido copiándole al pie de la letra— los extracta considerablemente, centrando su interés únicamente en los aspectos relacionados con los avatares de la llegada de Ibn Mu`āwiya. Parece, no obstante, que aún así el *Ajbar* continúa siendo su fuente principal en esta parte. El *Fath al Andalus*, por su parte, sigue al *Ajbar* de forma más precisa, pero abreviándole considerablemente.

³⁵ Compárese *Ajbar*, ed. cit., pp. 70-77 y *Fath*, ed. cit., pp. 48-51.

³⁶ C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, *El Ajbar Maʿmū`a...*, pp. 290-291. Es interesante señalar la contradicción que esta doble hipótesis plantea con respecto a las propias teorías del autor. Si se admite la primera posibilidad, quedaría invalidada su suposición de que el *Fath* no tiene ninguna relación con el *Ajbar*; si se admite la segunda, quedaría invalidada la ignorancia por parte de al Rāzī del texto del *Ajbar*.

³⁷ *Fath al-Andalus*, ed. cit., p. 48, donde introduce el verbo 'qala' en medio del relato de al Rāzī.

El texto de la crónica de al Rāzī contenido en el *Fath al Andalus* y en el *Bayān al Mugrib* deriva, como repetidamente se ha señalado, del redactado por un noble qurayšī a finales del siglo VIII o en la primera mitad del IX. Ahora bien, es evidente que en aquél existe un claro resumen de éste, de tal forma que aparecen multitud de detalles omitidos, otros alterados, mientras que en otros casos el relato de al Rāzī hace hincapié en ciertos aspectos que o bien son silenciados por el autor del fragmento del *Ajbar* o bien son simplemente mencionados de pasada. En mi opinión estas alteraciones del texto más antiguo no obedecen a un designio meramente caprichoso, sino que más bien serían debidas a un intento de dar una imagen considerablemente diferente a la que nos presenta el *Ajbar* de un acontecimiento de tal trascendencia, como es la instauración de la familia omeya como grupo dominante en Al-Andalus. Pero veamos con detalle en qué consisten las citadas modificaciones.

El *Ajbar* inicia su relato de la rebelión presentando a al `Abdarī como un miembro de la familia de los Banū `Abd al Dār que se «había engrandecido y hecho señor», pero que además resultaba ser descendiente de Abū `Adī, hermano de Muṣ`ab ibn Hašim, quien había llevado las banderas del Profeta en las batallas que los primeros musulmanes habían librado contra los mequenses en Badr y Uhud³⁸. Al Rāzī, por su parte, se limita a decir que en el año 137 tuvo lugar el alzamiento de al Hubab (o al Habhab ibn Rawah) en la región de Zaragoza, al cual se uniría después `Āmir ibn `Amr al `Abdarī, de las Banū `Abd al Dār ibn Quṣay, el cual había huído de Córdoba temeroso de Yūsuf al Fihri y estaba considerado como uno de los primeros mudaríes, debido a su valentía, instrucción y nobleza³⁹.

Al Rāzī omite, como vemos, toda mención a la nobleza del linaje de `Āmir y la significación de éste en los primeros tiempos del Islam. En cambio, el autor qurayšī del fragmento del *Ajbar* insiste sobre este extremo, aunque de hecho intentando exaltar y ennoblecer los orígenes del rebelde también qurayšī. Ibn Ḥazm, autor muy ligado a la dinastía omeya, al igual que la familia de los Rāzī, nos ha dejado en su «*Yamhara*» una interesante mención a `Āmir ibn Wahb, perteneciente a los Banū `Abd al Dār, de quien dice que recibió del califa `abbasí al Maṣṣur un diploma para gobernar Al-Andalus, rebelándose en Zaragoza hasta que fue muerto por Yūsuf al Fihri. Es evidente que este `Āmir ibn Wahb es el mismo personaje de quien venimos ocupándonos⁴⁰. Lo interesante de la cita de Ibn Ḥazm es que en ella se refiere que `Āmir descendía de Zurara, hijo de `Aziz ibn Hašim, el cual había sido hecho prisionero por los musulmanes, siendo infiel, en el curso de la batalla de Badr. De esta forma, mientras el *Ajbar* intenta elevar la genealogía del rebelde, considerándole descendiente del hermano de un destacado musulmán de la época más temprana del Islam, al Rāzī ignora cualquier aspecto referido a tan elevados orígenes, mientras que Ibn Ḥazm, muy versado en la ciencia de las genealogías, afirma que era de uno de los mequenses hecho prisionero en la batalla de Badr.

³⁸ *Ajbar Maʿmu`a*, ed. cit., p. 63; trad. cit., p. 67.

³⁹ *Bayān al Mugrib*, ed. cit., p. 42; trad. cit., p. 63.

⁴⁰ IBN HAZM, *Yamharat ansab al `arab*, ed. H. A. S. Harun, El Cairo, 1962, pp. 126-127; trad. E. TERES, *Linajes árabes en al-Andalus*, «Al Andalus», XXII, 1957, pp. 85-86. Carece de todo fundamento la nota 3 de la página 85 en la que el traductor, sin duda por descuido, confunde a `Āmir con un rebelde de tiempos de `Abd al Raḥman I.

Lo curioso es que tanto la genealogía enaltecida del Ajbar como la menos favorable de Ibn Ḥazm son correctas. Muṣ`ab ibn Ḥašim, qurayšī de los Banū `Abd al Dār, había sido, en efecto, uno de los primeros seguidores del Profeta, a quien había acompañado en su huída a Medina, desempeñando para éste importantes misiones, además de mantener en las tropas musulmanas el antiguo privilegio que ostentaba su familia de llevar el estandarte del ejército. Por consiguiente, en este sentido, la afirmación del Ajbar de que `Āmir al `Abdarī era descendiente de un hermano de este destacado musulmán, es absolutamente correcta⁴¹. Sin embargo, también lo es la mención de Ibn Ḥazm de que el rebelde cordobés descendía de un individuo que había sido capturado en la batalla de Badr siendo infiel, ya que, efectivamente, sabemos que Muṣ`ab ibn Ḥašim tenía un hermano llamado `Abd al Aziz, el cual no sólo había sido recalcitrante al mensaje del Enviado de Dios, sino que también había participado en la expedición de castigo organizada por los qurayšīs de La Meca contra los medineses y que culminó con la batalla de Badr, en la cual `Abd al Aziz fue hecho prisionero⁴². Por consiguiente, es claramente visible la intención exaltadora del autor del fragmento del Ajbar al tratar sobre uno de los miembros de la tribu de qurayš, mientras que esta intención queda completamente refutada por la genealogía que de dicho miembro refiere Ibn Ḥazm y la omisión que, a su vez, hace de ella al Rāzī.

La importancia y nobleza de `Āmir es resaltada por el Ajbar Maʿmu`a, cuando refiere que a él debió su origen un cementerio situado al poniente de Córdoba y que había sido jefe de las expediciones militares antes de Yūsuf al Fihri. Estos dos datos —de los que el segundo es recogido por al Rāzī— son interesantes, ya que permiten identificarle con el `Amr ibn `Amr del que nos habla Ibn al `Atir, a propósito del relato de la rebelión de `Urwa al Dimmī y de los intentos fallidos de dicho jefe militar por sofocar la revuelta⁴³.

La relación de `Āmir al `Abdarī y al Zuhri se establece, según el Ajbar, cuando aquél escribe a éste recordándole los vínculos que existían entre los Banū `Abd al Dār y los Banū Zuhra de Kilāb. Estas pretensiones de `Āmir (que también son silenciadas por al Rāzī) tienen un claro fundamento, si se consideran las relaciones entre las tribus qurayšīs de La Meca con anterioridad a la época islámica. `Abd al Dār, el epónimo de la familia de la que descendía `Āmir, era, según los genealogistas, hijo de Quṣayy, el cual había conseguido una cierta preeminencia dentro del grupo de las familias mequenses. Quṣayy era, por otra parte, hermano de Zuhra, hijo de Kilāb⁴⁴. Durante las guerras intestinas que se sucedieron en la ciudad, los descendientes de `Abd al Dār fueron perdiendo su antiguo poder y su situación fue decayendo

⁴¹ M. WATT, *Muhammad at Meca*, 29 ed., Oxford, 1968, p. 94; también, *Muhammad at Medina*, Oxford, 1968, pp. 22 y 168.

⁴² L. CAETANI, *Annali dell' Islam*, Milan, 1905, I, p. 515.

⁴³ IBN AL `ATIR, *ed. cit.*, p. 359; *trad. cit.* p. 89. Según éste, `Amr ibn `Amr había dado su nombre a un cementerio de Córdoba situado cerca de una de las puertas de la ciudad. Según IBN AL QUTIYA, *trad. y ed. cit.*, pp. 17 y 23, la puerta llevaba su nombre. Debe corregirse la traducción de Ribera que sitúa esta puerta en Zaragoza.

⁴⁴ M. WATT, *Muhammad at Meca*, pp. 5-7.

hasta que en tiempos de Muḥammad únicamente conservaban el ya mencionado privilegio de llevar los estandartes de los ejércitos de la ciudad. Teniendo, pues, en cuenta estos antiguos vínculos tribales, pueden entenderse cómo las pretensiones de `Āmir tenían una cierta base.

Los dos aliados se reunieron en el distrito de Zaragoza y juntos convocaron a la rebelión. Es importante señalar una nueva diferencia que es comprobable en los textos del Ajbar y de al Rāzī; mientras el primero refiere que los rebeldes se ampararon en el diploma enviado por el califa abbasí, el segundo silencia este dato que, obviamente, viene a otorgar una legitimidad a las pretensiones de los califas orientales por establecer un control sobre Al Andalus. Tal vez por ello convenga recordar que los acontecimientos relacionados con esta rebelión están muy estrechamente vinculados con los preparativos que comienzan a hacerse para la llegada de `Abd al Raḥman ibn Mu`āwiya.

Como ya se ha visto anteriormente, los sublevados consiguieron cercar a al Ṣumayl en Zaragoza. Nuestras dos fuentes coinciden en señalar que, desesperando de obtener socorro de Yūsuf, el jefe qaysí tuvo que pedir apoyo a su tribu («qawmu-hu»), establecida en los ḡunds de Damasco y Qinnāsrin; sin embargo, disienten al enumerar los argumentos que utilizó al Ṣumayl para justificar esta petición de apoyo: mientras que el Ajbar señala que «les ponderó su derecho a ser amparado por ellos, pidiéndoles favor y diciéndoles que con poco auxilio tenía suficiente», Al Rāzī, incluso utilizando el mismo verbo, modifica estas justificaciones y manifiesta que les expuso la gravedad de su situación y el origen común que les unía. Así pues, según el Ajbar, al Ṣumayl podía argumentar ciertos derechos sobre las tribus qaysíes, que le permitían recabar su auxilio cuando las circunstancias así lo exigieran; en qué consistía este derecho es algo que se nos escapa, pero no deja de ser significativo que al Rāzī considere que la petición se fundamentaba en un origen común. Todo parece indicar, sin embargo, que las pretensiones de al Ṣumayl se basaban en motivos más sólidos que la pertenencia a un tronco común de raíces más o menos remotas, según veremos a continuación.

La respuesta a la llamada del jefe qaysí no fue todo lo unánime que podía esperarse y, de hecho, plantea toda una serie de problemas de difícil interpretación. Según el Ajbar, inmediatamente le dieron su apoyo las tribus de Kilāb, Muḥarib, Sulaym, Naṣr y Hawazin, mientras que Ka`b ibn `Amir, `Uqayl, Quṣayr y Hārīš negaron su apoyo, aduciendo una antigua rivalidad con los de Kilāb, dado que el mando había pertenecido anteriormente en Al Andalus a un quṣayrī, Balḡ ibn Biṣr, y ahora había pasado a esta última tribu, con al Ṣumayl a su cabeza. Los dos jefes de Ka`b ibn `Amir, Sulayman ibn Ṣihab, del ḡund de Damasco, y al Husayn ibn Daḡn al `Uqaylī, de Qinnāsrin, parecen haber sido los más reacios a prestar su apoyo. Por su parte, la tribu de Gaṭafan se mostró indecisa, ya que su jefe había muerto recientemente. Finalmente, sin embargo, la respuesta favorable del resto de las tribus movió a los más reacios, incluidos Ibn Ṣihab e Ibn Daḡn, a consentir en proporcionar su apoyo, aún cuando la oposición de los dos jefes citados tendrá más adelante una nueva ocasión para manifestarse. El Ajbar añade que una vez concentrado el ejército y emprendida la marcha se sumaron a este contingente miembros de las tribus de Bakr ibn Wā`il y de los Banū `Alī, asentados cerca del Guadiana.

El panorama que ofrece al Rāzī, pese a presentar notables similitudes con el acabado de mencionar, difiere de él en una serie de detalles fundamentales. Las únicas tribus que responden favorablemente son Kilāb y Muḥarib, mientras que Gaṭafan y Hawazin se muestran indecisas, ya que ambas acababan de perder a sus jefes. Por su parte, Ka`b ibn `Amir, `Uqayl, Quṣayr y Hariš se niegan en redondo, aduciendo las razones que ya recogía el Ajbar⁴⁵. Para una mejor comprensión se resume la situación en el siguiente cuadro:

	<i>Apoyan</i>	<i>No apoyan</i>	<i>Indecisos</i>
<i>Ajbar Maʿyṁu`a</i>	Kilāb Muḥarib Sulaym Naṣr Hawazin Bakr Ibn Wā`il `Alī	Ka`b ibn Amir `Uqayl Quṣayr Hariš	Gatafan
<i>Al-Rāzī</i>	Kilāb Muḥarib	Ka`b Ibn Amir `Uqayl Quṣayr Hariš	Gaṭafan Hawazin Azd

Lo que más interesa señalar es como, aparte de la notable diferencia en la estimación del número de tribus que prestan su apoyo en una y otra fuente, el Ajbar da cuenta del cambio de actitud de aquellos que en un primer momento se habían opuesto a prestar auxilio, dato éste que es simple y llanamente omitido en el relato de al-Rāzī. Por otra parte, las dos tribus que, según este autor, otorgan incondicionalmente su ayuda son de hecho dos casos muy especiales: Kilāb es, como se sabe, la propia tribu de al-Ṣumayl por lo que su actitud es fácilmente explicable; en cuanto a Muḥarib, sospecho que su mención debe atribuirse al hecho de que la familia de los fihrīes, a la que pertenecía el propio Yūsuf, era conocida con esta denominación; bien sea porque el dato efectivamente se refiere a ellos o bien porque el autor los confunda con la familia homónima de la tribu de Asad b. Rabi`a, parece que la intención viene a ser la misma: si únicamente dispusiéramos de la información de al Rāzī, pensaríamos que la llamada de auxilio de al-Ṣumayl sólo fue secundada por los miembros de su propia tribu y por los de la tribu de Yūsuf al Fihri.

El número de guerreros que se consiguió reunir de esta forma es de trescientos sesenta y tantos, según el Ajbar Maʿyṁu`a, y de cuatrocientos, según al Rāzī⁴⁶. En este

⁴⁵ El texto del *Fath al Andalus* se encuentra claramente corrupto en esta parte y, a mi entender, no debe utilizarse.

⁴⁶ Sobre los datos que de estos acontecimientos se pueden extraer para el conocimiento de la organización de los ŷund, cfr. P. GUICHARD, *Op. cit.*, pp. 219 y ss.

ejército iban los Banū Omeya que se encontraban englobados en el *ḡund* de Damasco y que proporcionaron una treintena de caballeros, número éste en el que concuerdan las dos fuentes. El desacuerdo, sin embargo, impera a la hora de presentarnos a los miembros más destacados de este grupo. El *Ajbar* puntualiza que entre ellos marchaban «sus caballeros principales» a saber: Abū Uṭman ibn `Ubayd Allah ibn Uṭman, `Abd Allāh ibn Jalid y Yūsuf ibn Bujt. Al Razī, por su parte, aparte de suprimir a este último⁴⁷, establece muy claramente cuales eran las relaciones que unían a los otros dos personajes con la familia omeya: Abū Uṭman sería *mawla* de dicha familia, mientras que `Abd Allah ibn Jalid sería descendiente de un *mawla* de Uṭman ibn Affan; ninguna de estas precisiones aparece en el *Ajbar*. En cambio, los dos textos coinciden en señalar el privilegio que estos jefes tenían de llevar los estandartes de los omeyas, aún cuando al-Rāzī aclare que este privilegio sólo les sería entregado más tarde.

Las dos fuentes hacen hincapié en la valentía de que siempre habían hecho gala estos guerreros, pero mientras el *Ajbar* explica que esta virtud era muy apreciada por Yūsuf al Fihri y al Ṣumayl, al Razī tan sólo señala que su valor era muy conocido en Al-Andalus. De hecho, el texto de al Razī parece intentar desligar la actuación de los *mawali* omeyas de las figuras de al-Ṣumayl y de Yūsuf, en un tono claramente justificatorio este relato añade, a renglón seguido, que la participación de aquellos en la expedición tenía como objetivo fundamental entrevistarse con al Ṣumayl, a fin de que les prestara su apoyo en el proyecto de desembarco en Al-Andalus del pretendiente omeya. Muy diferente es la visión que aporta el *Ajbar Maʿmūʿa* de estos hechos. Los partidarios omeyas aparecen aquí cumpliendo, como el resto de sus contrébulos, con sus obligaciones para con su caudillo al-Ṣumayl. Así, una vez llegados a Zaragoza, después de liberar a éste del asedio, reciben del jefe *qaysí* los estipendios correspondientes, que la fuente enumera con gran minuciosidad: doscientos dinares para cada jefe, cincuenta para cada noble y diez para cada soldado, junto a una tela de seda. Huelga decir que al Razī no menciona estos detalles y se contenta con señalar el otorgamiento de regalos por parte del jefe liberado.

Al Maqqarī, siguiendo a Ibn Ḥayyān, habla de la existencia de unos cuatrocientos o quinientos *mawali* omeyas en Al-Andalus en esta época⁴⁸. Los más importantes de entre ellos son los ya citados Abu Uṭman Ubayd Allah y su yerno `Abd Allāh ibn Jalid, según al Razī y el propio al Maqqarī. Es muy mal conocida la naturaleza exacta de este tipo de relaciones que comúnmente se suelen traducir con el nombre de «vínculos de clientela». Ahora bien, el análisis detallado del texto del *Ajbar* permite comprobar cómo el comportamiento de Abū Uṭman y `Abd Allah no se corresponde muy bien con la imagen de los *mawali* obedeciendo las órdenes de su señor omeya. Así, en el transcurso de la entrevista que mantienen con al Sumayl, en la que exponen a éste las intenciones de `Abd al Rahman ibn Mu`āwiya, el primero de ellos dice textualmente al jefe *qaysí*: «Dame tus órdenes, manifiesta el primero tu

⁴⁷ Yūsuf ibn Bujt es el primer representante de una familia de clientes que van a tener un importante papel en Al-Andalus al servicio de la dinastía omeya, incluso en el siglo X. Su no inclusión en el texto de al-Rāzī da la impresión de estar destinada a desligar su figura de los tratos con el antiguo jefe de los *qaysíes*.

⁴⁸ AL MAQQARI, *ed. cit.*, p. 19.

asentimiento o desagrado, pues lo que sea de tu gusto será del nuestro y lo que desapruebes desaprobarémos»⁴⁹.

Otra serie de indicaciones que encontramos en el *Ajbar* hacen dudar de que realmente estos dos personajes fueran realmente o se comportaran como auténticos omeyas. Cuando Yūsuf al Fihri decide emprender su campaña contra Zaragoza, les recibe para decirles: «haced que nuestros clientes se dispongan a salir». Más adelante cuando, ya en camino, Yūsuf constata que estos contingentes no se han unido a la expedición, vuelve a insistir: «¿Dónde están nuestros clientes Ubayd Allāh?» A mayor abundamiento, cuando finalmente los citados jefes deciden desentenderse de la expedición, Yusuf insiste repetidas veces: «No veo a nuestros clientes que vengan a unirse con nosotros»⁵⁰.

Puede comprobarse a través de estas precisiones cómo los calificados por al Rāzī como mawali de los omeyas mantenían con al Fihri y con al Ṣumayl unos vínculos bastante estrechos. No es éste un caso único. Sabemos que uno de los clientes de los omeyas trabajaba por aquel entonces como secretario de Yūsuf y, de hecho, intervino activamente como embajador de éste ante el pretendiente omeya⁵¹.

A mi entender, la clave para entender esta compleja situación viene dada por un comentario de Ibn al-Qutiya, según el cual, «el mismo Yusuf llamaba clientes suyos a los clientes de Omeya y mostraba inclinación favorable hacia ellos»⁵². La lejanía y la autonomía cada vez mayor que había ido obteniendo la población andalusí había tendido a aliviar los antiguos vínculos de dependencia, al tiempo que se creaban otros nuevos dentro del propio juego de fuerzas que se había consolidado en la Península Ibérica. En este sentido, es evidente que tanto Yūsuf al Fihri como al Ṣumayl habían conseguido afianzar su poder sobre la creación de estos vínculos nuevos. La llegada del `Abd al Raḥman alterará sensiblemente esta situación, dado que el pretendiente intenta recabar apoyos resucitando unas antiguas fidelidades. De esta forma, la primera vez que el «Emigrado» se pone en contacto con sus mawali en Al-Andalus les recuerda sus obligaciones para con él, al tiempo que proclama sus propios derechos⁵³. Esta alteración de la anterior situación debió llevarse a cabo de una forma algo menos simple y esquemática que la que reflejan las crónicas, ya que es evidente que buena parte del emirato de `Abd al Raḥman I está dedicado a las luchas contra los restos del poder de los fihriés en la Península Ibérica.

Puede concluirse, por consiguiente, que el relato que hace al Razī de la rebelión en Zaragoza y de los hechos relacionados con ella, pese a que procede directa e indirectamente del *Ajbar Maʿmū`a*, presenta con éste una serie de diferencias, en cuyo análisis ha podido comprobarse la intención claramente enaltecedora de la familia omeya en detrimento del resto de los grupos que por esta época se disputaban

⁴⁹ *Ajbar Maʿmū`a*, trad. cit., p. 72.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 73-74.

⁵¹ AL MAQQARI, *ed. cit.*, llama Ummaya ibn Zayd a este personaje; en cambio, el *Ajbar* le llama `Isa ibn `Abd al Raḥman al Ummaya (ed. y trad. *cits.*, pp. 79-82 y 79-80).

⁵² IBN AL QUTIYA, *ed. y trad. cits.*, pp. 21 y 16.

⁵³ AL MAQQARI, *ed. cit.*, pp. 19-20.

el poder en Al-Andalus (Yūsuf al Fihri, al Ṣumayl, `Āmir al `Abdarī, este último en nombre de los califas de Oriente). Las estrechas relaciones que la familia de los Razi mantuvo con los soberanos omeyas de su tiempo permiten explicar fácilmente esta parcialidad⁵⁴. Por otro lado, en el relato de este historiador es apreciable una cierta insistencia en clarificar el comportamiento de los clientes omeyas al servicio de su señor; comportamiento éste que en el texto del Ajbar aparece mucho más confuso y vacilante. Por último, hay que tener en cuenta que el final de la rebelión de `Āmir al `Abdarī, con el ajusticiamiento de éste por Yūsuf al Fihri, pese a la oposición de parte de su ejército, no puso fin a la rama de los Banū `Abd al Dār en Al Andalus. Ibn Ḥazm en el ya citado pasaje de la «Yamhara», señala que sus descendientes se encontraban asentados en Corbalán, población situada en las cercanías de Teruel. Ibn al Faradī menciona a tres miembros de esta familia y el propio Ibn Ḥazm a un cuarto⁵⁵. Es interesante constatar que en esta misma «qarya» de Corbalán habitaban los descendientes de al Ḥusayn ibn Yahya ibn Sa`id ibn Sa`d, cuyo linaje procedía de uno de los más destacados Compañeros del Profeta⁵⁶. Al Ḥusayn también va a protagonizar una importante rebelión en la Marca Superior, primero en compañía de Sulayman ibn al `Arabī y posteriormente solo, durante el gobierno de `Abd al Rahman I⁵⁷. Del mismo modo que en años anteriores `Āmir al `Abdarī había intentado concitar apoyos, aduciendo la importancia de sus antepasados, en esta ocasión al Ḥusayn, descendiente de uno de los más significados personajes de los primeros tiempos del Islam, va a encabezar un movimiento contra los Omeyas que sólo va a finalizar con su muerte en el año 783.

⁵⁴ Cfr. el texto de Ibn Hayyan, publicado por E. LEVI PROVENÇAL, *Sur l'installation des Razi en Espagne*, «Arabica», II, 1954, pp. 229-230.

⁵⁵ IBN AL FARADI, *Ta rij ulama al Andalus*, ed. Codera, Madrid, 1892, ns. 297 y 945. Del primero de ellos se dice que procede de la «frontera oriental».

⁵⁶ IBN HAZM, *ed. cit., trad. cit.*, p. 339.

⁵⁷ M. J. VIGUERA, *Aragón Musulmán*, Zaragoza, 1981, pp. 43-49.