

ISSN: 0213-2060

EL CONDE CASIO, LOS BANU QASI Y LOS LINAJES GODOS EN AL-ANDALUS

Count Casius, the Banu Qasi and the Gothic lineages in al-Andalus

Maribel FIERRO

*Instituto de Filología. Centro de Ciencias Históricas y Sociales. CSIC. C/ Albasanz, 26-28. E-28037 MADRID.
C. e.: maribel.fierro@cchs.csic.es*

Recibido: 2009-04-06

Aceptado: 2009-09-14

BIBLID [0213-2060(2009)27;181-189]

RESUMEN: Este texto es una relectura de los orígenes de la familia Banu Qasi, a partir de las conclusiones de la reciente tesis de Jesús Lorenzo Jiménez. De acuerdo con ese trabajo, se descarta la condición de importante personaje aristocrático del epónimo Casio. Se observa además un proceso de formación de una memoria genealógica, vinculada a los Omeyas, que surgió al calor del reforzamiento ideológico del poder de los emires cordobeses.

Palabras clave: Muladíes. Genealogía. Memoria.

ABSTRACT: This paper examines the origins of the Banu Qasi family from the conclusions of the recent Ph. D. dissertation of Jesús Lorenzo Jiménez. According to the last mentioned study, the eponymous Casius was not an important member of the most powerful Visigothic aristocracy. A genealogical memory linked to the Umayyads was created as a part of a general process of ideological reinforcement of the power of the emirs of Córdoba in al-Andalus.

Keywords: Muladies. Genealogy. Memory.

En un texto muy conocido, incluido en su tratado sobre genealogías, Ibn Hazm (m. 456/1064) nos informa de que los Banu Qasi (a los que se refiere como *muwalladun* o muladíes) eran descendientes de un conde de la frontera en tiempos de los godos llamado Casio (Qasi), quien habría estado en Siria, donde se convirtió al islam a manos del califa omeya al-Walid (r. 86/705-96/715)¹. El origen godo del epónimo de los Banu Qasi –que no es mencionado expresamente por Ibn Hazm, aunque se pueda deducir del texto– aparece indicado en una crónica cristiana, la de Alfonso III: «Muzza quidam nomine natione Gotus sed ritum Mamentiano cum omni gentis sue deceptus, quos Caldei uocitant Benikazzi»². Estos textos han contribuido de manera determinante a forjar la interpretación según la cual se dio una continuidad de las elites locales en la Península Ibérica entre la época preislámica o tardo-visigoda y la posterior a la conquista musulmana³.

En relación con esta interpretación, Jesús Lorenzo Jiménez –a quien debemos una excelente y valiosa revisión de la trayectoria de los Banu Qasi–⁴, ha criticado la tendencia a tomar algo como una premisa sin demostrarla previamente, por lo que todas las conclusiones que se extraen acaban conduciendo necesariamente a ella. Aunque acepta la existencia de un conde Casio, Lorenzo Jiménez pone en duda –a través de un inteligente y minucioso análisis de las fuentes– que su dominio territorial haya sido tan extenso en los comienzos como el que generalmente se le atribuye, pues lo que se hace en realidad es proyectar hacia atrás el poder alcanzado por los Banu Qasi en unas fechas que, en cualquier caso, no serían anteriores a la segunda mitad del siglo III/IX.

La argumentación de Lorenzo Jiménez sobre los «humildes» comienzos del linaje es sólida y convincente. Por mi parte, quiero ir más allá, siguiendo sus pasos, pues la existencia misma de un conde Casio cliente de los omeyas puede ser también puesta en duda. Y la podemos poner en duda gracias a un texto único, al que solo se ha tenido acceso tras la publicación por María Luisa Ávila y Luis Molina de los *Ajbar al-fuqaha, wa-l-muhadditin* de Ibn Harit al-Jusani (m. 361/971) en el año 1992⁵. Antes de pasar a ocuparme de este texto, quiero aprovechar para señalar que, entre los muchos aciertos del trabajo de investigación de Lorenzo Jiménez, se cuenta el hecho de que prueba cómo el avance de nuestros conocimientos sobre los Banu Qasi ha ido estrechamente vinculado a la traducción a lenguas occidentales –sobre todo, naturalmente, al español– de las fuentes

¹ IBN HAZM. *Yamharat ansab al-'arab*. Ed. E. Lévi-Provençal. El Cairo, 1948, p. 467: «kana Qasi qumis al-tagr fi ayyam al-qut fa-lamma iftataha l-muslimuna al-Andalus lahiqa bi-l-Sa'm wa-aslama 'alà yaday al-Walid b. 'Abd al-Malik fa-kana yantami ilà wala' i-hi».

² *Crónica de Alfonso III*. En GIL, J.; MORALEJO, J. L. y RUIZ DE LA PEÑA, J. I. (eds.). *Crónicas asturianas*. Oviedo, 1985, § 25, p. 218.

³ Véase por ejemplo MANZANO MORENO, E. *Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Andalus*. Barcelona, 2006, pp. 19, 120 y 231-232.

⁴ LORENZO JIMÉNEZ, J. *La dawla de los Banu Qasi. Origen, auge y caída de un linaje muladí en la Frontera Superior de al-Andalus*, 2 vols. Facultad de Filología, Geografía e Historia, Departamento de Historia Medieval, Moderna y de América, Universidad del País Vasco. Tesis doctoral dirigida por Juan Antonio Quirós Castillo y leída el 6 de noviembre de 2008. Es de desear que sea publicada cuanto antes. El trabajo que aquí presento surge precisamente de mi participación en el tribunal que aprobó (*cum laude*) dicha tesis doctoral. Agradezco a Jesús Lorenzo haberme concedido permiso para citar su tesis doctoral.

⁵ IBN HARIT AL-JUSANI. *Ajbar al-fuqaha, wa-l-muhadditin (Historia de los alfaquíes y tradicionistas de al-Andalus)*. Ed. M.^a L. Ávila y L. Molina. Madrid, 1992.

árabes que tratan sobre ellos, de manera que si no hay traducción de un texto –por muy relevante que sea– no se incorpora a lo que «se sabe». Que esta deuda de la investigación con las traducciones del árabe se ponga de manifiesto de forma tan clara como lo hace Lorenzo Jiménez –medievalista y no arabista de formación– no es algo baladí: ha costado que en la evaluación de la actividad investigadora en la rama filológica se admita que la traducción sea una aportación a tener en cuenta.

Volviendo al texto de los *Ajbar* sobre los Banu Qasi⁶, su valor radica no solo en la información que nos proporciona, sino también en el hecho de que ilumina de manera particularmente aguda algunos de los problemas a los que tenemos que enfrentarnos cuando estudiamos los siglos previos al siglo IV/X con fuentes que fueron escritas teniendo en cuenta las preocupaciones y los intereses de la época califal⁷.

Pues bien, en ese texto de los *Ajbar*⁸ se afirma que los Banu Qasi tenían una relación de clientela con un árabe que llevaba la *nisba* al-Hudali, se llamaba Hassan b. Yasar y era cadí de Zaragoza cuando el primer emir omeya de al-Andalus, 'Abd al-Rahman I (r. 138/756-172/788), entró en la ciudad⁹. Un descendiente¹⁰ de este cadí, llamando Muntasir¹¹, reivindicó públicamente que los Banu Qasi eran clientes de su familia por haber sido con ellos con quienes se convirtió el antepasado de los Banu Qasi (antepasado del que no se dice que fuera conde ni godo). Uno de los Banu Qasi, Muhammad b. Lubd (m. 285/898), al saber de esta pretensión, le dio muerte.

No hay forma de conciliar la información de Ibn Hazm con la anterior de Ibn Harit al-Jusani (me ocuparé al final de la información de la fuente cristiana respecto al origen godo de los Banu Qasi). Generalmente, como ya he mencionado, se ha entendido que el hecho de haber sido conde de la frontera y godo el antepasado de los Banu Qasi explicaría el poder que dicho linaje alcanzó en la zona. Lorenzo Jiménez, aun poniendo en duda que ese poder haya sido tan extenso como generalmente se asume, no extiende la duda a la

⁶ Me tengo por haber sido la primera en poner de relieve su interés en dos artículos, publicado el primero en 1995, «Árabes, beréberes, muladíes y *mawali*. Algunas reflexiones sobre los datos de los diccionarios biográficos andalusíes». En MARÍN, M. (ed.). *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. VII*. Madrid, 1995, pp. 41-54, p. 51, y el segundo diez años más tarde: «*Mawali* and *muwalladun* in al-Andalus (second/eighth-fourth/tenth centuries)». En BERNARDS, M. y NAWAS, J. (eds.). *Patronate and patronage in early and classical Islam*. Leiden, 2005, pp. 195-245, pp. 213-214.

⁷ El estudio que más ha insistido sobre este aspecto es el de MARTÍNEZ-GROS, G. *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (X-XI siècles)*. Madrid, 1992.

⁸ IBN HARIT AL-JUSANI. *Ajbar al-fuqaha, wa-l-muhadditin*, número 74: «dakara ba'd ahl al-'ilm anna Hassan b. Yasar al-Hudali hada kana qadiyan waqt dujul al-imam 'Abd al-Rahman b. Mu'awiya –rahima-hu llah– Saraqusta wa-kana min ahl al-'ilm wa-yuqalu anna Bani Qasi 'alà yaday-hi aslamu fa-lamma balaga dalika Muhammad b. Lubd laqiya walada-hu Muntasir fa-qatala-hu min ayal da'wa-hu dalika».

⁹ Se refiere al asedio y conquista de la ciudad por el emir omeya en el año 165/780-781 o a la campaña de 167/782-783, durante la rebeldía de al-Husayn al-Ansari: VIGUERA, M.ª J. *Aragón musulmán*. Zaragoza, 1988, pp. 62 y 65.

¹⁰ El texto dice que era su *walad*, literalmente «hijo», pero también puede significar descendiente en general.

¹¹ Luis Molina me hace ver que existe la posibilidad de leer este término no como un nombre, sino como un participio de la forma *intasama*, que tiene, entre otros, el sentido de «vengarse de los insultos». Cabe por ello la posibilidad de que lo que diga el texto es que Muhammad b. Lubd buscó a un descendiente del cadí con afán de venganza. Pero la otra interpretación sigue en pie (aunque raro, el nombre Muntasir está documentado en la onomástica andalusí).

existencia del conde¹², aunque sí subraya las diferencias entre ese conde Casio y los otros notables visigodos que aparecen mencionados en las fuentes árabes. Lorenzo Jiménez señala, en efecto, que, mientras que son las crónicas históricas las que nos informan de los hijos de Witiza así como de Tudmir, la única mención al conde Casio se encuentra en el tratado de genealogía de Ibn Hazm. Otra diferencia es que, mientras que los witizanos y Tudmir se someten mediante pactos, el conde Casio lo habría hecho mediante un vínculo especial, el de clientela (*wala'*). La tercera diferencia es que, mientras que los linajes de los witizanos y de Tudmir desaparecen absorbidos por los linajes árabes, el de Casio se conserva durante más de doscientos años. Esta supervivencia —dice Lorenzo Jiménez— no se puede atribuir ni a la casualidad ni a la vitalidad de este linaje, ya que no hay razones para negar tal vitalidad a los que sucumbieron. Más bien, habría que situarla en el absoluto desinterés de los conquistadores por su absorción, seguramente debido a la escasa atracción que podía ejercer por lo limitado de su patrimonio, pues el «conde» no habría sido aquel miembro de la aristocracia terrateniente reflejado en la historiografía occidental ni su linaje, el de los Banu Qasi, habría conseguido destacar antes de la tercera década del siglo III/IX¹³. Lorenzo Jiménez sí acepta, como ya he dicho, que Casio estableció una relación de clientela con los omeyas¹⁴ y cree falso el texto de los *Ajbar* donde se da una versión alternativa respecto a con quién estableció en realidad los lazos de clientela el antepasado de los Banu Qasi.

Por mi parte, concedo mayor fiabilidad al relato de los *Ajbar* que no a la información registrada por Ibn Hazm en su tratado genealógico, postura esta que creo viene a reforzar de hecho el análisis de Lorenzo Jiménez y que, además, nos ayuda a recuperar parte de una memoria que quedó prácticamente destruida por la historiografía de época califal. En efecto, Lorenzo Jiménez tiene razón al afirmar que el dominio original de los Banu Qasi debió de ser muy restringido y que fue aumentando a partir de la tercera década del siglo III/IX. Como él, yo también pienso que la denominación original de esa familia debió de ser los Banu Musà, pasando a llamarse Banu Qasi una vez que su dominio territorial se hubo ampliado. En otras palabras, el linaje adquirió un epónimo con solera una vez que su poder se hubo acrecentado, tal y como han hecho tantas familias a lo largo de la historia. La genealogía suele ser el lenguaje con el que se expresa el poder, no a la inversa¹⁵.

Si tomamos como punto de partida el texto de los *Ajbar*, entonces podemos perfilar un proceso de la emergencia del linaje de los Banu Musà distinto del que generalmente se ha venido repitiendo.

Como ya he adelantado, el texto de los *Ajbar* nada dice sobre la condición social ni étnica del antepasado de los Banu Musà, es decir, no nos dice que fuese ni conde ni

¹² Por poner un ejemplo: «...si, como todo parece sugerir, el enclave del dominio territorial de la familia se incrementó con los años, entonces Musà no debería haber perdido lugares como Olite o Siyya. Dicho de otra manera, estos enclaves jamás pertenecieron al conde Casio» (LORENZO JIMÉNEZ, *La dawla de los Banu Qasi*, p. 280).

¹³ LORENZO JIMÉNEZ, *La dawla de los Banu Qasi*, pp. 443-444 y cf. antes 108.

¹⁴ *Ibidem*, p. 133.

¹⁵ Un aclarador estudio al respecto es el de SZOMBATHY, Z. *The roots of Arabic genealogy. A study in historical anthropology*. Piliscsaba, 2003.

visigodo, por lo que ese antepasado (ni siquiera se menciona su nombre) pudo haber sido un caso parecido al de 'Amrus –llamado *al-muwallad*, el muladí–, del que nos dicen las fuentes que era el *gulam* (sirviente, esclavo, mozo) de un árabe, Aysun Ibn al-A'rabi¹⁶. No se necesitaba, pues, un origen noble para alcanzar posiciones de poder en la sociedad islámica temprana peninsular.

Lo que sí nos dice el texto de los *Ajbar* es que ese antepasado de los Banu Musà se convirtió a manos de un árabe hudalí que era cadí de Zaragoza en el momento en que 'Abd al-Rahman I conquistó la ciudad. Pertenecía ese Hassan b. Yasar al-Hudali, por tanto, a los árabes que habían llegado a la zona en la época de la conquista¹⁷. Al haberse convertido a manos de un árabe del norte, el antepasado de los Banu Musà y sus descendientes se transformaron en clientes de ese hombre y sus descendientes, estableciéndose un lazo de clientela por conversión (*wala' al-islam*), que es un tipo de clientela que solo existió desde el punto de vista legal hasta la mitad del siglo II/VIII¹⁸ (más adelante volveré sobre este punto).

Al ser clientes de un hudalí, los Banu Musà estaban alineados con los mudaríes, pues la tribu de Hudayl pertenece a los árabes del norte¹⁹. Por ello lucharon contra los yemeníes²⁰. Para entender esta lucha y para explicar el alineamiento de los Banu Musà con los mudaríes no se necesita recurrir a la relación de clientela con los omeyas (también árabes del norte), que es lo que hace Ibn Hazm²¹. Ese tipo de enfrentamientos entre mudaríes y yemeníes se dio en otras zonas de al-Andalus y no hace sino reflejar las luchas internas entre facciones del ejército de los conquistadores, facciones que se expresan mediante un lenguaje tribal, de acuerdo con la propuesta que hizo en su día Patricia Crone²².

Las ventajas de la clientela hudalí –es decir, las ventajas que daba a los Banu Musà el tener una relación de clientela producida por la conversión al islam a manos de un conquistador árabe– empezaron a desaparecer a partir del siglo III/IX. En la primera mitad de ese siglo, son ellos –los Banu Musà– y no sus antiguos patronos los que

¹⁶ LORENZO JIMÉNEZ, *La dawla de los Banu Qasi*, p. 146. Sobre 'Amrus véase VIGUERA, *Aragón musulmán*, pp. 65, 68, 70 y 72-78. Sobre Aysun Ibn al-A'rabi véase *ibidem*, pp. 60-66.

¹⁷ El nombre Musà, que es el que lleva uno de los nietos de Qasi, puede reflejar una tendencia onomástica propia de conversos que favorece el uso de nombres de la tradición bíblica (en este caso, Moisés = Musà), aunque también puede reflejar la popularidad del nombre de Musà entre las tropas conquistadoras por ser el del general en jefe, Musà b. Nusayr, posibilidad esta última discutida por Lorenzo Jiménez. Este incluye un completo cuadro genealógico de los Banu Qasi en su tesis, con mención de ocho personajes que llevan el nombre de Musà de un total de 53.

¹⁸ Sobre el rechazo y readaptación de la clientela por conversión por parte de los juristas musulmanes a partir de esa fecha puede verse CRONE, P. *Roman, provincial and Islamic law. The origins of the Islamic patronate*. Cambridge, 1987; así como FIERRO, «*Mawali and muwalladun in al-Andalus*», pp. 200-201.

¹⁹ TERÉS, E. «Linajes árabes en al-Andalus según la *Yamhara* de Ibn Hazm». *Al-Andalus*, 1957, vol. 22, pp. 5-111 y 337-376, p. 91, n. 11.

²⁰ LORENZO JIMÉNEZ, *La dawla de los Banu Qasi*, pp. 92 y 137.

²¹ En efecto Ibn Hazm, tras mencionar el viaje a Siria de Qasi y su clientela con el califa omeya (véase nota 1), añade: «*wa-li-dalika kana Banu Qasi fi awal amri-him ida waqa'at al-'asabiyya bayna al-mudariyya wa-l-yamaniyya yakununa fi yumlat al-mudariyya*».

²² CRONE, P. «Were the Qays and the Yemen political parties?». *Der Islam*, 1994, vol. 71, pp. 1-57; en el mismo sentido MANZANO MORENO, *Conquistadores, emires y califas*, pp. 146-166.

empiezan a destacar, lo mismo que ocurre con 'Amrus, un mero sirviente o *gulam*. Este despegue hacia posiciones de poder de conversos musulmanes locales parece haber sido posibilitado por la presencia de los omeyas. En efecto, los omeyas estuvieron interesados desde muy pronto en debilitar a los árabes de la conquista para sustituirles, al tiempo que distintos grupos –entre ellos los conversos– estuvieron interesados en traspasar sus lealtades de sus antiguos amos o patronos a los nuevos gobernantes de al-Andalus por las ventajas de todo tipo (políticas, sociales, económicas y religiosas) que gracias a ello podían alcanzar²³.

En este proceso –no limitado a la Frontera Superior– se produce el traslado de la clientela de los Banu Musà de sus antiguos patronos hudalíes a los omeyas. ¿Cómo se produjo este proceso? Nunca lo sabremos con certeza, pero se pueden proponer algunas posibles vías. Ibn al-Qutiyya (m. 367/977) nos dice que en el año 230/844, con ocasión del ataque vikingo en tierras meridionales que supuso una grave amenaza para la comunidad musulmana, llegó de entre la gente de la frontera Musà b. Qasi, después de que 'Abd al-Rahman II se lo ganara recordándole el vínculo de clientela (*wala'*) que tenía con al-Walid b. 'Abd al-Malik por haberse convertido al islam su antepasado a manos de dicho califa²⁴. Es esta la referencia más antigua que tenemos a un vínculo de clientela de un miembro de los Banu Musà con el califa omeya de Damasco, el mismo ante el cual Ibn al-Qutiyya nos dice que se presentó Musà b. Nusayr con el botín reunido en la conquista y acompañado por los witizanos y los hijos de los reyes indígenas (*al-muluk al-'ayam*) de al-Andalus²⁵. El partidismo de Ibn al-Qutiyya por los omeyas es bien conocido en tanto que habrían favorecido un mayor igualitarismo independientemente del origen étnico²⁶, y estos textos que nos ocupan son un claro ejemplo de ello: los gobernantes locales de al-Andalus (a los que se llama *muluk*) fueron todos con Musà b. Nusayr a Damasco y allí se convirtieron al islam directamente a manos del califa, de manera que su clientela no fue establecida con los árabes de la conquista sino con los omeyas, y entre ellos estaba el epónimo de los Banu Qasi.

El Musà b. Qasi mencionado por Ibn al-Qutiyya es Musà b. Musà (m. 248/862), el así llamado 'tercer rey de Hispania' (*tertium rex in Spaniam*)²⁷. Si aceptamos –siguiendo a los *Ajbar*– que el vínculo de clientela con los omeyas no existía de hecho, el texto de Ibn al-Qutiyya lo que nos está diciendo en realidad es que 'Abd al-Rahman II buscó atraerse a un poderoso señor de la frontera –cuya ayuda militar necesitaba contra los vikingos y con quien ya antes había establecido lazos de colaboración nombrándole gobernador (*'amil*) de Tudela–, escamoteando su vínculo de clientela con un conquistador árabe y elevando su estatus al «recordar» su relación de clientela por conversión (*wala' al-islam*)

²³ Sobre este proceso véase OLIVER, D. «Sobre el significado de *mawla* dentro de la historia de al-Andalus». *Al-Qanṭara*, 2001, vol. XXII, pp. 321-344; FIERRO, M. «Genealogies of power in al-Andalus: politics, religion and ethnicity during the second/eighth-fifth/eleventh centuries». *Annales Islamologiques*, en prensa.

²⁴ IBN AL-QUTIYYA. *Tā'rij ifritab al-Andalus*. Ed. J. Ribera y P. de Gayangos. Madrid, 1926, 63/50; LORENZO JIMÉNEZ, *La dawla de los Banu Qasi*, pp. 94 y 252.

²⁵ IBN AL-QUTIYYA. *Tā'rij ifritab al-Andalus*, 4/2-3 y 7/10.

²⁶ FIERRO, M. «La obra histórica de Ibn al-Qutiyya». *Al-Qanṭara*, 1989, vol. X, pp. 485-512.

²⁷ *Crónica de Alfonso III*, § 25, p. 218; LORENZO JIMÉNEZ, *La dawla de los Banu Qasi*, pp. 186-188.

con los califas omeyas. El emir de Córdoba no puede asegurar con este «recuerdo» la fidelidad absoluta del señor de la frontera, cuyos vaivenes con respecto al omeya venían ya de antes. Así, tras haber sido nombrado *'amil* de Tudela, Musà b. Musà se había rebelado en 227/842, provocando la intervención del comandante omeya Harit b. Bazi'; en el año 236/849-50 Musà vuelve a ser *'amil* de Tudela y en el año 238/852 (durante el emirato de Muhammad) lo es de Zaragoza²⁸. Pero lo que sí había logrado el emir era que Musà b. Musà entrase a formar parte –aunque fuese de manera ocasional– del entramado administrativo omeya. Pues bien, esa actividad ocasional de Musà a favor de los omeyas no es la que sirvió para desempolvar su condición de cliente, sino que fue esa actividad misma la que creó en realidad la condición de cliente omeya, relegando al olvido la clientela con un árabe de la conquista.

En efecto, ese «recordar» mencionado por Ibn al-Qutiyya consiste en realidad en otra cosa. Los omeyas –sobre todo a partir de la época de 'Abd al-Rahman II– empezaron a querer acaparar de manera exclusiva la capacidad de crear lazos de clientela contractual (*wala' al-muwalat*), es decir, la que no deriva de la manumisión de un esclavo y a la que pertenecía la clientela por conversión. Hasta mediados del siglo II/VIII, había existido desde el punto de vista legal esa clientela por conversión (*wala' al-islam*) entre dos individuos, pero esta fue rechazada por los juristas a partir de esa fecha, ya que no podían admitir que la conversión al islam generase lazos de dependencia entre personas. Así, los conversos, en el derecho islámico clásico, son considerados clientes de la comunidad musulmana en su conjunto. Este rechazo de los lazos particulares entre individuos generados por la conversión fue aprovechado por los omeyas para un discurso propagandístico dirigido a los habitantes del Occidente islámico en el que «recordaban» que la conquista se había producido cuando la comunidad musulmana era gobernada por los omeyas y que, por tanto, su «clientela» les pertenecía a ellos. Dejaba de ser una clientela «genealógica» para transformarse en una religiosa, los patronos ya no eran los árabes por el hecho de serlo, sino los árabes elegidos para el califato, para la dirección política y religiosa de la comunidad, es decir, los omeyas en exclusiva²⁹. Esta política omeya produjo curiosos desarrollos, como la reivindicación de una genealogía persa por parte de la familia de Ibn Hazm, siendo así que –como dice Ibn Hayyan– eran descendientes de pobladores autóctonos de la Península Ibérica³⁰. Si los Banu Hazm –leales servidores de los omeyas– hicieron esto, no fue porque la ascendencia persa fuese prestigiosa: lo que era prestigioso era haberse convertido en cliente omeya antes de la llegada a al-Andalus, pues de esa manera uno podía vanagloriarse de una mayor antigüedad en el lazo de clientela establecido con los omeyas. Es el fenómeno de la *sabiqa* o precedencia tan bien documentado en el establecimiento de jerarquías sociales en las sociedades islámicas³¹.

²⁸ LORENZO JIMÉNEZ, *La dawla de los Banu Qasi*, pp. 258-259.

²⁹ Véanse las notas 16 y 21.

³⁰ ASÍN PALACIOS, M. *Abenhazán de Córdoba y su historia crítica de las ideas religiosas*. Madrid, 1927-1932, 5 vols., I, pp. 17-24, con relación de las fuentes árabes donde se trata la cuestión de la genealogía de Ibn Hazm.

³¹ AFSARUDDIN, A. *Excellence and precedence: medieval Islamic discourse on legitimate leadership*. Leiden, 2002; MARLOW, L. *Hierarchy and egalitarianism in Islamic thought*. Cambridge, 1997.

Este proceso de re-ubicación de los lazos de clientela reflejaba una pugna entre dos memorias, la de la época de la conquista y la propugnada por los omeyas. Y esa pugna, en el caso de los Banu Musà, tiene un estallido de violencia en el momento en que la jefatura del linaje pasó a manos de Muhammad b. Lubb b. Musà b. Musà b. Furtun (m. 285/898), el que vendió Zaragoza a Hasim b. 'Abd al-'Aziz, el famoso comandante y visir omeya. Ibn Hayyan presenta a este Ibn Lubb como rebelde, mientras que al-'Udri proclama su fidelidad sin fisuras al emir omeya.

Para esas fechas, las lealtades de la época de la conquista habían dejado de tener sentido³², tal y como muestra el estallido de las tensiones entre los árabes y los conversos (*muwalladun*) en la zona de la Frontera Superior como en otras zonas de al-Andalus³³. Es entonces cuando se decide borrar toda posible huella de aquel pasado y es cuando Ibn Lubb da muerte al descendiente de su patrono árabe —aquel Hassan b. Yasar al-Hudali— que había osado reclamar los verdaderos orígenes del linaje.

Es también el momento en que a los Banu Musà se les atribuye un origen godo en la *Crónica* de Alfonso III. Ya no son solamente clientes omeyas, sino que su linaje también se ha ennoblecido. Los Banu Musà —ya Banu Qasi— no son los únicos a los que se atribuye ser godos en este momento, también se dice de otro importante personaje de la época, Ibn Hafsun, que se movió —como los Banu Qasi— entre la lealtad y la rebeldía. En efecto, también a Ibn Hafsun se le atribuye una genealogía cuya autenticidad ha sido puesta en duda con fundamento³⁴. El hecho de que en un determinado momento se intente una alianza entre los Banu Qasi e Ibn Hafsun contra los omeyas³⁵ tal vez no sea ajeno a esta atribución de unos mismos orígenes godos.

La tendencia a atribuir esos orígenes a jefes político-militares andalusíes de origen indígena que constituían una amenaza al poder omeya debe ser puesta en relación con el proceso que tiene lugar entre determinados sectores de la comunidad cristiana por elaborar una legitimidad étnico-política frente a los omeyas. Es decir, debe ser puesta en relación con el auge del neo-visigotismo, que entre los cristianos del norte se advierte precisamente a partir de la época de Alfonso III. Pero el interés por lo godo no es exclusivo del lado cristiano, también se refleja dentro de la comunidad musulmana de época califal con la aparición de la *nisba* al-Quti —piénsese en Hafs b. Albar al-Quti³⁶ y en el propio Ibn al-Qutiyya—, en este caso como una manera de mostrar la integración de todos los grupos étnicos bajo el gobierno del califa.

³² Es el mismo proceso por el que los descendientes de Tariq b. Ziyad negaban su clientela con Musà b. Nusayf: AL-MAQQARI. *Nafh al-tib*. Ed. I. Abbas. Beirut, 1968, 8 vols., I, p. 254. Debo esta información a Omayra Herrero.

³³ Véase al respecto VIGUERA, *Aragón musulmán*, pp. 71-73 y 96-103, así como MOLINA, L. y ÁVILA, M.^a L. «Sociedad y cultura en la Marca Superior». En *Historia de Aragón*. Zaragoza, 1985, vol. III, pp. 83-108, donde se analiza la aparición de los ulemas en la zona, aparición que es fundamental para comprender los cambios que trajeron consigo una transformación radical de la sociedad creada por los conquistadores.

³⁴ WASSERSTEIN, D. «Inventing tradition and constructing identity: the genealogy of 'Umar ibn Hafsun between Christianity and Islam». *Al-Qantara*, 2002, vol. XXIII, pp. 269-298.

³⁵ La intentada por ese enigmático personaje llamado Abu 'Ali al-Sarray: FIERRO, M. *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid, 1987, p. 106.

³⁶ MONFERRER SALA, J. P. «Ibn Albar al-Quti». En LIROLA DELGADO, J. y PUERTA VÍLCHEZ, J. M. (dirs.). *Enciclopedia de al-Andalus. Diccionario de autores y obras andalusíes*. Sevilla, 2003, vol. I, pp. 433-435, número 231.

El resultado de este proceso es la «memoria» recogida en la *Yamhara* de Ibn Hazm, donde el antepasado de los Banu Musà es ya el antepasado de los Banu Qasi, un «conde de la frontera en la época de los visigodos» que viajó a Damasco donde se convirtió al islam a manos del califa omeya al-Walid, convirtiéndose en su cliente (*mawlà*). Es una «memoria» que ha acabado de cuajar en época califal –de ahí ese texto de Ibn al-Qutiyya que sirve para «demostrar» la clientela directa de los conquistados indígenas con los omeyas– y en la que los vínculos y las realidades políticas y sociales de la etapa de la conquista han quedado obliterados. Ibn Hazm no recoge la versión de los *Ajbar*: de la misma manera que su familia se «persianizó», para poder reclamar una clientela con los omeyas anterior a la de otras familias del entorno de la corte califal, da por bueno que los Banu Qasi –rebeldes, pero también al servicio de los omeyas– derivan su poder del hecho de haberse convertido su antepasado en Damasco a manos del califa reinante en aquel entonces.

Dentro de este contexto cabe plantear hasta qué punto el término *muwalladun* –tan específico de la crónica sobre al-Andalus y sobre el que ya he propuesto una nueva interpretación–³⁷ no fue la forma en la que los historiadores de época califal omeya enmascararon que los así llamados eran en realidad *mawali* de los árabes de la conquista, es decir, una forma de evitar toda mención a los lazos que habían unido a los pobladores indígenas con los conquistadores. Esos historiadores escribían, después de todo, en una época en la que la única relación de *wala'* o clientela a la que se concedía valor era la establecida con los omeyas, bajo los cuales se produjo la conversión al islam del Occidente islámico, tal y como no se cansará de repetir una y otra vez 'Abd al-Rahman III y al-Hakam II a sus aliados norteafricanos.

³⁷ FIERRO, M. «Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun». *Al-Qanṭara*, 1995, vol. XVI, pp. 221-257, especialmente pp. 238-239; FIERRO, M. «*Mawali* and *muwalladun* in al-Andalus», section 2. El artículo de Julia Pavón Benito, a pesar de su prometedor título –«Muladíes. Lectura política de una conversión: los Banu Qasi (714-924)». *Anaquel de Estudios Árabes*, 2006, vol. 17, pp. 189-201–, no aporta nada nuevo.