Arco de herradura en la iglesia mozárabe de Bobastro. (Foto PG)

Extracto de la Revista Jábega nº 105, año 2014. © Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (www.cedma.es)

IBN HAFSUN, ¿EL HOMBRE QUE PUDO REINAR?

Maribel Fierro *

Tras un breve repaso a la controvertida biografía de b. Hafsun, uno de los rebeldes más famosos que lucharon contra los omeyas, así como a su tratamiento en la historiografía, desde el contexto académico decimonónico hasta los trabajos más recientes, este trabajo se centra especialmente en la legitimidad política y religiosa de este personaje. Para ello, se pasa revista a las distintas acciones del rebelde muladí con el objetivo de justificar su lucha y de legitimar su pretensión de alcanzar el poder de al-Andalus.

IBN HAFSUN, UN BREVE ESBOZO BIOGRÁFICO[1]

Umar b. Hafsun es el rebelde más famoso de los muchos que lucharon contra el poder omeya durante la segunda mitad del siglo III de la Hégira (IX de la era cristiana) y su fama se debe a varios factores. Él y sus hijos lograron mantener su poder durante un largo periodo de tiempo, casi cincuenta años, desde el año 267/880 hasta la conquista de Bobastro, la fortaleza hafsuní más importante en tierras malagueñas, en 315/928. Durante esos años pusieron en jaque varias veces a los emires omeyas de Córdoba, Muhammad (r. 238/852-273/886), al-Mundhir (r. 273/886-275/888), ʻAbd Allah (r. 275/888-300/912) y ʻAbd al-Rahman III (r. 300/912-350/961). Fue precisamente esa conquista la que hizo posible que el emir omeya ʻAbd al-Rahman III se proclamase califa al año después de la caída de Bobastro, en 316/929, adoptando así el título de sus antepasados, los califas omeyas de Damasco, que ninguno de sus predecesores cordobeses había osado utilizar. En un determinado momento de su revuelta, hacia 285-6/898-9[2], b. Hafsun dio el paso de abandonar la religión musulmana a la que se había convertido su abuelo Yaʻfar y volvió a la religión cristiana de sus antepasados, lo cual habría ido acompañado de la construcción de iglesias, contrariamente a lo estipulado en la normativa islámica[3]. Esta conversión al cristianismo habría quedado confirmada por el hecho de que cuando se exhumó la tumba de b. Hafsun tras la conquista de Bobastro se le encontró enterrado a la manera de los cristianos, confirmando así el emir omeya la apostasía

* CCHS-CSIC

Extracto de la Revista Jábega nº 105, año 2014. © Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (www.cedma.es)

del rebelde, lo cual otorgaba mayor relevancia y simbolismo a la derrota de los hafsuníes. Tendré ocasión de volver sobre este punto.

La imagen de b. Hafsun en las fuentes árabes, a pesar de los epítetos con los que se le descalifica (perro, maldito, apóstata) y a pesar de que no hay constancia clara de que hubiese un registro historiográfico a él favorable[4], no es totalmente negativa, pues se dice de él que

> «era muy amante de sus compañeros, llano y modesto con sus amigos, y á pesar de sus maldades é impiedad, era muy celoso en amparar á los suyos y evitar que hiciesen ó recibiesen ofensas, con lo cual ganaba sus corazones. Acontecía en su tiempo y bajo su señorío que una mujer podía caminar sola de una á otra comarca con sus alhajas y bienes, sin que nadie le saliese al encuentro para despojarla ú ofenderla[5]. Su espada era el escarmiento de los criminales y procedía con tal equidad, que daba crédito lo mismo á una mujer que á un hombre ó á un niño, ó á cualquiera que viniese á querellarse contra cualquiera persona que fuese, sin pedir para el caso más testigos que la misma queja, y hacía justicia con sus mismos hijos. Era humano y benéfico con todos los hombres, y honraba á los valerosos; y cuando podía más que ellos y los vencía, los trataba con magnanimidad. A los que mostraban esfuerzo en los certámenes y ejercicios de armas, les regalaba brazaletes y otras preseas de oro, y todas estas cosas contribuían en su favor»[6].

Ibn Hafsun estableció alianzas con otros rebeldes no solo de origen hispano-godo como él –genealogía esta puesta en duda recientemente por David Wasserstein y Virgilio Martínez Enamorado[7]–, sino también beréberes y árabes. De b. Hafsun nos dicen también las fuentes árabes[8] que unos diez años antes de su conversión al cristianismo –en 276/889–había prestado obediencia como musulmán a los califas ‘abbasíes de Bagdad (antes a un príncipe idrisí de la costa norteafricana, según noticia de b. Hazm) y que posteriormente a su conversión –en 297/910– prestó obediencia a los califas fatimíes norteafricanos. Con quien no parece haber entrado nunca en tratos es con los reyes cristianos del norte, ni con Ordoño II (850-866) ni con Alfonso III (866-910). Sí se habla de que hacia el año 285/898 habría habido un intento de alianza con los Banu Qasi promovido por un oscuro personaje llamado Abu ‘Ali al-Sarray, quien probablemente era un misionero fatimí[9].

En efecto, son prácticamente inexistentes las noticias que ponen a b. Hafsun en relación con los reinos cristianos[10], contrariamente a lo que sucede, por ejemplo, en el caso de otro rebelde muladí –volveré luego sobre este término– de la época, al-Yilliqi, activo en la zona de Extremadura. Ibn Hafsun, cuando en su juventud tuvo problemas con el gobernador de Rayya, buscó refugio en territorio musulmán, a la otra orilla del Estrecho, en tierra pues beréber y, en concreto, en una ciudad gobernada por jariyíes ibadíes en la que había una iglesia y una comunidad cristiana[11]. Como he explicado en otro lugar[12], este episodio forma parte de una presentación de la figura de b. Hafsun que busca asimilar su trayectoria a la de ‘Abd al-Rahman I. En la biografía del primer emir omeya, como en la de b. Hafsun, hay una predicción que les asegura que llegarán a gobernar; ambos residen un tiempo en Tahert y ambos cruzan el Estrecho para dominar al-Andalus. Lo que se pretende, por tanto, es establecer un paralelismo entre ‘Abd al-Rahman I, el fundador de una dinastía, e b. Hafsun, quien parece haber estado a punto de lograr lo mismo, aunque tras su muerte sus cuatro hijos acabaron siendo derrotados.

IBN HAFSUN EN LA HISTORIOGRAFÍA

El estudio de la época omeya en la Península Ibérica –desde la conquista hasta la abolición del califato omeya en el año 422/1031– ha sido el lugar privilegiado de la investigación histórica sobre al-Andalus, como muestran, entre otras, las obras de R. Dozy, F. J. Simonet, É. Lévi-Provençal y, más recientemente, E. Manzano[13]. Dentro de esa época, uno de los episodios a los que se ha prestado mayor atención es el de la rebelión de b. Hafsun, a la que se han dedicado no solo apartados en obras de referencia como las anteriormente señaladas, sino también monografías, como en el caso del importante libro escrito por Manuel Acién Almansa, quien ha marcado un antes y un después en los estudios hafsuníes[14]. Otras monografías recientes son las de Joaquín Vallvé, Roberto Marín Guzmán y Francisco Ortiz Lozano[15], así como la de Virgilio Martínez Enamorado[16]. A todo ello hay que unir un gran número de artículos[17], dejando al

Extracto de la Revista Jábega nº 105, año 2014. © Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (www.cedma.es)

Alrededores de Bobastro (Ardales, Málaga). Foto PG.

margen otro tipo de publicaciones que no entran propiamente en el ámbito académico.

Las características del personaje y su trayectoria determinan que en su interpretación ejerzan una señalada influencia el presente y el punto de vista de los investigadores que la formulan. F. J. Simonet vio en b. Hafsun un bandolero convertido en paladín de los cristianos sojuzgados por los musulmanes: «el alzamiento de Omar tomó un carácter más noble, cambiándose el capitán de bandoleros en caudillo de una parcialidad y una nación», «Convertido en caudillo de la oprimida nacionalidad española Omar supo hacerse digno de su alta misión. Despojóse enteramente de sus antiguos defectos, de su arrogancia, insolencia y humor pendenciero, desplegando en su lugar insignes cualidades y virtudes propiamente cristianas…»[18]. Aunque introduciendo matices y sobre todo un rebajamiento en el tono, una perspectiva parecida sobre el personaje se refleja en el apartado dedicado a b. Hafsun incluido en la Historia de la España musulmana de É. Lévi-Provençal y traducida por Emilio García Gómez, donde se le llama «héroe de la independencia española» y donde b. Hafsun sigue también siendo caracterizado como «bandolero», definición esta que gustaba especialmente a R. Dozy. Se trata de una visión que debe mucho al contexto decimonónico en que se forjó[19].

Tras los estudios que Joaquín Vallvé empezó a publicar en los sesenta[20], hay que esperar a la década de los ochenta del pasado siglo para empezar a tener una visión más compleja de un personaje complejo. Fue precisamente en 1980 –aunque el estudio se publicó en 1985– cuando Pedro Chalmeta hizo sus precisiones sobre b. Hafsun[21], precisiones para las que le sirvió la información del volumen V del *Muqtabis* de b. Hayyán que acababa de editar en 1979, junto a F. Corriente y M. Sobh, y cuya traducción apareció en 1981[22]. Las precisiones de Chalmeta planteaban una cuestión de peso: si para Simonet b. Hafsun era un cristiano en el fondo incluso cuando no lo era en la forma, el análisis crítico de las fuentes llevado a cabo por Chalmeta ponía de manifiesto que –tal y como

Extracto de la Revista Jábega nº 105, año 2014. © Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (www.cedma.es)

Desde la nave lateral, se aprecian las tres naves y la arquería de la iglesia de Bobastro. (Foto PG).

se afirma en las fuentes árabes de que disponemos, recuérdese que ninguna fuente cristiana habla de b. Hafsun–, si bien nuestro personaje apostató del islam en un momento determinado de su trayectoria (hacia 285-6/898-899), no podemos tener la certeza de que muriese como tal en 306/918[23].

Aunando tanto el registro literario como el arqueológico y aprovechando este para analizar y perfilar mejor los procesos de diferenciación social, Manuel Acién Almansa fue dando avances[24] de la sugerente perspectiva desde la que llevaría a cabo su análisis de los rebeldes muladíes de la segunda mitad del siglo III/IX, cuya lucha interpreta como de resistencia de los antiguos «señores de renta» visigodos contra la imposición de la sociedad islámica y a la que dedicaría el libro ya mencionado. Es la suya la interpretación de la figura de b. Hafsun que goza de mayor consenso en la actualidad, tal y como puede verse por ejemplo en las referencias que a ella se hacen en la obra de Eduardo Manzano y en la de Chris Wickham[25].

Por su parte, Virgilio Martínez Enamorado ha dedicado a b. Hafsun varias páginas en su libro *Al-Andalus desde la periferia. La formación de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos VIII-X)*[26], así como una serie de artículos[27] en los que se ha centrado en los elementos más conflictivos de su biografía, como su genealogía, su huida a Tahert, sus relaciones con los fatimíes y su conversión, y en los que ha puesto de relieve que los datos de que disponemos revelan las dificultades inherentes a un proyecto político que carecía de legitimidad obvia y de una sólida base social.

IBN HAFSUN Y LOS PROBLEMAS DE LA LEGITIMIDAD

Por mi parte, es precisamente la cuestión de la legitimidad política y religiosa de b. Hafsun la que más me ha interesado[28]. Y esto nos lleva a la cuestión de su genealogía. Mientras que de la población beréber se tienen datos que muestran que desarrollaron

Extracto de la Revista Jábega nº 105, año 2014. © Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (www.cedma.es)

genealogías –muy a menudo árabes– para reclamar prestigio y privilegio en una cultura en la que la genealogía era un lenguaje de poder, no disponemos de datos semejantes para la población nativa de la Península Ibérica. Los beréberes, como los árabes, habían sido soldados y conquistadores, mientras que los indígenas habían sido los conquistados. Los notables de los conquistados indígenas de la Península que lograron preservar parte de su riqueza y poder fueron absorbidos en los linajes de los conquistadores a través de los matrimonios mixtos. Un ejemplo es el caso de Teodomiro, un notable local en la zona de Murcia que se sometió al ejército musulmán por medio de un pacto. ‘Abd al-Yabbar b. Jattab b. Marwan b. Nadhir, el descendiente de un cliente *(mawla)* del califa omeya Marwan b. al-Hakam, llegó a al-Andalus con el ejército sirio mandado por Baly b. Bisr. Alrededor del año 127/745, se estableció en el distrito de Murcia. ‘Abd al-Yabbar se casó con la hija de Teodomiro, quien le concedió como dote dos aldeas. Los descendientes de este ‘Abd al-Yabbar fueron una de las familias locales más importantes en la zona hasta el final del dominio musulmán. Muy pronto, intentaron ocultar sus orígenes *mawla* y pretendieron tener ascendencia árabe (tribu Azd), mientras que la memoria genealógica de sus antepasados por línea materna –a quienes debían la fortuna familiar– quedó reducida al recuerdo de un mero nombre[29].

Esta absorción de los linajes nativos por los de los árabes y sus clientes a través de los matrimonios mixtos fue predominante en al-Andalus[30]. Esto ocurre incluso en el único caso de un linaje que preservó la memoria de su antepasada nativa, los Banu l-Qutiyya (hijos de la Goda), familia a la que perteneció un famoso historiador del siglo IV/X, b. al-Qutiyya.

Alcázar de Madinat al-Zahra, Salón Rico. Años 342-345/953-957, mandado construir por Abd al-Rahman III.

Extracto de la Revista Jábega nº 105, año 2014. © Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (www.cedma.es)

Jarrón de cristal, siglos IX-X, procedente de Irán (Museo Metropolitano de Arte de N. York).

Sara era la nieta del rey visigodo Witiza. Se casó dos veces. Su primer marido fue ‘Isa b. Muzahim, cliente del califa omeya de Damasco ‘Umar b. ’Abd al-‘Aziz. La familia de notables sevillanos conocidos por los Banu l-Qutiyya descendían de este matrimonio. En el siglo IV/X, formaban parte de las elites leales al califa omeya cordobés (fue tal vez entonces cuando adoptaron dicha denominación por las razones que veremos seguidamente). El segundo marido de Sara fue el árabe lajmí Umayr b. Sa‘id y de este matrimonio descendían otras cuatro familias de notables sevillanos, entre ellas los Banu Hayyay, quienes actuaron como reyes independientes durante la segunda mitad del siglo III/IX y acabaron sometiéndose al califa omeya. De todas esas familias, solo la primera, descendientes por vía agnaticia de un cliente omeya, adoptó una apelación que preservaba la memoria de su antepasada por vía cognaticia, miembro de la realeza preislámica, memoria que b. al-Qutiyya preserva en su obra histórica. Aunque los parientes varones de Sara (miembros como ella de la familia real visigoda) aparecen en las crónicas que tratan la historia temprana de al-Andalus, apenas sí se conserva el recuerdo de sus descendientes en épocas posteriores. Todo parece indicar que es b. al-Qutiyya el responsable de esa memoria, que concuerda bien con el carácter de la crónica que escribió. Escribe en efecto su obra como un cliente omeya (es decir, como un no árabe partidario de los omeyas) con dos objetivos de carácter moralizante: a) recordar a los omeyas quiénes habían sido y quiénes eran los que apoyaban su gobierno en al-Andalus –en otras palabras, sus clientes o *mawali*– y cómo ese apoyo dependía del trato que habían recibido de los gobernantes omeyas; b) recordar a los clientes omeyas cómo su suerte estaba estrechamente unida a la suerte de los omeyas y que, por tanto, respondía a sus propios intereses seguirles siendo leales. Para b. al-Qutiyya, cuya obra se compone con posterioridad a la proclamación del califato omeya en al-Andalus, lo que era importante era la justicia por parte del gobernante y la lealtad (que traía consigo las recompensas correspondientes) por parte de sus elites, clientes omeyas[31]. Si el origen étnico en el caso de los gobernantes seguía siendo importante porque vinculaba a los omeyas con el Profeta y con Arabia, en el caso de las elites, su origen étnico no debía llevar a la exclusión de las prebendas asociadas con el servicio a la dinastía. Los omeyas gobernaban sobre musulmanes procedentes de distintos grupos étnicos (árabes, beréberes y población nativa) y sobre judíos y cristianos, y todos los musulmanes debían tener las mismas oportunidades a la hora de servir a los omeyas en la administración civil y militar. Se suele vincular esta política de carácter incluyente a la emergencia y consolidación de una identidad andalusí. Tradicionalmente se ha considerado que la razón de esa política fue la desconfianza de los omeyas hacia los árabes. Pero esa política pudo también haber

Anafe y jarrita emirales, procedentes de la zona de Bobastro. Museo de la Peña de Ardales. Foto PC.

Extracto de la Revista Jábega nº 105, año 2014. © Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (www.cedma.es)

sido la réplica de la de los rivales shi'íes de los omeyas, los califas fatimíes. La genealogía de los fatimíes les ponía, en tanto que descendientes directos del Profeta, por encima del resto de los árabes y favorecía una política igualitaria con respecto a la población que gobernaban. 'Abd al-Rahman III, el omeya que se proclamó califa como reacción –sobre todo– al establecimiento del califato fatimí, profundizó en una política igualitaria parecida para contrarrestar lo que hacían los fatimíes y que constituía un poderoso elemento de atracción hacia ellos[32]. El nombre de la antepasada de b. al-Qutiyya, Sara, no parece elegido al azar y por ello cabe dudar de que sea auténtico. En efecto, parece servir como recordatorio del antepasado mítico de los Rum, descendientes a través de Esaú del matrimonio del profeta Abraham con Sara, mientras que los judíos descendían del otro hijo habido con Sara (Isaac) y los árabes descendían de Isma'il, el hijo que Abraham había tenido con su esclava Hagar. De Sara al-Qutiyya se dice que tuvo dos hijos con su primer marido (llamado también significativamente 'Isa = Jesús), hijos que se llamaron Ibrahim e Ishaq, siempre dentro del mismo referente bíblico. Todo ello contribuye a que sea legítimo sospechar que nos hallamos ante una onomástica que responde a las necesidades del siglo IV/X[33].

Las dificultades de la población nativa a la hora de proclamar genealogías de poder se revela claramente en el caso del muladí b. Hafsun. Ibn Hafsun afirmó ser descendiente de un conde *(qumis)* con una genealogía que contiene el nombre de siete de sus antepasados, el último de los cuales se llama Alfonso[34]. Aunque la genealogía parece una falsificación, la aparición del nombre visigodo Alfonso es importante. Mientras b. Hafsun proclamaba esa genealogía, el rey de Asturias, Alfonso III (r. 866-910), estaba promocionando la escritura de obras históricas en las que se prestaba atención y se ponía el énfasis en las hazañas de su supuesto antepasado Alfonso I –un contemporáneo de 'Abd al-Rahman I–, y al mismo tiempo se presentaba el reino asturiano como el heredero del reino visigodo de Toledo y la lucha contra los musulmanes, como la recuperación de un territorio perdido[35]. El linaje posiblemente falsificado de b. Hafsun puede ser vinculado a su supuesta conversión al cristianismo y él pudo haber intentado aprovechar ambos para reivindicar una legitimidad genealógica para gobernar como un rey cristiano en al-Andalus.

Jarra decorada, procedente de Bobastro.
Museo de la Peña de Ardales. Foto PC.

El desarrollo de una ideología «visigotista» entre los reyes asturianos parece haber estado influido por emigrantes cristianos procedentes de al-Andalus. El «visigotismo» había surgido en los círculos cristianos andalusíes que opusieron resistencia a la arabización y a la aculturación. Así, el cristiano Alvarus (uno de los ideólogos del movimiento de los mártires cordobeses, esos cristianos que durante el siglo III/IX insultaron públicamente al islam y fueron ejecutados por blasfemia) se enorgullecía de sus ancestros visigodos, mientras se quejaba de la pérdida de la lengua latina frente al avance del árabe[36]. Entre los siglos III/IX-IV/X, la *nisba* al-Quti aparece en algunos nombres cristianos (como es el caso de Hafs b. Albar al-Quti, descendiente del tío de Sara, Rómulo, e involucrado en la traducción de obras cristianas al árabe[37]), pero la mayoría de los nombres cristianos que se han preservado no tienen filiación étnica o *nisba*[38] y no parece haber existido una tendencia generalizada por hacer uso de ellas.

Contemporáneos de b. Hafsun y, como él, conversos descendientes de la población autóctona, son los Banu Qasi, activos en la Frontera Superior[39]. Ibn Hazm se refiere a los Banu Qasi como muladíes *(muwa-*

Extracto de la Revista Jábega nº 105, año 2014. © Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (www.cedma.es)

Moneda del año 268 de la Hégira. Emir Muhammad. Foto SP.

lladun), aunque la información que él mismo suministra los caracteriza más bien como clientes *(mawali)* de los omeyas. Lo que b. Hazm parece tener en mente al llamarles muladíes es su conducta política, es decir, el hecho de que la mayor parte del tiempo se estaban rebelando contra los omeyas, pues es eso precisamente lo que caracteriza el uso del término *muwalladun* en las fuentes andalusíes, es decir, hace referencia a nativos conversos que exhiben un comportamiento político específico.

La difusión del *malikismo* supuso el abandono del patronato surgido de la conversión precisamente en el momento en que la conversión iba en aumento (segunda mitad del siglo III/IX - siglo IV/X). Esto significó que los nativos conversos al islam (llamados *musalima* y *musalimat ahl al-dhimma*) fueron considerados clientes de la comunidad musulmana y, por tanto, no adquirieron afiliaciones tribales. A partir del año 206/821, se empieza a mencionar en las fuentes a los muladíes o *muwalladun*. *Muwallad* significa «cualquiera que, siendo de origen no árabe, nace entre los árabes y es educado como un árabe». El uso sistemático de la forma plural de *muwallad* parece haber estado restringido a al-Andalus. Los *muwalladun* aparecen en las fuentes generalmente en asociación con los distritos militares en los que se establecieron los árabes sirios que entraron con Baly b. Bisr. Estos *muwalladun* tomaron parte en rebeliones contra los omeyas durante el periodo de guerras civiles *(fitna)* que estallaron en la segunda mitad del siglo III/IX y actuaron de una manera similar a la de los rebeldes que eran de extracción árabe o beréber, es decir, imitaron la conducta de los líderes tribales árabes que estaban ofreciendo resistencia a la imposición del poder omeya, el cual significaba de hecho la pérdida de sus privilegios y de su estatus. Los muladíes imitaron esa conducta porque hombres como b. Hafsun encontraron grandes dificultades a la hora de integrarse en la administración *(jidma)* omeya. A b. Hafsun, como a otros conversos, no se les permitió competir en igualdad de condiciones con los árabes y los *mawali* para alcanzar las recompensas y honores ofrecidos por los emires. Los muladíes, por lo tanto, se rebelaron por su derecho a compartir el poder y a competir por las recompensas económicas y sociales en términos de igualdad con los árabes y, en el caso de los conversos, con los musulmanes viejos de igual origen, es decir, con los *mawali*. Teóricamente, y de acuerdo con la escuela legal malikí, los muladíes al ser musulmanes podían competir en todos los niveles de la sociedad arabo-musulmana, pero en la práctica todo intento por parte de los muladíes por ocupar un puesto en esa sociedad chocaba con obstáculos y resistencias[40].

Los *muwalladun* estuvieron activos como grupo social tan solo durante el siglo III/IX (no se vuelve a hacer mención de ellos después del establecimiento del califato omeya en 316/929). Los muladíes eran habitantes indígenas arabizados de la Península Ibérica, cuya islamización fue el resultado de su arabización. Por su parte, la arabización fue posible por vivir entre árabes (y esto fue el resultado de las formas de asentamiento de los árabes en al-Andalus: ausencia de fundaciones urbanas como los *amsar* en las que se asentaban los regimientos arabo-musulmanes, ingresos consistentes en los impuestos recaudados de la población indígena). Los indígenas que se arabizaron e islamizaron trataron de encontrar un lugar como musulmanes en una sociedad en la que ser musulmán estaba todavía estrechamente unido a ser árabe, primero, y en segundo lugar a ser o bien un *mawla* o un beréber (por el papel jugado por los beréberes en la conquista). Las tensiones entre los árabes y la dinastía gobernante suministraron a los *muwalladun* líderes con un modelo de conducta (la «rebelión») una vez que las elites omeyas (árabes y clientes) dejaron claro que no estaban dispuestas a conceder a los *muwalladun* un hueco entre ellas.

Las fuentes que describen las rebeliones y guerras civiles *(fitna)* de la segunda mitad del siglo III/IX insisten en que los distintos grupos que luchaban por

Extracto de la Revista Jábega nº 105, año 2014. © Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (www.cedma.es)

alcanzar el poder lo hacían movidos por su '*asabiyya* (solidaridad de grupo) o *da'wa* (invocación, llamada, proselitismo) y, en este contexto, el líder muladí más famoso, b. Hafsun, es llamado líder de los conversos, de los muladíes y de los cristianos sometidos al pacto de la *dhimma* y fue a ellos a los que se dirigió en su famoso discurso: «Durante demasiado tiempo [...] habéis sufrido el yugo de este poder *(sultan)* que se apodera de vuestras posesiones y os aplasta con impuestos tomados a la fuerza. ¿Vais a permitir ser pisoteados por árabes que os consideran esclavos? [...] No penséis que es la ambición la que me hace hablar así; no, yo no tengo otra ambición que vengaros y libraros de la servidumbre»[41].

Una vez que los muladíes empezaron a participar en las luchas que terminarían con la proclamación del califato omeya, tenían diferentes opciones para dar un objetivo a su lucha y para legitimar su pretensión de alcanzar el poder. Ibn Hafsun probó todas esas opciones. En los primeros años de su rebelión, llegó a someterse al emir omeya, quien lo incorporó a su servicio. Pero la oposición de los clientes *(mawali)* omeyas –en su caso como en otros– hizo que la integración fracasara y fue entonces cuando se rebeló de nuevo (año 271/883). Tras su conversión al cristianismo hacia 285-6/898-9, se dedicó a «ayudar y proteger a los cristianos y a desconfiar de los musulmanes». Más tarde reconoció la legitimidad 'abbasí y fatimí. Ibn Hafsun también intentó presentarse como un nuevo 'Abd al-Rahman I dentro de un clima general de expectaciones mesiánicas. Y también intentó presentarse a sí mismo como descendiente de los visigodos (recuérdese el Alfonso que aparece como su antepasado), opción esta probablemente vinculada a su regreso al cristianismo[42]. Este último intento indica que el repertorio de legitimidades para el rebelde muladí era:

– mirar a Oriente, es decir, rechazando la secesión omeya del Occidente islámico y estableciendo lazos con el califato 'abbasí;
– abandonar el sunnismo y pasarse al shi'ísmo (alianza con los fatimíes);
– entrar en un tiempo escatológico como un nuevo 'Abd al-Rahman que establecería una nueva dinastía;
– mirar hacia el pasado pre-islámico de la Península Ibérica (antepasado visigodo).

Las dos últimas, pero especialmente la cuarta, pudieron ir acompañadas de apostasía. De b. Hafsun, muchos de cuyos seguidores eran cristianos, hemos visto que se dice que apostató hacia 285-6/898-9. Pero también se dice que reconoció el gobierno fatimí en el año 301/913 y que en el año 303/919-6 se sometió a 'Abd al-Rahman III, quien le concedió un aman que duró hasta su muerte en 305/918. Esta conducta mal parece avenirse con ser cristiano, pero más tarde, cuando 'Abd al-Rahman III conquistó la fortaleza hafsuní de Bobastro en el año 316/929, se descubrió, dicen las fuentes, que el cadáver de b. Hafsun había sido enterrado a la manera cristiana. Este 'descubrimiento' pudo tener como objeto magnificar la victoria de quien al poco tiempo habría de proclamarse califa: el vencido no era un rebelde más, sino de la

Restos de la muralla de Bobastro. Fotos SP y PG.

Extracto de la Revista Jábega nº 105, año 2014. © Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (www.cedma.es)

peor clase, un apóstata. Su derrota hacía todavía más heroica la lucha entablada por el omeya y le otorgaba una mayor legitimidad religiosa que necesitaba para fortalecer el paso que daría poco después de proclamarse califa. Si b. Hafsun realmente apostató en algún momento de su vida, las dos primeras opciones parecen indicar que luego se desdijo de su apostasía y volvió al islam[43].

Ibn Hafsun se atribuyó una genealogía visigoda y parece haber intentado presentarse como un nuevo ʻAbd al-Rahman I en un momento en que los omeyas estaban intentando re-fundar su dinastía y su legitimidad para contrarrestar las pretensiones de sus rivales fatimíes[44]. Si b. Hafsun intentó a su vez convertirse en un nuevo ʻAbd al-Rahman, ello indicaría que quería legitimar su gobierno dentro de la comunidad musulmana. Pero tal vez ese intento lo vinculaba también a su pretensión de una genealogía visigoda: en otras palabras, lo que intentaba hacer era presentarse como el descendiente de una dinastía anterior que volvía a la Península Ibérica para reclamar su derecho. Al combinar tanto el modelo de ʻAbd al-Rahman I como la genealogía visigoda, su objetivo puede haber sido establecer una nueva dinastía que fuese visigoda y cristiana y de ahí la apostasía de b. Hafsun.

En último término, todos estos intentos fracasaron y precisamente el hecho de que b. Hafsun –en tanto que muladí– no tuviese fácil la elaboración de una legitimidad rival de la omeya resulta revelador de los profundos cambios políticos y sociales que la llegada del islam había producido en los territorios sometidos y que afectaban al repertorio de legitimidades posibles.

NOTAS

* Este trabajo se ha llevado a cabo dentro del proyecto KOHEPOCU «Knowledge, heresy and political culture in the Islamic West, eighth-fifteenth centuries», Advanced Research Grant, European Research Council.
Las fechas aparecen tanto según el calendario musulmán como según el cristiano (la primera cifra corresponde al primero).

1 El lector interesado podrá encontrar los detalles de su biografía en las obras que se citan a continuación de F. J. SIMONET, Reinhardt DOZY y Évariste LÉVI-PROVENÇAL, que hay que complementar con las aportaciones más recientes, también citadas en nota.

2 Sobre las distintas fechas que se barajan, véase Virgilio MARTÍNEZ ENAMORADO, «*Fatimid* ambassadors in Bobastro: changing religious and political allegiances in the Islamic West», *Journal of the Economic and Social History of the Orient,* 52 (2009), pp. 267-300, p. 280.

3 El padre de ʻUmar ya había sido constructor de una iglesia, según noticia recogida por Ibn Hayyan en el volumen 3 del *Muqtabis*: MARTÍNEZ ENAMORADO, «*Fatimid* ambassadors», pp. 283, 286. Sobre la construcción de iglesias en territorio islámico, véase Fernando ARCE, «Arquitectura y rebelión: construcción de iglesias durante la revuelta de ʻUmar b. Hafsun», *Al-Qantara,* XXII (2001), pp. 121-146 y Virgilio MARTÍNEZ ENAMORADO, «Sobre las ʻcuidadas iglesias' de Ibn Hafsun. Estudio de la basílica hallada en la ciudad de Bobastro (Ardales, Málaga)», *Madrider Mitteilungen,* 45 (2004), pp. 507-531. Este último investigador ha señalado que las fuentes no mencionan la construcción de ninguna mezquita en Bobastro, sí de iglesias, de manera que cuando las crónicas árabes hablan de la destrucción de la mezquita de Bobastro llevada a cabo por ʻAbd al-Rahman III deben estar haciendo referencia a una iglesia transformada en mezquita.

4 Lamentablemente, no disponemos de la obra mencionada por Ibn Hazm relativa a los hechos de Ibn Hafsun, *Ajbar ʻUmar b. Hafsun al-qa'im bi-Rayya wa-waqa'iʻi-hi wa-siyari-hi wa-hurubi-hi*, citada por Ibn HAZM, *Risala fi fadl al-Andalus*, texto árabe en al-Maqqari, *Nafh al-tib*, ed. I. Abbas (8 vols., Beirut, 1968), III, 173; trad. Ch. PELLAT, «Ibn Hazm, bibliographe et apologiste de l'Espagne musulmane», *Al-Andalus,* XIX (1954), pp. 53-101, p. 85.

5 He tratado este *topos* historiográfico en «Cuatro preguntas en torno a ʻUmar b. Hafsun», *Al-Qantara,* XVI (1995), pp. 121-57 (existe una traducción al inglés en M. MARÍN (ed.), *Formation of al-Andalus. Part 1: History and Society*, Ashgate, 1998, pp. 291-328.

6 Texto de Ibn ʻIDHARI en *al-Bayan al-mugrib*, traducido por F. J. SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, 4 vols., Madrid,1983 (reimpr. de la edición de la Real Academia de la Historia,1897-1903), III, p. 520.

7 DAVID WASSERSTEIN, «Inventing tradition and constructing

Extracto de la Revista Jábega nº 105, año 2014. © Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (www.cedma.es)

identity: the genealogy of 'Umar Ibn Hafsun between Christianity and Islam», *Al-Qantara,* XXIII (2002), pp. 269-297; Virgilio MARTÍNEZ ENAMORADO, introducción a '*Umar ibn Hafsun, de la rebeldía a la construcción de la dawla. Estudios en torno al rebelde de al-Andalus (880-927)*, Universidad de San José de Costa Rica, 2011.

[8] Sobre las cuales puede verse el trabajo de Omayra HERRERO en este mismo número.

[9] Maribel FIERRO, *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, Madrid, 1987, p. 106.

[10] Cf. R. DOZY, *Historia de los musulmanes de España*, 4 vols., Madrid, 1984 (reimpr. de la traducción española de su estudio publicado originalmente en francés), II, 85, remitiendo a Ibn Jaldún.

[11] Mohamed TALBI, «Le Christianisme maghrébin de la conquête musulmane à sa disparition: une tentative d'explication», en M. GERVERS y R.J. BIKHAZI (eds.), *Indigenous Christian communities in Islamic lands eighth to eighteenth centuries*, Toronto, 1990, pp. 313-351, ha señalado que esa iglesia debió de ser fundada en época musulmana, ya que la ciudad de Tahert no existía en época pre-islámica.

[12] FIERRO, «Cuatro preguntas en torno a Umar b. Hafsun», pp. 150-5.

[13] Sobre las dos primeras, véanse las notas 6 y 10. Évariste LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols., París/Leiden, 1950-3; traducción española de una edición anterior por Emilio GARCÍA GÓMEZ, *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J.C.)*, Madrid, 1957. Eduardo MANZANO MORENO, *Conquistadores, emires y califas: los omeyas y la formación de al-Andalus*, Barcelona, 2006.

[14] Manuel ACIÉN ALMANSA, *Entre el feudalismo y el Islam: 'Umar Ibn Hafsun entre los historiadores, en las fuentes y en la historia*, Jaén, 1997 (la primera edición apareció en 1994).

[15] J. VALLVÉ, «Omar ben Hafsun, rey de Marmuyas (Comares)», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CCI, cuaderno II (2004), pp. 213-303; R. MARÍN GUZMÁN, *Sociedad, política y protesta popular en la España musulmana*, San José de Costa Rica, 2006; Francisco ORTIZ LOZANO, *Bobastro. La ciudad de la perdición. Gloria y refugio de la cristiandad,* Ardales, 2010 (con interesantes datos sobre la toponimia de la zona y una sugerente discusión sobre los estudios hafsuníes).

[16] Véase nota 7.

[17] Véanse los citados en las notas.

[18] F. J. SIMONET, *Historia*, III, 516, 519.

[19] Ese enfoque a partir de la obra de José Antonio CONDE ha sido estudiado por Gabriel MARTÍNEZ-GROS, «Ibn Hafsun ou la construction d'un bandit populaire», *REMMM* 129 (2011), pp. 139-52.

[20] Sus propuestas sobre la localización de Bobastro no gozan de aceptación hoy en día. Fue quien puso de relieve el interés de los datos contenidos en los *A'lam Malaqa*: J. VALLVÉ, «De nuevo sobre Bobastro», *Al-Andalus,* XXX (1965), pp 139-174; «Una fuente importante de la historia de al-Andalus: la *Historia* de Ibn Askar», *Al-Andalus,* XXXI (1966), pp. 237-65; «La rendición de Bobastro», *Mainake* (Diputación Provincial de Málaga), II-III (1980-1981), pp. 218-230 (publicado en 1984). Véase ahora la obra citada en la nota 15.

[21] Pedro CHALMETA, «Precisiones acerca de Ibn Hafsun», *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980),* Madrid, 1985, pp. 163-75.

[22] Ibn HAYYAN, *Muqtabis*, vol. V, ed. Pedro CHALMETA, Federico CORRIENTE y Mahmud SOBH, Madrid, 1979; trad. Federico CORRIENTE y María Jesús VIGUERA, Zaragoza, 1981. Esta traducción del texto árabe ha sido fundamental en el auge de los estudios hafsuníes.

[23] En el año 303/916, Ibn Hafsun había llegado a un acuerdo con 'Abd al-Rahman III y se intercambiaron regalos, acuerdo que mal se aviene con la apostasía de Ibn Hafsun: MARTÍNEZ ENAMORADO, «*Fatimid* ambassadors», p. 272.

[24] Valga un ejemplo: Manuel ACIÉN ALMANSA, «Poblamiento y fortificación en el sur de al-Andalus. La formación de un país de *husun*», *III Congreso de Arqueología Medieval Española*, Oviedo, 1989, pp. 137-47 (existe una traducción al inglés en M. MARÍN (ed.), *The Formation of al-Andalus. Part 1: History and Society*, Ashgate, 1998, pp. 347-76).

[25] C. WICKHAM, *Framing the early Middle Ages: Europe and the Mediterranean, 400-800*, Oxford, 2006, pp. 226, 493-4, 605.

[26] V. MARTÍNEZ ENAMORADO, *Al-Andalus desde la periferia: la formación de una sociedad musulmana en tierras malagueñas (siglos VIII-X)*, Málaga, 2003.

[27] Recogidos en su libro mencionado en la nota 7, que toma su título de un artículo publicado en catalán, «El 'mossàrab' amb pretensions. De nou sobre l'acció exterior d'Umar in Hafsun», *Afers,* 61 (2008), *El cristians d'al-Àndalus. Llengua, política i societat*, pp. 599-610. De reciente aparición es «Donde rigen las normas de Satán': Ibn Antuluh, Ibn Hafsun y el asunto de la propiedad sobre una esclava», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie III. Historia Medieval,* 23 (2010), pp. 97-112.

[28] En lo que sigue me baso en mi estudio mencionado en la nota 5, así como en «*Mawali* and *muwalladun* in al-Andalus (second/eighth-fourth/tenth centuries)», en Monique BERNARDS and John NAWAS (eds.), *Patronate and patronage in early and classical Islam*, Leiden, 2005, pp. 195-245 y

Extracto de la Revista Jábega nº 105, año 2014. © Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (www.cedma.es)

«Genealogies of power in al-Andalus: politics, religion and ethnicity during the second/eighth-fifth/eleventh centuries», *Annales Islamologiques,* 42 (2008), pp. 29-56.

[29] Luis MOLINA, «Los Banu Jattab y los Banu Abi Yamra (siglos II-VIII/VIII-XIV)», en M. MARÍN y J. ZANÓN (eds.), *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus.V*, Madrid, 1992, pp. 289-307.

[30] Pierre GUICHARD, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Barcelona, 1976 (reed. Granada, 1998).

[31] Maribel FIERRO, «La obra histórica de Ibn al-Qutiyya», *Al-Qantara,* X (1989), pp. 485-512.

[32] Gabriel MARTÍNEZ-GROS, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, 1992; Maribel FIERRO, «La política religiosa de 'Abd al-Rahman III», *Al-Qantara,* XXV (2004), pp. 119-156.

[33] Ann CHRYSTYS, *Christians in al-Andalus. 711-1000,* Richmond, 2002, pp. 158-183.

[34] Véase el estudio de David Wasserstein mencionado en la nota 7.

[35] Julio ESCALONA, «Family memories: inventing Alfonso I of Asturias», en I. ALFONSO, H. KENNEDY y J. ESCALONA (eds.), *Building Legitimacy: political discourses and forms of legitimation in Medieval societies* Leiden, 2004, pp. 223-262.

[36] Ann CHRISTYS, *Christians in al-Andalus*, p. 179.

[37] Mayte PENELAS, «A possible author of the Arabic translation of Orosius' 'Historiae'», *Al-Masaq: Islam and the Medieval Mediterranean,* 13 (2001), pp. 179-200.

[38] La cuestión de cómo se debe entender la onomástica andalusí en la que no aparecen *nisba*-s ha sido analizada en Maribel FIERRO, «Árabes, beréberes, muladíes y *mawali*. Algunas reflexiones sobre los datos de los diccionarios biográficos andalusíes», en M. MARÍN (ed.), *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus. VII*, Madrid, 1995, pp. 41-54.

[39] Jesús LORENZO, *La dawla de los Banu Qasi: origen, auge y caída de una dinastía muladí en la frontera superior de Al-Andalus*, Madrid, 2010.

[40] Thomas F. GLICK, «The ethnic systems of premodern Spain», *Comparative Studies in Sociology,* 1 (1978), pp. 157-171; Thomas F. GLICK y O. PI-SUNYER, «Acculturation as an explanatory concept in Spanish history», *Comparative Studies in Society and History,* 11 (1969), pp. 136-54; Roberto MARÍN GUZMÁN, «The causes of the revolt of Umar ibn Hafsun in al-Andalus (880-928). A study in Medieval Islamic social history», *Arabica,* XLII/2 (1995), pp. 180-221.

[41] Ibn 'IDHARI, *Kitab al-bayan al-mugrib*, vols. I-II, ed. G. S. COLIN y E. LÉVI-PROVENÇAL, Leiden, 1948-1951, II, 114 (= 117).

[42] Luis A. GARCÍA MORENO, «Spanish Gothic consciousness among the Mozarabs in al-Andalus (VIII-Xth centuries)», en A. FERREIRO (ed.), *The Visigoths. Studies in Culture and Society*, Leiden-Boston-Köln, 1999, pp. 303-323.

[43] Sobre las dificultades a la hora de establecer la filiación religiosa de Ibn Hafsun, véase el artículo de Pedro CHALMETA mencionado en la nota 21.

[44] Maribel FIERRO, «Por qué 'Abd al-Rahman III sucedió a su abuelo el emir 'Abd Allah», *Al-Qantara,* XXVI, 2005, pp. 357-69.

Extracto de la Revista Jábega nº 105, año 2014. © Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (www.cedma.es)