

LA MŪ'ĀJĀ Y LA NARRACIÓN DE LA FORMACIÓN DE LA SOCIEDAD ISLÁMICA EN AL-ĀNDALUS. NOTAS ACERCA DE UN TEXTO DE IBN AL-QŪṬIYYA

JOSÉ RAMÍREZ DEL RÍO
Universidad de Córdoba

F. ROLDÁN CASTRO
Universidad de Sevilla

RESUMEN:

El *Tā'riḥ iftitāḥ al-Andalus* es una obra construida con un propósito ideológico, el de reclamar el carácter profundamente islámico de al-Andalus y la legitimidad de los omeyas para volver a ocupar el califato en Oriente. Para ello Ibn al-Qūṭiyya utiliza paralelos claros con la más antigua historia del Islam, con la Medīna del profeta Muḥammad, que equipara de forma simbólica con al-Andalus. En este artículo presentamos el análisis de los procedimientos seguidos para este propósito en la obra de este ajbārī.

PALABRAS CLAVE

Al-Andalus. Ibn al-Qūṭiyya. Al-Mū'ājā. Medīna. Sira. Califato omeya

ABSTRACT:

The Chronicle *Tā'riḥ iftitāḥ al-Andalus* was written with an ideological purpose: to claim the Islamic character of Andalusian society and the Umayyad's Khalifs' legitimacy to regain the throne in the Eastern territories of the Islamic World. With this aim in mind, Ibn al-Qūṭiyya draws clear parallels between the tales of the oldest Islamic History and the Medīna of Prophet Muḥammad and Al-Andalus, which he puts on the same symbolic level. In this paper we will discuss the analysis of the procedures followed by Ibn al-Qūṭiyya to attain this goal.

KEY WORDS:

Al-Andalus. Ibn al-Qūṭiyya. Al-Mū'ākhā. Medīna. Sira. Umayyad's Khalif.

1. INTRODUCCIÓN

La creación de una sociedad islámica en al-Andalus estuvo marcada por la adopción de numerosos símbolos, narraciones y leyendas que tenían su origen en Oriente Medio y que de forma consciente fueron transformados para facilitar la inclusión de los musulmanes de las nuevas regiones en la Dār al-Islām. En este sentido resulta paradigmático el estudio de J. Hernández Juberías¹; además de esta construcción de un imaginario islámico en la península Ibérica, los estados que se sucedieron en al-Andalus realizaron un esfuerzo consciente por homologar la cultura de sus territorios con la de Oriente en aspectos religiosos, legales y literarios². La importancia de elementos árabes, incluso anteriores al surgimiento del Islam, en la formación de la identidad andalusí fue extraordinaria, como señalamos en trabajos anteriores³; sin embargo consideramos que hay todavía una gran cantidad de aspectos de origen oriental cuya influencia en la cultura de al-Andalus no ha sido suficientemente estudiada.

La obra de Ibn al-Qūṭīyya incluye una selección de motivos literarios en forma de *jabar*, que han sido tratados hasta la fecha como textos cronísticos, a pesar de las evidentes dificultades para asumir la información que aportaba como auténtica. Sin embargo el escasísimo interés que ha habido hasta la fecha por una institución creada por el profeta Muḥammad en Medīna, la *mū'ājā* [aproximadamente, el hermanamiento], ha impedido establecer la base sobre la que se asienta la estructura argumentativa del *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*.

En este artículo abordamos en primer lugar la institución de la *mū'ājā* en origen, las vías de conocimiento de la misma en la Dār al-Islām y su llegada a al-Andalus, especialmente a través de la *sīra* y en la segunda parte del mismo, la forma en que Ibn al-Qūṭīyya enlazó diferentes narraciones para sostener el proyecto político y cultural de la dinastía omeya de al-Andalus.

¹ Hernández Juberías, J., *La Península Imaginaria. Mitos y Leyendas sobre Al-Andalus*, Madrid, CSIC, 1996.

² Debemos recordar los estudios pioneros de Maḥmūd 'Alī Makki, «Egipto y los orígenes de la historiografía árabe-española», *Revista del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid*, V (1957), pp. 157-248; «Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana», *Revista del Instituto de Estudios Islámicos de Madrid*, IX-X (1961-2), pp. 65-231 y XIXII (1963-4), pp. 7-140. Sin embargo la bibliografía sobre este asunto en los últimos años es muy extensa.

³ Ibn 'Abd Rabbihī, *El libro de las batallas de los árabes*, ed., introducción y notas de J. Ramírez, Madrid, 2002 y Ramírez del Río, J., *La Orientalización de al-Andalus. Los días de los árabes en la península Ibérica*, Sevilla, Universidad, 2002.

2. LA MŪ'ĀJĀ, UNA INSTITUCIÓN DE LOS PRIMEROS TIEMPOS DEL ISLAM

Los estudios acerca de la personalidad del fundador del Islam y la primera comunidad que se formó a su alrededor, han gozado en Europa de un gran interés⁴, que en las últimas décadas se ha visto desplazado hacia los propios textos coránicos⁵. Sin embargo hay todavía diferentes aspectos que no han recibido apenas atención y que, como todos los atribuidos a este período formativo del mundo islámico, han tenido una singular trascendencia en las épocas posteriores. Entre estos aspectos que han recibido una atención menor, queremos llamar la atención sobre la institución de la *mu'ājā*. Si bien podemos encontrar menciones a esta institución en escritos de musulmanes, generalmente con propósito piadoso⁶, apenas ha recibido mención alguna en Europa; ni tan siquiera hay una entrada en la *Encyclopédie de l'Islam*, ni en la versión inglesa ni en la francesa, acerca de esta institución, no ya una monografía. Gaudefroy-Demombynes⁷ sólo la menciona de forma brevísima, siete líneas; H. Bobzin ni siquiera la cita aunque su afirmación del carácter compuesto de los documentos de la llamada “Constitución de Medīna” podría ser interpretada como alusión a la *mu'ājā*. M. Lings se extiende un poco más, aunque sin abandonar la indefinición que suele acompañar a las menciones a esta institución⁸:

A fin de unir aún más la comunidad de los creyentes, el Profeta instituyó entonces un pacto de hermandad entre los Ansar y los Emigrantes, para que cada Ansar tuviera un hermano Emigrante que fuese para él más cercano que cualquier Ansar, y cada Emigrante un hermano Ansar que fuera más próximo

⁴ Wat, W. M.; *Mahoma, profeta y hombre de Estado*, Barcelona, 2004; Bobzin, H., *Mahoma*, prólogo de Maribel Fierro, Madrid, Folio, 2004, 2003; Gaudefroy-Demombynes, M., *Mahoma*; traducción, Pedro López Barja de Quiroga, Madrid, Akal, 1990 (orig. francés en 1957). La bibliografía sobre el tema es inabarcable pero estas obras siguen siendo clásicos.

⁵ Burton, J. *The Collection of the Qur'an*, Cambridge University Press, 1977; Bell, R., y Watt, W.M., *Introducción al Corán*, Madrid, Encuentro, 1987 (orig. inglés, Edinburgh U., 1970); Blachère, R., *Introduction au Coran*, París, Maisonneuve, 1990; Lüling, G., *Über den Urkoran. Ansätze zu Rekonstruktion der vorislamisch-christlichen Strophenlieder im Koran*, 3rd corr., Erlangen, Lüling, 2004; Larramendi, M.H. de, Peña, S. (coords.), *El Coran, ayer y hoy: perspectivas sobre el Islam: estudios en honor al profesor Julio Cortés*, Córdoba, Berenice, 2008.

⁶ Podemos destacar en este sentido el reciente libro de Ṭarīq Ramaḍān, *Muḥammad. Vida y enseñanzas del Profeta del Islam*, trad. A. López y A. Conde, Barcelona, Kairós, 2009, 116-117.

⁷ Gaudefroy-Demombynes, M., *Mahoma*, p. 99.

⁸ Lings, M., *Muḥammad. Su vida, basada en las fuentes más antiguas*, trad. G. Algora, Madrid, Hiperión, 1985, 145. Curiosamente Lings acepta una tradición de Ibn Ishāq rechazada de forma expresa como falsa por casi todos los tradicionalistas, que la veían como muestra del ši'ismo del autor. *Vid supra*

que cualquier Emigrante. Pero él hizo de sí y de su familia una excepción, ya que le habría resultado demasiado odioso elegir como hermano a un Ansar en lugar de otro; tomó pues a ‘Alī de la mano y dijo: “Este es mi hermano”, y hermanó a Hamza con Zayd.

M. Watt⁹ ni siquiera lo menciona en los acontecimientos referidos en esas fechas, como tampoco lo hace Rizzitano¹⁰. Quizá las palabras de T. Andrae sean las más definitorias de la situación¹¹:

Para consolidar todavía más el lazo entre emigrantes y auxiliares, hizo Mahoma a cada uno de sus acompañantes de La Meca establecer una hermandad personal con un hombre de Medīna.

Por las citas incluidas se puede comprobar que dicha hermandad era vista por los críticos europeos más como un elemento ético, una forma de ayuda mutua cuya existencia misma en una organización religiosa era trivial, evidente, y no un elemento importante desde un punto de vista político y social. Sin embargo un capítulo entero de la biografía de Muḥammad compuesta por Ibn Ishāq y editada por Ibn Hišām aborda esta cuestión: “De la *mū’ajā* establecida entre los *muhāyirūn* y los *ansār*”¹².

Tras la llegada de Muḥammad a Yaṭrīb, convertida desde entonces en Madīnat al-Nabbī o más simplemente Medina, la nueva comunidad islámica se enfrentó a diferentes retos. Los problemas económicos y sociales de los recién llegados, el deseo de solventar las diferencias tribales entre los grupos de los emigrados de La Meca, los musulmanes más antiguos –los *muhāyirūn*– y los nuevos musulmanes, pertenecientes a las tribus de los auxiliares de Medina –los *ansār*– fueron factores que confluyeron en la creación de una serie de instituciones. La denominada Constitución de Medina, si bien debería recibir una mayor atención, ya ha sido objeto de estudio básico de la tesis de N. Roser Nebot¹³ y de una monografía de M. Lecker¹⁴; sin embargo la *mu’ajā* no fue tratada en las investigaciones señaladas.

⁹ Watt, M.M., *Mahoma: Profeta y hombre de estado*, trad. L. Martínez, Barcelona, Labor, 1967, 85-91.

¹⁰ Rizzitano, U., *Mahoma y el Islam*, trad. A. G. Valiente, Madrid, Daimón, 1973, 96-99.

¹¹ Andrae, T., *Mahoma*, Madrid, Alianza, 1967, 188.

¹² Muḥammad Ibn Ishāq, *Al-Sīra al-nabawiyya*, ed. Badāwī A. Badāwī, El Cairo, 1998, II, 130-134. El mismo hecho de que Ibn Hišām no suprimiera estas menciones en su versión resumida de la *sīra* nos muestra la importancia que le concedía.

¹³ Cfr. Roser Nebot, N., *Religión y política: la concepción islámica*, Madrid, Sapere Aude, 2002.

¹⁴ Lecker, M., *The Constitution of Medina: Muhammad's first legal document*, Princeton, Darwin Press, 2004.

Mu'ājā [المواخاة] tiene el sentido de “hermanar”, crear un vínculo equivalente al de dos hermanos biológicos, por lo que deben apoyarse mutuamente en todos los aspectos de la vida, compartir sus bienes de forma equitativa, aconsejarse e incluso heredarse entre ellos.

3. NOTAS ACERCA DE LAS FUENTES SOBRE LA MU'ĀJĀ

En estas páginas resulta imposible efectuar un análisis riguroso de las fuentes que sirven de base para esta investigación, dado que se trata de los textos más relevantes, junto al *Corán*, de la historia del Islam y han sido estudiados y glosados hasta la saciedad¹⁵. Sin embargo resulta necesario ofrecer una serie de indicaciones para situar en su justo contexto los aspectos objeto de nuestro interés.

Las fuentes en las que encontramos la mayor parte de la información acerca de la *mu'ājā* son: La *Sīra* de Ibn Ishāq en la versión de Ibn Hišām¹⁶, y las diferentes colecciones de *ḥadīṭ*-es, entre ellas no sólo el *Ṣaḥīḥ* de al-Bujārī¹⁷ y el de Muslim¹⁸, sino también *al-Bidāyat*¹⁹.

La fuente principal de esta investigación es la propia *Sīra* de Ibn Ishāq (704-742) en la edición del egipcio Ibn Hišām (m. 833). El título del *tabdīb* de Ibn Hišām era: “*Sīrat sayyidnā Muḥammad rasūl Allāh -ṣl'm-*. *Riwayāt Abi Muḥammad 'Abd al-Malik Ibn Hišām 'an Ziyād Ibn Abd Allāh al-Bakkā'i 'an Muḥammad Ibn Ishāq*”²⁰.

¹⁵ Entre los estudios más recientes *vid* Motzky, H. (eds.), *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources*, Leiden, 2000; Rubin, U., *The Eye of the Beholder. The Life of Muḥammad as viewed by the Early Muslims: A Textual Analysis*, Princeton, 1995; Kister, M.J., “The *Sīra* Literature”, en Beeston, A.F.L. et alii (eds.), *The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, Cambridge U. Press, 1983, 355-356; Newby, G.D., *The Making of the Last Prophet. A Reconstruction of the Earliest Biography of Muḥammad*, Columbia, 1989.

¹⁶ Muḥammad Ibn Hišām, *Al-Sīra al-nabawiyya*, ed. Badāwī A. Badāwī, El Cairo, 1998.

¹⁷ Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, ed. Qāsim al-Samma'ī, Beirut, Dār al-Qalam, 1987; en ocasiones se cita el comentario de esta obra llevado a cabo por al-'Asqalānī, *Al-Fatḥ al-bārī bi-ṣarḥ Ṣaḥīḥ al-Bujārī*, Beirut, 1988.

¹⁸ Muslim b. al-Ḥayyāy, *Ṣaḥīḥ*, ed. Mūsā Ṣahīn, Beirut, 1987.

¹⁹ Ibn Kaṭīr, *Al-Bidāyat wa-l-nihayat*, Beirut, 1989.

²⁰ Khoury, R.G., « Les sources islamiques de la «sīra» avant Ibn Hišām (m. 213/834) » et leur valeur historique », en *La vie du prophète Mahomet. Travaux du centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg (octobre 1980)*, Paris, 1983, p. 9.

Esta obra incluía tres partes de tamaño similar: una narración desde el origen del mundo hasta la época de Muḥammad, la historia del profeta en La Meca y la fase de Medīna.

Ibn Ishāq recopiló su obra en un momento en que la ciencia del *ḥadīṭ* no estaba desarrollada por completo²¹ y las principales recopilaciones son posteriores, tanto la de al-Bujārī (m. 870) como la de Muslim (m. 875), no sólo a la obra de Ibn Ishāq sino incluso a la recensión de Ibn Hišām. Era contemporáneo de Mālik b. Anās, el fundador de la escuela mālīkī, y consta la animadversión que éste sentía por el autor de la *Sīra*; curiosamente algunas de las críticas vertidas contra él por los ulemas de la época serían hoy causa de alabanza: mientras éstos no aceptaban los *ḥadīṭ*-es ni la información en general transmitida por mujeres, por judíos o por cristianos, Ibn Ishāq no atendió a estos impedimentos para reunir información, lo que conduce a que algunas de las narraciones que encontramos sólo parezcan en esta obra y no en las recopilaciones de *ḥadīṭ*²². Otras críticas tenían un carácter *ad hominem*: Ibn Ishāq era de origen cristiano y tenía tendencias ‘alíes²³.

La tarea de Ibn Hišām, según declaró él mismo, resumió en buena medida la *Sīra* de Ibn Ishāq mediante diferentes criterios:

– Resumir diferentes partes de la obra²⁴, en especial todo lo relativo a la antigüedad árabe, al tiempo anterior a la vida de Muḥammad. Este hecho no se pro-

²¹ Toufic, F., “Problèmes de typologie dans la “Sīra « d’Ibn Ishāq »”, en *La vie du Prophète Mahomet*, 66-68 ; Leder, S., “The Literary Use of the Khabar: A Basic Form of Historical Writing”, en Cameron, A y Conrad, L.I., *The Byzantine and Early Islamic Near East*, Princeton, 1992, 277-315.

²² Cfr. Montgomery Watt, W., “The reliability of Ibn Ishāq’s sources”, 31-43, en *La vie du Prophète Mahomet*, p. 42. La inclusión de las narraciones de las familias en la *sīra* fue uno de los elementos que diferenciaron la ciencia del *ḥadīṭ* y la de la *sīra*. Los estudiantes de *magāzī* recopilaban todo tipo de material y los de *ḥadīṭ* eran más estrictos...

²³ Es un momento muy temprano para referirse a él como ši‘ī; en esta época las diferencias eran más políticas que religiosas, aunque en los siglos siguientes esas diferencias cristalizarían en la ‘*aqīda*. Fórneas señala que las críticas hacia Ibn Ishāq han sido relativizadas por los críticos contemporáneos, por ser *ad hominem* o por referirse a problemas de metodología, en un momento en que las escuelas de *ḥadīṭ* comenzaban a imponerse en el mundo islámico. Cfr. “La primitiva Sīra de Ibn Ishāq en al-Andalus”, *Homemaje al profesor Jacinto Bosch Vilá*, Granada, Universidad, 1991, 151.

²⁴ Resulta llamativo que Ibn Hišām hiciera una selección de los textos de Ibn Ishāq, eliminando mucho material, pues el propio autor había resumido mucho una primera obra encargada por el califa ‘abbāsī al-Mansūr –según otras indicaciones, al-Mahdī–, ya que éste la había encontrado excesivamente prolija. De la primera obra sólo habría habido una copia en la biblioteca del califa, que no ha llegado hasta nosotros. Cfr. Fórneas, J.M., “La primitiva Sīra de Ibn Ishāq en al-Andalus”, 153-154.

dujo por falta de confianza en esta parte de la obra de Ibn Ishāq, ya que éste utilizó de forma prioritaria la obra de Ibn Munabbih, e Ibn Hišām tomó su información para el *Kitāb al-tijān* de esta misma fuente, por lo que parece que no se debió a un rechazo de las *isrā'iliyyāt*²⁵.

– Eliminar narraciones que ofrecían aspectos desfavorables del carácter del profeta y otros que hubieran sido tomados por fuentes inaceptables para Ibn Hišām, en especial las procedentes de testimonios de judíos y de cristianos.

Tenemos que señalar que la inclusión en este trabajo de las citas en que relacionamos la información contenida en la *Sīra*, no responde al propósito de identificar las fuentes usadas por éste, ya que es anterior a la recopilación de los *Ṣaḥīḥayn*, el de al-Bujārī y el de Muslim. Además es de sobra conocido el poco crédito que las tradiciones transmitidas por Ibn Ishāq tuvieron para los especialistas en *ḥadīṭ*²⁶; sin embargo resulta obvio el interés por conocer el material que presentamos en estas páginas en el contexto de los estudios de la tradición islámica. En concreto y a pesar de la mala reputación de Ibn Ishāq en los círculos de tradicionistas, los demás textos referentes a la *mū'āja* son, en lo sustancial, aceptados por todos los especialistas²⁷. Sólo hemos encontrado un texto cuya veracidad era abiertamente contestada en lo referente a la *mū'āja* y se refiere, como podíamos suponer desde el principio, a la relación entre Muḥammad y 'Alī²⁸:

²⁵ Khoury, R.G., "Les sources islamiques de la «sīra» avant Ibn Hišām (m. 213/834) et leur valeur historique", 25.

²⁶ Khoury, R.G., "Les sources islamiques de la «sīra» avant Ibn Hišām (m. 213/834) et leur valeur historique", p. 26. En Medina se creó la primera escuela de estudio del *ḥadīṭ*, en el mismo momento que la redacción de la primera *sīra*, por lo que los enfrentamientos eran inevitables.

²⁷ Cfr. Montgomery Watt, W., "The reliability of Ibn Ishāq's sources", 39; Montgomery Watt sostiene que Becker se equivocaba cuando decía que la *sīra* utilizó lo que se conocía del *ḥadīṭ* hasta aquel momento, porque él no veía mucho de lo presente en el *ḥadīṭ* en la *sīra*. Sin embargo en lo referente a la *mū'āja* no podemos estar de acuerdo: esta parte está llena de *ḥadīṭ*-es.

²⁸ Ibn Hišām, M., *Al-Sīra al-nabawiyya*, II, 130-131. Este *ḥadīṭ* no aparece ni en la obra de Muslim ni en la de al-Bujārī. El propio Ibn Taymiyya ya rechazó su veracidad en su *Kitāb al-radd 'alā Ibn al-Maṭṭhir* y tampoco es reconocido por la obra de *ḥadīṭ al-Faṭḥ*, VII, 271, aunque como vimos anteriormente, Lings aceptó su veracidad. Kister, M.J., "The Sīra literature", pp. 352-367, especialmente p. 363, en Beeston, A.F.L., Johnstone, T.M., Sergeant, R.B. y Smith, G.R. (eds), *The Cambridge History of Arabic Literature. Arabic literature to the end of the Umayyad period*, Cambridge U. Press, 1983. La tradición relativa a la *mū'āja* entre 'Alī y Muḥammad se veía desafiada por otra que decía que si hubiera elegido a alguien como compañero para la *mū'āja* a Abū Bakr.

Dijo Ibn Ishāq: “El Profeta –Dios lo bendiga– estableció una hermandad (ajā’) entre sus compañeros de los muḡāhidūn y los anṣar y dijo, según nos llegó a nosotros y nos refugiamos en Dios de poner en sus labios lo que él no dijo: “Hermanaos en Dios, como si fueseis hermanos”; luego cogió la mano de ‘Alī b. Abī Ṭālib y dijo: “Este es mi hermano”, y era el Enviado de Dios –que Dios lo bendiga– señor de los enviados, imām de los bien dirigidos, enviado del Señor de los mundos, sin igual ni similar entre los devotos, y él y ‘Alī b. Abī Ṭālib eran hermanos.

Como señalábamos anteriormente, sólo esta tradición era contestada en lo relativo a la *mū’ājjā*; la existencia de la misma y de sus principales características eran reconocidas por los principales tradicionistas, e incluso encontramos algunas tradiciones en las obras de Muslim y de al-Bujārī que describen la *mū’ājjā* y que no aparecen en la versión que ha llegado hasta nosotros de la *Sīra* de Ibn Ishāq²⁹.

3.1. Breves notas acerca de la *sīra* en al-Andalus

La investigación acerca de este aspecto ya ha sido llevada a cabo de forma notable por investigadores como M. Jarrar³⁰ y J. M. Fórneas³¹, que trazaron un cuadro de la recepción de esta obra fundamental en al-Andalus. Fórneas advierte en su trabajo que en muchas ocasiones no resulta fácil distinguir entre las diferentes *riwāyāt* de la obra de Ibn Ishāq, por lo que en ocasiones no podemos distinguir ambas obras; esta es una situación que se advierte todavía en muchas menciones a esta obra, como señala Robinson³².

²⁹ Vid *infra*.

³⁰ *Die Prophetenbiographie im islamischen Spanien. Ein Beitrag zur Überlieferung und Redaktiongeschichte*, Frankfurt am Main, 1989.

³¹ “La primitive *Sīra* de Ibn Ishāq en al-Andalus”, *Homenaje al profesor Jacinto Bosch Vilá*, Granada, Universidad, 1991, 145-179.

³² Robinson, C. F., *Islamic Historiography*, Cambridge University Press, 2003, p. 179. Ibn Ishāq era conocido en al-Andalus, según Robinson, a través principalmente del tahdīb de Ibn Hišām; esta obra de Ibn Hišām estaba aún más resumida por Ibn ‘Abd al-Barr. En al-Andalus este ulema tuvo una actuación muy destacada en la transmisión de la *sīra* del profeta, que compuso *al-Isti‘āb*, ed. ‘Alī M. al-Baḡāwī, El Cairo, s.d. y *al-Ijtisār*, ed. Šawqī Ḍayf, El Cairo, 1966. Curiosamente Ibn Ḥazm hizo un resumen de la obra de Ibn ‘Abd al-Barr, titulada *Al-Durār fī ijtiṣāri l-magāzī wa-l-siyār*, que reducía aún más los contenidos tratados. Cfr. Kister, M.J., “The *Sīra* literature”, pp. 352-367, especialmente p. 366.

A al-Andalus la obra de Ibn Ishāq había llegado por diferentes *riwāya*-s, la de Ibn Hišām, la de ‘Ubayd b. Ibrāhīm b. Sa’d, la de Ibn Bukkayr y la de al-Bakkā’³³.

Por lo que se refiere al conocimiento de Ibn al-Qūṭiyya de la *Sīra* del Profeta, ya fuera en la versión de Ibn Ishāq o, más probablemente en el *tahdīb* de Ibn Hišām, tenemos que señalar que este sabio realizó estudios con Qāsim b. Aṣḡab³⁴, uno de los principales transmisores de la *sīra* en al-Andalus, como puso de manifiesto Fórneas³⁵. Además, el estudio de la *sīra* fue seguido en la propia familia de Ibn al-Qūṭiyya por su sobrino ‘Abd Allāh b. Sulaymān b. ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz³⁶, por lo que parece evidente que el acceso a los textos referentes a la *mu’ājā*, ya sea por la vía de la *Sīra*, que consideramos la más probable, como por la del *ḥadīṭ*, no sólo no presenta problemas sino que resulta evidente.

4. CARACTERIZACIÓN DE LA MU’ĀJĀ’

La *mu’ājā* establecía una relación de hermandad entre dos musulmanes, más allá de la propia relación de fraternidad que el Islam establece entre sus fieles de manera general. Esa hermandad incluía una serie de aspectos que vamos a desarrollar aprovechando los textos, que de acuerdo con la metodología seguida por Ibn Ishāq, corresponden, en este apartado, a *ḥadīṭ-es* ordenados para crear una narración lineal.

4.1. Apoyo económico y social entre los hermanos

El propósito de la *mu’āja* desde el punto de vista de los *muhājīrūn* era, como podemos observar, principalmente económico, dada la situación precaria de muchos de ellos; el apoyo de los *anṣār* para conseguir casarse o establecer relaciones sociales con otros habitantes de Medīna, mientras que los *muhājīrūn* ofrecían a cambio su mayor formación en aspectos relacionados con la nueva religión, para

³³ Fórneas, J.M., “La primitive Sīra de Ibn Ishāq en al-Andalus”, 153-156.

³⁴ Pinilla Melguizo, R., “El filólogo y tradicionista cordobés Qāsim b. Aṣḡab al-Bayyānī (m. 247?-340 h/ 862?-951 c.). Algunos interrogantes sobre su vida y su obra”, *Homenaje al profesor Jacinto Bosch Vilá*, Granada, Universidad, 1991, 293-309.

³⁵ Fórneas, J.M., “La primitive Sīra de Ibn Ishāq en al-Andalus”, 155-156.

³⁶ *Ibidem*, p. 167; Ibn al-Abbār, *Al-Takmila li-Kitāb al-ṣīla*, ed. Codera, 13511.

formar en ella a sus anfitriones. Podemos observar en el siguiente texto el grado de implicación personal que suponía a ambas partes:

Narrado por Anas:

Cuando ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Awf vino a Medina, el Profeta estableció una hermandad entre Sa’d b. al-Rabī ‘al-Anṣarī. Sa’d era un hombre rico y le dijo a ‘Abd al-Raḥmān: “Te daré la mitad de mis bienes y te ayudaré a casarte”; ‘Abd al-Raḥmān le respondió: “¡Que Dios bendiga tus bienes y a tu familia! Indícame dónde está el mercado” y ‘Abd al-Raḥmān no volvió de allí hasta que hubo ganado mantequilla y yogurt y lo llevó a su casa. Estuvimos así por un tiempo hasta que un día llegó, adornado de unguento amarillo. El profeta le preguntó: “¿qué es eso?”. Respondió: “Me he casado con una mujer de los anṣar”; El profeta preguntó: “¿qué le pagaste?”. Él respondió: “Una piedra de oro del tamaño de un dátil”; El profeta le replicó: “Ofrécele un banquete nupcial, aunque sea con un solo cordero”³⁷.

El *ḥadīṭ* n° 3264 de la colección de al-Bujārī incluye el detalle de que Sa’d ofreció a ‘Abd al-Raḥmān repudiar a una de sus dos mujeres y que él la desposara tras la *‘idda*. Aparte, la cadena de garantes era diferente: “Ibrāhīm b. Sa’d, que lo supo gracias a su padre y éste gracias a su abuelo”. El *ḥadīṭ* n° 3490 resume de forma muy breve esta historia, igual que el n° 8105 y otras versiones más largas están en el n° 5274. El *ḥadīṭ* n° 3489 de Sa’d b. Ŷubayr, que lo sabía por Ibn ‘Abbās, indica que el versículo 4,33 del *Corán*:

Hemos designado para todos herederos legales de lo que dejen: los padres, los parientes más cercanos, los unidos a vosotros por juramento. Dadles su parte, Dios es testigo de todo [*El Corán*, trad. Cortés, IV, 33]

Hay varios *ḥadīṭ*-es que relacionan ese juramento que aparece en el *Corán* con la *mu’ājjā*³⁸. Suelen proceder de Ibn ‘Abbās e indican que cuando el profeta creó la *mu’ājjā* se ordenó que sólo se heredara dentro del grupo musulmán, excluyendo a los no musulmanes y que los “hermanos” se heredaran mutuamente. La revelación del versículo autorizó la herencia entre familiares carnales, sin excluir a los que hubieran establecido el vínculo por juramento, la *mu’ājjā*.

³⁷ Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, *ḥadīṭ* n° 3265.

³⁸ Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, *ḥadīṭ*-es n° 3489, 6104, 8739.

4.2. Representación legal en ausencia de la otra parte

Hamza b. 'Abd al-Muṭallib, león de Dios y del Enviado de Dios –que Él lo bendiga– tío del Enviado de Dios –que Él lo bendiga– era hermano de Zayd b. Ḥārīṭa, mawlā del Enviado de Dios, y a él nombró Hamza albacea el día de Uḥud, cuando acudió al combate, si le llegaba la muerte³⁹.

Como podemos observar, la relación de *mū'āja* suponía no sólo una relación familiar sino incluso un grado de cercanía mayor al que correspondía a muchos hermanos carnales. La *šarī'a* establecería posteriormente una serie de condiciones para ejercer como representante (*wakīl*) o albacea (*al-waṣī*) que quedan fuera de este estudio; la mera designación de un “hermano” no biológico muestra la importancia concedida a este vínculo.

4.3. Formación religiosa y moral

El aspecto que resultaba más relevante para los *ansār* era la formación, tanto en aspectos religiosos como éticos, relacionada con el Islam que podían adquirir mediante su trato y su convivencia con los *muhājirūn*. En el siguiente texto podemos observar un ejemplo elocuente:

Narrado por Abū Ŷuhayfa: “El profeta estableció una hermandad entre Salmān y Abū l-Dardā'. Salmān fue a ver a Abū l-Dardā' y se encontró a Umm al-Dardā' vestida con ropas raídas y le preguntó por qué se encontraba en ese estado y ella le respondió: “Tu hermano, Abū l-Dardā', no se preocupa por los lujos de este mundo”. Mientras, Abū l-Dardā' había vuelto y él le había preparado una comida; le dijo: “Come tú solo, yo estoy ayunando”; él replicó: “No comeré, si tú no lo haces”, así que Abū l-Dardā' comió. Cuando era de noche, Abū l-Dardā' se levantó para hacer la oración de la noche y Salmān dijo: “¡Duerme! Y él se durmió. Una segunda vez se levantó para rezar y Salmān le dijo: “Duerme”; al final de la noche, Salmān le dijo: “Levántate ahora para la oración”. Y los dos rezaron. Salmān le dijo a Abū l-Dardā': “Tu Señor tiene derechos sobre ti, tu alma también y tu familia también tiene derechos sobre ti. Debes responder a todos los que tienen derechos sobre ti”. Posteriormente, Abū l-Dardā' visitó al profeta y le mencionó aquello; él le dijo: “Salmān ha dicho la verdad”⁴⁰.

³⁹ Ibn Ishāq, *Al-Sīra al-nabawīyya*, 131; Ḥadīṭ que figuraba en las siguientes colecciones: Al-'Asqalānī, *Al-Faṭḥ al-bārī bi-šarḥ Ṣaḥīḥ al-Bujārī*, 7, 271 y Ibn Kaṭīr, *Al-Bidāyat wa-l-nihayat*, 3, 226; es un *ḥadīṭ* débil, según señalan los editores.

⁴⁰ Al-Bujārī, *Ṣaḥīḥ*, n° 8161.

4.4. *Linaje*

Y cuando ‘Umar b. al-Jaṭṭāb estableció los dīwān-es en Šām y ya había salido Bilāl hacia allí y se había establecido en esa región como muḡāhid y le dijo ‘Umar a Bilāl: “¿A quién atribuyo tu registro, Bilāl?” Respondió: “¿A Abū Ruwayḡa!” no me separaría de él nunca, por la hermandad que estableció entre él y yo el Enviado de Dios”. Se le incluyó a él y se añadió el registro de Etiopía (al-Ḥabaša) en el de al-Juṭ‘am, por el lugar de Bilāl entre ellos y está en Juṭ‘am en el Šām hasta nuestros días”⁴¹.

En el caso de los musulmanes de origen árabe, con lazos establecidos con tribus que terminaron entrando en el Islam, parecen haber mantenido sus lazos anteriores. Sin embargo la *mu‘āja* permitió incorporar a musulmanes de origen no árabe a las estructuras de parentesco, como podemos observar en el caso de Bilāl, el primer muecín del Islam. Sería interesante saber hasta qué punto fue utilizado este procedimiento en los primeros tiempos del mundo islámico.

4.5. *Listados de mu‘āja-s establecidas en la comunidad de Medina*

El listado, que dio lugar a diferentes disputas, perceptibles a través de los *ḥadīṭ*-es a los que dio lugar, aparece en su versión más completa en la obra de Ibn Ishāq⁴²:

Dijo Ibn Ishāq: Y Abū Bakr al-Šadiq –que Dios esté satisfecho de él– era hermano de Abū Qaḡāfat b. Zayd y de Jāriḡa b. Zayd b. Abī Zuhayr, hermano de los Banū Sālim b. ‘Awf b. Jazraḡ.

Y ‘Umar b. al-Jaṭṭāb –Dios esté satisfecho de él– y ‘Utbān b. Mālik, de los Banū Sālim b. ‘Awf b. ‘Amr b. al-Jazraḡ eran hermanos.

Y Abū ‘Ubayda b. ‘Abd Allāh b. al-Ÿarrāḡ, cuyo nombre era ‘Āmir b. ‘Abd Allāh y Sa‘d b. Ma‘ād b. al-Nu‘mān, de los Banū ‘Abd al-Ašhal, eran hermanos⁴³.

⁴¹ *Al-Sīra al-nabawīyya*, II, 133; Ibn Kaṭīr, *Al-Bidāyat wa-l-nihayat*, III, 227-229.

⁴² *Al-Sīra al-nabawīyya*, II, 130-133. Separaremos el texto en párrafos de acuerdo con su división en *ḥadīṭ*-es, según el orden establecido por el editor egipcio y señalaremos las colecciones de *ḥawādīṭ* en que se encuentra también el texto, del 543 al 545.

⁴³ Esta atribución contradice la de Aḡmad b. Anas, que declara que la hermandad se estableció entre Abū ‘Ubayda b. al-Ÿarrāḡ y Abū Ṭalḡa. Esta última versión es aceptada por Muslim.

‘Abd al-Raḥmān b. ‘Awf y Sa‘d b. al-Rabī‘, hermano de los Balḥārīt b. al-Jazra‘y, se hermanaron. Al-Zubayr b. al-‘Awwām y Salama b. Salāma b. Waqaš, de los Banū ‘Abd al-Ašhal, eran hermanos.

Y se dice: “Por el contrario, al-Zubayr y ‘Abd Allāh b. Maṣ‘ūd, que era aliado (ḥalīf) de los Banū Zuhra, hermanos”

Y ‘Uṭmān b. ‘Affān y Aws b. Ṭābit b. al-Munḍir, hermano de los Banū l-Na‘y‘ār, eran hermanos.

Muṣāb b. ‘Umayyir b. Hāšim y Abū Ayyūb Jālid b. Zayd, de los al-Na‘y‘ār, eran hermanos. Abū Ḥuḍayfa b. ‘Utba b. Rabī‘a y ‘Abbād b. Bišr b. Waqaš, de los Banū ‘Abd al-Ašhal, eran hermanos.

Abū Ḍarr, que era Barīr b. Ḍānāda al-Gaffārī y al-Munḍir b. ‘Amr al-Mu‘niq li-yamūt⁴⁴, uno de los Banū Sa‘īda b. Ka‘b b. al-Jazra‘y, eran hermanos.

Dijo Ibn Hišām: “He oído a más de un sabio que decía: “Abū Ḍarr era Ḍānāda b. Ḍānāda”⁴⁵.

Dijo Ibn Ishāq: “Era Ḥaṭīb b. Abī Bal‘ata, aliado (ḥalīf) de los Banū Asad b. ‘Abd al-‘Azī y ‘Uyam b. Sa‘īda de los Banū ‘Amr b. ‘Awf, hermanos”.

Y Salmān el persa era hermano de Abū Dar‘ā ‘Uymar b. Ṭa‘laba, de los Balḥārīt b. Jazra‘y. Dijo Ibn Hišām: “‘Uymar era Ibn ‘šmir; otros decía: “‘Uymar era Ibn Zayd”⁴⁶.

Dijo Ibn Ishāq: “Bilāl, mawlā de Abū Bakr –que Dios esté satisfecho de ambos– el moecín del Enviado de Dios –Dios lo bendiga– y Abū Ruwayḥa ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥmān al-Ju‘amī, tras el espanto de Uḥud, fueron hermanos.

Y éstos son los que nos nombraron de los que el Enviado de Dios hermanó entre sus compañeros⁴⁷.

⁴⁴ Apelativo que significa “el convencido para morir”.

⁴⁵ *Ḥadīṭ* presente en Ibn Kaṭīr, *al-Bidāyat*, III, 223 y Al-‘Asqalānī, *al-Fatḥ*, VII, 271.

⁴⁶ Este *hadīṭ* aparece en Ibn Kaṭīr, *al-Bidāyat*, III, 223 y Al-‘Asqalānī, *al-Fatḥ*, VII, 271.

⁴⁷ *Ḥadīṭ* con las mismas fuentes que las anteriores Ibn Kaṭīr, *al-Bidāyat*, III, 223 y Al-‘Asqalānī, *al-Fatḥ*, VII, 271.

5. IBN AL-QŪṬIYYA Y LA MU'AJA EN AL-ĀNDALUS

Abū Bakr Muḥammad b. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz, conocido como bn al-Qūṭīyya⁴⁸, fue un autor cuyo origen, ligado a la aristocracia visigoda a través de su antepasada Sara, no le impidió estar muy comprometido con los omeyas de al-Andalus⁴⁹, en especial con 'Abd al-Raḥmān III, al que apoyó, ocupando magistraturas de cierto riesgo, como la de la ciudad rebelde, recién recuperada por los omeyas, de Écija. Suya es la obra a cuyo análisis dedicamos estas páginas, el *Tārīj ifritāḥ al-Andalus* [Historia de la conquista de al-Andalus]. La obra de Ibn al-Qūṭīyya, conocida desde hace más de un siglo y medio por los estudiosos, ha gozado sin embargo de poca atención en las últimas décadas, hasta el punto de que el traductor de la misma al inglés, D. James, considera el estudio de M. Fierro⁵⁰ el único trabajo reseñable sobre esta fuente desde la edición y traducción clásica de Ribera y Tarragó⁵¹, que además de llevar a cabo la traducción de la obra, concluyó un esfuerzo colectivo de los primeros maestros del arabismo español, pues de la copia realizada por Pascual de Gayangos y corregida por E. Saavedra y F. Codera,

⁴⁸ Cfr. Ibn al-Faraḍī, *Tārīj 'ulamā' al-Andalus*, ed. BAH, Madrid, 1891-1892, n° 1316; 'Iyāq, *Tartīb al-madārik*, Rabat, Wizārat al-ṣū'ūn al-diniyya, s.d., VI, 296-298; Ibn Jallikān, *Wafayāt al-a'yān*, Beirut, IV, 369-371; Al-Marrakuṣī, *Dayl al-Takmila*, ed. I. 'Abbās, Beirut, 1965, V, 2, p. 449; Ávila, M.^a L., La sociedad hispanomusulmana al final del califato, Madrid, CSIC, 1985, n° 820; Marín, M., *Nómima de sabios de al-Andalus*, (93-350/711-961)", *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus* I, editados por M. Marín, Madrid, CSIC, 1988, 23-182, n° 954. 'Umar b. 'Abd al-'Azīz b. Ibrāhīm b. 'Isā b. Muzāhim, *mawla* de 'Umar b. 'Abd al-'Azīz. *Sevillano. [Tenía por apelativo] Ibn al-Qūṭīyya, y fue el padre del lexicógrafo Abū Bakr Muḥammad –y ya se mencionó a sus antepasados en la biografía de éste último–. Viajó y realizó la peregrinación, tras lo cual se dirigió a su localidad de origen. Lo nombró al-Nāṣir juez de Écija en el año 301 [913-914 d.C], y luego de Sevilla en el 302 [914-915 d.C]. Continuó en el desempeño de ambas funciones durante siete años y siete meses.*

⁴⁹ M.^a J. Viguera señala que su origen visigodo no evitó que Ibn al-Qūṭīyya mostrara sus "fervores pro-omeyas". Cfr. "Cronistas de al-Andalus", en *España. Al-Andalus. Sefarad. Síntesis y nuevas perspectivas*, Salamanca, Universidad, 1988, 85-98, especialmente p.80.

⁵⁰ Fierro, M., "La obra histórica de Ibn al-Qūṭīyya", *Al-Qanṭara* X (1989), 485-512. La consideración historiográfica que ha recibido la obra de Ibn al-Qūṭīyya justifica esa falta de estudios. Cfr. Maíllo Salgado, F., *De historiografía árabe*, Madrid, Abada, 2008, 101-103. "Es una obra, en definitiva, de la que cabría esperar una visión distinta de la conquista, toda vez que quien la transmitía era un descendiente de los godos, pero el relato resulta bastante pobre y equívoco, por no decir anodino en muchos de sus datos".

⁵¹ Ibn al-Qūṭīyya, *Tārīj ifritāḥ al-Andalus*, trad. J. Ribera, 1926. Consideramos que este juicio es un tanto injusto; podemos destacar diferentes estudios entre los que va a resultar particularmente útil para este trabajo el de G. Martínez Gros, *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitiimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, Madrid, Casa Velázquez, 1992, 81-112.

eliminó algunos errores J. Ribera, al tiempo que preparaba la obra para su presentación al público español⁵².

En la actualidad sólo conservamos un manuscrito del *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, un *unicum* en el que además contamos con una de las contadas copias del *Kitāb fatḥ al-Andalus*⁵³. Conservado en la Biblioteca Nacional de Francia, aunque se trata de una copia medieval es relativamente tardía; el papel del mismo fue producido en Europa entre 1350 y 1450⁵⁴. Tampoco contamos con demasiada información contextual acerca de la copia, hasta el punto de que el *incipit* aparece incompleto y no contiene ni siquiera las habituales frases de agradecimiento a Dios y de elogio del profeta Muḥammad, sus compañeros y su familia, entrando directamente en materia.

De las ediciones sucesivas del *Tārīj iftitāḥ al-Andalus* tan sólo podemos señalar que la de Ribera y sus precursores no ha sido superada hasta la fecha, aunque numerosas ediciones con correcciones *ad-sensum*, mejor o peor encaminadas, han visto la luz en el mundo árabe⁵⁵.

En estos momentos las mayores incógnitas acerca de la obra deberán aguardar a la posible localización del manuscrito de Constantina, que cita A. Cherbonneau⁵⁶; es posible que hubiera una versión más larga de la obra de Ibn al-Qūṭīyya pues, como sostiene D. James⁵⁷ el autor promete tratar la rebelión de Toledo contra

⁵² Fierro, M., “La obra histórica de Ibn al-Qūṭīyya”, *Al-Qanṭara* X (1989), 485-512, especialmente p. 486.

⁵³ James, D., *Early Islamic Spain: the history of Ibn al-Qūṭīyya, a study of the unique Arabic manuscript in the Bibliothèque Nationale de France, Paris, with a translation, notes and comments*, p. 3. Tiene 50 folios y termina por un simple *Intaba tārij ibn al-Qūṭīyya, al-ḥamdu li-llāh waḥdahū*; en el mismo manuscrito le sigue a *Al-Ajbār maǧmūʿa*, que concluye en el folio 118 recto.

⁵⁴ James, D., *Early Islamic Spain*, pp. 2-8. El autor sitúa fábricas con marcas de agua similares a las del papel del manuscrito en Navarra (1391), Udine (1443)...

⁵⁵ Fierro, M., “La obra histórica de Ibn al-Qūṭīyya”, p. 485, nota 3; James, D., *Early Islamic Spain*, p. 21. Por ejemplo, la edición de M.O. Houdas, cuyas únicas diferencias residían en lecturas diferentes del manuscrito de París, fue reproducida posteriormente por un librero egipcio, ‘Abd al-Muta‘āl al-Kutubī, no puede considerarse equivalente a la de Ribera; ‘Abd Allāh Anīs al-Ṭabbā‘ hizo en 1957 una nueva edición del libro de Ibn al-Qūṭīyya con algunas variantes poco relevantes del texto. D. James no tiene una buena opinión de la edición de al-Abyarī en El Cairo y Beirut en 1982 y posteriormente en 1989, pues señala que se basó sólo en la copia del manuscrito de París que había hecho Gayangos.

⁵⁶ Chalmeta, P., “Una historia discontinua e intemporal (jabar)”, *Hispania* XXXIII (1973), 23-75, especialmente 37-38.

⁵⁷ James, D., *Early Islamic Spain*, p. 17 y 31.

Muḥammad I pero no se cumple tal promesa en el manuscrito de París. El texto llega hasta el año 326 h/ 937, cosa extraña dado que Ibn al-Qūṭīyya era treintañero entonces, y vivió cuatro décadas más, murió hacia 367 h/977. P. Chalmeta indica que no incluyó lo que conoció porque no era *mu'arrij* sino *ajbāri*, y que escribía lo que recibía por otras fuentes, no lo que conocía por sí mismo. También ha habido críticos que han sostenido la existencia de una obra más reducida, un *ijtiṣar* del texto actual que habría tenido una mayor circulación⁵⁸. Aunque no podamos descartar por completo esta opción, parece que las razones para la composición del *Tārīj iftitāḥ al-Andalus* estuvieron muy ligadas a un período concreto de la historia omeya, por lo que no tenía sentido acumular otras noticias, al resultar irrelevantes para plasmar la intención del autor.

Si bien podemos trazar los orígenes y los rasgos principales de la *mū'ājā* en la Medīna de tiempos de Muḥammad, nos resulta difícil explicar por qué apenas ha recibido atención en la bibliografía posterior. Sin embargo el modelo de la época del profeta conservó un valor simbólico importante y aparece como hilo conductor de la exposición de Ibn al-Qūṭīyya en su *Kitāb iftitāḥ al-Andalus*. En dicha obra encontramos una narración en que los *mawālī* omeyas llegan a saber, de manera cuasi mágica⁵⁹, la próxima caída de la dinastía de sus patronos en Oriente y buscan escapar a una tierra lejana en la que establecerse:

Avanzó Kulṭūm hacia Ifrīqiyya y llevaba consigo treinta mil hombres: diez mil [mawālī]⁶⁰ omeyas y veinte mil de otros linajes (buyūtāt) árabes. Habían visto en narraciones (riwayāt)⁶¹ la desaparición de su dinastía (dawla) y la llegada de la de los Banū 'Abbās, y que el dominio de éstos no superaría el Zāb; suponían que se trataba del Zāb de Egipto aunque fue el de Ifrīqiyya, pues nunca sobrepasó la obediencia de los ābbāsīs de Ṭubna y sus alrededores⁶².

⁵⁸ Dozy, R, "Introducción" en su edición de *Al-Bayān al-Mugrib*, Leiden, 1848-1852, 28-30.

⁵⁹ Manzano, E., *Conquistadores, emires y califas*, Barcelona, Crítica, 2006, 100-101 y nota 26. El propio autor señala otras posibilidades mucho más probables para el asentamiento del *jund* omeya en al-Andalus, aunque despacha con cierta displicencia un elemento que consideramos de un cierto interés estructural en la obra de Ibn al-Qūṭīyya.

⁶⁰ Añadido *ad sensum* por Ibrāhīm l-Abyārī que parece razonable: los diez mil no serían propiamente miembros de la familia omeya sino *mawālī* adscritos a ella.

⁶¹ Podríamos traducir también por "predicciones", dado el valor contextual. Sin embargo dado el carácter complejo del texto preferimos ceñirnos al mismo de modo literal.

⁶² Ibn al-Qūṭīyya, *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, p. 40. La traducción al inglés de este texto por D. James nos permite contar con un elemento de constatación para la interpretación de este oscuro texto. Cfr.

La desaparición del califato omeya en Oriente, en la cuna del Islam y la necesidad de emigrar a Occidente, a una tierra donde construir una sociedad islámica nueva, recuerda de modo inevitable a la hégira, la *hiyra* del Profeta Muḥammad que abandonó su ciudad natal de La Meca y emigró a Yaṭrīb, Madīnat al-Nabbī, desde donde el Islam triunfó y comenzó su extraordinaria expansión. Este esquema narrativo, como es lógico, ha sido repetido en un buen número de ocasiones en la historia del Islam, buscando reclamar una legitimidad islámica a diferentes movimientos político-religiosos de oposición. El uso de esta estrategia narrativa permite caracterizar al-Andalus de una manera que se correspondía con el proyecto cultural de los omeyas⁶³.

Ibn al-Qūṭīyya sigue el hilo narrativo indicando la forma en que los nobles visigodos acogen a los árabes en al-Andalus; mientras éstos aportan bienes materiales y relaciones sociales, los árabes aportan su superior conocimiento de la religión islámica:

Narró el jeque Ibn Lubāba, que Dios tenga en Su gloria, de lo que sabía gracias a los jeques: Artubāš era un hombre de gran inteligencia en los asuntos mundanos. Entraron a verlo diez de los sirios [šāmiyyīn], entre ellos Abū ‘Uṭmān, ‘Abd Allāh b. Jālid, Abū ‘Abda, Yūsuf b. Bujt y al-Šumayl b. Ḥātim. Saludaron y se sentaron en asientos alrededor suyo. Cuando hubieron tomado asiento y se hubieron saludado los unos a los otros, entró Maymūn el asceta [al-‘ābid], antepasado de los Banū l-Bawwābīn, que era uno de los mawālī de los sirios. Cuando Artubāš lo vio entrar, se levantó y se dirigió hacia él y quiso conducirlo a su escaño, que estaba decorado de oro y plata. El hombre piadoso y virtuoso se negó a ello y le dijo: “No me corresponde ese lugar”, y se sentó en el suelo. Se sentó con él y le dijo: “¿Qué hace que una persona como tú venga a ver a alguien como yo?”. Le dijo Maymūn: “Vinimos a este país y pensábamos que no estaríamos mucho en él, ni nos preparamos para eso pero sucedieron los problemas con nuestros mawālī en Oriente que nos impiden volver a nuestro lugar de origen. Dios te ha concedido muchas riquezas y me gustaría que me dieras una de tus alquerías para que la trabajara yo con mis manos y viviera de ella; te corresponden tus derechos por ella y yo te los pa-

Early Islamic Spain : the history of Ibn al-Qutiya, a study of the unique Arabic manuscript in the Bibliothèque Nationale de France, Paris, with a translation, notes and comments, Londres, Routledge, 2009, p. 60:

“They had heard rumors of the collapse of their [Umayyad] rule and the takeover of the Abbasids. But they heard that the writ of later would not extent beyond the river Zāb”.

⁶³ Cfr. Martínez-Gros, G., *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*.

garé por ella. Le respondió Arṭubāš: “¡No por Dios! No me satisfaré con darte una alquería en aparcería”. Llamó a su administrador y le dijo: “Dale una cortijo⁶⁴, el que está en Wādī Šūš, con el ganado y los siervos que hay en él y dale también la fortaleza de Ýayyān”, que es conocida como Qal ‘at Ḥazm”. Se levantó y se fue; Arṭubāš volvió a su asiento y le dijo al-Šumayl: “Arṭubāš, no te falta de la autoridad de tu padre sino el buen juicio [nafād al-ṭayyba]; vengo a ti, siendo el sayyid⁶⁵ de los árabes, y vienen conmigo mis compañeros, que son los sayyid-es de los mawālī en al-Andalus y no nos honras más que sentándonos en escaños a tu alrededor; y entra este pedigüeno y lo honras hasta el extremo”. Le respondió Arṭubāš: “Abū Ýawšan, ya nos han dicho las gentes de tu religión que su educación no te ha alcanzado, pues si así fuera, no me reprocharías la obra piadosa que he hecho –Al-Šumayl era analfabeto y no sabía leer ni escribir– a vosotros Dios os dio honra en el mundo y tenéis autoridad. A él lo honré por Dios, ensalzado sea, y se dice que Jesús –al-Masiḥ que Dios lo bendiga–⁶⁶ decía: “Quien honra a Dios, su nobleza le fuerza a honrar a todas sus criaturas”. Le dijo la gente del grupo: “Déjate de eso y mira nuestro propósito: nuestra necesidad es la misma que la del hombre al que honraste”. Les respondió: “vosotros sois reyes [mulūk] y no os satisfaréis sino con mucho” y les regaló cien aldeas –ḍiyā‘, diez a cada uno: Ṭurrūš a Abū ‘Uṭmān, Ilqutatayn para ‘Abd Allāh b. Jālid y ‘Uqda l-zaytūn en Almodóvar, para al-Šumayl b. Ḥātim⁶⁷.

Los textos de Ibn al-Qūṭiyya han resultado de gran importancia para el estudio del asentamiento de los šāmíes en al-Andalus, en las diferentes coras⁶⁸ que pasarían a denominarse militarizadas, ya que proporciona casi los únicos datos, junto con Ibn al-Jaṭīb⁶⁹, con los que contamos acerca del asentamiento y el reparto de *iqṭā‘āt* entre los dirigentes de la época⁷⁰.

⁶⁴ Oliver Asín, J., “Maýsar-cortijo. Orígenes y nomenclatura árabe del cortijo sevillano”, *Al-Andalus*, X, 1945, pp. 109-126.

⁶⁵ Ramírez del Río, J., “La descripción del sayyid árabe en una obra levantina del s. XI y el sobre nombre del Cid”, en *Sharq al-Andalus* (en prensa).

⁶⁶ Curioso anacronismo: la fórmula islámica *ṣallā Allahu ‘alay-hi wa-sallam-*, que habitualmente sigue al nombre de Muḥammad no habría sido nunca usada por un cristiano, que era, se supone, la religión de Arṭubāš. Evidentemente en este texto se prefigura la conversión de este personaje al Islam.

⁶⁷ Ibn al-Qūṭiyya, *Tārīḥ iftitāḥ al-andalus*, ed. Ibrāhīm al-Abyārī, El Cairo, 1989, 58-60.

⁶⁸ *Ibidem*, 44.

⁶⁹ Ibn al-Jaṭīb, *Al-Iḥāṭa fī ajbār Garnāṭa*, ed. M.‘A. ‘Inān, El Cairo, 1973-1977, I, 102-105.

⁷⁰ Manzano Moreno, E., “El asentamiento y la organización de los *ḥund*-s sirios en al-Andalus”, *Al-Qanṭara*, XIV, 2 (1993), 327-359. La polémica a la que dio lugar la nota a pie de página nº 6 entre

El texto de Ibn al-Qūṭīyya establece un paralelismo entre la sociedad creada en al-Andalus y la Medīna del Profeta, modelo ideal islámico por excelencia. Lo que nos describe este descendiente de aristócratas visigodos y de conquistadores árabes, denominado, no lo olvidemos, “el descendiente de la goda”, Ibn al-Qūṭīyya, es la *mū'āja* establecida, a imitación de la de Medīna, por los *muhāyirūn*, los árabes inmigrados, con los nativos, los nuevos *anṣār*. De forma similar a la primera, los *muhāyirūn* ofrecían una formación religiosa y moral que, como deja traslucir Arṭubāš en sus palabras, les estaba resultando de gran utilidad, mientras los *anṣār* compartían sus bienes con los recién llegados y los apoyaban en su instalación, recreando así la *mū'āja* primitiva.

5.1. *El ejemplo de Medīna en al-Andalus*

El modelo de la primitiva Medīna resultó siempre importante en al-Andalus; no sólo tras la adopción de la escuela Mālikí, que procedía de allí, sino desde el primer momento, como el propio R. Dozy⁷¹ señaló en diferentes ocasiones. Resulta curioso que R. Dozy sostuviera repetidamente que la mayoría de los descendientes de los *anṣār* se establecieron en al-Andalus⁷²; M. Marín⁷³ mostró de manera convincente que muy pocos de ellos estuvieron siquiera en la península Ibérica y la atribución de una genealogía *anṣarí*, basándose como lo hace el autor holandés en una cita de al-Maqqarī, parece una base poco sólida. Lo que sí ilustra es la imagen, que los andalusíes buscaban transmitir de sí mismos de manera consciente, de que

el autor y M. Fierro, de una parte y J. Vallvé, de otra, se puede conocer en detalle en “Una réplica y una contrarréplica”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, CXCIV, I (1997), 211-216.

Sin entrar en la exposición de la polémica, el resultado científico aceptado por todos es que la institución de la “hospitalitas”, que sirvió tres siglos antes para acoger a los inmigrantes germánicos en el imperio romano y que se proponía anteriormente como modelo para el asentamiento de los *šāmíes* en la península Ibérica, no podía aceptarse al no corresponder los aspectos factuales de dicha institución con la instalación de los árabes de Balý. Los *šāmíes* recibieron una parte de la recaudación fiscal de los territorios a ellos confiados, no posesiones. La creación de un patrimonio inmueble por parte de los dirigentes *šāmíes* es narrada, pocas páginas después, por el propio Ibn al-Qūṭīyya, con unas intenciones que intentaremos analizar en estas páginas.

⁷¹ Dozy, R., *Historia de los musulmanes de España*, Madrid, Turner, 1984, I.

⁷² *Ibidem*, 126: “Casi todos los descendientes de los antiguos defensores se hallaban en la hueste con que Muza atravesó el estrecho. En España fue donde se establecieron, especialmente en las provincias del este y del oeste, donde su tribu llegó a ser la más numerosa”.

⁷³ Marín, M., “Šaḥāba et tābi‘ūn”, *Studia Islamica*, LIV (1981), 31-32.

al-Andalus era una nueva Medina⁷⁴, el lugar de emigración del Profeta antes de volver victorioso a La Meca.

Posiblemente una de las razones fundamentales para esta atribución sea el hecho de que la rama marwānī de la dinastía omeya, la que surgió de la guerra civil que desembocó en la batalla de Marʿy Rāhiṭ (685) y sustituyó a la línea del califa Muʿāwiya I (660-680), tuviera su origen en Medina⁷⁵, de donde procedía Marwān I, que fue gobernador de la misma, hasta el punto que algunos antiguos partidarios de los omeyas en Siria se enfrentaban a los nuevos gobernantes tachándolos de extranjeros⁷⁶. Por ello apenas resulta sorprendente el favor dispensado por los omeyas a la escuela mālikī⁷⁷, que se ve reflejado también en una serie de textos del *Tārīj ifitāḥ al-Andalus*, como los primeros contactos con la escuela mālikī, que fue introducida en la península Ibérica en época temprana:

En tiempos de ʿAbd al-Raḥmān b. Muʿāwiya entró en al-Andalus al-Gāzī b. Qays con Al-Muwaṭṭāʾ, de Mālik b. Anas, que Dios tenga en Su gloria, según la lectura de Nāfi ʿb. Abī Nuʿaym, que fue honrado por ello⁷⁸.

Esa aceptación vino de la mano de una serie de narraciones que buscaban legitimar la posición de poder de los omeyas al frente del califato:

Y viajó, tras un año de su reinado, Ziyād b. ʿAbd al-Raḥmān al-Lajmī, el alfaquí de al-Andalus en aquel tiempo, antepasado de los Banū Ziyād de Córdoba, a Oriente. Cuando llegó a Medina y se encontró con Mālik b. Anas, que Dios tenga en Su gloria; él le preguntó por Hišām y Ziyād le contó su forma

⁷⁴ Recientemente M. Fierro ha incidido en la idea de la concepción de al-Andalus como una nueva Medina en la ideología omeya. Cfr. *Abderrahmán III y el califato omeya*, San Sebastián, Nerea, 2011, especialmente p. 29, 98, 142-143.

⁷⁵ Cfr. Dozy, R., *Historia de los musulmanes de España*, I, 141-142 y 198.

⁷⁶ *Idem*, 198. “Extranjeros, vosotros venís del Hidjaz, de un país que el desierto separa enteramente del nuestro, y la Siria no os conocía a ninguno”.

⁷⁷ Cfr. Šams al-dīn al-Muqaddasī, *Descriptio imperio moslemici*, ed. De Goeje, Leiden, Brill, 1967, 237.

En al-Andalus no había menos [escuelas jurídicas] que aquí. Sin embargo un día comparecieron los dos bandos ante el sultān. Éste les preguntó: “¿De dónde era Abū Ḥanīfa? Le respondieron: “De Kūfa”. “¿Y Mālik?”. “De Medina”. Él replicó: “La ciencia de la casa de la hégira [Medina] es suficiente para nosotros”. Y ordenó que echaran del país a los seguidores de la escuela ḥanafī, diciendo: “No quiero que haya en mi territorio dos escuelas”. Escuché estas historias [ḥikayāt] de muchos maestros [mašayj] de al-Andalus.

⁷⁸ Ibn al-Qūṭayya, *Tārīj ifitāḥ al-Andalus*, ed. al-Abiyārī, El Cairo, 1990, 56.

de actuar (maḍāhibi-hi) y alabó su trayectoria (sīrati-hi); Mālik le dijo: “Ojalá Dios adornara nuestro camino con uno como ese”⁷⁹.

Sin embargo resulta lícito preguntar ¿tenía al-Andalus un lugar suficiente en el mundo islámico de su tiempo para servir de segunda Medīna? Ibn al-Qūṭiyya al menos parece sostenerlo así en los inicios de su obra, al sumar a Muḥammad y a sus compañeros a la conquista del país de forma simbólica:

Y cuando entró en las naves con sus compañeros, le venció el sopor y en sus sueños vio al Profeta –Dios lo bendiga– y a su alrededor a los muḥāyirūn y los anṣār que ya habían blandido sus espadas y se las ponían en bandolera. Pasó el Profeta junto a Ṭāriq y le dijo: “Avanza en tu propósito”. Y Ṭāriq siguió con la vista en sus noticia sueños al Profeta y a sus compañeros [aṣḥābi-hi] hasta que entraron en al-Andalus; lo tuvo por buen presagio y alegró con esta noticia a sus compañeros⁸⁰.

Al analizar el texto de la llegada del profeta Muḥammad y de sus compañeros a la península Ibérica, G. Martínez-Gros⁸¹ llamó la atención sobre esta nueva hégi-ra, que modifica de manera simbólica el estatus de al-Andalus en la *Dār al-Islam*.

5.1.1. *El ejemplo de Medīna y la reconquista de Oriente.*

El corolario lógico del texto de Ibn al-Qūṭiyya y la conclusión a la que debía llegar el lector era múltiple:

– De la misma forma que el profeta había terminado volviendo a La Meca en triunfo, el gobernante omeya debía volver a Oriente para cerrar el círculo narrativo. Dicha aspiración aparece de forma repetida en la poesía áulica de la época de Ibn al-Qūṭiyya:

Versos de Ibn ‘Abd Rabbihī acerca de Abd al/Raḥmān III:

- *Gobierna y reina en el Oeste
y es digno de gobernar en el Este*⁸²

⁷⁹ Ibn al-Qūṭiyya, *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, ed. al-Abiyārī, p. 62.

⁸⁰ Ibn al-Qūṭiyya, *Tārīj iftitāḥ al-Andalus*, p. 34.

⁸¹ *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, p. 30 y p. 75, nota 105 : « L'analogie des deux épisodes donne le sens de la conquête : une nouvelle Hégire dans une nouvelle Medina, quand la patrie syrienne chassera les siens comme autrefois La Mecque le fit du Prophète ».

⁸² Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis*, III, ed. Antuña, París, 1930, 43-44; trad. E. Guraieb, CHE, XVI (1951), 151-152.

En la recepción del año 971 encontramos estos versos de Aḥmad b. Ibrāhīm b. al-Jāzin ante las embajadas cristianas⁸³:

(Metro *ṭawīl*, rima *dal*)

- *Todo ello sirve de anuncio tanto a los de Oriente como del Occidente
Lo mismo que el deslumbramiento del relámpago anuncia el trueno.*
- *Sólo queda que (el califa) se aposente en la Meca,
Para echar de ella a los que merecen ser expulsados.*

La misma lógica de la adopción del título califal por ‘Abd al-Raḥmān III supone, tal y como señala Martínez-Gros⁸⁴, la reclamación del poder en toda la comunidad islámica, en toda la Dār al-Islam; sólo utilizamos la expresión “califato omeya de Córdoba” por comodidad. Se trata de una institución sólo comprensible en el marco de todo el mundo islámico.

6. CONCLUSIONES

La obra *Tārīj iftitāḥ al-Andalus* de Ibn al-Qūṭiyya es una de las más interesantes de la literatura histórica andalusí⁸⁵. Su autor recopiló tradiciones anteriores con la intención de crear equivalencias entre al-Andalus y la Medīna de tiempos del profeta Muḥammad, creando una estructura discursiva que conducía a la única conclusión válida desde un punto de vista ideológico en el al-Andalus de su tiempo: la necesidad de la vuelta a Oriente de los califas omeyas para conseguir el triunfo del Islam, similar al de Muḥammad al conquistar La Meca.

⁸³ García Gómez, E., *Anales palatinos del califa de Córdoba al-Ḥakam II, por ‘Isā b. Aḥmad b. al-Rāzī*, Madrid, 1967, 46; Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis*, ed. ‘Abd al-Raḥmān ‘Alī, Beirut, Dār al-ṭaḡāfa, 1983, 22-23.

⁸⁴ *L'idéologie omeyyade. La construction de la légitimité du Califat de Cordoue (Xe-XIe siècles)*, 22-23.

⁸⁵ Podemos utilizar el término “literatura histórica” en un sentido similar, aunque no idéntico al de G. Martínez-Gros; no podemos estar de acuerdo en una frase como “leur histoire avait la force d’une théologie”, pero evidentemente el uso de estructuras y recursos literarios para la elaboración de textos de carácter cronístico tenía un propósito ideológico, magníficamente expresado por el historiador francés; sin embargo esas reclamaciones no dieron lugar a un discurso político-teológico equiparable al šī‘ī de aquel tiempo. Se producen por un fenómeno de uso de motivos literarios estudiado por D. Oliver: “El Cid, simbiosis de dos culturas”, *Castilla* 9-10 (1985), 27-115; “Las batallas del Cantar de Mío Cid desde la perspectiva de la Historiografía árabe”, *Revista de Historia Militar* 73 (1992), 15-52 y de la misma autora: “Una nueva interpretación de la batalla de Alcocer”, *Revista de Historia Militar* 74 (1993), 15-42.

La emigración de los creyentes verdaderos a al-Andalus, su cooperación con los nuevos *anṣār*, representados por Arṭubāš, que adopta la forma de *mū'ājā*, las confirmaciones llegadas desde Medīna de la condición de verdaderos depositarios de la herencia islámica, son elementos que Ibn al-Qūṭiyya enlaza de manera magistral para presentar su tesis: el derecho de los califas omeyas al poder en toda la Dār al-Islām. Por esta razón, la continuación de la narración más allá de la fecha señalada, con acontecimientos contemporáneos al autor, no tenía sentido.

El análisis de las fuentes historiográficas andalusíes, si bien no puede tener una única vertiente literaria, debe asumir la presencia de elementos propios de la literatura, dada la metodología de los cronistas de los primeros siglos del Islam.

RESUMEN

El *Tārīj iftitāḥ al-Andalus* [Historia de la conquista de al-Andalus] de Ibn al-Qūṭiyya es una obra de gran importancia en la historiografía andalusí y ha sido objeto de atención para los especialistas en Historia de la al-Andalus desde hace más de un siglo. Fue redactada en el siglo X con un propósito ideológico, el de reclamar el carácter profundamente islámico de al-Andalus y la legitimidad de los omeyas para volver a ocupar el califato en Oriente. Para resaltar ambos rasgos, Ibn al-Qūṭiyya utiliza paralelos claros con la más antigua historia del Islam, con la Medīna del profeta Muḥammad, que equipara de forma simbólica con al-Andalus. Las relaciones establecidas entre los musulmanes que emigraron de La Meca a Medina con algunos conversos de esta ciudad, que fueron consideradas como equivalentes a una relación de hermandad, la *mu'aja*, y que fue uno de los elementos principales en el origen de la comunidad musulmana primera, la de Medina, fueron utilizadas como término de comparación para la relación entre notables musulmanes del ejército invasor y nobles visigodos de Hispania. Este elemento literario nos muestra la intención de los medios intelectuales omeyas de equiparar al-Andalus con la primera, e ideal, comunidad islámica de Medina. Es necesario recordar que la rama de los omeyas a la que pertenecían los soberanos de al-Andalus era la marwaní, cuyo primer miembro fue el gobernador omeya de Medina, por lo que la relación de esta ciudad con los omeyas de al-Andalus resultaba especialmente relevante.