

UNIVERSIDAD NACIONAL
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO
ESCUELA DE LITERATURA Y CIENCIAS DEL LENGUAJE
MAESTRÍA PROFESIONAL EN TRADUCCIÓN (INGLÉS-ESPAÑOL)

***REBELIONES Y FRAGMENTACIÓN POLÍTICA DE AL-ANDALUS:
ESTUDIO DE LA INSURRECCIÓN DE 'UMAR IBN HAFSŪN EN EL PERÍODO
DEL EMIR 'ABD ALLĀH (888-912)
DE ROBERTO MARÍN GUZMÁN***

Traducción e Informe de Investigación

Trabajo de graduación para aspirar al grado
Magíster en Traducción
(Inglés – Español)

presentado por

PABLO FERNÁNDEZ AGUILAR
Carné N°: 230037-8

2004

La traducción que se presenta en este tomo se ha realizado para cumplir con el requisito curricular de obtener el grado académico de la Maestría en Traducción Inglés – Español, de la Universidad Nacional.

Ni la Escuela de Literatura y Ciencias del Lenguaje de la Universidad Nacional, ni el traductor, tendrán ninguna responsabilidad en el uso posterior que de la versión traducida se haga, incluida su publicación.

Corresponderá a quien desee publicar esa versión gestionar ante las entidades pertinentes la autorización para su uso y comercialización, sin perjuicio del derecho de propiedad intelectual del que es depositario el traductor. En cualquiera de los casos, todo uso que se haga del texto y de su traducción deberá atenerse a los alcances de la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, vigente en Costa Rica.

A mi esposa
Mireya
por su apoyo incondicional
y sacrificio desinteresado

Resumen

Vivimos en una época en la que existe gran contacto y conflicto entre las culturas occidental e islámica, debido a numerosos factores históricos, políticos y sociales. En este contexto, los medios de comunicación han jugado un papel preponderante en la creación de la imagen que de la otra cultura se tenga, por lo que resulta necesario combatir los estereotipos, no sólo errados sino mal intencionados, que han surgido en occidente respecto al islam y a los musulmanes en general.

Con este propósito se realizó la traducción del texto “Rebellions and Political Fragmentation of Al-Andalus: A Study of the Revolt of ‘Umar Ibn Hafsūn in the Period of the Amīr ‘Abd Allāh (888-912)”, del historiador costarricense Roberto Marín Guzmán. En dicha traducción se guardó la mayor fidelidad posible, al mismo tiempo que se llevó a cabo con una intención determinada, según se indicó anteriormente.

La fidelidad en la traducción es una idea tan antigua como la traducción misma, no obstante, es un concepto que ha cambiado a lo largo de la historia y resulta difícil de definir. En este sentido, este trabajo, si bien no pretende dar una definición de lo que es la fidelidad en la traducción, si hace un aporte a la discusión sobre el tema, al afirmar que la afinidad entre traductor y tema, así como entre traductor y autor, es un factor importante que debe tomarse en cuenta dentro del análisis de la fidelidad en la traducción.

Descriptores

Traducción inglés – español

Técnico-científica: Historia

Fidelidad, Manipulación, Polisistema

Edad Media, Islam, España musulmana

Índice General

Prólogo.....	<i>vi</i>
Traducción.....	1
Rebeliones y fragmentación política de Al-Andalus: estudio de la insurrección de ‘Umar Ibn Hafsūn en el período del emir ‘Abd Allāh (888-912).....	2
La creciente resistencia rebelde y la respuesta de la administración ‘Abd Allāh (888-900).....	3
<i>Sā’ifah</i> Tudmīr (la campaña de Murcia) (896): cambio en la estrategia militar.....	31
Redoblando los esfuerzos militares: nuevos <i>sawa’if</i> (897-898).....	40
Implicaciones políticas de la conversión de ‘Umar Ibn Hafsūn al cristianismo (899).....	54
Los años finales de la administración ‘Abd Allāh: preservación de la unidad política de Al-Andalus (900-912).....	59
Notas al final.....	72
Informe de investigación.....	82
Introducción.....	83
Capítulo I: Consideraciones teóricas.....	88
Capítulo II: Contexto y afinidad: fuentes de fidelidad.....	100
Capítulo III: Fidelidad: más allá del texto.....	119
Conclusiones.....	139
Bibliografía.....	145
Apéndice: Texto fuente.....	150

Prólogo

El presente tomo comprende la traducción del texto “Rebellions and Political Fragmentation of Al-Andalus: A Study of the Revolt of ‘Umar Ibn Hafsūn in the Period of the Amīr ‘Abd Allāh (888-912)”, además del informe de investigación, en el cual se hace una introducción del trabajo, luego se presentan los principales conceptos teóricos utilizados durante el análisis de la traducción. Después se analizan el contexto histórico-político-social vigente, la afinidad entre traductor y tema o autor, y el concepto de la fidelidad en la traducción. Para finalizar, el tomo contiene, además de la traducción, el texto fuente en inglés tal como fuera publicado originalmente.

Traducción

REBELIONES Y FRAGMENTACIÓN POLÍTICA DE AL-ANDALUS: ESTUDIO DE LA INSURRECCIÓN DE ‘UMAR IBN HAFSŪN EN EL PERÍODO DEL EMIR ‘ABD ALLĀH (888-912)

ROBERTO MARÍN GUZMÁN

Las insurrecciones políticas que empezaron en la época del emir Muhammad I (852-886) continuaron y cobraron fuerza durante el emirato de ‘Abd Allāh (888-912). Las tensiones sociales y étnicas, las sediciones políticas, las rebeliones y la insubordinación fueron abundantes durante el reinado del emir ‘Abd Allāh. Su respuesta fue inmediata: organizó numerosas campañas para castigar a los rebeldes y para recuperar castillos y territorios perdidos. Los insubordinados resistieron de la mejor manera posible y, con frecuencia, forjaron alianzas entre ellos en contra de la autoridad central.

El propósito de este estudio es analizar según las principales fuentes árabes, en especial las descubiertas recientemente y que eran desconocidas por los historiadores en el pasado, las diversas sublevaciones a todo lo largo del territorio musulmán de Al-Andalus, con particular atención en aquellas que ocurrieron en las regiones meridionales de la Península. Este trabajo también se referirá a las causas de estas rebeliones, así como a por qué se prolongó la insurrección de ‘Umar Ibn Hafsūn –la cual empezó en 880- durante el emirato de ‘Abd Allāh, para reconstruir el ambiente político y social de la época, y las relaciones del insurrecto muladí¹

¹ NT: Muladíes. Se refiere a los cristianos conversos al Islam y a sus descendientes. Quienes se convertían al islam podían conservar sus bienes y posición social.

‘Umar Ibn Hafsūn con la autoridad omeya² central de Al-Andalus, con otros líderes cristianos y musulmanes de la Península Ibérica, y con algunos musulmanes de África del Norte. La tenacidad y dedicación de ‘Abd Allāh preservaron la unidad política de Al-Andalus y de la dinastía omeya, la cual iría a alcanzar su clímax con su sucesor. Para lograrlo utilizó todos los medios a su alcance, desde canales diplomáticos hasta intrigas, persecuciones y asesinatos.

LA CRECIENTE RESISTENCIA REBELDE Y LA RESPUESTA DE LA ADMINISTRACIÓN ‘ABD ALLĀH (888-900)

El asesinato de líderes políticos influyentes (parientes incluidos) que se oponían al emir ‘Abd Allāh parece haber sido una práctica común en su gobierno. Según algunos historiadores árabes, ‘Abd Allāh mandó a matar a Al-Mundhir, con el fin de obtener la importante posición de emir de Al-Andalus una vez que su hermano no le estorbara. Esta es la opinión de Ibn al-Qūtiyyah en su *Ifitāh al-Andalus*,ⁱ y es corroborada, con algunas variaciones, por Ibn Hazm.ⁱⁱ También existen pruebas de que varios parientes, hermanos e hijos también fueron muertos. Su excusa para estas acciones fue sofocar cualquier posible discordia y eliminar todo peligro de un golpe de estado contra su gobierno. Sus decisiones políticas inmediatas y más importantes fueron tomadas para mantener el poder una vez que lo asumió. En todo caso ‘Abd Allāh, como se relató anteriormente, tomó el liderazgo del ejército que sitiaba a Bobastro, así como el control de toda la situación, el mismo día que murió su hermano, el emir Al-Mundhir.

² NT: Se refiere al Banu Umayya: clan de la tribu Quraysh, la misma del Profeta. Este grupo conducido por Mu’awiya, gobernador de Damasco, se opuso a ‘Ali, el cuarto Califa Rashidun y a sus seguidores los shi’itas. Mu’awiya, a la muerte de ‘Ali en el año 661 hizo que los electores aceptaran a su hijo Yazid como su sucesor, con lo cual se estableció la primera dinastía islámica desde el año de la muerte de ‘Ali hasta que fueron derrotados por la segunda dinastía, la de los ‘Abbasi en el año 750. los Banu Umayya se establecieron también en España de donde salió el nombre Omeya. Ver: Marín Guzmán; *El Islam*; p.433.

La mayoría de las fuentes árabes describen al emir ‘Abd Allāh como un hombre práctico e inteligente, quien siempre aconsejaba a sus ministros que no perdieran tiempo en actividades irrelevantes. Asimismo, a ‘Abd Allāh se le caracteriza como dinámico y diligente. Algunas fuentes claman incluso que era virtuoso, humilde y piadoso, así como conocedor de las ciencias, tanto religiosas como profanas.ⁱⁱⁱ Estas eran, obviamente, las descripciones oficiales de los cronistas respecto al gobernante. Las opiniones de los cronistas en pocas ocasiones diferían de las del emir.

Algunas fuentes árabes explican que los problemas que tuvo que enfrentar en Al-Andalus ante las diversas insurrecciones fueron parte de una gran rebelión generalizada a todo lo largo de las tierras del Imperio Musulmán, tanto al Este como al Oeste.^{iv} Los carmatianos se sublevaron en Siria, Hijāz y Yemen; el Zanj dirigió un levantamiento en Irak; los shi’itas se sublevaron en Ifrīqiyyah; los beréberes se rebelaron contra el gobierno en el Magreb; y en Al-Andalus los rebeldes desafiaron a la autoridad central por toda la Península Ibérica.

Cuando ‘Abd Allāh asumió el poder, la oposición muladí y beréber al gobierno, así como algunas reacciones de las poblaciones cristianas en varias áreas meridionales de España, estaban acrecentándose. Estas rebeliones parecen ser sintomáticas de las tensiones sociales, étnicas y religiosas que existían en aquella época. Como antes, la discriminación, la propiedad de la tierra, la tributación y los deseos de autonomía política parecen haber sido los principales motivos para las insurrecciones. La mayoría de quienes se oponían a la autoridad central comprendían que la única manera de hacer escuchar sus voces y quejas era a través de movimientos armados, incluso arriesgando sus propias vidas si eran derrotados por las tropas reales.

Las áreas opuestas al emir ‘Abd Allāh se expandieron rápidamente, ya que algunas de las viejas insurrecciones brotaron de nuevo, algunas otras crecieron en fuerza, como en el caso de la

insurrección de ‘Umar Ibn Hafsūn, y surgieron muchas otras nuevas en aquella época. Casi todas las provincias de Al-Andalus padecieron insurrecciones generales o formas más localizadas de levantamientos en contra de la autoridad central, en las coras³ de Jayyān, Rayyah, Jazīrah al-Khadrā’, Tākurunna, Shadhūnah, Lablah, Qabrah, Qurtubah, Tudmīr, Istijjah y así sucesivamente. Prácticamente todo el sur, sudoeste y sudeste de Iberia estaba en rebelión, junto con algunas otras áreas en el norte y en el oeste de los territorios musulmanes de la península. Cuanto más numerosas las rebeliones, más débil se veía el gobierno y los sublevados se hacían más fuertes; esto le dio la oportunidad a los opositores de la dinastía de controlar áreas más extensas. Todo el proceso actuaba como un incentivo, al igual que en el pasado, para que más gente se rebelara, ya que las tropas reales eran incapaces de controlar tal cantidad de movimientos diferentes al mismo tiempo, y a la vez mantener las fronteras seguras contra cualquier posible ataque enemigo.

Una característica de este período fue la alianza de los rebeldes entre sí con lazos más fuertes. Como resultado de estas alianzas, los rebeldes fueron capaces de desafiar con mayor frecuencia la autoridad central y de controlar áreas más extensas; saquear la campiña; obligar a algunos aldeanos a apoyar a los ejércitos rebeldes o convencer a otros de ayudar voluntariamente a los rebeldes y oponerse al gobierno central, como lo habían hecho antes; bloquear el flujo de productos agrícolas y animales del campo a las ciudades y, además, dejar de pagar los impuestos y todas las diversas contribuciones especiales a Córdoba. Los rebeldes privaban al gobierno de los impuestos, la principal fuente de ingreso de la tesorería real. Muchos de ellos se daban cuenta de que estos lazos tan cercanos con otros rebeldes podían significar una manera de sobrevivir con mayor fuerza; esto no significaba que todos los rebeldes estuvieran siempre aliados entre sí y que

³ NT: Divisiones territoriales dentro de Al-Andalus, similares a las provincias.

ayudaran a los demás. Como se analizará posteriormente, era habitual que entre ellos hubiera rivalidades, al igual que había sucedido en épocas anteriores. También había disputas sobre los dominios, privilegios, prestigio y riqueza, por consiguiente, las alianzas se quebrantaban con frecuencia.

Como respuesta a todos estos problemas políticos, el emir ‘Abd Allāh organizaba campañas constantemente; la mayoría de las veces sus ejércitos triunfaban, pero en algunas ocasiones no. Incluso si tenían éxito en una confrontación, el dominio de los territorios insurrectos era temporal, pues cuando las fuerzas omeyas dejaban la región para someter a los rebeldes en otras regiones, el pueblo de estas zonas se sublevaba de nuevo contra el emir en la primera ocasión que se le presentara.

El emir ‘Abd Allāh estaba muy preocupado por la recolección de impuestos, la cual había declinado considerablemente durante su reinado debido a las abundantes rebeliones, entre muchas otras razones. Su gobierno no tenía suficiente dinero para cubrir los numerosos gastos; la tesorería de ‘Abd Allāh estaba vacía. Este es el motivo por el cual intentó reprimir todas las insurrecciones, según las fuentes árabes (siendo las más importantes el *Akhhbār Majmū’ah* y el *al-Muqtabis* de Ibn Hayyān^v). Según el anónimo *Akhhbār Majmū’ah*, el emir ‘Abd Allāh, tenía que ahorrar dinero de cualquier manera que pudiera debido a sus pobres recursos. El emir incluso ahorraba dinero al dejar de pagar los estipendios a los soldados *jund*, asimismo, tenía serios problemas para pagarles a los soldados bajo su servicio inmediato. Las fuentes árabes, desafortunadamente, no describen las reacciones que el emir debía de enfrentar de parte de sus soldados *jund*, o de aquellos que estaban a su servicio cercano y a quienes no les pagaban regularmente. Como era de esperarse, esta situación debilitó a los ejércitos reales e hizo posible que algunos soldados cambiaran de bando, lo cual ocurría a menudo. El cambio de bando

también se dio en el caso de los ejércitos rebeldes hacia las tropas reales. Numerosas fuentes señalan también la existencia de esta escasez de dinero, tales como el anónimo *Dhikr Bilād al-Andalus*. Como regla general, y también como síntoma de la severa crisis económica que los rebeldes ocasionaban al gobierno, se puede observar que el emir fue incapaz de acuñar moneda con regularidad desde el año 278/892⁴ ó 279/893 hasta los últimos años de su gobierno. Logró reanudar la acuñación de moneda alrededor del año 293/905, pero aún después de ese año las monedas no fueron acuñadas con regularidad, como lo revela el hecho de que las monedas de este período que han sobrevivido son muy escasas.^{vi}

Sin duda alguna, el ingreso más importante del gobierno provenía de los impuestos.^{vii} La tributación era una de las causas de la inquietud social en Al-Andalus y de la insurrección del muladí ‘Umar Ibn Hafsūn, junto con muchos otros motivos.^{viii} Es posible observar, por el desarrollo de los acontecimientos en la época del emir ‘Abd Allāh, que patrones similares a aquellos de los tiempos de Muhammad I y Al-Mundhir se repiten una y otra vez. Entre estos patrones estaban el sometimiento de los rebeldes y de sus nuevas sublevaciones tan pronto como se presentaba la oportunidad; en diversas zonas, el envío de nuevas tropas para subyugarlos de nuevo, repitiendo el proceso una vez tras otra; y, por último, la práctica común del gobierno de compartir su poder otorgando el *tasjīl*⁵, con el fin de conservar la unidad de Al-Andalus y mantener a los rebeldes bajo control. Esto significa que la práctica de gobernar a través del patrocinio era repetida ordinariamente durante esos años turbulentos. La principal diferencia entre

⁴ NT: año según la cronología musulmana / año según la cronología cristiana. La era musulmana empezó el día 16 de julio del año 622 después de Cristo (es decir, de la era cristiana), fecha en que los musulmanes creen que Dios llevó a Muhammad en un viaje nocturno desde la Meca hasta Jerusalén y luego al cielo. El calendario musulmán es lunar y se divide en doce meses, que rotan su lugar para volver al anterior en un período de 33 años. Los ciclos del calendario musulmán son de 30 años, de los cuales 19 años tienen 354 días y 11 son años bisiestos de 355 días. Para más información ver: Marín Guzmán; *El Islam*; pp. 128-133 y 415-416.

⁵ NT: Título de índole feudal dado por el emir a un líder para que gobierne en forma semiautónoma, pero con la obligación de pagar tributo y someterse a la autoridad del emir.

las rebeliones en la época del emir ‘Abd Allāh con aquellas en los períodos de Muhammad I y Al-Mundhir, yace en el hecho de que los rebeldes eran más poderosos y formaban alianzas y lazos más cercanos que les permitieron extender sus movimientos a casi todas las provincias de Al-Andalus. Los ejércitos gubernamentales, por el otro lado, eran más débiles en la época del emir ‘Abd Allāh que los de las épocas de sus predecesores. Este hecho nos lleva a interpretar que los rebeldes preferían gozar de su autonomía en sus territorios, y en la mayoría de los casos, a menos que fueran derrotados en una confrontación militar, se rehusaban a solicitar el título de *tasjīl* para una fortaleza, ciudad o provincia.

Estos problemas no significan que el emir ‘Abd Allāh fuera débil en su personalidad o en sus decisiones, sino que su gobierno tenía que soportar numerosas dificultades, insurrecciones generales y falta de recursos, lo que unido contribuía a agobiar fuertemente a su reinado en un momento en que la tesorería estaba casi vacía. Esto probó ser un impedimento para la adquisición de buenos ejércitos y de soldados bien pagados y, por lo tanto, para su habilidad de derrotar a todos los rebeldes.

Así como en el pasado, durante los gobiernos de Muhammad I y Al-Mundhir, el pueblo sufrió serios problemas por estas insurrecciones. Los rebeldes saqueaban reiteradamente los alrededores y, de la misma forma que ha sido explicado en el caso de los movimientos anteriores, se llevaban los bienes, las provisiones y los animales. Las tácticas de guerra gubernamentales de arrasar con las cosechas también creaban problemas serios en los campos y para los habitantes de las áreas circundantes. Además de la destrucción, también había numerosas bajas cuando los ejércitos se enfrentaban uno al otro.

La tarea más importante de ‘Abd Allāh fue tratar de mantener a Al-Andalus unida. Para este propósito contaba con algunos de sus mejores soldados y administradores; entre ellos estaban

‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh ibn Umayyah, quien tenía el título de visir, y Abū’l-‘Abbās Ahmad ibn Muhammad ibn Abī ‘Abdah, a quien también le fue otorgado el título de visir y, asimismo, estaba a cargo de la cancillería. El gobierno de ‘Abd Allāh contó durante varios años con la participación y administración directa del *hājib*. Sus dos *hājibān* (dual, pl. *hujjāb*) fueron ‘Abd al-Rahmān ibn Umayyah ibn Shuhayd y Sa’īd ibn Muhammad ibn al-Salīm.^{ix} El emir ‘Abd Allāh, sin embargo, eliminó después esta importante posición de *hājib*, probablemente por falta de recursos económicos. Esta posición administrativa sería restaurada por su sucesor ‘Abd al-Rahmān III. A pesar de haber suprimido esta posición, ‘Abd Allāh confiaba en su eunuco Badr, el Eslavo, para tomar decisiones políticas importantes.^x

‘Umar Ibn Hafsūn era, por mucho, el más radical y más importante de los rebeldes y enemigos de la dinastía omeya en esta época, según indica Ibn Hayyān, quien sigue a ‘Isa ibn Ahmad al-Rāzī. Ibn Hayyān caracteriza a ‘Umar Ibn Hafsūn como sagaz y dice que fue el rebelde que más daño le causó al emirato; asimismo, lo describe como un líder cruel que atacaba a gente inocente en pequeñas aldeas y se apropiaba de sus pertenencias. Ibn Hayyān afirma también que ‘Umar Ibn Hafsūn les saqueaba las propiedades, especialmente si se rehusaban a ser sus aliados.^{xi}

Esta información, tomada de una de las crónicas más importantes, muestra los diversos medios utilizados por los muladíes para adquirir provisiones con el fin de resistir al gobierno central. ‘Umar Ibn Hafsūn, con el mismo propósito atacaba constantemente las *diya*⁶ del emirato cerca de Córdoba. Para estas actividades, contaba con el apoyo de sus seguidores y aliados, y tenía la poderosa colaboración del jefe de su ejército, Hafs ibn al-Murra (el Moro), quien era el

⁶ NT: Puede entenderse como aldeas o asentamientos. Específicamente es el plural de *day’a* que significa posesión. Éste era el título de posesión de tierras utilizado en el Imperio Islámico; no obstante, su significado exacto varió a lo largo de los siglos y de acuerdo con la política agraria y fiscal del Imperio. Ver: Marín Guzmán; *El Islam*; p. 436.

líder de su caballería en las regiones de Ecija y Osuna, y en otras zonas cercanas a la capital del emirato.^{xii}

No obstante, ‘Umar Ibn Hafsūn no fue el único opositor a la dinastía omeya, y también logró tener como aliados a un gran número de otros rebeldes en las áreas alrededor de Bobastro, así como en vastas áreas de España meridional. Otra causa, además de las razones económicas explicadas anteriormente, consistió en que la mayoría de los rebeldes eran de origen muladí y se oponían con fuerza al prestigio y al poder omeya y árabe. Otras causas fueron la complejidad de las aspiraciones políticas, los intentos de autonomía o independencia, así como la discriminación social contra los muladíes.

Durante la época de ‘Abd Allāh hubo insurrecciones muladíes en todo el territorio de la Península Ibérica, el Banū⁷ Qasī en Zaragoza era muladí, así como Ibn Marwān al-Jillīqī en Badajoz.^{xiii} Sin embargo, los alzamientos muladíes más importantes se dieron en España meridional y especialmente entre los aliados de ‘Umar Ibn Hafsūn. ‘Ubayd Allāh ibn Umayyah ibn al-Shaliyyāh, aliado con ‘Umar Ibn Hafsūn, dirigió una sublevación que duró hasta los primeros años del emirato de ‘Abd al-Rahmān III. Al-Shaliyyāh logró gobernar vastas áreas en las montañas de Samontin, en la cora de Jaén.^{xiv} Tenía su propio ejército para controlar aquellas áreas donde ejercía gran influencia y dio en matrimonio a su hija a Ja’far, hijo de ‘Umar Ibn Hafsūn; esta relación tan cercana alió aun más a estos rebeldes. Hubo rebeliones similares en Shadhūnah (Sidonia) y Lablah (Niebla).^{xv}

Sa’īd ibn Walīd ibn Mastanah fue otro muladí que dominó vastas regiones; forjó una alianza con ‘Umar Ibn Hafsūn, y por algún tiempo permaneció como uno de los consejeros militares más importantes de ‘Umar Ibn Hafsūn. Sa’īd ibn Mastanah gobernaba varios castillos

⁷ NT: Clan.

entre Córdoba y Jaén, de nombre Priego, Carcabuey, Locubín y Luque. Sa'īd ibn Walīd ibn Mastanah se había aliado con 'Umar Ibn Hafsūn^{xvi} desde que se había convertido en forastero y que había sido desterrado por las autoridades centrales debido a su oposición al gobierno omeya, tal como lo reporta al-'Udhri.^{xvii} Estas alianzas les permitieron a los rebeldes hacerse más poderosos y más exitosos cuando enfrentaban a las tropas reales, también eran ejemplos de la expansión de los levantamientos y de la creciente debilidad de la autoridad central.

Ibn Hayyān también proporciona información valiosa acerca de este rebelde, a quien considera el segundo en importancia entre los opositores a la dinastía omeya.^{xviii} Según al-'Udhri, Ibn Mastanah solía concordar con 'Umar Ibn Hafsūn; por el contrario, Ibn Hayyān afirma que Ibn Mastanah traicionó a 'Umar Ibn Hafsūn y se le opuso en varias ocasiones, de la misma forma que 'Umar Ibn Hafsūn lo había hecho en el caso de las autoridades centrales con sus promesas de sumisión. Ibn Mastanah luchó contra el caudillo muladí de Bobastro, retándolo incluso a un combate mano a mano.^{xix}

Ibn Mastanah también favorecía a los muladíes sobre los árabes y poseía cuatro fortalezas importantes: al-Ghāliyah, al-Nazrah, Laqūnash y Aqūt, así como muchos otros castillos menores. En una de estas fortalezas colocó a los hijos del Banū Matrūh: Harith, 'Awn y Tālūt.^{xx} La ciudad de Priego fue destruida por la lucha continua y las guerras causaron su ruina.

Otros rebeldes que se opusieron al emirato de 'Abd Allāh fueron los del Banū Hābil, representados, principalmente, por Mundhir Ibn Hurayz y sus tres hermanos: Hābil, 'Amir y 'Umar, quienes controlaron vastas áreas al noreste de Jaén, junto con diversas fortalezas como Marghītah (Margarita) y Shant Ishtīban (Santiesteban del Puerto).^{xxi}

El muladí Khayr ibn Shākir gobernó el famoso castillo de Jodar y Sa'īd ibn Hudhayl comandó el castillo de Monteleón, también en Jaén. Ambos, Sa'īd ibn Hudhayl y Khayr ibn

Shākir, fueron importantes y poderosos rebeldes muladíes quienes se aliaron con ‘Umar Ibn Hafsūn.^{xxii} ‘Umar Ibn Mudimm al-Hatruli, conocido Al-Mallāhī, era un beréber de la aldea de Mallāhat, en la cora de Jaén, que también se rebeló contra la autoridad central^{xxiii} y se alió con Sa’īd ibn Hudhayl, quien en aquel tiempo controlaba la fortaleza de Monteleón. Ante esta insurrección y oposición a la autoridad omeya, el emir ‘Abd Allāh envió su ejército, comandado por Ahmad ibn Muhammad ibn Abī ‘Abdah. El *qa’id*⁸ planeó una treta con el fin de derrotar a sus enemigos al jugar con sus viejas rivalidades. Sa’īd ibn Hudhayl traicionó a su aliado beréber, de esta manera Ahmad ibn Muhammad ibn Abī ‘Abdah fue capaz de derrotar al beréber ‘Umar Ibn Mudimm al-Hatruli y llevarlo a Córdoba.^{xxiv}

Estos acontecimientos relacionados con la suerte de al-Hatruli también muestran las rivalidades, disputas y temores que los rebeldes aliados tenían incluso entre sí. Durante el período de la insurrección de ‘Umar Ibn Hafsūn hubo, sin embargo, otros casos de luchas entre los rebeldes, por ejemplo, Fihri ibn Asad se sublevó contra la autoridad central, y a pesar de numerosos intentos de derrotarlo, los ejércitos omeyas no tuvieron éxito. Sa’īd ibn al-Walīd ibn Mastanah, entonces en Priego, tenía viejas rivalidades y problemas sin resolver con Fihri ibn Asad, quien controlaba la fortaleza de Tucci (Martos). Sa’īd ibn al-Walīd ibn Mastanah atacó y capturó a Fihri ibn Asad y lo envió a Córdoba con la esperanza de recuperar el agrado del emir ‘Abd Allāh; Fihri ibn Asad fue crucificado en la capital del emirato de Al-Andalus.^{xxv} Esto también es prueba de las marcadas rivalidades que dividían a los rebeldes entre sí. Algunos de los rebeldes no titubeaban en traicionar a sus antiguos aliados y enviarlos a Córdoba, a pesar de saber que serían ejecutados por las autoridades omeyas, su único deseo era beneficiarse de estas y otras acciones similares.

⁸ NT: Líder militar.

Sa'īd ibn Hudhayl empezó su rebelión en la cora de Jaén en los primeros años del gobierno de 'Abd Allāh, y según al-Rāzī, se alió con 'Umar Ibn Hafsūn y Sa'īd ibn Mastanah.^{xxvi} El emir 'Abd Allāh envió su ejército bajo el mando de 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh ibn 'Umayyah, quien derrotó a Ibn Hudhayl y lo hizo aceptar de nuevo la autoridad del gobierno central. Ibn Hudhayl se rindió y pagó los tributos al gobierno;^{xxvii} sin embargo, muy pronto volvió a sublevarse y renovó su alianza con el líder muladí 'Umar Ibn Hafsūn. Al final, Ibn Hudhayl no sería derrotado sino hasta la época del emir 'Abd al-Rahmān III, quien lo sometió y envió a Córdoba.^{xxviii} No obstante, al-Rāzī señala que este rebelde fue hasta su muerte, leal en ocasiones a las autoridades centrales y en otras insubordinado.^{xxix}

Muchos otros levantamientos empezaron en varias partes de la Península Ibérica durante esos difíciles años de la administración 'Abd Allāh. Entre los otros levantamientos estaban los de Murcia y Lorca, bajo el mando de Daysām ibn Ishāq. Según las fuentes, Daysām ibn Ishāq tenía un ejército bien equipado de 5.000 jinetes, así como muchos soldados de infantería. Daysām era un apoyo poderoso para los rebeldes en diversas zonas aledañas a sus territorios y también era descrito como un líder amado y popular debido a su valentía, misericordia y generosidad hacia su gente. Su palacio era visitado por numerosos poetas e intelectuales, a quienes les retribuía generosamente por sus servicios y por los poemas recitados en su honor.^{xxx} Al-'Udhri ofrece opiniones similares en su trabajo y explica cuanto apoyaba Daysām ibn Ishāq a los otros insurrectos, especialmente a 'Umar Ibn Hafsūn.^{xxxi}

A pesar del hecho que los ejércitos omeyas no fueron capaces de derrotarlo sino hasta el 283/896, durante el reino de 'Abd Allāh, el gobierno central no pudo expulsarlo de los lugares que controlaba. Complicó aun más esta situación política la expansión de la insurrección de Ibn Marwān al-Jillīqī y sus aliados (quienes venían de lugares tan lejanos como el sur de Portugal),

junto con los casos de ‘Abd al-Malik ibn Abī’l-Jawād, en Bāyah (Beja) y Mārtalah (Mértola), y de Bakr ibn Yahyā ibn Bakr, en la región de Algarve.^{xxxii} Estos levantamientos políticos subrayan las dificultades de la administración ‘Abd Allāh, pues provocaron inestabilidad en el poder político de la dinastía omeya. Peor aún, no solo los muladíes se rebelaron, sino también algunos grupos beréberes en diversas regiones de la Península, ya fuera en forma independiente o aliados al líder de Bobastro.^{xxxiii}

Algunos de los rebeldes antes mencionados no solo se opusieron a la autoridad central en las regiones occidentales de Al-Andalus, sino que disputaron entre sí, al igual que sucedió en otras áreas. Algunos de ellos se convirtieron en enemigos y se dividieron profundamente a causa de sus rivalidades.^{xxxiv} Por ejemplo, ‘Abd al-Malik ibn Abī’l-Jawād defendió la causa de los muladíes y rivalizaba con Ibn Marwān al-Jillīqī, Señor de Badajoz, a pesar del hecho que el también apoyaba a los muladíes. Su enemistad con Al-Jillīqī también incluía al aliado de Ibn Marwān, Bakr ibn Yahyā ibn Bakr, quien controlaba vastas regiones de Algarve, principalmente Ukshūnubah (Asqunia).^{xxxv} Este poderoso rebelde ayudaba con frecuencia a aquellos que de manera regular le pagaban tributo, pero castigaba de forma muy severa a aquellos que se rehusaban a hacerlo.^{xxxvi}

En Ukshūnubah, Bakr ibn Yahyā ibn Bakr conquistó con éxito la ciudad de Shant Mariyah (Santamaría) y la transformó en su fortaleza más importante.^{xxxvii} Tenía un ejército poderoso y un sistema administrativo bien organizado.^{xxxviii} Le ordenó también a su pueblo ayudar, proteger y proveer de todas las provisiones necesarias a todos los viajeros en sus territorios; los mercaderes y otros viajeros se sentían seguros en sus dominios.^{xxxix} A pesar de que Ibn Bakr era muladí al igual que ‘Abd al-Malik ibn Abī’l-Jawād, y de que ambos se oponían a la dinastía omeya, los dos eran rivales. Las fuentes no explican las causas de sus disputas, pero se

puede inferir que las diferencias económicas y políticas lograron separarlos más de lo que su origen étnico común pudo unirlos.

Ibn Abī'l-Jawād defendió con regularidad la causa de los muladíes y aparentemente despreciaba a los árabes;^{xl} en ocasiones estuvo en contacto cercano con el rebelde Ibn Marwān al-Jillīqī, Señor de Badajoz, y en ocasiones se le opuso. Cuando estaba aliado a Al-Jillīqī su relación con él y su apoyo eran tan intensos que las fuentes afirman que trabajaba en una relación y acuerdo cercanos con Ibn Marwān al-Jillīqī. Por razones que no están completamente claras en las fuentes árabes, parece ser que en ese punto era imposible para él continuar su resistencia sin llevar a cabo sacrificios importantes; por consiguiente, fue donde el emir ‘Abd Allāh, capituló ante él y le juró lealtad y total obediencia a la dinastía omeya. Su decisión fue recompensada por el emir ‘Abd Allāh, quien lo nombró como valí⁹ de su ciudad de Santamaría, en la región de Ukshūnubah.^{xli}

Conviene indicar que el emir ‘Abd Allāh nombró a ‘Umar Ibn Hafsūn valí de la cora de Rayyah en el año 888, lo que muestra claramente el sistema de gobierno de patronazgo común en aquella época. El objetivo del emir era mantener un estricto control sobre Al-Andalus y preservar su unidad a cualquier costo, incluso si eso significaba compartir una fracción de su poder. Para demostrar aun más su lealtad al emir, ‘Umar Ibn Hafsūn envió a Córdoba a su hijo Hafs y algunos otros miembros de su movimiento, así como a varios de sus colaboradores más próximos, con el fin de escoltar al representante del emir ‘Abd Allāh, Ibrāhīm ibn Khamīr, para que de esta manera se sintiera seguro durante su viaje de regreso a la capital de Al-Andalus. Tan pronto como sus parientes y colaboradores regresaron a Bobastro y él comprendió las

⁹ NT: Gobernador de una provincia o “cora” en el Estado musulmán.

dimensiones del desasosiego general en toda la Península Ibérica, ‘Umar Ibn Hafsūn quebrantó todos sus juramentos y declaró una reactivación de su insurrección en contra de la autoridad omeya central. En poco tiempo logró controlar una vasta región de la moderna Andalucía: casi toda la costa desde Algeciras hasta Murcia, con la excepción de las regiones de Pechina y Almería. También permitió a sus soldados atacar y saquear los *diya*’ de producción agrícola importante en las regiones cercanas a Córdoba. Estas granjas proporcionaban comida y otras provisiones a la capital del emirato.

El emir ‘Abd Allāh no podía aceptar esta situación y decidió detener al rebelde ‘Umar Ibn Hafsūn. A inicios de la primavera del año 275/888, ‘Abd Allāh envió su ejército comandado por ‘Abd al-Malik ibn Maslamah al-Bājī. El comandante real tenía el deber de ayudar a quienes apelaban al emir ‘Abd Allāh por protección y, también, derrotar al rebelde muladí.^{xlii} Los dos ejércitos se enfrentaron en una furiosa batalla en un lugar que no es ubicado con exactitud por las fuentes árabes, las cuales sólo mencionan que fue en la cora de Ecija (Istijjah) cerca de Ushūna (Osuna). Esta batalla tuvo un resultado devastador para los ejércitos omeyas, ya que fueron derrotados y su comandante ‘Abd al-Malik ibn Maslamah al-Bājī pereció en la batalla.^{xliii}

Después de que los ejércitos omeyas derrotados regresaran a Córdoba, ‘Umar Ibn Hafsūn tomó Estepa, Osuna y la importante fortaleza de Ecija, cercana a la capital de Al-Andalus y también expulsó al representante omeya de Rayyah, ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Abd al-Ra’ūf.^{xliiv} En esta época el líder muladí logró controlar toda la provincia de Rayyah y mantenerla bajo su administración personal directa, así como extender su poder y controlar todas las fortalezas en esa región, al tomarlas una por una.^{xlv}

Sus éxitos previos ante los ejércitos omeyas le otorgaron fama y prestigio, al punto que un cronista lo describe de la siguiente manera:

“Esta victoria trajo consigo un aumento en el prestigio y poder de ‘Umar Ibn Hafsūn. También le dio (nuevas) alas a sus ambiciones de destruir el gobierno musulmán. ‘Umar Ibn Hafsūn (fue entonces capaz de) manifestar abiertamente sus pérfidas intenciones.”^{xlvi}

El levantamiento se extendió entre la población en la provincia de Rayyah, generando la posibilidad de una revuelta general. La situación era aun más delicada debido al odio y descontento mutuo entre árabes, muladíes y cristianos. Sus temores aumentaron en gran medida y exacerbaron los otros problemas causados por las diferencias étnicas y religiosas; cada grupo defendía sus doctrinas, intereses y religión de forma aun más radical.^{xlvii} Como lo afirma un cronista, las luchas eran tan intensas que se asemejaban a aquellas del tiempo de la *Jahiliyyah*,¹⁰ cuando hubo constantes guerras internas y gran derramamiento de sangre. La violencia era rampante en la zona meridional de Al-Andalus durante esos años.^{xlviii}

Para complicar aun más las cosas, Ibn Hayyān también explica que algunos sectores pacíficos de la población, de quienes no provee ningún detalle, lo que hace difícil conocer su origen étnico y social, se aliaron con los muladíes. A estos dos grupos se sumaron los cristianos, de modo que todos se volvieron en contra de los árabes siguiendo las órdenes del caudillo muladí ‘Umar Ibn Hafsūn.^{xliv} Estos acontecimientos manifiestan la enorme magnitud de las tensiones sociales y étnicas en Al-Andalus. Los habitantes de otras áreas rehusaron sumarse a la insubordinación de los muladíes y permanecieron leales al gobierno central.¹

Por entonces, en el año 889, el líder muladí ‘Umar Ibn Hafsūn ofreció cesar las hostilidades a cambio de reconocimiento y tratamiento especial. Las razones de su decisión de finalizar la resistencia no están completamente claras en las fuentes árabes, dejando sólo espacio

¹⁰ NT: Época pre-islámica. Se refiere a la época anterior al Profeta Muhammad, período de la ignorancia y del oscurantismo, cuando los árabes no tenían una religión revelada y eran politeístas.

para la especulación. Es probable que la victoria omeya contra el rebelde Sa'īd ibn 'Abd Allāh ibn Khanjar, en Jarīshah, en la cora de Jaén^{li}, haya sido la razón que llevara a 'Umar ibn Hafsūn a suspender las hostilidades, por lo menos por un tiempo. Le ofreció lealtad al gobierno central a cambio de ciertos privilegios y de que se le otorgara una administración segura de algunos de los territorios que había controlado por varios años.

El emir aceptó esta oferta esperando llegar a un acuerdo con el rebelde que había inquietado a la administración central por nueve años. Las condiciones de este nuevo tratado, si es que alguna vez lo hubo, son muy vagas en las fuentes árabes. A estas alturas, solo es posible imaginar que las condiciones fueron similares a aquellas de tratados anteriores o incluso de pactos posteriores entre los dos bandos. Es posible que al líder muladí se le otorgara cierto grado de autonomía en Bobastro, y probablemente en otras áreas que 'Umar Ibn Hafsūn había controlado por muchos años, a cambio del pago de tributos y de otras obligaciones.

La primera, entre estas obligaciones, posiblemente consistía en mantenerse bajo la supervisión militar del ejército central. Sabemos, tal como lo indican las principales fuentes árabes, que el emir omeya invitó a 'Umar Ibn Hafsūn a participar en una expedición punitiva y de represalia contra el rebelde Ibn Mastanah, sobre todo en la región de Alcalá la Real (Qal'at Yashib), ya que los partidarios de ese caudillo insurrecto habían saqueado esa región. El líder de esta expedición punitiva era Ibrāhīm ibn Khamīr, el mismo comandante militar que el año anterior había ido a Bobastro representando al emir 'Abd Allāh para nombrar a 'Umar Ibn Hafsūn como valí de la cora de Rayyah.

Una vez que 'Umar Ibn Hafsūn ingresó a las regiones sublevadas de Ibn Mastanah, se comunicó con él en secreto y llegó a un acuerdo con el rebelde a quien supuestamente debía castigar: Ibn Mastanah y 'Umar Ibn Hafsūn se convirtieron en aliados una vez más. 'Umar Ibn

Hafsūn encarceló entonces a Ibrāhīm ibn Khamīr y escindió todos los vínculos con la administración central. Fue en esta época cuando ayudó también a los muladíes que eran oprimidos y atacados por el agresor árabe Sawwār ibn Hamdūn al-Muhāribī.

Debido a intensos problemas políticos y a la difícil situación que representaba para su administración, el emir ‘Abd Allāh organizó otra campaña contra el líder muladí ‘Umar Ibn Hafsūn en el año 276/889, un año después de hacerse cargo del gobierno. Esta campaña empezó en el verano de 276/889 y duró cuarenta días. El emir no logró nada de importancia y fue incapaz de detener la rebelión muladí^{lii}, a pesar de las tácticas de arrasarlo con todo, sitiar Bobastro^{liii} y las numerosas *ghazwahs*^{li}.^{liv}

‘Umar Ibn Hafsūn, durante los primeros años de la administración ‘Abd Allāh, y a pesar de algunos fracasos militares, era todavía el líder más importante de las coras de Rayyah, Ilbīrah y Jayyān.^{lv} Era reconocido como el líder en Baeza, Archidona, Ubeda, Ecija y Priego. También trató de capturar la fortaleza de al-Famatinah de manos del Banū Khālid, pero no pudo controlarla debido a la valiente resistencia del pueblo y a la participación directa de Ja’d ibn ‘Abd al-Ghafir, gobernador de la cora de Elvira. El valí mismo de Elvira fue con sus ejércitos a ayudar al Banū Khālid y a enfrentar al caudillo muladí ‘Umar Ibn Hafsūn.^{lvi} En este caso los insurgentes fueron derrotados y el líder muladí no pudo capturar la fortaleza.

Cuando los ejércitos reales regresaron a Córdoba, ‘Umar Ibn Hafsūn atacó de nuevo. En esta ocasión fue a diferentes áreas de la provincia de Ecija, donde recibió el apoyo de sus correligionarios, así como de disidentes y enemigos de la autoridad central. ‘Umar Ibn Hafsūn alió sus fuerzas e intereses con ‘Awsajah, de la cora de Tākurunna (Tacorona). Con su ayuda atacó y capturó la fortaleza de Istibbah (Estepa), de donde expulsó al gobernador omeya ese

^{li} NT: IncurSIONES o ataques con la intención de ejecutar actos de vandalismo.

mismo año de 276/889. Las fuentes no son del todo claras sobre cuando perdió a Estepa. ‘Umar Ibn Hafsūn conquistó Estepa en el año 275/888, y la recuperó de nuevo en el año siguiente, lo que implica que es probable que perdiera la fortaleza poco después de haberla conquistado la primera vez durante la administración ‘Abd Allāh. Posteriormente atacó Osuna, donde sus fuerzas fueron tan impresionantes que el pueblo decidió apoyarlo y clamó por un levantamiento general en contra del emir en la cora de Ecija.^{lvii}

Esta serie de acontecimientos y la oposición a la autoridad central obligaron al emir ‘Abd Allāh a organizar una nueva campaña a fin de castigar a los insurrectos y con la esperanza de retomar el control de las áreas sublevadas. El emir ‘Abd Allāh nombró, para tan difícil misión, a su tío Al-Mundhir, hijo del anterior emir ‘Abd al-Rahmān ibn al-Hakam. El ejército debía perseguir a los rebeldes. Es probable que estas tropas fueran muy poderosas y contaran con un liderazgo fuerte y soldados valerosos, como se aprecia claramente en el resultado de los sucesos. Es fácil suponer el poder de este ejército, porque tan pronto como ‘Umar Ibn Hafsūn supo sobre la preparación y avance de las tropas hacia las regiones que controlaba, decidió enviarle una carta al emir disculpándose por sus acciones y pidiéndole perdón y misericordia. Según Ibn Hayyān, quien menciona y explica el contenido y la existencia de esta carta, pero que lastimosamente no provee el texto exacto de la misma, ‘Umar Ibn Hafsūn justificó al emir las razones por las cuales hizo lo que había hecho.^{lviii} Es muy desafortunado que se haya perdido el texto exacto de esta carta, porque hubiera podido clarificar las causas económicas, sociales y políticas de la revuelta. De acuerdo con Ibn Hayyān, en esta carta ‘Umar Ibn Hafsūn le prometió al emir lealtad y obediencia completa, y le pidió al emir que confiara y tuviera fe en la sinceridad de sus palabras. También le rogó que lo confirmara en los dominios que tenía bajo su control.^{lix} Este documento fue entregado por dos hombres de la tribu Quraysh, a quienes ‘Umar Ibn Hafsūn había capturado

en Ecija.

‘Abd Allāh meditó durante algún tiempo sobre las ventajas y desventajas, así como sobre los posibles peligros, de estas promesas y aceptó las proposiciones de ‘Umar Ibn Hafsūn con el fin de evitar mayor derramamiento de sangre. Envió entonces a Ibrāhīm Ibn Himyar al-Manturi, quien después de recibir su juramento de fidelidad, confirmó a ‘Umar Ibn Hafsūn en su puesto.^{lx} Al-Mundhir, comandante de los ejércitos reales, recibió órdenes del emir ‘Abd Allāh de cesar hostilidades contra ‘Umar Ibn Hafsūn y de comunicarle el amán¹². El emir también le ordenó a su tío que le informara a ‘Umar Ibn Hafsūn que había decidido nombrarlo valí de las fortalezas y regiones occidentales que había controlado desde el inicio de su revuelta.^{lxi} Estas promesas parecían significar el fin de los problemas políticos; sin embargo, más luchas estaban aún por venir. Ibn Hayyān escribió estas elocuentes palabras para describir el carácter del líder muladí y el desarrollo de los siguientes hechos:

“(Ibn Hafsūn) siguió fiel durante algún tiempo a su promesa y juramento, pero siempre estaba listo para violarlos (y para levantarse en armas contra el gobierno de Córdoba)”^{lxii}

Eso fue lo que ‘Umar Ibn Hafsūn hizo tan pronto recuperó un poco sus fuerzas, tal como lo demuestran los acontecimientos en Poley.

Al mismo tiempo que se presentaban estos sucesos, hubo algunas rebeliones cristianas en Córdoba y en otras regiones circundantes de la capital de Al-Andalus. Simonet interpreta la rebelión de Servando como parte de un gran desasosiego cristiano y muladí. Esto parece no tener

¹² NT: El perdón. El emir podía otorgar el perdón a los sublevados, de modo que podían continuar gobernando sus territorios, pero sujetos a la autoridad del emir y con la obligación de pagar tributo.

fundamento, ya que las causas de esta insurrección han sido explicadas claramente por Lévi-Provençal.^{lxiii} Servando era el hijo de Servando, anterior *comes*¹³ de la comunidad cristiana de Córdoba, y como *comes* también tenía el nombre árabe de Hajjaj. Servando el hijo, como parte de un problema personal, ya que estaba involucrado en una muerte, dejó la capital y con un grupo de bandidos atacó y saqueó varias aldeas en el sudeste de Córdoba y ocupó la fortaleza de Poley (Aguilar). Esto lo hizo en el nombre del caudillo muladí ‘Umar Ibn Hafsūn. En uno de sus ataques en la campiña de Córdoba, Servando fue derrotado por un poderoso ejército omeya y murió en la batalla, tras lo cual su cabeza fue enviada a Córdoba. Según Ibn Hayyān, el emir ‘Abd Allāh ordenó la crucifixión del padre de Servando, quien estaba prisionero en Córdoba. El emir colocó la cabeza de Servando cerca del sitio de la crucifixión, de modo que sirviera de advertencia, lo que convenció a muchos otros cristianos de no sublevarse contra la autoridad central.^{lxiv} Estos hechos muestran que los cristianos en esa época se rebelaban contra la autoridad central aparentemente en números pequeños y en localidades específicas.

Después de la muerte de Servando, el líder muladí ‘Umar Ibn Hafsūn ocupó la fortaleza de Poley en el año de 276/889, la fortaleció y la dejó mejor preparada para resistir ataques, o incluso un sitio.^{lxv} Algunas de las fuentes árabes proveen descripciones detalladas de los sucesos mientras otras únicamente reseñas breves. Entre aquellas que contienen descripciones breves pero valiosas está el Akhbār Majmū’ah. El autor anónimo de ese libro señala que debido a la zozobra y a los levantamientos generales, el gobierno del emir ‘Abd Allāh era débil y la ocupación de Poley por ‘Umar Ibn Hafsūn creó más tensiones y propagó la intranquilidad a otras áreas. Esta fuente, y las fuentes árabes en general, no explican como el líder muladí logró controlar Poley

¹³ NT: Encargado de la administración o gobierno; figura de origen bizantino usada por los visigodos, pueblo de origen germano que ocupaba España antes de la llegada de los musulmanes.

(Aguilar). Sin embargo, es necesario señalar que Poley era muy importante y que estaba a sólo un día de viaje de Córdoba, la capital.^{lxvi} Después de controlar Poley, ‘Umar Ibn Hafsūn ocupó las ciudades de Baena y Lucena. Esta última era principalmente, según se cree, un pueblo judío.^{lxvii} ‘Umar Ibn Hafsūn fue capaz de atacar y controlar una vasta región cerca de Secunda y Almeida, y gobernó la mayor parte de esta región por más de veinticinco años, tal como se explica en el Akhbār Majmū’ah. En ese momento decidió fomentar su carrera militar, política y rebelde tratando de obtener el apoyo internacional de los líderes aghlabíes¹⁴ de África del Norte en su campaña contra el gobierno omeya de Al-Andalus.

‘Umar Ibn Hafsūn le escribió a Ibrāhīm II, el gobernante Aghlabí de África del Norte, solicitándole su intervención a favor de los Abásidas¹⁵ y pidiéndole que apoyara la lucha contra los omeyas en Al-Andalus.^{lxviii} Desafortunadamente para ‘Umar Ibn Hafsūn, Ibrāhīm II en esa época estaba demasiado ocupado con sus propios problemas políticos internos para tener alguna participación real en Al-Andalus, y sólo lo alentó en sus planes de atacar la ciudad de Córdoba. El rebelde muladí se sentía tan poderoso como para llevar a cabo estos planes, principalmente porque había obtenido el control de la estratégica y bien organizada fortaleza de Poley. Su caballería atacaba todas las noches desde esta fortaleza las diya’ en las áreas cercanas a Córdoba.^{lxix} La ciudad padeció una grave escasez de alimentos debido a los persistentes ataques de los rebeldes muladíes en las diya’ de Córdoba, y en otras áreas circundantes que abastecían a la capital de comida y otras provisiones.

Los rebeldes muladíes saquearon todas estas áreas y se llevaron los productos agrícolas.

¹⁴ NT: Dinastía de África del Norte de los siglos IX y X.

¹⁵ Clan de la tribu Quraysh, la misma del Profeta. El nombre deriva de ‘Abbas tío de Muhammad. Los ‘Abbasi organizaron y fundaron la segunda dinastía musulmana que reinó del año 750 al 1228 d.C. Ver: Marín Guzmán; *El Islam*; p. 425

Para el emir ‘Abd Allāh no solo era insoportable la situación política sino también la escasez de alimentos, por lo que decidió preparar un poderoso ejército y agrupar todas sus fuerzas, mas sin olvidar preservar la paz y seguridad en el Thugur¹⁶, así como en otras áreas sublevadas. El emir viajó a Secunda a organizar este poderoso ejército con el fin de atacar a los rebeldes muladíes. Mientras llevaba a cabo estas preparaciones de rutina, ‘Umar Ibn Hafsūn tuvo el valor de intentar prenderle fuego, al campamento y a la tienda del emir ‘Abd Allāh en Secunda, con tan sólo unos cuantos soldados. Su propósito máximo era demostrar su propio valor y la debilidad del emir, así como avergonzarlo, pero esto era, obviamente, muy arriesgado. Sin embargo, por fortuna para él, pudo escapar de los contraataques y de las flechas que los ejércitos reales le lanzaron.

‘Abd Allāh logró organizar un ejército de cerca de 14.000 soldados, entre los cuales había unos 4.000 voluntarios (*muttawi’ah*). Es probable que ‘Umar Ibn Hafsūn tuviera el doble de ese número. Según Ibn Hayyān, el ejército del rebelde ‘Umar Ibn Hafsūn tenía alrededor de 30.000 hombres.^{lxx} El emir fue capaz de derrotar a ‘Umar Ibn Hafsūn con facilidad, ya que al principio los enfrentaron afuera de la fortaleza de Poley (Safar¹⁷ 2, 277/Mayo 16, 890). El rebelde muladí guió a su ejército de vuelta a la fortaleza de Poley con la intención de resistir un sitio ahí; no obstante, la mayoría de sus seguidores huyó a otras zonas, y ‘Umar Ibn Hafsūn, casi sin hombres, abandonó el castillo de Poley. Esta fortaleza fue tomada con rapidez por las fuerzas del emir ‘Abd Allāh, quien había comandado la batalla en persona desde su tienda en la cima de una colina. Este éxito omeya fue celebrado por varios poetas, especialmente por el famoso Ahmad ibn Muhammad ibn ‘Abd Rabbihi, quien alaba al emir ‘Abd Allāh.^{lxxi}

Según fuentes árabigas, el emir ‘Abd Allāh, después de ocupar la fortaleza de Poley

¹⁶ NT: Marcas, territorios fronterizos de Al-Andalus.

¹⁷ Segundo mes del calendario musulmán.

masacró muchos cristianos que habían sido capturados durante la guerra; sólo uno salvó su vida al aceptar el Islam justo antes de su ejecución. Estos abusos y matanzas masivas fueron posibles porque el emir había puesto un precio a la cabeza de cada enemigo que fuera traída a su tienda.^{lxxii} La presencia de cristianos en esta batalla hace creer que es probable que hubiera algunos cristianos que apoyaban este movimiento muladí. Algunos cristianos, sin duda alguna, se unieron a esta rebelión por su naturaleza anti-omeya, aunque el sentimiento en contra de los árabes también puede haber contribuido a su apoyo.

No es posible justificar la interpretación de Simonet de que el levantamiento de ‘Umar Ibn Hafsūn era un movimiento nacional español para la independencia de la Península Ibérica, y que ‘Umar Ibn Hafsūn era el defensor de los valores españoles. Esto es todavía difícil de probar debido al hecho de que lo único con lo que contamos es la participación de algunos cristianos en Poley junto con ‘Umar Ibn Hafsūn. A pesar del hecho que algunos otros cristianos también participaron en esta revuelta en otras áreas y en otras ocasiones, todavía es difícil llegar a tales conclusiones, y describir toda la revuelta como un movimiento nacional español.^{lxxiii} No cabe duda de que hubo muchas otras causas para esta revuelta, junto con las aspiraciones estrictamente políticas o nacionales.

Uno de los puntos más importantes en el desenvolvimiento de estos hechos, tanto para los propósitos de esta investigación como para entender los levantamientos medievales en las tierras del Islam, es que los omeyas restablecieron de inmediato el sistema de tributación en todas las áreas que habían estado en revuelta, en particular después de que recuperaron el control de Poley, lo que se señala con claridad en las fuentes arábicas. El Akhbār Majmū’ah, por ejemplo, afirma que después del control omeya de la fortaleza de Poley, se restablecieron los impuestos y tributos de los distritos en la parte oriental de la península fueron y se garantizó la seguridad a cambio de

obediencia y el pago de dichos tributos:^{lxxiv}

“Después de que (el emir ‘Abd Allāh) obligó a ‘Umar Ibn Hafsūn a abandonar la fortaleza de Bulay (Poley), recolectó los tributos de algunos de los distritos en el Este (de la Península Ibérica) e hizo la paz con los otros bajo la condición de que pagaran ciertos tributos que les serían impuestos.”

Estos hechos pueden ayudarnos a entender que uno de los objetivos de los rebeldes en el levantamiento era el liberarse de los impuestos. Para el gobierno central, suprimir las insurrecciones significaba no sólo el control político de las provincias, sino también el poder para recaudar los impuestos necesarios para su administración.

Después de la victoria de Poley, el emir mandó sus ejércitos a Ecija. Esta fortaleza no pudo resistir el sitio porque carecía de provisiones, y capituló muy rápido. Este éxito fue proclamado también en poesía, en especial por el poeta Ibn ‘Abd Rabbihi, quien escribió un largo poema contra los habitantes de esta fortaleza, a los que, en su opinión, les dieron el castigo que se merecían.^{lxxv} El emir ocupó esta importante fortaleza y le dio a su pueblo el amán, como tratamiento especial por su rápida capitulación y su obediencia; esto sucedió a fines de mayo o principios de junio de 278/891.

Las fuentes árabes explican que el emir continuó su campaña militar en otras regiones de las tierras rebeldes. ‘Abd Allāh fue a Bobastro pero no la atacó; sólo llevó a cabo una demostración de su poder. El 13 de junio fue a Archidona y la conquistó, luego se dirigió a Elvira, donde obligó al pueblo, después de recuperar el control de esta importante fortaleza, a proveerlo con rehenes como garantía de su lealtad.

Estos fueron grandes éxitos para el emir, ya que logró controlar vastas áreas que solo unos meses atrás habían estado bajo control rebelde. Otro éxito militar importante fue la sumisión de Jaén a la autoridad central. Esta ciudad capituló voluntariamente y aceptó la obediencia a ‘Abd Allāh, probablemente debido a sus demostraciones de poder en las localidades circundantes. Después de estas victorias el emir regresó a la capital.^{lxxvi}

En 279/892, el emir ‘Abd Allāh también atacó la fortaleza de Karkabūliyah (Carcabuey).^{lxxvii} El mismo emir ‘Abd Allāh dirigió la *sā’ifah*¹⁸ y nombró a ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh ibn Umayyah como comandante militar. La misión principal de esta expedición era recuperar el castillo de Karkabūliyah, el cual estaba bajo el control de Sa’īd Ibn Mastanah. Ibn Mastanah todavía era aliado de ‘Umar Ibn Hafsūn y, aparentemente, también había huido junto con él durante el ataque omeya a Poley. Ibn Mastanah fue derrotado y, después de haber perdido la mayoría de sus fortalezas y de no ser capaz de resistir el poderoso sitio real a Carcabuey, solicitó el amán, el cual le fue concedido por el emir. La única condición que le fue impuesta fue que el castillo de Karkabūliyah debía ser destruido, a lo que Ibn Mastanah accedió y la fortaleza fue demolida. Ibn Hayyān informa que la *sā’ifah* destrucción fue total y que no quedó una sola piedra en pie.^{lxxviii}

Debido a todos estos éxitos del emir ‘Abd Allāh, ‘Umar Ibn Hafsūn decidió, a principios del año 280/893, proponerle un nuevo arreglo de paz al gobernante omeya. ‘Abd Allāh aceptó, puesto que estaba muy interesado en tratar de mantener a Al-Andalus unida y en paz. El emir ordenó a ‘Umar Ibn Hafsūn que le enviara uno de sus hijos para mantenerlo como rehén en Córdoba. ‘Umar Ibn Hafsūn accedió pero envió a un joven que era su hijo adoptivo, y quien fue reconocido como tal en la corte en Córdoba. No obstante, cuando ‘Umar Ibn Hafsūn fue obligado

¹⁸ NT: Campaña o expedición militar realizada durante el verano.

a explicar este chiste falaz y a enviar a la corte a su verdadero hijo, el líder muladí de Bobastro, después de reorganizar su ejército y su influencia, desafió una vez más a la autoridad central del emir ‘Abd Allāh y declaró la insurrección.

Como parte de su agenda de rebelión, ‘Umar Ibn Hafsūn ocupó la fortaleza de Archidona en el año 279-280/892-893. El líder muladí no la conquistó en el sentido estricto, pero apoyó a los habitantes de esta fortaleza y los instigó en contra de los representantes del emir ‘Abd Allāh, Ahmad ibn Hāshim ibn ‘Abd al-‘Azīz y Muhammad Ibn Danīn al-‘Udmī. Los habitantes de Archidona siguieron las instrucciones de ‘Umar Ibn Hafsūn, y después de capturar a los líderes gubernamentales, le abrieron las puertas de la fortaleza. Él entró y la ocupó. El líder muladí ordenó entonces la ejecución inmediata de Muhammad Ibn Danīn al-‘Udmī y retuvo a Ahmad ibn Hāshim ibn ‘Abd al-‘Azīz como rehén.^{lxxix} ‘Umar Ibn Hafsūn posteriormente continuó su marcha hacia Elvira, la cual tomó y, tras estos nuevos éxitos, fue a Jaén y también la capturó.

Una vez más el ejército real atacó, a manera de represalia, a ‘Umar Ibn Hafsūn en su fortaleza de Bobastro. El ejército omeya utilizó tácticas destructivas y arrasó cosechas y árboles en las zonas circundantes como una manera de forzar la capitulación de ‘Umar Ibn Hafsūn. El caudillo muladí, sin embargo, decidió enfrentar a los ejércitos reales. Según Ibn Hayyān, en ese momento él también quería defender una iglesia que había construido su padre Hafs. Esta breve referencia en Al-Muqtabis es prueba también de la existencia de un número considerable de cristianos en las regiones vecinas, así como de la difusión de esta religión en el área.^{lxxx}

Sin embargo, con este nuevo ataque los ejércitos reales no pudieron conquistar la fortaleza de Bobastro, por lo que cambiaron entonces de estrategia y decidieron atacar otras fortificaciones con el fin de debilitar la posición rebelde y eventualmente obligar a ‘Umar Ibn Hafsūn a capitular. El comandante, Al-Mutarraf, conquistó Elvira en un ataque sorpresa poco

después de que el líder muladí había logrado controlar este castillo. El príncipe Al-Mutarrif ejecutó al gobernador de la fortaleza de Elvira fiel a ‘Umar Ibn Hafsūn junto con algunos otros miembros del ejército rebelde, como castigo por la ejecución de Ibn Danīn al-‘Udmī a manos de ‘Umar Ibn Hafsūn.^{lxxxix}

En el año 281/894, el emir ‘Abd Allāh organizó otra *sā’ifah* para atacar al rebelde muladí en las regiones cercanas a Bobastro. Antes de poner sitio a la fortaleza, los ejércitos reales devastaron toda la región, destruyeron las cosechas, las granjas y todo lo que los ejércitos rebeldes pudieran utilizar. Debido a esta devastadora táctica, ‘Umar Ibn Hafsūn no tuvo otra opción más que enfrentar a las tropas reales. La lucha fue sangrienta y ambos ejércitos sufrieron numerosas bajas. Hubo muchos otros ataques gubernamentales sobre varios castillos bajo el control de ‘Umar Ibn Hafsūn. De nuevo los ejércitos reales destruyeron la campiña, quemaron las cosechas y cortaron los árboles: la destrucción fue total. Después de varias confrontaciones y ataques a numerosas fortificaciones cerca de la costa, la expedición regresó a Córdoba después de tres meses y tres días de campaña. No se logró ninguna de sus metas, ya que muchas otras regiones todavía permanecían sublevadas.^{lxxxii}

En el año 282/895, el príncipe Al-Mutarrif, uno de los líderes de la *sā’ifah*, atacó al rebelde Talib ibn Mawlūd en la fortaleza de Montefique que había construido en la riberas del río Guadaira. Una parte del ejército sitió la fortaleza y la otra parte destruyó la campiña y quemó los árboles y cosechas alrededor del castillo. Ante esto, los insurgentes redoblaron sus esfuerzos para detener a los ejércitos omeyas, con el fin de preservar su propiedad. Muchos soldados y caballos murieron en el asalto, el número de gente herida también fue muy alto. Durante la guerra, Ibn Salim de Ecija y sus seguidores se unieron al rebelde Talib ibn Mawlūd y enviaron sus ejércitos a asistirlo. Pese a esta ayuda militar y al arribo de nuevos refuerzos, Ibn Mawlūd fue derrotado y su

fortaleza capturada por los ejércitos reales. El derrotado Talib ibn Mawlūd pidió el amán, el cual le fue concedido, capituló, envió rehenes y pagó tributo a Córdoba.^{lxxxiii}

En el transcurso de los siguientes seis años ‘Umar Ibn Hafsūn, intentó capturar algunas de las fortalezas que había perdido tras los ataques del emir ‘Abd Allāh en 891, pero fracasó e incluso le quitaron Elvira. Las fuentes no son claras al explicar cuando el insurrecto ‘Umar Ibn Hafsūn recuperó el control de Elvira después de que lo perdiera a manos del comandante al-Mutarrif en el año 280/893. Los cronistas explican que se la quitaron de nuevo en el año 282/895, lo que significa que la tomó de nuevo en algún momento entre los años 281/894 y 282/895. Esto también muestra la complejidad de los sucesos políticos y el rápido cambio de control de las fortalezas en esas turbulentas regiones en esa época.

A lo largo de este período, como está indicado en las crónicas y en otras fuentes árabes, el emir no atacó en forma directa al líder muladí de Bobastro. ‘Abd Allāh atacó, en su lugar, a algunos de los aliados y seguidores más cercanos de ‘Umar Ibn Hafsūn, quienes también eran enemigos de la autoridad central. Es fácil entender esta guerra como una reacción contra las prácticas rebeldes de ataque y huída, tan comunes en Al-Andalus en esa época. Como se expuso anteriormente en la caracterización de los patrones generales, los rebeldes forjaron alianzas entre sí para fortalecer su posición militar y propagar la intranquilidad social a otras regiones vecinas. De ahí que el objetivo que pudo haber tenido en mente el emir ‘Abd Allāh era debilitar a su principal enemigo, ‘Umar Ibn Hafsūn, mediante el debilitamiento o derrota de sus aliados, principales fuentes de apoyo económico y asistencia militar.

SĀ'IFAH TUDMĪR (LA CAMPAÑA DE MURCIA) (896):

CAMBIO EN LA ESTRATEGIA MILITAR

El emir 'Abd Allāh organizó otro *sā'ifah* en el año 283/896, esta vez bajo el mando de Hisham, tío del emir 'Abd al-Rahmān ibn al-Hakam. El comandante de esta expedición fue Abu'l-'Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Abdah.^{lxxxiv} Esta campaña ha sido registrada en las crónicas como la expedición de Tudmīr (Murcia), dado que su misión última era castigar a los sublevados en esa cora. Uno de los objetivos más importantes consistía en someter a los rebeldes Ibn Hudhayl, Daysām ibn Ishāq y otros en la zona.^{lxxxv} Esta variación en la estrategia militar del emir 'Abd Allāh lleva a poner en entredicho los verdaderos motivos detrás de estas acciones y las razones para esta nueva perspectiva estratégica.

Los rebeldes en las regiones dirigidas por 'Umar Ibn Hafsūn demostraron ser un verdadero reto para los ejércitos omeyas, quienes fueron incapaces de derrotarlos y someterlos de manera efectiva. El emir los enfrentó en repetidas ocasiones, y una vez tras otra, los avances de la autoridad central fueron infructuosos. 'Abd Allāh envió un nuevo *sā'ifah* contra los rebeldes en las provincias de Jayyān, Ilbira y Rayya, pero no contra el muladí 'Umar Ibn Hafsūn en esas provincias, sino contra sus aliados en otras zonas, en especial Tudmīr y las regiones a lo largo de la ruta que seguirían las tropas reales. La estrategia consistía en debilitar al insurrecto más importante mediante la derrota de sus aliados en las otras coras, capturar sus fortalezas, bloquear sus flujos de armas, comida u otro tipo de ayuda y, eventualmente, rodear al principal enemigo del gobierno. De ese modo, tras eliminar la ayuda que recibía, castigar a sus seguidores y reconquistar los territorios de sus aliados, el debilitado 'Umar Ibn Hafsūn sería atacado en forma

directa en Bobastro.

Otra razón para que el emir ‘Abd Allāh desviara los ataques a la cora de Tudmīr puede haber sido su deseo de adquirir la plata y el control de las minas que Daysām ibn Ishāq, uno de los más fuertes rebeldes aliados con ‘Umar Ibn Hafsūn, tenía en su poder. Las fuentes árabes no mencionan estos acontecimientos como motivos para que el emir atacara a los rebeldes en Murcia, pero es posible inferir, dada la necesidad del gobierno de adquirir metales preciosos y de evitar que Daysām ibn Ishāq acuñara sus propias monedas. También es posible inferirlo a través del desarrollo de los acontecimientos, ya que tan pronto como el emir obtuvo la lealtad de Daysām ibn Ishāq, este acuñó monedas que portaban el nombre del emir ‘Abd Allāh, lo que podía significar la recuperación del monopolio estatal de acuñación de moneda y de la idea de un territorio unido bajo el liderazgo de ‘Abd Allāh, ya que todas las monedas acuñadas en Al-Andalus llevarían su nombre.

El ejército, en esta campaña, fue primero a la fortaleza de Qamirah (¿Calera?), en las riberas del río Guadalbullón. Según Ibn ‘Idhari, el ejército real continuó entonces su campaña y recuperaron una fortaleza, también en las riberas del Guadalbullón, pero el cronista no provee su nombre; sólo dice:^{lxxxvi}

“(Los ejércitos reales) conquistaron una fortaleza ahí y saquearon lo que había en ella.”

Ibn Hayyān es la principal fuente de esta información, ya que Ibn ‘Idhari y otros autores no proveen relatos detallados de estos acontecimientos. Ibn Hayyān describe el ejército acampado en la fortaleza de al-Ash’ath, el cual saqueó y destruyó las cosechas que sus enemigos podrían utilizar más adelante. Ibn Hudhayl se vio muy afectado en la sangrienta confrontación y empezó

negociaciones de paz con los líderes omeyas, incluso ofreció enviar rehenes y obtener la intervención de su padre en las negociaciones de paz. De hecho, su padre fue enviado a Córdoba como garantía de los acuerdos.^{lxxxvii}

Después de este éxito, los ejércitos reales, antes de atacar directamente a ‘Umar Ibn Hafsūn, marcharon hacia otras fortificaciones rebeldes, algunas de ellas aliadas del líder de Bobastro. El siguiente objetivo en la expedición de Tudmīr era recuperar los territorios y las fortalezas perdidas contra el rebelde Hurayz ibn Hābil. El ejército continuó su marcha hacia los territorios de Baeza y las áreas circundantes que eran leales al emir.^{lxxxviii} En las regiones sublevadas circundantes el ejército omeya destruyó las cosechas y continuó su marcha, a pesar de las difíciles condiciones climáticas. Es importante observar de nuevo que una vez que los ejércitos omeyas recuperaron el control de las fortalezas, obligaron al pueblo conquistado a pagar los impuestos que debían, así como otras contribuciones especiales y multas. En general, este proceso muestra una vez más la importancia de la tributación.

El ejército real marchó entonces a la fortaleza de Tishkar. Hisham la encontró desierta y ordenó a sus soldados quemarla, junto con muchos otros castillos vecinos. A pesar de las condiciones climáticas, fuertes vientos y lluvias torrenciales, algo muy raro en las provincias meridionales de Al-Andalus en esa época del año, las tropas reales marcharon hacia la fortaleza de Bakhtiūrah, entonces controlada por el rebelde Hurayz ibn Hābil.^{lxxxix} Los ejércitos se enfrentaron en una cruenta batalla que dio como resultado muchas bajas y varios caballos muertos.^{xc} Debido a la superioridad de los ejércitos reales y a su estrategia de arrasar con todo,^{xc} Hurayz ibn Hābil fue finalmente derrotado y solicitó el amán de Hisham, juró obediencia al gobierno omeya y envió a su hijo como rehén a Córdoba. A la hora de firmar el pacto pagó 2.500

dineros¹⁹, así como una indemnización por los caballos perdidos en la confrontación. Las fuentes no proveen detalles acerca del *tasjīl* que pudo haber recibido en ese momento.

El ejército real continuó su marcha hacia las fortalezas de Barājilah, Munt Shāqir (Monte Sacro, Monte Santo o Montejícar, como ha sido aceptado comúnmente, a pesar de la existencia de algunas dudas acerca de este último nombre) y Buniol. El siguiente objetivo fue la fortaleza de Al-Liqūn (Alicún de Ortega o Alicún de las Torres), donde también tuvo lugar una fuerte y sangrienta lucha. El ejército omeya ganó la guerra y adquirió provisiones en al-Liqūn, abastecimientos, muebles, caballos y, en general, un rico botín.^{xcii} Debido a que los habitantes de Al-Liqūn apoyaron en repetidas ocasiones, y estaban aliados con Ibn Hudhayl, el comandante omeya los expulsó a todos de la fortaleza. Después de que sus órdenes habían sido ejecutadas, el *qa'id* omeya repobló Al-Liqūn con árabes y beréberes. Estos nuevos acontecimientos nos llevan a hacernos la pregunta de si los rebeldes, seguidores de Ibn Hudhayl, eran muladíes, ya que las fuentes no proveen información alguna. La repoblación de al-Liqūn de parte de árabes y beréberes puede haber significado un claro castigo y reemplazo de los habitantes muladíes locales. Es posible inferirlo porque la repoblación ordenada por Ibn Abī ‘Abdah excluía expresamente a los muladíes. Esto muestra la enemistad profunda y la rivalidad constante entre árabes y muladíes en las provincias meridionales de la península.

El ejército real recuperó entonces el castillo de Guadix y continuó su marcha hacia la fortaleza de Winja. Debido a su presencia en la región, el ejército recibió los tributos de Bajjānah (Pechina) y del castillo de Bashīrah, los cuales se sometieron en forma pacífica a las autoridades centrales. Desafortunadamente, Ibn Hayyān, el historiador más importante de estos acontecimientos, no proporciona mayores detalles acerca de estos tributos. Debido a la falta de

¹⁹ NT: Monedas de oro.

información más precisa, es imposible estimar tanto las cantidades recolectadas como sus lugares de origen. También ignoramos, por falta de datos fiables, la información de si los tributos fueron pagados en efectivo o en especie.^{xciii}

Tras controlar y recuperar por completo las fortalezas y castillos en estas regiones, tales como Raghshānah de Tājlah en las áreas circundantes de la cora de Tudmīr, los ejércitos se dirigieron a Vélez. Este fue el primer lugar, en la Provincia de Murcia, al que llegaron los ejércitos. Estos se enfrentaron en una lid muy sangrienta.^{xciv} Los ejércitos omeyas arrasaron la campiña y destruyeron las cosechas, simultáneamente, para obligar al enemigo a capitular.

Los ejércitos omeyas avanzaron hacia otras fortalezas que estaban en rebelión abierta contra la autoridad central en el cora de Tudmīr. El primer objetivo de las tropas reales en esta expedición, una vez alcanzada la cora de Tudmīr, era la fortaleza de Maniah, en las riberas del río Wādī Tādrūā (Segura). Esta fortaleza estaba bajo control de Daysām ibn Ishāq.^{xcv} La conquista de la fortaleza desató una sangrienta batalla, al mismo tiempo que los ejércitos omeyas devastaban toda la región. Las tropas reales destruyeron y quemaron las cosechas, mataron el ganado y talaron árboles por varios días para obligar a los rebeldes a rendirse.^{xcvi} Los ejércitos omeyas tuvieron éxito y recuperaron la fortaleza de Manīah, pero no consiguieron que Daysām capitulase.

Daysām ibn Ishāq había sido poderoso e influyente en estas áreas en la cora de Tudmīr por muchos años. Según al-‘Udhri, encontró minas de plata en la provincia, lo que le permitió alcanzar cierto nivel de independencia económica y autosuficiencia para su causa, y la de otros rebeldes aliados. Debido a su acceso a este metal precioso, fue capaz de acuñar sus propios

dirhams²⁰ con su nombre en ellos, como lo informa al-‘Udhri.^{xcvii}

“(Daysām ibn Ishāq) descubrió minas de plata en Tudmīr (Murcia) y acuñó sus propios dirhams con su nombre en ellos.”

Daysām ibn Ishāq fue finalmente rodeado y derrotado por los ejércitos omeyas y se rindió ante la autoridad central. Hasta ahora no conocemos más detalles, debido a la falta de evidencia en las fuentes, acerca de algún posible tratado de paz o compromiso por el *tasjīl*, si es que hubo alguno. Las fuentes árabes también proveen información contradictoria acerca de su relación ulterior con ‘Umar Ibn Hafsūn. Según al-‘Udhri, Daysām ibn Ishāq siguió siendo leal la mayor parte del tiempo y, de alguna manera, en alianza con ‘Umar Ibn Hafsūn. Ibn Hayyān afirma que Daysām ibn Ishāq estaba aliado intermitentemente con el líder de Bobastro. Al-‘Udhri en su *Tarsi’ al-Akhbar*, la primera y una de las fuentes escritas más importantes que tratan estos asuntos, afirma que Daysām ibn Ishāq se mantuvo aliado a la causa de ‘Umar Ibn Hafsūn sin importar que tan difíciles fueran los tiempos que tuviera que enfrentar. Al-‘Udhri afirma.^{xcviii}

“(Daysām ibn Ishāq) mantuvo su alianza con ‘Umar Ibn Hafsūn. Acuñó monedas con el nombre del *imam*²¹ ‘Abd Allāh. Ibn Ishāq murió en Murcia en el año 293.”

Además de estos triunfos hubo otros, tales como la conquista del castillo de Rikūt

²⁰ NT: Monedas de plata.

²¹ NT: El que tiene la autoridad, también el que dirige la oración. Este término tiene gran importancia dentro del islam shi’ita. Se refiere a aquel ser especial que los shi’itas consideran infalible, que no peca, que conoce lo oculto, que puede decidir entre lo bueno y lo malo para la ‘umma o comunidad musulmana. Los shi’itas creen que el último imam está oculto pero reaparecerá como el Mahdi o Mesías hacia el final de los tiempos. Ver: Marín Guzmán; *El Islam*; pp. 267-290, 448 y 455.

(Ricote). Allí los rebeldes fueron derrotados y perseguidos hasta el punto de que algunos de ellos incluso saltaron al río para salvar sus vidas de los ejércitos omeyas, pero muchos de ellos se ahogaron.^{xcix}

Los ejércitos reales marcharon a Murcia y su presencia hizo que los rebeldes capitularan. Murcia se rindió y se pagaron tributos a la autoridad central.^c De Murcia los ejércitos continuaron hacia ‘Ayn Shaytān y la fortaleza de Al-Bat. Según Ibn Hayyān, el viaje desde esas fortalezas fue difícil debido a la escasez de agua en el camino; más de treinta soldados y muchos animales de carga murieron de sed.

Posteriormente, el general omeya Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Abdah, se aproximó a la fortaleza de Lorca, castillo principal de Daysām ibn Ishāq, quien habría quebrantado sus promesas de lealtad y sumisión a la autoridad central, a juzgar por el desarrollo de los acontecimientos. Las fuentes no aportan pruebas de que le fueran otorgados el amán y el *tasjīl* para Lorca, por lo que probablemente se rebeló de nuevo. Los insurrectos perdieron más de treinta hombres y setenta caballos en la sangrienta confrontación y Daysām ibn Ishāq se vio obligado a refugiarse en su castillo, mientras que en las fuerzas reales un oficial del ejército llamado Gharmūn ibn Rashīd, y un soldado de infantería perecieron, al igual que tres jinetes de las acémilas y seis caballos. Hubo numerosos soldados heridos en ambos ejércitos.^{ci} Para complementar estas descripciones, Ibn Idhari^{cii} agrega que hubo una terrible escasez de agua en esta campaña, lo que causó que treinta y dos soldados murieran de sed.

A menudo se libraban varias batallas antes de que una fortaleza fuera sometida. Para los ejércitos omeyas no era fácil derrotar con rapidez a sus enemigos; en ocasiones era posible, pero era la excepción. Una fortaleza podía resistir mucho tiempo, lo que con frecuencia convertía la lucha en una guerra de desgaste. En muchas ocasiones, los ejércitos omeyas regresaban a

Córdoba sin haber logrado nada, ni siquiera haber impartido el castigo esperado a los sublevados. Esto sucedió también en muchas otras insurrecciones en Al-Andalus, especialmente en el tiempo del emir ‘Abd Allāh.

En una confrontación entre Daysām ibn Ishāq y los ejércitos reales, el rebelde fue obligado a refugiarse tras las puertas de la fortaleza de Lorca. Tres soldados del ejército de Daysām perecieron en esta confrontación, y sufrieron numerosos heridos; también sucumbieron muchos animales de carga.^{ciii} Otro hecho importante que tuvo lugar fue la cantidad de desertiones que se dieron entre ambos ejércitos. Desafortunadamente, ni Ibn Hayyān ni otras fuentes explican las causas de ello. Algunos soldados del lado omeya se unieron a las fuerzas rebeldes, como los casos de Abū’l-Hārath ibn Bashīr y Shanīf. Sin embargo, también sucedió lo contrario.^{civ} Solo se puede especular sobre los motivos que los llevaron a desertar, pero es posible que el otro bando les propusiera mejores condiciones, privilegios, concesiones e incluso salarios. ¿Significa esto que eran mercenarios? Ésta es una pregunta que las pruebas no permiten contestar con precisión, pero que es posible suponer.

Tan pronto como las fuerzas omeyas abandonaron la región sin haber sometido a Daysām ibn Ishāq, el testarudo rebelde salió de la fortaleza con sus soldados para perseguir a las tropas reales, con la esperanza de sorprenderlas. Su meta era expulsarlas de las regiones que él había controlado durante cierto tiempo y las cuales consideraba de su propiedad. Sin embargo, los ataques se invirtieron y el sorprendido resultó ser Daysām ibn Ishāq, quien fue derrotado y huyó a refugiarse en las montañas.^{cv} Ibn Hayyān agrega a las dramáticas descripciones de esta derrota, que Daysām ibn Ishāq tuvo que continuar su huida a pie porque perdió su caballo en la guerra, junto con dieciséis miembros de su caballería, cuatro de sus oficiales y siete armaduras, y por si fuera poco, por encima de todo esto, también fue herido por una lanza.^{cvi}

El ejército real marchó a Jaén sin mayor contratiempo y regresó a Córdoba luego de una campaña que se extendió durante tres meses y veintiún días.^{cvii} Para complicar aun más la situación, ese mismo año, 283/896, surgieron problemas políticos en la zona fronteriza en la Thaghar²² norte. Lope ibn Muhammad desafió a la autoridad central y construyó la fortaleza de Muntashūn (Montesón) en la ribera del río Olivos, en la ciudad de Barbitāniyah (Boltaña, o a veces identificada como Barbastro).^{cviii}

Cuando Muhammad ibn ‘Abd al-Malik al-Tawīl, Señor de Huesca, se enteró de estos sucesos, no toleró la pérdida de las regiones cercanas a Barbastro. Para él esto significaba ir a la guerra, por lo que el conflicto estalló casi de inmediato. A pesar del hecho que Muhammad ibn ‘Abd al-Malik al-Tawīl llevaba ventaja al principio, Lope ibn Muhammad y sus valerosos soldados derrotaron a sus enemigos y mataron a un gran número de ellos. También capturó muchos prisioneros, incluyendo a Fortūn ibn ‘Abd al-Mañik, hermano de Al-Tawīl.^{cxix} Tras la victoria, los soldados de Lope ibn Muhammad también tuvieron éxito en otras campañas y ocuparon Toledo^{cx}, después de responder a una solicitud de los habitantes locales para que trajera sus tropas y se hiciera cargo de la ciudad, de su administración, defensa y política.^{cxii} Para la autoridad omeya estos eran acontecimientos peligrosos que debilitaban aun más la unidad de Al-Andalus.

Estas importantes revueltas tuvieron un efecto considerable sobre el liderazgo, el gobierno y la gente común de Al-Andalus. La necesidad del emir de preservar la unidad del territorio musulmán, de someter a los rebeldes y cobrarles impuestos de nuevo eran prioridades. Estas fueron las razones por las que el emir ‘Abd Allāh organizó las campañas antes analizadas, así como las que siguieron en años posteriores. El cambio de estrategia era muy importante para el

²² NT: Singular de Thugur (ver NT 13).

gobernante, para mantener bajo su dominio algunas otras regiones, las cuales quizás eran vistas en esa época como menos problemáticas y con rebeldes más débiles en comparación con los del sur, más que todo en las regiones del rebelde muladí ‘Umar Ibn Hafsūn. Sin embargo, como se explicó anteriormente, solo fue posible recuperar unas cuantas fortalezas, ya que las rebeliones continuaron en muchas otras regiones. Esto ocasionó que ‘Abd Allāh organizara y enviara más incursiones a otras áreas para someter a los rebeldes, controlar las regiones e imponerles tributo otra vez. Estos fueron los motivos que generaron las campañas de los años siguientes.

REDOBLANDO LOS ESFUERZOS MILITARES: NUEVOS SAWA’IF²³ (897-898)

Durante los dos años siguientes, 897 y 898, es posible observar con facilidad un patrón en las acciones de los rebeldes y en las actitudes del gobierno omeya para preservar la unidad de Al-Andalus y el dominio político de todos los territorios. Este modelo se caracteriza por la reactivación de las rivalidades étnicas y sociales tradicionales, principalmente muladíes y beréberes contra los árabes, y los árabes contra los muladíes y los beréberes, siguiendo sus políticas discriminatorias tradicionales y las guerras por la obtención del poder, el prestigio y el dominio político y económico de ciertas regiones.

La reanudación de las rivalidades étnicas se refleja en los siguientes dos años, 897 y 898, en los nuevos compromisos beréberes para con la revuelta de ‘Umar Ibn Hafsūn, y en sus nuevas rebeliones en los territorios Al-Baranis; así como en el intento de unión que se dio entre los dos rebeldes muladíes más importantes, ‘Umar Ibn Hafsūn en el sur, y Muhammad Ibn Lope al-

²³ NT: Plural de *sa’ifah* (ver NT 14).

Qaswi, del Banū Qasī, en el Al-Thaghar al-Aqsa²⁴, con el fin de proceder juntos en su principal objetivo de destruir el gobierno omeya y de acabar con la dominación y discriminación árabe contra los muladíes.

Una lectura detenida de las fuentes da cuenta también de la creciente fuerza de los ejércitos sublevados y del apoyo popular que la mayoría de ellos recibía en una época en que la autoridad central mostraba señales de debilidad. Estas viejas rivalidades entre árabes y muladíes surgen en los mismos años en que se llevaban a cabo los acontecimientos en la ciudad de Granada.

Debido al aumento de la resistencia rebelde y al creciente poder de sus ejércitos, la autoridad central organizó dos campañas importantes durante los dos siguientes años, en las cuales se utilizaron medidas aun más extremas con el fin de obligar a los rebeldes a capitular. En términos generales, la campaña del año 897 tuvo una gran cantidad de objetivos y cubrió un área vasta, numerosas fortalezas y enfrentó a varios rebeldes. Por consiguiente, los logros no fueron muchos. La campaña del año 898, por el contrario, fue más limitada en su alcance y cubrió sólo un pequeño territorio, el de la tribu beréber al-Baranis, por consiguiente, los objetivos de esta *sā'ifah* se alcanzaron. En estos dos *sawa'if* las tropas atacaron a los rebeldes; castigaron de forma severa a los derrotados; ejecutaron a quienes osaron pagar impuestos a los rebeldes; bloquearon el acceso de ayuda para 'Umar Ibn Hafsūn a través del Estrecho de Gibraltar, y practicaron las medidas extremas de las tácticas de guerra de arrasar con los campos. Se puede concluir que todas estas confrontaciones, castigos, destrucciones, muertes y ejecuciones causaron mucho sufrimiento.

Los sublevados respondieron a estas tácticas con nuevas alianzas entre ellos, fortaleciendo

²⁴ NT: Marca Superior, territorio fronterizo del norte.

sus ejércitos y contratando mercenarios, los cuales parecen haber sido muy comunes en ambos ejércitos en esa época. Las deserciones también fueron muy numerosas por muchas razones. Con la intención de someter por la fuerza a los rebeldes, el emir ‘Abd Allāh organizó las campañas de los siguientes dos años, las cuales, a pesar de las ejecuciones, destrucciones, muerte y demás, sólo alcanzaron objetivos limitados para el gobierno; de ahí la necesidad de organizar más *sawa’if* en los años siguientes.

En el año 284/897, el emir ‘Abd Allāh organizó otra campaña para castigar a los rebeldes. El propósito era recuperar las fortalezas y territorios perdidos, especialmente en las regiones meridionales de la Península Ibérica. Los ejércitos de la *sā’ifah* marcharon a la moderna Andalucía, dirigiéndose primero hacia Niebla y Laqant.^{cxii} Esta campaña iba encabezada por Aban, el hijo del emir ‘Abd Allāh, quien por primera vez participó en una de estas expediciones militares. El líder militar fue el mismo Abu’l-‘Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Abdah, quien llevó a cabo la campaña del año anterior.^{cxiii} Esta *sā’ifah* demostró el interés del emir ‘Abd Allāh por recuperar el control de estas regiones, también revela su estrategia, la cual era atacar primero las áreas circundantes y las fortalezas aliadas con ‘Umar Ibn Hafsūn con el fin de rodearlo, cortar toda ayuda externa y debilitarlo antes de atacarlo directamente.

La misión de esta campaña consistía en castigar a los rebeldes, lo que también podía significar someterlos a la autoridad central. Las tropas reales se dirigieron primero a Marchena, donde se vieron obligados a permanecer por ocho días debido a las condiciones climáticas, fuertes lluvias que resultaron en dificultades similares a las del año anterior, 283/896. Una vez que el clima mejoró y los ejércitos pudieron continuar su marcha, los soldados reales destruyeron las cosechas y todas las granjas de Bardis, Laqandar y el castillo de Ibn Gharab en Morón, así como muchas otras fortalezas en las áreas vecinas que estaban bajo el control rebelde.

Desafortunadamente las fuentes no proporcionan todos los detalles, nombres y localizaciones de los castillos.^{cxiv}

Los ejércitos omeyas marcharon entonces a Qalsanah (Calsena), donde una vez más permanecieron durante varios días debido a las fuertes lluvias que inundaron los caminos e hicieron la marcha lenta y difícil, luego los ejércitos se dirigieron a Jerez. En la confrontación, los rebeldes huyeron y, pese a la persecución, no fueron capturados por las tropas reales.^{cxv} Por medio de estas descripciones mostradas en las fuentes árabes podemos observar una vez más como los ejércitos rebeldes fueron capaces de escapar y huir a sus fortalezas, o a las montañas, sin ser alcanzados por los ejércitos omeyas. Esto nos hace pensar sobre la diferencia del armamento que poseían ambos ejércitos, ya que el ejército omeya tenía armas y maquinaria de guerra pesada, mientras los ejércitos rebeldes llevaban armas ligeras y fáciles de cargar; sin embargo, aunque este tipo de armamento los hacía más ágiles, al mismo tiempo los hacía más vulnerables.

Ibn Hayyān insiste una vez más en el importante asunto de que una vez que habían recolectado los tributos de Jerez y los pueblos circundantes, los ejércitos omeyas abandonaron los territorios. Las fuentes nos hacen pensar que la meta final era someter esas regiones una vez más al control de la autoridad central e imponerles tributos de nuevo. Los ejércitos pasaron por los castillos y las ciudades de Shaghunshah (Gigonza), Jabal Ja'far, y Sakhrāh Abu Malik, las cuales estaban en el itinerario y finalmente alcanzaron las fortalezas de Fontahona y Arnashtib en la provincia de Sevilla. Las tropas reales continuaron hacia el castillo llamado Munt Mayur (Monte Moro, Monte Mayor) en Niebla, en ese entonces bajo el control de Ibn Khasib. En la confrontación en las afueras de su fortaleza, Ibn Khasib fue derrotado y huyó a su *hisn* (fuerte). A su regreso tomó todo el ganado que se encontró de camino a su fortaleza. Según las fuentes,

incluso mató a varios de los dueños del ganado y sus ayudantes, algunos caballos también perecieron en estas confrontaciones.^{cxvi}

Los ejércitos omeyas sitiaron Munt Mayur y utilizaron catapultas para destruir la fortaleza, lo que hizo que los rebeldes capitularan y solicitaran el amán, el cual les fue concedido con la esperanza de que las autoridades centrales mantuvieran el control y la paz en esos territorios. Los habitantes de esta fortaleza fueron obligados a proveer a los ejércitos reales con todos los abastecimientos necesarios.^{cxvii}

Los ejércitos omeyas, después de este éxito, continuaron su campaña en otras regiones, marcharon a Qatirsanah (Cartujana) y Laqant, donde también tuvieron éxito. La autoridad omeya fue restablecida en estas fortalezas y su población subyugada.^{cxviii} Las dificultades inherentes de las guerras, sitios y ataques fueron complicadas, según las fuentes árabes, principalmente Ibn Hayyān, por las dificultades climáticas que los dos ejércitos tuvieron que enfrentar en esta campaña. Se presentaron fuertes vientos y lluvias torrenciales que hicieron muy difícil el movimiento de los ejércitos y el transporte de equipo. Ibn Hayyān resalta el hecho que algunos miembros de las fuerzas omeyas murieron debido a las difíciles condiciones del clima.^{cxix}

El ejército obligaba a las poblaciones locales a suministrarles los abastecimientos necesarios para las expediciones a lo largo de las rutas que seguían los ejércitos reales. Debido a esta práctica general, fueron capaces de satisfacer sus necesidades. Desde luego, las poblaciones locales la consideraban una carga muy pesada y protestaban con frecuencia. En esta campaña, hubo algunos ataques sorpresa de parte de los rebeldes contra los ejércitos reales. Mientras una parte del ejército obligaba a los habitantes locales a suministrarles provisiones para los soldados, la caballería rebelde atacó a las fuerzas omeyas y mató a trece soldados; la parte que quedó del ejército real tuvo que retirarse al campo. Los rebeldes ganaron en este ataque sorpresa y

obtuvieron algunos caballos y armas.^{cxx}

Debido a las nuevas actividades de ‘Umar Ibn Hafsūn, el emir ‘Abd Allāh ordenó al ejército regresar a Córdoba de inmediato y prepararse para una nueva expedición contra el rebelde en Bobastro. Para ‘Abd Allāh, detener al caudillo muladí era un asunto urgente, ya que él había atacado de nuevo las regiones meridionales de la Península Ibérica. ‘Umar Ibn Hafsūn recuperó Ecija en el año 284/897, el emir no podía tolerar esto y atacó al rebelde en forma directa.^{cxxi} Cuando el ejército regresó a Córdoba ese mismo año 284/897, el emir ‘Abd Allāh organizó rápidamente a los ejércitos que regresaban y los envió de vuelta en otra *sā’ifah*,^{cxxii} pero esta vez contra el líder de Bobastro, para castigarlo a él y a sus aliados en las áreas circundantes.^{cxxiii}

Los ejércitos se detuvieron en Shaghunshah (Gigonza), desde donde los soldados avanzaron posteriormente a Munt Shant (Monte Sacro o Monte Santo) y sus alrededores, los cuales estaban bajo el control del rebelde ‘Umar Ibn Hafsūn. Los ejércitos reales saquearon granjas y obtuvieron un rico botín, pero también sufrieron seis bajas.^{cxxiv} Las fuerzas reales continuaron la campaña con la misión de recuperar los castillos controlados por el rebelde muladí, incluso llegaron hasta la costa, a la isla de Tarifah. De ahí, los ejércitos reales marcharon hasta que arribaron a la ciudad de Jazīrah al-Khadrā’ (Algéciras) en el estrecho de Gibraltar, la cual también estaba bajo control rebelde.^{cxxv} El control del estrecho de Gibraltar les abría nuevas oportunidades a los rebeldes y amenazaba a la autoridad central. El emir no podía tolerar más el control rebelde sobre el estrecho. ‘Abd Allāh envió sus tropas una vez más, ya que el control de este estrecho le daba a ‘Umar Ibn Hafsūn la posibilidad de contactar a los enemigos de la dinastía omeya en África del Norte, al otro lado del estrecho. ‘Umar Ibn Hafsūn tenía contacto en forma

periódica con los Aglabidas, así como con otros gobernantes y dinastías del Norte de África. Para la supervivencia de la dinastía omeya de Al-Andalus era esencial recuperar el control de estas importantes regiones, y evitar cualquier posible arribo de refuerzos del otro lado del estrecho. Esta parece haber sido una de las misiones más importantes de esta campaña, como puede inferirse de las actividades militares que tuvieron lugar.^{cxxxvi}

La infantería, en esta campaña, destruyó las tierras cultivables de los rebeldes en la fortaleza de Alora, siguiendo las mismas tácticas de arrasar con todo diseñadas para forzar a los rebeldes a capitular.^{cxxxvii} ‘Umar Ibn Hafsūn y los ejércitos omeyas se enfrentaron en una guerra sangrienta, de la cual los rebeldes dirigidos por ‘Umar Ibn Hafsūn no tuvieron otra opción más que huir.^{cxxxviii} ‘Umar Ibn Hafsūn se retiró a su castillo después de esta guerra que le causó fuertes bajas a ambos ejércitos. Las tropas omeyas sitiaron la fortaleza de Alora y muchos habitantes se vieron obligados a abandonarla después de la aplastante derrota; sin embargo, esta fortaleza no fue recuperada por las autoridades centrales.

Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Abdah, el comandante en jefe de las actividades militares en esta expedición, capturó a varios habitantes, las fuentes no especifican cuantos, de la tribu beréber al-Baranis, a quienes sorprendió cuando se dirigían a pagarle tributos al líder muladí ‘Umar Ibn Hafsūn.^{cxxxix} Era prohibido imponerles impuestos a los ciudadanos u obligar a otros a pagar tributos de ninguna clase y era especialmente serio si el que lo hacía era un rebelde. Esta información la expone en forma clara Ibn Hayyān, quien señala que los hombres de la tribu beréber al-Baranis llevaban al rebelde ‘Umar Ibn Hafsūn los tributos que le pertenecían de manera exclusiva al emirato. Estos hechos revelan que el líder muladí pedía, o probablemente obligaba, a sus seguidores a ayudar a su causa con el fin de enfrentar exitosamente a los ejércitos omeyas. No obstante, el tamaño, el lugar de origen de estos tributos y otra información valiosa,

tal como si el tributo era en dinero contante o en especie, son detalles que las fuentes no proveen. Como era de esperarse en la sociedad medieval, sobretodo en tiempos de guerra y agitación política, y como una advertencia para muchos otros, el príncipe omeya a cargo de la expedición ordenó la ejecución de los hombres capturados de la tribu al-Baranis, estas ejecuciones tuvieron lugar el primero de Sha'ban²⁵, 284/897.^{cxxx}

Los ejércitos omeyas mantuvieron el sitio de la fortaleza de Alora, donde los rebeldes se habían refugiado, por seis días más. Hubo varias confrontaciones con numerosas bajas para ambos ejércitos. Los rebeldes tenían dificultades para defenderse de los ataques de los ejércitos reales, sin embargo, tenían un aliado que arribó de repente, el mal clima.^{cxxxi} La lluvia era tan torrencial y los vientos tan fuertes que arrancaron árboles de raíz, levantaron techos y botaron las tiendas del ejército sitiador. Obviamente, era más fácil resistir la fuerte lluvia y el fuerte viento para aquellos en la fortaleza que para el ejército sitiador acampado en campo abierto.^{cxxxii}

El comandante omeya les ordenó a sus tropas levantar el sitio y marchar a la costa con el fin de estar en áreas más seguras lejos de la tormenta. El ejército partió hacia a la costa, pasando por algunas de las regiones ocupadas por los rebeldes, tales como la fortaleza de Marsah al-Shajarah y Dakuan, en donde hubo una lucha sangrienta entre los ejércitos omeyas y los rebeldes dirigidos por 'Umar Ibn Hafsūn. Los ejércitos omeyas eran más poderosos y la guerra resultó en una gran pérdida para Umar Ibn Hafsūn, quien perdió doce de sus oficiales, entre quienes estaban dos jefes importantes del movimiento de resistencia: Ahmad Ibn Khayrun e Ibn al-Aisar. Los soldados omeyas también capturaron doce caballos. Para complicar aun más esta derrota, las fuentes mencionan que otros doce mercenarios de Tánger desertaron del ejército del líder muladí

²⁵ NT: Octavo mes del calendario musulmán, su nombre significa “dispersión de las cabilas” y tiene 29 días. Ver nota del traductor 4.

‘Umar Ibn Hafsūn y se unieron al ejército omeya.

Los muladíes también fueron derrotados en el castillo de Banirah, donde murió otro oficial de Tánger, mientras los tangerinos desertaron del ejército de ‘Umar Ibn Hafsūn y se unieron al ejército omeya. La desertión estaba para ese momento muy extendida entre los mercenarios de ‘Umar Ibn Hafsūn, en la última lucha, trece mercenarios más de Tánger dejaron a ‘Umar Ibn Hafsūn y se unieron a las fuerzas omeyas.^{cxxxiii} ¿Cuántos mercenarios de Marruecos había en el ejército rebelde? ¿Qué lograron para ‘Umar Ibn Hafsūn? ¿Cuánto les pagaron por sus servicios? Estas preguntas permanecen sin respuesta, ya que las fuentes árabes no proveen suficiente información o explicaciones acerca del número de mercenarios en el ejército rebelde. Del desarrollo de los acontecimientos se puede observar que estos mercenarios de África del Norte, principalmente de la región de Tánger, cambiaban de bando con frecuencia, dejaban a los rebeldes muladíes y se unían a los ejércitos omeyas, tal como lo explican en reiteradas ocasiones Ibn Hayyān e Ibn ‘Idhari.^{cxxxiv} Es posible imaginarse que el número podría haber sido alto en ciertas regiones, si se considera que en una ocasión hubo doce mercenarios y en otra trece quienes desertaron del bando rebelde muladí para unirse a las fuerzas omeyas.

Las fuentes proveen información valiosa con respecto al movimiento de personas de África del Norte a Al-Andalus, más que todo de las regiones de la Andalucía moderna y, viceversa, de la Península Ibérica a África del Norte, para el período en investigación, así como en tiempos posteriores. Hay un pasaje interesante en el Kitab A’mal al-A’lam de Ibn al-Khatib, el cual muestra que la gente se iba a Al-Andalus debido a las dificultades políticas en África del Norte. Esto no significa que los norteafricanos se convirtieran en mercenarios de manera automática, pero es posible especular que ésta pudo haber sido una opción para ellos en las nuevas tierras.

Ibn al-Khatib explica que los Himyaríes²⁶ del Rif Occidental en Marruecos enfrentaban serios problemas políticos en casa. El gobernante himyarí Sa'īd Ibn Salih fue derrotado por Masalah Ibn Habus en el año 305/907. Aquellos que sobrevivieron cruzaron el estrecho de Gibraltar y permanecieron en las regiones vecinas a Málaga, esperando la oportunidad adecuada para regresar a su tierra y recuperar su reino.^{cxxxv} Es factible especular que hacían para ganarse la vida en Al-Andalus, y que probablemente ofrecieran sus servicios como mercenarios a los ejércitos omeyas. Algunos de ellos pueden haber sido contratados también por los rebeldes, convirtiéndose así en los mercenarios de Marruecos; de quienes las fuentes proveen breve información. Pero si este era el caso, entonces también es factible que haya sucedido en períodos anteriores de tiempo. Esta migración de gente de África del Norte puede haber sido una de las razones de la aparición de mercenarios en Al-Andalus. Sin embargo, también es verosímil que se haya importado soldados mercenarios para los ejércitos rebeldes directamente de Marruecos, aunque no hay evidencia clara al respecto en las fuentes.

Ibn al-Khatib también señala en un relato que el padre de Sa'īd Ibn Salih, llamado Salih ibn Sa'īd Ibn Idris, era famoso por haber realizado su peregrinaje a Meca y por haber luchado en Al-Andalus.^{cxxxvi} Ibn al-Khatib no explica las razones, o las dimensiones, de sus actividades militares en Al-Andalus. Existen dos posibilidades distintas: por un deseo de expansión territorial o por apoyo a la dinastía dirigente de la Península Ibérica. Las fuentes nos llevan a inferir que en esa época, debido a razones internas e internacionales, su participación militar no se dio para ayudar a ningún movimiento disidente. Se puede concluir, de los resultados de estos eventos, que él ayudó al gobernante omeya en Al-Andalus y que 'Abd al-Rahmān III, quien a cambio ayudó a Sa'īd Ibn Salih a recuperar sus dominios en África del Norte. Salih le escribió al emir en la

²⁶ NT: Familia procedente del Norte de África.

Península Ibérica, informándole sobre el éxito de su misión y, a cambio, ‘Abd al-Rahmān III le envió vestimenta real especial y la insignia real.^{cxxxvii} El proceso de convertirse en mercenarios, sin embargo, pudo haber sucedido con muchos otros soldados que cruzaron el estrecho de Gibraltar en diferentes épocas. Como regla general, los mercenarios no estaban interesados en la causa por la cual luchaban, sino en sus ganancias personales, lo que explica en parte sus frecuentes deserciones.

Para complicar aun más la situación, también hay evidencia en otras fuentes arábigas de que algunos musulmanes norteafricanos se unieron a la *jihād* (guerra santa) contra los enemigos de los gobernantes omeyas en Al-Andalus. Sin embargo, no existen pruebas de que muchos rebeldes en Al-Andalus hayan enfrentado una *jihād* invocada en su contra, salvo después de la apostasía de ‘Umar Ibn Hafsūn de convertirse en cristiano. Ibn al-Khatib informa también que en épocas posteriores numerosos norteafricanos se unieron a la *jihād* contra los cristianos en Al-Andalus. Por ejemplo, después de que el muladí de Bobastro había sido derrotado y la fortaleza recuperada por el emir ‘Abd al-Rahmān III,^{cxxxviii} algunos líderes de África del Norte reconocieron a ‘Abd al-Rahmān III como el verdadero líder y proclamaron su nombre en el *khutbah*²⁷ en las oraciones del viernes.^{cxxxix} Entre esos *umara*²⁸ norteafricanos estaba Abu’l-‘Aysh Ahmad ibn al-Qasīm Qannun ibn Muhammad, quien se unió entonces a la guerra santa en Al-Andalus y luchó por la causa del islam.^{cxl} Esta parece haber sido una práctica común en esa época, la cual practicaron posteriormente los Almorávides y los Almohades, también de África del Norte.^{cxli}

En la expedición del año 284/897, los ejércitos reales sitiaron Bobastro, pero fueron

²⁷ NT: Mención del califa o emir durante la oración del viernes.

²⁸ NT: Plural de emir, príncipes.

incapaces de derrotar a ‘Umar Ibn Hafsūn, a pesar de la destrucción causada por la estrategia de arrasar con todo.^{cxliii} Los ejércitos reales levantaron entonces el sitio a Bobastro y marcharon a otras regiones, apuntando a la fortaleza de Archidona.

La guerra por Archidona duró sólo medio día, los rebeldes capitularon, solicitaron el amán y prometieron obediencia al gobierno central, pero como sucedía con frecuencia, los ejércitos omeyas fueron estrictos con los rebeldes que habían solicitado el amán y les impusieron condiciones muy severas para los acuerdos de paz. Debido a esto, el pueblo de Archidona volvió a oponerse a la autoridad central y luchó valientemente una vez más contra los ejércitos omeyas; esta vez estaban determinados a detener la presencia gubernamental ahí.^{cxliiii} En la nueva guerra los rebeldes perdieron tres soldados y las fuerzas reales perdieron un soldado de infantería de Tánger. Dado que las fuerzas rebeldes eran muy inferiores en armas y en número de soldados, invocaron a un alto a las hostilidades, pidieron el amán y, de nuevo, prometieron obediencia a la autoridad central.

Estos acontecimientos dan cuenta de algunas de las severas condiciones que los rebeldes tenían que enfrentar tras ser sometidos por la autoridad central, tanto la represión militar como la imposición de tributos. Por desgracia, las fuentes árabes no proporcionan detalles concernientes al pago de los impuestos y tributos que el pueblo de Archidona fue obligado a pagar. Del resultado de los eventos puede inferirse que las condiciones fueron muy rigurosas, como lo explica Ibn Hayyān, lo que provocó que el pueblo se sublevara de nuevo.

Después de estos nuevos acuerdos de paz y de la concesión del amán, los ejércitos omeyas marcharon a la cora de Elvira y acamparon en la fortaleza de Granada, la cual estaba bajo control de los árabes. Poco después, las fuerzas reales marcharon a los castillos de Shalubiniyah (Salobreña), Munt Qayiah, Andrish y después regresaron a Bobastro. Una vez más los ejércitos

omeyas sitiaron la fortaleza de Bobastro y de nuevo siguiendo su estrategia tradicional, saquearon y destruyeron la campiña con el fin de privar a los rebeldes de todas las provisiones y abastecimientos que pudieran. En esta ocasión el sitio de Bobastro no duró mucho, porque aparentemente los ejércitos reales no planearon, o tal vez no estaban preparados, para un sitio prolongado a la fortaleza de ‘Umar Ibn Hafsūn.

Tras destruir la campiña en las áreas vecinas de Bobastro, las fuerzas reales regresaron a Córdoba, pasando por Marshanah (que no debe confundirse con Marchena, cerca de Ecija, esta era otra fortaleza también llamada Marshanah), Munt Ruy (Monte Rey), Qasanah (Casana), Madinat Sami in Guadix, al-Hamah, y la fortaleza de Murrah (Moro), luego Baniul (Peñol), Muntishah (Montesa), y Ubqah (Huebca). Los ejércitos ingresaron al fin a Córdoba tras cuatro meses y diez días de campaña, pero esta extensa expedición ganó solo unas pocas fortalezas; fue principalmente una demostración de poder, ya que muchos de los *husun* (castillos) no fueron recuperados, aunque las crónicas indican que los ejércitos reales pasaron por allí.

En el año 285/898, el *qa'id* ‘Abbas ibn ‘Abd al-‘Aziz realizó un *razziah* hacia la región conocida en las fuentes árabes como Jabal al-Baranis, la cual aparentemente era un área controlada por la tribu beréber al-Baranis. El *qa'id* real recuperó el control de la región entera e incluso mató a los líderes rebeldes Ibn Yamin e Ibn Mujul y recuperó los castillos.^{cxliv} La *sā'ifah* tuvo éxito en sus objetivos específicos. Uno de los acontecimientos más importantes en este año 275/898 fue la alianza entre los dos jefes rebeldes más importantes, ‘Umar Ibn Hafsūn, líder de las partes meridionales de la Península Ibérica, y Muhammad Ibn Lope al-Qaswi, del Banū Qasī de Aragón, líder en el Thagar Superior (al-Thagr al-A'la).^{cxlv} Según las fuentes árabes, ambos líderes planearon destruir la autoridad central de Al-Andalus, lo que se explica en las fuentes como un verdadero complot contra la dinastía omeya de la península. En las fuentes árabes

oficiales, los rebeldes son descritos como perversos, malvados y desviados, una nueva indicación de que los rebeldes no eran considerados diferentes de los herejes. De acuerdo con las fuentes, los rebeldes también habían llamado a la insurrección y a la rebelión total contra el gobierno legítimo.^{cxlvi}

Una vez que llegaron a un pacto, los dos líderes rebeldes acordaron tener una conferencia y discutir varios asuntos juntos en un lugar cercano a Jaén. Las fuentes explican con vaguedad que fue en esa provincia, lo que nos lleva a creer que el sitio exacto de la reunión se mantuvo en secreto, y ni siquiera fuentes posteriores mencionan su localización exacta, probablemente porque ni siquiera los historiadores árabes conocían el lugar preciso.

La cora de Jaén estaba bajo el control del líder muladí ‘Umar Ibn Hafsūn. Según Ibn Hayyān, debido a que el líder del Thagr Superior estaba ocupado en una guerra contra Abu ‘Abd al-Rahmān al-Tujibi, gobernador de Zaragoza, él no pudo ir a la reunión que los dos líderes rebeldes habían programado y en su lugar envió a su hijo Lope Ibn Muhammad Ibn Lope, quien estaba acompañado de un poderoso ejército. Tan pronto como Lope Ibn Muhammad arribó a la fortaleza de Qabiljah, recibió al emisario del líder muladí ‘Umar Ibn Hafsūn, Zakariyyah ibn Anilat, quien le informó de la llegada inminente del líder de Bobastro. Sin embargo, mientras Lope Ibn Muhammad esperaba a ‘Umar Ibn Hafsūn, le llegó la noticia de que su padre había muerto en Toledo mientras atacaba la ciudad.^{cxlvii} Debido a estas noticias y sin esperar a que llegara ‘Umar Ibn Hafsūn, Lope Ibn Muhammad le ordenó a su ejército regresar de inmediato a sus dominios. Tras su partida, nunca más se volvió a interesar en este tipo de alianzas con el líder muladí de Bobastro. Esta propuesta alianza se desvaneció incluso antes de que se realizara.^{cxlviii}

Todos estos problemas políticos provocaron inestabilidad en el emirato de Al-Andalus y expandieron el desasosiego político y social. Las rebeliones eran verdaderos retos para el Estado

Islámico y preocuparon al emir ‘Abd Allāh, quien tuvo que enviar expediciones constantemente, e incluso tuvo que participar en la organización y dirección de algunos *sawa’if* contra los distintos rebeldes, en especial contra el líder de Bobastro, quien se convirtió en el más amenazador de todos.

Por el otro lado, el rebelde ‘Umar Ibn Hafsūn, quien en ocasiones tenía éxito en sus confrontaciones militares contra los ejércitos reales, y en ocasiones era derrotado, utilizó todos los medios posibles para mantener su movimiento con vida. ‘Umar Ibn Hafsūn se rindió ante el gobierno; rompió con frecuencia sus promesas de lealtad y obediencia; reforzó sus ejércitos; contrató mercenarios de Tánger, con quienes desafió a las autoridades centrales; expandió su rebelión a vastas áreas a través de alianzas y apoyo a otros rebeldes; convenció a muchos habitantes locales de apoyar su rebelión a través de sus promesas de detener la tiranía y el sistema omeya de impuestos; y también resistió numerosos sitios en su fortaleza. Sin embargo, su última jugada, una decisión política importante y su desafío máximo a la estructura del estado, estaba todavía por realizarse, al anunciar su conversión al cristianismo.

IMPLICACIONES POLÍTICAS DE LA CONVERSIÓN DE ‘UMAR IBN HAFSŪN AL CRISTIANISMO (899)

El principal desafío de esta revuelta de ‘Umar Ibn Hafsūn, y el que más implicaciones trajo fue cuando, en el año 286/899, proclamó de manera pública que él y su familia habían renunciado al Islam y se habían convertido en cristianos, regresando a la religión de sus ancestros. A partir de ese momento, ayudó abiertamente a los cristianos y desconfió de los

musulmanes.^{cxlix} Este cambio de religión era la mayor amenaza para la estructura del estado porque significaba no sólo un cambio de religión, sino también un cambio en el modo de vida y la adopción de otras lealtades, diferentes de aquellas del estado musulmán y en clara oposición con ella.

El Islam no le permite a nadie renunciar a la religión musulmana y adoptar una distinta. Este, para los musulmanes medievales, era entendido como la religión que había borrado por completo el pasado, al cual era imposible regresar sin apostasía, cuyo era la muerte. Como resultado, ‘Umar Ibn Hafsūn perdió el apoyo de muchos muladíes conversos en forma sincera al Islam, junto con muchos otros seguidores de su causa, quienes se levantaron las armas en su contra. Entre ellos estaban, sobre todo, los grupos beréberes que habían apoyado a ‘Umar Ibn Hafsūn desde el inicio de su revuelta; además parece haber perdido la ayuda de todos los musulmanes en la Península Ibérica, así como en el extranjero, en África del Norte en particular. Por otra parte, todos aquellos que creían en la práctica de la jihad o guerra santa, tanto en Al-Andalus como en el exterior, organizaron ejércitos para luchar contra los infieles, ‘Umar Ibn Hafsūn y sus acompañantes apóstatas. En la opinión de los guerreros santos del islam, el único castigo posible para ‘Umar Ibn Hafsūn era la muerte.

Por otro lado, su conversión al cristianismo le ganó el apoyo de los cristianos mozárabes en las regiones vecinas y, es probable que de muchos otros cristianos en la Península Ibérica. Sin embargo, es imposible aportar detalles específicos acerca de su relación con los reinos cristianos del norte de España, o de la clase de ayuda, militar o económica, que pudo haber recibido de ellos.

Según las fuentes árabes, ‘Umar Ibn Hafsūn trató de obtener alguna ayuda y buscó alianzas con el Banū Qasī de Aragón y también trató de contactar al rey Alfonso III. De acuerdo

con Ibn Haz en su *Naqt al-‘Arus*, ‘Umar Ibn Hafsūn también le escribió al *imam* Idrisí en la parte noroeste de Marruecos para hacerle saber que había ordenado al pueblo musulmán en los territorios bajo su control, en las provincias meridionales de la península, pronunciar el nombre del *imam* Idrisí en todas las mezquitas en el *khutbah* durante las oraciones del viernes.^{cl} Estos intentos de aliarse y obtener ayuda de otros líderes diversos nos muestra varias cosas. Primero que todo, que podría tener gran necesidad de apoyo. Segundo, que apuntaba a su propio beneficio al generalizar la oposición contra el gobierno omeya uniendo sus propias fuerzas e involucrando a otros en la misma lucha contra el gobierno de Al-Andalus.^{cli}

Otro punto importante del cual es factible especular en esta oportunidad es que el rebelde ‘Umar Ibn Hafsūn haya notado, después de balancear con cuidado la ayuda que estaba recibiendo de los musulmanes en el área y el apoyo que recibiría de los cristianos en la misma área, así como en otras regiones, que podía ganar más de los mozárabes que de los musulmanes; por ende, su cambio de religión. Sin duda alguna, este punto es todavía controversial y difícil de comprobar debido a la escasa información en las fuentes árabes. Sin embargo, la supervivencia de la revuelta por más de un cuarto de siglo después de su conversión al cristianismo podría crear nuevas interrogantes acerca del apoyo militar y participación de las poblaciones mozárabes locales en la revuelta de ‘Umar Ibn Hafsūn, un proceso acerca del cual las fuentes no son claras del todo. Como se demostró antes, los descubrimientos arqueológicos son prueba importante que señala la presencia de un número considerable de mozárabes asentados en las áreas controladas por ‘Umar Ibn Hafsūn. Ellos pudieron haber apoyado al rebelde en las aspiraciones similares que tenían para obtener autonomía política, la igualdad religiosa y étnica, y para ponerle fin a sus agravios económicos.

No obstante, su conversión al cristianismo volvió a algunos de sus seguidores en su contra. Entre los tenientes que levantaron armas contra ‘Umar Ibn Hafsūn estaban Yahyā (Juan), el hijo de Anatolio, obviamente de origen muladí, y ‘Awsajah Ibn al-Khalī’, quien era el líder del castillo de Qanīt (Cañete la Real), en Tākurunnā. Ibn al-Khalī se desligó del líder de Bobastro y aceptó la supremacía del gobierno central. Dada su sumisión voluntaria le fue concedido el castillo de Qanīt,^{clii} este es un ejemplo más del patronazgo como una práctica común de gobierno. El gobierno central también envió varias expediciones contra ‘Umar Ibn Hafsūn como castigo por su apostasía, la mayoría de estas campañas fueron comandadas por Ahmad ibn Muhammad ibn Abī Abdah.^{cliii}

Del otro lado del *Jabal Tāriq*²⁹, alguna gente también reaccionó en contra de ‘Umar Ibn Hafsūn en vista de su apostasía. En África del Norte, el valeroso ‘Abd al-Rahmān ibn Sālih ibn Sa’īd, se alzó contra el líder muladí en Al-Andalus. ‘Abd al-Rahmān ibn Sālih ibn Sa’īd, el hijo de un influyente emir de África del Norte, quien en aquel tiempo era famoso por haber realizado el peregrinaje a la Meca en cuatro ocasiones, organizó un pequeño ejército con el cual cruzó el estrecho de Gibraltar para atacar al apóstata. Sin embargo, no tuvo éxito y no pudo resistir los poderosos ataques del líder de Bobastro, quien tenía un ejército mejor equipado, más numeroso y experimentado. ‘Umar Ibn Hafsūn lo derrotó en una guerra sangrienta. ‘Abd al-Rahmān ibn Sālih ibn Sa’īd fue muerto en Murcia, donde cayó como un mártir (Shahīd) del islam, luchando en una guerra santa.

Las autoridades centrales reaccionaron con rapidez ante la conversión al cristianismo de ‘Umar Ibn Hafsūn, y se organizaron nuevas expediciones para atacar a los apóstatas y a muchos

²⁹ NT: De este nombre se deriva el del Peñón de Gibraltar (Jabal Tariq). Hace referencia al peñón (jabal) de Tariq. Tariq b. Ziyad cruzó el estrecho desde África del Norte, desembarcó en las cercanías del peñón y conquistó España en el año 711 d.C.

otros rebeldes en otras regiones distintas. En el año 287/900, los ejércitos reales fueron enviados de nuevo a las provincias meridionales de la península para recuperar algunas de las fortalezas que habían perdido. Esta campaña estaba bajo la dirección de Abū' al-'Abbās Ahmad ibn Muhammad ibn Abī Abdah, quien tenía una caballería selecta de trescientos miembros, la mejor y más famosa de Córdoba. Se dirigió primero a la región de Mawrur (Morón), donde resultó victorioso y, después de derrotar a los rebeldes, obtuvo contribuciones para el gobierno central. Poco después, se dirigió con sus tropas a Sidonia y luego a Rayya, en donde las fuerzas reales tuvieron cierto éxito y recuperaron algunas fortalezas,^{cliv} desafortunadamente las fuentes no mencionan sus nombres.

En este año, un aliado y viejo amigo de 'Umar Ibn Hafsūn, llamado Ishāq, de quien las fuentes no ofrecen mucha información, fue derrotado y crucificado.^{clv} Fue en esta época en la que el líder de Bobastro realizó importantes alianzas con algunos de los principales oponentes al gobierno omeya. 'Umar Ibn Hafsūn estaba interesado en crear nuevas alianzas que fortalecieran su posición, utilizó todos los canales diplomáticos posibles para esparcir el desasosiego y para obtener apoyo político importante para su causa e involucró a más grupos en las luchas contra los omeyas. Una de sus alianzas principales fue con el líder del Banū Hajjaj de Sevilla, Ibrāhīm Ibn Hajjaj, posteriormente se involucró en las tensiones étnicas y sociales en la provincia de Elvira. En los años siguientes, 'Umar Ibn Hafsūn tuvo que enfrentar tropas reales más poderosas, las cuales fueron enviadas a diferentes áreas de sus dominios para someterlo a él y a sus aliados rebeldes.

LOS AÑOS FINALES DE LA ADMINISTRACIÓN ‘ABD ALLĀH:

PRESERVACIÓN DE LA UNIDAD POLÍTICA DE AL-ANDALUS (900-912)

Historiadores previos han acreditado a ‘Abd Allāh el haber mantenido la dinastía omeya en Al-Andalus. Sus persistentes y continuas campañas para castigar a los rebeldes, o para recuperar territorios, fortalezas y castillos perdidos en las regiones en conflicto, preservó la unidad tanto de Al-Andalus como de sus instituciones. Durante los doce años finales de su gobierno, el emir ‘Abd Allāh recuperó algunas de las fortalezas y territorios controlados por el líder muladí ‘Umar Ibn Hafsūn. Este éxito le permitió a ‘Abd Allāh poner fin a los ataques de ‘Umar Ibn Hafsūn sobre las *diyya*’ de Córdoba, así como otras regiones claves de producción agrícola que servían a la población de la capital de Al-Andalus, pero estas victorias cruciales para la familia gobernante muestran la creciente fuerza del emir y la decadente influencia de ‘Umar Ibn Hafsūn y muchos otros rebeldes de esa época. A pesar de que la oposición muladí había sufrido pérdidas considerables que habían debilitado su posición, no estaba completamente derrotada y de hecho, se empezó a buscar apoyo extranjero con el fin de obtener reconocimiento al otro lado del *Jabal Tariq*.

¿Qué factores estaban detrás de este cambio en el balance de poder? Esta sección tiene como fin explicar la conservación de la unidad en Al-Andalus por ‘Abd Allāh y su restauración del prestigio de la dinastía omeya en la Península Ibérica.

Antes de lidiar con los acontecimientos políticos particulares y las diversas campañas, conducidas sobre todo en los últimos diez años del gobierno de ‘Abd Allāh, es necesario señalar los problemas planteados por las fuentes históricas. Estos fueron años difíciles y turbulentos para

el gobierno, particularmente a causa de la extensión y complejidad de las revueltas. No obstante, a pesar de que las principales fuentes árabes nos ofrecen información suficiente para proporcionar un claro entendimiento de la estrategia de los ejércitos reales, del agotamiento gradual de la resistencia rebelde, y descripciones tanto de campañas como de triunfos políticos del gobierno central, sólo proporcionan breves descripciones de los sucesos mismos. Es probable que dado este trato sumario por parte de las fuentes árabes, la literatura secundaria es todavía más lacónica, al punto que estos diez años finales de ‘Abd Allāh están resumidos en unas pocas líneas que nada más describen las fortalezas y territorios recuperados por los ejércitos reales. Esta situación obliga a que se realice una comparación cuidadosa de las fuentes secundarias con las diversas obras históricas árabes con el fin de reconstruir los acontecimientos políticos durante este período.

Durante los diez años finales de su administración Al-Andalus, el emir ‘Abd Allāh logró recuperar el control de fortalezas y otros lugares en poder de los rebeldes bajo el mando de ‘Umar Ibn Hafsūn, quien en el año 289/902, atacó la campaña cerca de la capital del emirato y se apropió de esa manera de algunas ovejas de un rebaño indefenso.^{clvi} La reacción del emir fue inmediata, ‘Abd Allāh les ordenó a sus soldados atacar a ‘Umar Ibn Hafsūn y el ejército real tuvo éxito en repeler la incursión rebelde,^{clvii} pero esta victoria no fue decisiva y el emir decidió organizar una nueva campaña al año siguiente.

En el año 290/903, el ejército real bajo el mando de Abū’l-‘Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Abī Abdah recuperó el control de Jaén. Esta región de extrema importancia había estado bajo el control parcial del rebelde ‘Umar Ibn Hafsūn, quien fue derrotado y conducido posteriormente a Córdoba por los ejércitos reales.^{clviii} Después de este éxito militar el ejército se dirigió a Bobastro para una demostración de poder, pero en esta ocasión no puso sitio al bastión rebelde. Esta victoria, combinada con aquella del año anterior, le permitió a ‘Abd Allāh

recuperar gran parte del respeto de la población general.

Los ejércitos reales atacaron las áreas circundantes a la fortaleza de Bobastro en el año 291/904, destruyendo cosechas y quemando granjas a través de la campaña, con el fin de instigar a la rendición. Según Ibn Hayyān, muchas iglesias fueron quemadas también en las áreas alrededor de Bobastro.^{clix} En reacción, el líder muladí enfrentó a los ejércitos reales en una guerra muy sangrienta que llevó a fuertes bajas en ambos bandos. Los ejércitos reales avanzaron luego a Málaga y a Loja antes de regresar a Córdoba después de tres meses y dieciséis días de expedición.

Durante el año 292/905, los ejércitos reales recuperaron muchos de los castillos ocupados por el líder muladí ‘Umar Ibn Hafsūn. En varios casos, el complemento de las que fueran fortalezas rebeldes juró su sumisión a la autoridad central y acordó pagar tributo al emir ‘Abd Allāh. Estos logros militares tuvieron un efecto considerable sobre la población de Al-Andalus, la cual los percibió como indicativos de la restauración del orden por el emir ‘Abd Allāh.^{clx} Esta renovada confianza recibió un impulso cuando ‘Umar Ibn Hafsūn fue derrotado de nuevo, esta vez con fuertes bajas en el Guadalbullón, cerca de Jaén.^{clxi}

Durante este período, los efectos psicológicos de estos acontecimientos sobre los derrotados muladíes y sobre las victoriosas tropas de ‘Abd Allāh fueron también un factor importante. En 293/906, los ejércitos reales recuperaron Martos, así como Qanīt (Cañete la Real), en la cora de Tākurunnā.^{clxii} Las tropas de ‘Abd Allāh lograron que los rebeldes se opusieran unos a otros, como en el caso de Fihri Ibn Asad, quien fue enviado a Córdoba y luego crucificado, como se explicó antes. Esta captura, según Ibn ‘Idhari, fue el principal objetivo de la campaña.^{clxiii}

En 294/907, los ejércitos en esta *sā’ifah*, bajo la dirección de del príncipe Aban, hijo

del emir ‘Abd Allāh, y bajo el mando militar del famoso qa’id Abū’l-‘Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Abī Abdah, avanzaron hacia el interior de los territorios de Algébricas. El ejército permaneció en esta cora por ocho días, utilizando de nuevo tácticas de arrasarse con todo para forzar una capitulación enemiga. Los ejércitos se dirigieron después a la capital de la cora de Rayyah, en aquel entonces bajo el control de Musawir Ibn ‘Abd al-Rahmān. En la sangrienta batalla que se luchó ante las puertas de la ciudad, los ejércitos reales quemaron algunos de los alrededores de la ciudad y el área vecina, induciendo a Musawir Ibn ‘Abd al-Rahmān a solicitar el amán. Como prueba de su sinceridad, Musawir envió varios rehenes, cuyo número exacto y nombres no lo aportan las fuentes.^{clxiv} Los ejércitos omeyas durante ese año no enfrentaron a las tropas del muladí ‘Umar Ibn Hafsūn, quien todavía era en aquella época el más poderoso y peligroso de todos los líderes rebeldes activos. A pesar de ello, al desplegar sus ejércitos con éxito en las regiones vecinas, ‘Abd Allāh empezó a rodear poco a poco al líder muladí ‘Umar Ibn Hafsūn. Los ejércitos reales tenían la intención de dejarle muy claro que con el tiempo podría perder Bobastro, tal como había perdido otras fortalezas en el pasado.

La creciente presencia de tropas omeyas en la región circundante pudo haber tenido un efecto psicológico devastador sobre los rebeldes acuartelados en Bobastro, lo que bien pudo haber impulsado a ‘Umar Ibn Hafsūn a buscar ayuda fuera de la Península Ibérica.

En el año 295/908, el emir ‘Abd Allāh despachó otra expedición, de nuevo bajo el mando de su hijo, el príncipe Aban, y el mando militar del qa’id Abū’l-‘Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Abī Abdah. El ejército atacó las áreas alrededor de la fortaleza de Bobastro, una vez más destruyendo la campiña y quemando las cosechas para obligar a los rebeldes a capitular. Estos sucesos han sido descritos de manera dramática por Ibn Hayyān.^{clxv}

“(Los ejércitos omeyas) vagaron por las áreas alrededor de Bobastro y sus distritos, quemando, destruyendo y demoliendo (todo).”

No obstante, en el mismo año de 295/908, el rebelde Sa’īd Ibn Walīd Ibn Mastanah se sublevó una vez más contra la autoridad central. Ibn Hayyān reporta que él, habiendo sido liberado como rehén solo unos pocos años antes, ahora le cedía la fortaleza de Baldah (Antequera) a ‘Umar Ibn Hafsūn.^{clxvi}

Los omeyas organizaron otro ejército en el año 296/909 para realizar una demostración de poder ante la fortaleza de Bobastro. El ejército, probablemente en línea con su estrategia de cercar, no sitió la fortaleza en ese momento. En vista de lo que se conoce respecto a los objetivos del emir, la demostración de poder en Bobastro levanta interrogantes forzosas: ¿Estaba preparado el ejército para llevar a cabo un sitio difícil a la fortaleza de Bobastro? ¿Se consideraba a ‘Umar Ibn Hafsūn estar lo suficientemente bien equipado para resistir tal movida, o incluso para ir a la ofensiva y tomar nuevos territorios? Las fuentes nos proporcionan poco a manera de una respuesta directa a estas interrogantes. Puede ser que ‘Abd Allāh tuviera la intención de demostrarle a ‘Umar Ibn Hafsūn que la autoridad gobernante legítima no había olvidado su rebelión, y de reforzar la apariencia tanto de superioridad omeya como de la inhabilidad última de los rebeldes de sobrevivir un conflicto contra el emir ‘Abd Allāh.

Las fuentes árabes señalan que, en el año 296/909, mientras el ejército real hacía una demostración de fuerza ante la fortaleza de Bobastro, otras tropas omeyas batallaban para recuperar otras fortalezas rebeldes. Los ejércitos reales, se informa, atacaron y tomaron el

control del castillo de Lak (Luque), el cual estaba en aquella época bajo el control de Ibn Mastanah, el viejo aliado de ‘Umar Ibn Hafsūn. A pesar de la estrategia de ‘Abd Allāh de evitar enfrentarse a ‘Umar Ibn Hafsūn hasta que los ejércitos omeyas estuvieran en posición de atacar, parece que hubo algunos choques entre el líder muladí ‘Umar Ibn Hafsūn y las tropas reales bajo el mando de Ahmad ibn Muhammad ibn Abī Abdah y Aban, el hijo del emir ‘Abd Allāh.^{clxvii}

En 297/910, los ejércitos reales, bajo la dirección del hijo del emir, Abū Umayyah al’Asi y comandados una vez más por Abū’l-‘Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Abī Abdah, fueron enviados al sur de la Península Ibérica, en especial a la cora de Rayyah.^{clxviii} Los ejércitos se detuvieron en Baldah, entonces bajo el control de ‘Umar Ibn Hafsūn, donde las tropas omeyas rápidamente establecieron su superioridad militar. En el primer enfrentamiento entre los ejércitos, los rebeldes perdieron dos soldados de su infantería, mientras los ejércitos reales sólo perdieron un soldado negro. El ejército real continuó su marcha, dejando una porción de sus fuerzas cerca de Baldah bajo el mando del *qa’id* Abū’l-‘Abbas. Los rebeldes atacaron de nuevo, y la confrontación llevó a bajas para ambos bandos. Pese a esta oposición rebelde, el ejército omeya continuó empleando sus tácticas de arrasar con todo en su camino hacia Bobastro, donde acampó al fin.^{clxix} Mientras, ocurrieron varios encuentros armados en Bobastro. Un asistente de ‘Umar Ibn Hafsūn fue muerto durante uno de estos enfrentamientos, mientras que los ejércitos reales también perdieron un soldado, originariamente de la tribu beréber al-Baranis.^{clxx} Al día siguiente, un destacamento de soldados rebeldes dejó la fortaleza, probablemente para obtener suministros y, de ser posible, lanzar un ataque sorpresa sobre el ejército real. A pesar de no estar preparados, los ejércitos omeyas detuvieron con éxito la incursión de los rebeldes, e impidieron la adquisición de provisiones.

La lucha continuó en varios otros lugares también, las fuentes señalan en particular la intensa batalla en la fortaleza de Talhirah. Durante una confrontación soldados omeyas mataron a Ibn Maqim, otro asistente del rebelde ‘Umar Ibn Hafsūn. Las fuerzas reales también perdieron un soldado. Al día siguiente, la continua y fuerte lucha causó la pérdida de dos miembros de los ejércitos reales, un oficial y un soldado de caballería,^{clxxi} pero los ejércitos omeyas atacaron a los rebeldes con fuerza suficiente para forzar su retirada. En su apuro, los rebeldes abandonaron incluso a los muertos y heridos,^{clxxii} no obstante, pese a la persecución por el ejército omeya, un hermano de ‘Umar Ibn Hafsūn logró evadir la captura. Como retribución, el ejército destruyó y quemó todas las cosechas y otras cosas que podrían haber sido usadas en algún momento por los rebeldes.^{clxxiii}

Los ejércitos omeyas continuaron a Elvira, la cual se convirtió en una base real para operaciones militares en la región. Desde ahí fueron lanzadas varias incursiones victoriosas contra los rebeldes y contra las fortalezas enemigas cerca de Granada. Después de este triunfo inicial, los ejércitos reales enviaron fuerzas en otras direcciones y atacaron otras plazas fuertes rebeldes, fue en esta época que el gobierno omeya recuperó Baldah. Satisfecho con estos triunfos, los ejércitos reales marcharon a la ciudad de Pechina, luego regresaron a Córdoba por el camino de Jaén. Fue en este mismo año, 197/910, que el gobierno omeya recuperó Baeza en la cora de Jaén.^{clxxiv}

En este punto ‘Umar Ibn Hafsūn renovó sus esfuerzos diplomáticos y se alió con Sa’īd ibn Walīd ibn Mastanah y con Sa’īd ibn Hudhayl.^{clxxv} Parece ser que los tres rebeldes planearon atacar la misma ciudad de Córdoba, lo cual era un proyecto ambicioso y peligroso, al grado que los líderes decidieron evidentemente atacar solo las áreas circundantes, y no la ciudad en sí. No obstante, los ejércitos omeyas rechazaron con éxito los ataques rebeldes en

las áreas vecinas a Córdoba, confinándolos dentro de la región de la cora de Jaén. Los rebeldes saquearon Jayyān, donde obtuvieron un rico botín y adquirieron ganado, antes de retirarse a sus fortalezas.

Pese a algunas confusiones en las fuentes árabes, es posible inferir que los rebeldes regresaron y atacaron las áreas circundantes de Córdoba una segunda vez ese mismo año. Esto lo comprueba el hecho de que al general Abū'l-‘Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Abī Abdah, quien había participado en tantas campañas anteriores contra los rebeldes en defensa de la dinastía omeya, lo llamaron para derrotar a los atacantes. Fue obligado, según las fuentes, a perseguir a los rebeldes a través de la región circundante y todo el camino hasta la cora de Cabra. El comandante real construyó poderosos castillos y fortalezas, los cuales utilizó con éxito como bases militares. Aunque atacó a otros rebeldes en las regiones vecinas, su blanco principal era Ibn Hudhayl. La construcción de estas fortalezas en la cora de Cabra ató de manos en un verdadero sentido al rebelde Ibn Hudhayl.^{clxxvi} Esta victoria militar inicial del ejército real, en el área cerca de Córdoba, en combinación con la construcción de las fortalezas en el área, es probable que contribuyera a la caída de Ibn Hudhayl.

Según las fuentes árabes, este año de 297/910 produjo una trágica serie de sucesos a través de la región de la moderna Andalucía. Además de las continuas guerras y levantamientos, el hambre golpeó toda la región. Un cronista asegura que la mayoría de la población murió de inanición. Ese año, de hecho, llegó a ser conocido como “el año de la hambruna de Jaén”.^{clxxvii}

El año siguiente, 298/911, el emir ‘Abd Allāh organizó otra *sā’ifah* contra los rebeldes en las partes meridionales de la Península Ibérica. Esta expedición fue dirigida por su hijo al-‘Asi, y comandada por Abū'l-‘Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Abī Abdah.^{clxxviii} Los

ejércitos reales pasaron cerca de Bobastro y otras regiones controladas por los rebeldes, y acamparon en Baena. No obstante, Ibn Abī ‘Abdah recuperó sólo unas cuantas fortalezas y castillos en la costa en las provincias de Rayyah y Elvira. Mientras tanto, los rebeldes ‘Umar Ibn Hafsūn e Ibn Mastanah atacaron las granjas en Cabra y de nuevo cerca de Córdoba, tomando ventaja del hecho que el despliegue de la caballería pesada omeya estaba en las provincias meridionales. Este triunfo en las áreas vecinas de Córdoba, aún así resultó ser temporal, ya que lo que restaba de los ejércitos omeyas arribó rápidamente y puso a la fuga a las fuerzas rebeldes, causándoles numerosas bajas.^{clxxix}

Ese mismo año los ejércitos omeyas también recuperaron la fortaleza de Calatrava, cuyos habitantes habían vivido por años en un estado de continuas luchas y rivalidades.^{clxxx} Los ejércitos reales también tomaron el castillo de Ashr en la provincia de Rayyah, controlado por el rebelde Fadl Ibn Salmah, un aliado de Sa’īd Ibn Mastanah. Con el fin de buscar la reconciliación con el emir ‘Abd Allāh, los habitantes de esta fortaleza se volvieron contra Fadl Ibn Salmah, lo mataron y enviaron su cabeza al emir en Córdoba.^{clxxxii} Varios otros encuentros armados también tuvieron lugar en 298/911, ‘Umar Ibn Hafsūn fue derrotado en una batalla en el río Guadiela y ‘Abbas Ahmad ibn Muhammad ibn Abī Abdah guió a las tropas reales en un ataque a Muntilun (Monteleón), con el fin de hacer la guerra contra Ibn Hudhayl. El *qa’id* hizo uso en esta campaña de la ayuda de mercenarios beréberes de Tánger; sin embargo, los beréberes empleados por los ejércitos reales para la batalla en la fortaleza de Baldah (probablemente recuperada por los rebeldes ese año, aunque las fuentes no son del todo claras al respecto) cambiaron de bando y apoyaron a ‘Umar Ibn Hafsūn. De manera similar, aquellos beréberes de Tánger envueltos en la campaña de Monteleón dieron su lealtad a Ibn Hudhayl. Lo que no está claro es el número real de mercenarios de África del Norte que participaron en

estas campañas. A juzgar por las breves referencias en el *al-Bayan al-Mughrib* de Ibn ‘Idhari y el *al-Muqtabīs* de Ibn Hayyān, los números parecen ser muy altos en comparación con las otras fuerzas utilizadas. Aunque es imposible aseverar con claridad, el porcentaje de beréberes de Tánger que cambiaron de bando en los años de la revuelta del líder muladí ‘Umar Ibn Hafsūn, pero parece que lo hicieron con una frecuencia significativa.^{clxxxii}

En 299/912, el último año de su reino, el emir ‘Abd Allāh le ordenó al ejército omeya atacar al mismo ‘Umar Ibn Hafsūn cerca de su fortaleza de Bobastro. Las tropas reales estaban organizadas de manera similar a encuentros anteriores, y las tropas estaban preparadas para una *sā’ifah*. La campaña fue dirigida por el príncipe Aban y los comandantes militares fueron ‘Abbas ibn ‘Abd al’Aziz y Ahmad ibn Muhammad ibn Abi Abdah.^{clxxxiii} El objetivo principal de la campaña final del emir era atacar Bobastro, caracterizada por Ibn Hayyān como “la base del maldito Ibn Hafsūn, el origen y causa del mal en la región”.^{clxxxiv} Mientras marchaban hacia la fortaleza de Bobastro, los ejércitos omeyas utilizaron sus tácticas usuales de arrasar con todo, mientras ocupaban también ubicaciones estratégicas en los alrededores antes de enfrentar directamente a ‘Umar Ibn Hafsūn. Por ejemplo, los ejércitos reales atacaron primero la fortaleza de Monteleón, entonces bajo el control de Ibn Hudhayl, uno de los aliados más importantes y poderosos de ‘Umar Ibn Hafsūn. Con el fin de forzar la capitulación rebelde, fuerzas omeyas destruyeron las áreas cultivadas alrededor de la fortaleza, eliminando la provisión de alimento al enemigo.

En un pasaje corto de su *al-Muqtabīs*, Ibn Hayyān señala un aspecto asociado con la campaña del año 299/912 que tiene ramificaciones dignas de considerar. Él afirma que parte de los soldados del ejército real eran mercenarios de Tánger, algunos de los cuales preferían

ser fieles a la causa rebelde. Ibn Hayyān, a este respecto, da una descripción de los hechos y de los líderes rebeldes de la siguiente manera:^{clxxxv}

“Sucedió que los (mercenarios) de Tánger que estaban en los ejércitos reales entregaron su lealtad a los malvados Ibn Hafsūn e Ibn Hudhayl.”

Las fuerzas reales se percataron de las intenciones de los mercenarios antes de que ocurriera ninguna traición y reaccionaron con medidas severas, matando cada soldado capturado cuando trataba de unirse a los rebeldes. Sin embargo, algunos de los mercenarios lograron evitar ser capturados por los omeyas y se refugiaron en Bobastro y Monteleón, en donde ofrecieron sus servicios a los rebeldes.^{clxxxvi} En esa época, se sabía que los ejércitos reales o rebeldes empleaban mercenarios de Tánger en sus campañas, mas el comportamiento voluble de aquellos mercenarios en este ejemplo pareciera indicar con certeza una falta de lealtad de su parte a la causa por la que luchaban. Por el contrario, parecían más que deseosos de cambiar de bando con facilidad cuando recibían una oferta promisoría.

Poco después, las fuerzas omeyas recuperaron el control de la fortaleza de Iznájar. Esta probó ser la última victoria militar de ‘Abd Allāh contra el líder muladí ‘Umar Ibn Hafsūn, ya que el emir murió el 16 de octubre (primero Rabi’ I³⁰) de 299/912.

¿Qué significan todas estas diversas campañas militares? ¿Cuál fue el significado que las hizo ser registradas como acontecimientos importantes en varias crónicas?

La fortuna no ocasionó que la autoridad central se hiciera poco a poco más poderosa y que los rebeldes empezaran a perder su ventaja estratégica durante los últimos diez años del

³⁰ NT: Tercer mes del calendario musulmán.

gobierno de ‘Abd Allāh. Incluso, en las breves descripciones de estas campañas que quedan en las crónicas, son evidentes la persistencia, energía, dedicación y esfuerzo invertido por ‘Abd Allāh en mantener el orden dentro de Al-Andalus. Este cambio en el balance de poder no fue coincidencia, más bien, derivó de un esfuerzo concertado y bien planeado para preservar las instituciones y unidad política de Al-Andalus. A partir de su ascensión al poder, ‘Abd Allāh entregó mucha de su energía y recursos a dar fin a los levantamientos, a preservar el consenso político y a recaudar los impuestos necesarios para cubrir los gastos de su gobierno. Su persistencia y devoción a estas metas han llevado a los historiadores a caracterizarlo como la fuerza que sostuvo a Al-Andalus y, por extensión, también a la dinastía omeya.

No obstante, al hacer un recuento de los logros de ‘Abd Allāh es importante recalcar que mientras la persistencia y dedicación fueron la clave del éxito del emir, el gobierno omeya hubiera sido capaz de alcanzar poco sin organización y estrategia militar exigentes. De las breves descripciones de las diversas expediciones del período, es posible observar varias cosas. Primero, ésta fue una guerra de desgaste que duró muchos años. Utilizando su posición ventajosa, el emir ‘Abd Allāh organizó los ejércitos reales de modo que atacaran y castigaran a los rebeldes en Al-Andalus. Aunque los ejércitos demostraron no ser capaces de alcanzar sus metas en diversas ocasiones, su presencia en territorios rebeldes siguió siendo importante para demostrar a los rebeldes el gran interés gubernamental en preservar la paz y la unidad política en la región. También sirvió para recordarles a los rebeldes que ‘Abd Allāh representaba de hecho la autoridad legítima. El emir ‘Abd Allāh con cuidado hizo sentir su presencia a través de Al-Andalus y castigó en forma estricta a los rebeldes capturados, crucificando a muchos en Córdoba. Estas medidas sirvieron como advertencia para muchos otros, induciéndolos a capitular antes de recibir castigos similares.

‘Abd Allāh y sus comandantes implementaron una estrategia militar que consistía en tomar el control de la campiña y de fortalezas más pequeñas y menos defendidas primero, antes de atacar castillos y ciudades mejor fortificadas. Como resultó ser, tanto en el caso de Poley como en el de Bobastro, los estrategas omeyas intentaban debilitar a los rebeldes destruyendo primero su infraestructura y moral antes de lanzar el asalto final. Así, las crónicas describen con frecuencia las numerosas demostraciones de poder militar frente a Bobastro sin que hubiera ningún combate verdadero. Al tomar el control de las áreas alrededor de las fortalezas y utilizar tácticas de arrasarse con todo, los ejércitos reales fueron capaces de debilitar la ventaja estratégica de los rebeldes, cortar sus líneas de comunicación y devastar su provisión de alimento. Esta táctica fue diseñada para obligar a una capitulación rápida y, de ser posible, incondicional de los rebeldes; no obstante, las fuerzas insurgentes sobrevivieron en muchas ocasiones y lograron defender sus posiciones y resistir los sitios omeyas.

Después de la muerte de ‘Abd Allāh, el nuevo emir, ‘Abd al-Rahmān III, aumentó el carácter ofensivo de la acción militar real contra ‘Umar Ibn Hafsūn en Bobastro. Estas campañas también tenían el objetivo de atacar y castigar a muchos otros rebeldes en Al-Andalus, con el fin de pacificar la Península Ibérica y recuperar el control total de la situación política dentro del emirato.

Notas al final

^{i.} Abu Bakr ibn ‘Umar Ibn al-Qutiyyah, Ta’rikh Ifitāh Al-Andalus, editado y traducido al español, Historia de la Conquista de España, por Julián Ribera (Madrid: Tipografía de la “Revista de Archivos”, 1926), p. 102, (p. 87 de la traducción al español). Para más información concerniendo al emir ‘Abd Allāh, así como una reconstrucción detallada de la insurrección de ‘Umar Ibn Hafsūn, ver: Roberto Marín Guzmán, “The Revolt of ‘Umar Ibn Hafsūn in Al-Andalus: A challenge to the structure of the state (880-28)”, tesis doctoral, Departamento de Historia, Universidad de Texas en Austin, 1994, *passim*, especialmente los capítulos V, VI, y VII (sin publicar).

^{ii.} Ali ibn Ahmad ibn Sa’id Ibn Hazm, Kitab Naqt al-’Arus fi Tawarikh al-Khulafa’ bi’l-Andalus, citado por Abu Marwan Ibn Hayyan, Kitab Al-Muqtabis fi Akhbār Rijal Al-Andalus, editado por Melchor Martínez Acuña, Chronique du règne du calife umayyade à Cordoue (París: Librairie Orientaliste, 1937), III, p. 41. Ibn Hayyan escribe que el emir ‘Abd Allāh derramó la sangre de su propia familia. Siguiendo a Ibn Hazm, Ibn Hayyan dice que el emir ‘Abd Allāh mató a su hermano Al-Mundhir durante el sitio de Bobastro. Para esto planeó cuidadosamente, sobornó al *hajam* de Al-Mundhir y envenenó el bisturí médico justo antes de la cirugía que el emir Al-Mundhir estaba a punto de enfrentar. Según este relato el emir Al-Mundhir murió a causa de un veneno. Ver también: Évariste Lévi-Provençal, España Musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031), vol. IV, en Ramón Menéndez Pidal, Historia de España (Madrid: Espasa Calpe S.A., 1950), pp. 213-214. El asesinato de parientes o cualquier enemigo fue siempre frecuente en la historia del Imperio Musulmán. Uno de los más famosos fue la muerte de los Omeyas por los Abasí, tal como lo describen las fuentes árabes. Los asesinatos con frecuencia correspondían a enemistades y algunas veces a resolver discordias o cualquier problema político posible. Este parece haber sido el caso del emir ‘Abd Allāh en Al-Andalus. Sin embargo, en ocasiones algunos líderes, según las diferentes fuentes, mataron inocentes sólo por algún placer que parecieran obtener de las muertes. Es probable que estos gobernantes sufrieran de perturbaciones mentales. Un ejemplo al respecto es el caso de Ibrahim Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn al-Aghlab, de la dinastía Aghlabid del Norte de África. Según Ibn al-Khatib este gobernante mató gente inocente. Ibn al-Khatib señala que Ibrahim Ibn Ahmad empezó su gobierno con virtudes y buena conducta. Sin embargo, repentinamente cambió y se convirtió en todo lo opuesto a lo que había sido hasta ese momento. Su facultad de razonamiento estaba perturbada porque, como afirma Ibn al-Khatib, era víctima de un temperamento melancólico que también perturbaba su carácter. Entonces mató a sus acompañantes, secretarios y *hujjab*. Ver: Lisan al-Din Ibn al-Khatib, Kitab A’mal al-A’lam, traducción al español de Rafaela Castrillo (Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1983), p. 27.

^{iii.} Akhhbār Majmu’ah, editado y traducido al español por Emilio Lafuente y Alcántara (Madrid: Imprenta de M. Rivadeneyra, 1867), p.150. Ver también: Abu ‘Abd Allāh Muhammad Ibn Harith al-Khushani, Kitab al-Qudat bi-Qurtubah, editado y traducido al español por Julián Ribera (Madrid: Imprenta Ibérica, 1914), p.169 (p.210 de la traducción al español). Para más información acerca de la muerte de sus hermanos e hijos ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, (III, p.122), especialmente para el arresto y asesinato de su hermano Hisham. Ibn Hayyan, siguiendo el Naqt al-’Arus de Ibn Hazm, explica que el emir ‘Abd Allāh mató a dos de sus hijos, Muhammad y al-Mutarraf. Posteriormente también mató a dos de sus hermanos, Hisham y al-Qasim. Para más detalles ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis (III, p.113 y también III, p.122). Ver también: Ibn Hazm, Naqt al-’Arus, (p.167), donde Ibn Hazm explica que el emir ‘Abd Allāh mató a su hermano Hisham con una espada y envenenó a su otro hermano Qasim. Para más información acerca de las principales características de la personalidad de ‘Abd Allāh ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis (III, p.122), donde Ibn Hayyan provee detalles e información valiosa. Él cita varias autoridades y tradiciones concerniendo el interés de ‘Abd Allāh en la poesía, su religiosidad, su conocimiento del *Corán*, y su respeto por la religión y las prácticas y festividades religiosas. En algunas de estas tradiciones el emir ‘Abd Allāh es descrito como un gobernante piadoso. También estaba interesado en la justicia. Por este motivo mandó construir la Puerta de la Justicia en su palacio, donde aplicaba la *Shari’ah* directamente a aquellos que llegaban a su palacio buscando justicia. Según Ibn Hayyan, ‘Abd Allāh construyó el Sabat, el pasaje secreto de su palacio a la mezquita principal de Córdoba, de manera que la gente no lo viera y se pusiera de pie ante él como una señal de respeto. Ibn Hayyan afirma que el *qadi* de la capital del emirato se había quejado del extremo respeto del pueblo por el emir; respeto que debía ser dado únicamente a Dios. A pesar de las órdenes de ‘Abd Allāh que prohibían esta práctica, la gente todavía lo hacía. Este es el motivo por el cual el emir ‘Abd Allāh, según Ibn Hayyan, construyó ese pasadizo secreto. Sin embargo, es posible interpretar estos acontecimientos como parte de un interés del emir de separarse del pueblo. Es decir, de mantener una distancia entre el liderazgo y la gente común, el *‘ammah*. Esta separación del emir de los

comunes empezó con el emir ‘Abd Allāh y continuó con sus sucesores. Como era de esperarse, algunas fuentes también contienen opiniones negativas acerca del emir ‘Abd Allāh. Ibn Hayyan también cita varias tradiciones que describen a ‘Abd Allāh como un hipócrita, falso y, como una persona interesada únicamente en mostrar una imagen piadosa, cuando en realidad él era un asesino. Mucha gente no confiaba en él, debido a estas opiniones. Además algunas fuentes afirman que la avaricia de ‘Abd Allāh era famosa. Ibn Hayyan también provee varios ejemplos de tradiciones acerca de la avaricia de ‘Abd Allāh, incluso con su nieto favorito, ‘Abd al-Rahman. Ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp.39-41. Ibn Hayyan explica también que numerosos excelentes poetas de la corte sabían que sus poemas no serían muy bien recompensados por el emir ‘Abd Allāh. Este fue el caso de los poetas Abu ‘Umar Ahmad Ibn Muhammad Ibn ‘Abd Rabbihi, ‘Ubayd Allāh Ibn Yahya Ibn Idris al-Khalidi y Muhammad Ibn Yahya al-Qalfat, entre muchos otros. Ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, passim, especialmente III, pp.41-50. Para más información acerca de las características generales del emir ‘Abd Allāh ver también el anónimo Dhikr Bilād Al-Andalus, editado y traducción al español por Luis Molina (Madrid: Consejo Superior De Investigaciones Científicas, 1983), I, p. 153, II, p. 163. El autor desconocido de este libro también afirma que el emir ‘Abd Allāh era muy piadoso y que nunca tomaba alcohol (I, p. 153, II, pp. 163-164). Para el asesinato de sus parientes ver: Dhikr Bilād Al-Andalus, I, pp. 155-156, II, p. 165. para más información ver también: Marín Guzmán, “The Revolt of ‘Umar Ibn Hafsun”, passim, especialmente los capítulos V y VI.

iv. Lévi-Provençal, España Musulmana, p. 216.

v. Akhbār Majmu’ah, pp. 150-151. Para una descripción más detallada de estos acontecimientos ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 20-27. Ver también: Dhikr Bilād Al-Andalus, I, pp. 154-155, II, p. 164.

vi. Akhbār Majmu’ah, pp. 150-151. Para más información acerca del impacto de todas las diversas insurrecciones sobre las dificultades económicas para recoger los impuestos y todos los otros tributos ver: Dhikr Bilād Al-Andalus, I, pp. 154-155, II, p. 165. Para más información acerca de la acuñación de monedas y los problemas que por varios años tuvo que enfrentar el emir al acuñar sus monedas, ver: George Miles, The Coinage of the Umayyads of Spain (New York: American Numismatic Society, 1950), pp. 224-226. Francisco Codera y Zaidín, Tratado de Numismática Árabe-Española (Madrid: Librería de M. Murillo, 1879), passim, especialmente pp. 57

ss.

vii. Para mayor información acerca de la tributación en el Islam y sus problemas en definir los términos utilizados en diversas regiones y períodos ver: Abu Yusuf, Kitab al-Kharaj, (Cairo, al-Matba’ah al-Salafiyyah H 1392), passim, especialmente pp. 30-31; pp. 129-131. Yahya Ibn Adam al-Qurashi, Kitab al-Kharaj, (Lahore: al-Maktabah al-‘Ilmiyyah, H 1395), 1395 H., pp. 15-20; pp. 41-50; pp. 51-67; pp. 135-137; pp. 190-194. Abu Hasan Ahmad Yahya al-Baladhuri, Futuh al-Buldan, editado por M.J. de Goeje (Leiden: E.J. Brill, 1866, segunda edición, Leiden, 1968), passim, especialmente pp. 272-273. Para más detalles ver también: Muhammad Ibn Jarir al-Tabari, Ta’rikh al-Rusul wa al-Muluk, editado por M.J. de Goeje (Leiden: E.J. Brill, 1879-1901), II, p. 1668 (Edición de Leiden); II, pp. 1507-1510 (Edición de Leiden). Baladhuri, Ansab al-Ashraf, XI, editado por W. Ahlward (Grieffswald, 1883) pp. 336 ss. Para las diferentes aplicaciones de los distintos términos ver: Abu Muhammad ‘Abd Allāh Ibn Muslim Ibn Qutaybah, Al-Ma’arif, editado por Tharwat ‘Ukashah (Cairo 1969), pp. 568-570. Ver también: Leone Caetani, Annali dell’Islam (Milán: 1905-1926), V, pp. 287-465. Roberto Marín-Guzmán, Popular Dimensions of the ‘Abbasid Revolution. A case study of Medieval Islamic Social History (Cambridge, Massachusetts: Fulbright-LASPAU, afiliado con la Universidad de Harvard, 1990) passim, especialmente pp.53-60. Daniel Dennett, Conversion and the Poll Tax in Early Islam (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1950), passim, especialmente p. 116-118; pp. 123-124. Julius Wellhausen, The Arab Kingdom and its Fall, traducción al inglés por Margaret Graham Weir (Beirut, 1963), passim. Patricia Crone, Slave on Horses. The Evolution of the Islamic Polity (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 52 ss. G.R. Hawting, The First Dynasty of Islam (Londres y Sydney: Croom Helm Ltd., 1986), pp. 80 ss. para el caso de Al-Andalus ver: Marín Guzmán, "Ethnic Groups and Social Classes in Muslim Spain", Islamic Studies, 30 (1991), passim, especialmente pp.41-43. Ver también: Thomas Glick, Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages (Princeton: Princeton University Press, 1979) passim, especialmente pp. 25-33. Anwar Chejne, Muslim Spain. Its History and Culture, (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1974), passim, especialmente pp. 12-30; pp. 145-146. Lévi-Provençal, España Musulmana, passim, especialmente pp. 20-23. Joseph O’Callaghan, History of Medieval Spain, (Ithaca: Cornell University Press, 1963, segunda edición 1987), passim, especialmente pp.94-115. Rachel Arié, “España Musulmana” Siglos VIII al XV, en Manuel Tuñón de Lara, Historia de España (Barcelona: Labor S.A., 1987), pp. 74-79.

viii. La fuente anónima Akhbār Majmu’ah (p.150) también provee información relevante al respecto, ya que el autor

anónimo de este trabajo explica que el desasosiego aumentó durante el período del emir ‘Abd Allāh al punto que el gobernante tuvo serias dificultades para recaudar los impuestos para la administración de su gobierno.

^{ix.} Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 52. Ver también: Lévi-Provençal, España Musulmana, pp. 215. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 4-8. Para más detalles acerca de los comandantes militares de ‘Abd Allāh y su gobierno ver también Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 6-7.

^{x.} Ibn Hayyan Al-Muqtabis, passim, especialmente III, p. 4 y p. 12. para esta información Ibn Hayyan sigue a al-Razi y lo cita con frecuencia. Ver también: Lévi-Provençal, España Musulmana, pp. 215.

^{xi.} Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, passim, especialmente III, p. 50, donde Ibn Hayyan, siguiendo a al-Razi, explica que el más poderoso y radical de los rebeldes contra el emir ‘Abd Allāh era ‘Umar Ibn Hafsūn. Ver también: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 51-53, para más detalles acerca de muchos otros rebeldes contra el emir ‘Abd Allāh.

^{xii.} Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 51.

^{xiii.} Ver: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 135.

^{xiv.} Ver: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 135. Él escribió las siguientes líneas: wa thara ‘Ubayd Allāh bn Umayyah, wa malaka kurat Jayyan, wa dakhala hisn Ibn ‘Umar wa ghayrihi. Ver también: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 9-11.

^{xv.} Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 51-52. Ver también: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 9-11 para más detalles acerca de estos acontecimientos.

^{xvi.} ‘Udhri, Tarsi’ al-Akhhbār, p. 115.

^{xvii.} Ibid.

^{xviii.} Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 27.

^{xix.} Ibid. El combate mano a mano era practicado con frecuencia en la Edad Media, Al-Andalus no era una excepción al respecto.

^{xx.} Ver: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 136 para alguna escasa información acerca de estos acontecimientos. Para más detalles y una descripción más completa de estos asuntos ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 27, donde provee los nombres de las fortalezas (*husun*). Él señala que esos tres castillos eran los más importantes que controlaba Ibn Mastanah, pero que no eran los únicos. Ibn Mastanah tenía muchos otros castillos bajo su control. Ver también: Joaquín Vallvé, La División Territorial de la España Musulmana (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986) p. 268.

^{xxi.} Para más detalles acerca de estos acontecimientos y las actividades de estos hermanos rebeldes ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp.27-28. Ver también: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 136.

^{xxii.} Ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, passim, especialmente III, pp. 27-29, y pp. 24-25. Ver también: Lévi-Provençal, España Musulmana, pp. 216-217.

^{xxiii.} Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 25. Ver también: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 136, para alguna breve información acerca de estas dos personas, Sa’id Ibn Hudhayl y ‘Umar Mudimm al-Hatruli.

^{xxiv.} Ibid.

^{xxv.} Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 25, donde explica que Fihri Ibn Asad fue derrotado y enviado a Córdoba por Sa’id Ibn Mastanah. Fihri Ibn Asad fue crucificado en la Puerta de la Justicia (Bab al-’Adl). Sin embargo, Ibn Hayyan explica posteriormente en su Al-Muqtabis que Fihri Ibn Asad fue derrotado por los ejércitos Omeyas y enviado a Córdoba donde fue crucificado. Ver Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 142. aquí encontramos un ejemplo de la información contradictoria que contienen las fuentes árabes acerca de algunos acontecimientos políticos. Este caso es aun más dramático ya que el famoso historiador Ibn Hayyan presenta varias opiniones distintas en su mismo trabajo, sin proveer su propio entender de los acontecimientos. Uno tiene que mantener estos asuntos en mente y proveer cuidadosamente las diversas opiniones. En cualquier caso, no hay duda de que las fuentes coinciden en el hecho que este líder rebelde fue derrotado y que su movimiento terminó con su crucifixión en la capital del emirato. Esto también le sucedió a muchos otros antes que él. Muchos más estaban aun por enfrentar el mismo destino.

^{xxvi.} Razi, citado por Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 26.

^{xxvii.} Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 26.

^{xxviii.} Ibid.

^{xxix.} Ibid.

^{xxx.} Ibid.

-
- xxxi.. ‘Udhri, Tarsi’ al-Akhbār, pp. 11-12.
- xxxii.. Para más información acerca de la importante región de Algarve ver: Akhbār Majmū’ah, p.100. Ver también: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 135. para más información acerca de Bakr Ibn Yahya Ibn Bakr en la cora de Ukshubunah ver: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p.137.
- xxxiii.. Para más información ver: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, pp.133-140. Ver también: Lévi-Provençal, España Musulmana, pp. 217-219.
- xxxiv.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 15.
- xxxv.. Ibíd. Ver también: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 137.
- xxxvi.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 15.
- xxxvii.. Ibíd. Ver también: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 137.
- xxxviii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 16.
- xxxix.. Ibíd.
- xl.. Ibíd.
- xli.. Ibíd.
- xlii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 50-52, especialmente p. 51.
- xliiii.. Para más detalles acerca de la muerte de comandante militar omeya ‘Abd al-Malik Ibn Maslamah al-Baji ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 51. Ibn Hayyan también explica la ventaja que ‘Umar Ibn Hafsūn tomó de estos acontecimientos, sobre todo después de que el ejército real regresara a la capital. ‘Umar Ibn Hafsūn recuperó algunas de las fortalezas que había perdido a las fuerzas omeyas.
- xliiii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 50-51. Ver también: Lévi-Provençal, España Musulmana, pp. 200-202. Reinhart Dozy, Historia de los Musulmanes de España, (Buenos Aires Emecé, 1946) I, pp. 532-35. Vallvé, División, pp. 331-333.
- xliiii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 50-51.
- xliiii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 51.
- xliiii.. Ibíd.
- xliiii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 52.
- xliiii.. Ibíd.
- l.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 53
- li.. Para más detalles acerca de estos puntos de la rebelión de Ibn Khanjar ver Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 51-52.
- lii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 54. para más detalles acerca de estos acontecimientos previos ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 90-91.
- liii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 54.
- liiii.. Ibíd.
- liiii.. Akhbār Majmū’ah, pp. 84 ss., para más detalles acerca de la cora de Jayyan (Jaén). Para más detalles acerca de las divisiones administrativas y las principales ciudades y fortalezas ver: Ibn Ghalib, Farha, pp. 284 ss., pp. 373 de la traducción al español. F.J. Aguirre Sábada y María C. Jiménez Mata, Introducción al Jaén Islámico. Estudio Geográfico-Histórico, Jaén, 1979, passim. Ver también: Vallvé, División, passim, especialmente pp. 274-284.
- liiii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 53
- liiii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 54.
- liiii.. Ibíd.
- liiii.. Ibíd.
- liiii.. Ibíd.
- liiii.. Ibíd.
- liiii.. Ibíd.
- liiii.. Ibíd.
- liiii.. Simonet, Historia, passim, en especial pp. 553-554. Lévi-Provençal, España Musulmana, pp. 235-236.
- liiii.. Para más detalles acerca de todos estos acontecimientos ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 92. para la identificación de Poley con Aguilar ver: Dozy, Recherches, II, p. 307. Ver también: Lévi-Provençal, España Musulmana, IV, pp. 235-236, así como por su refutación de las interpretaciones de Simonet y Dozy sobre el papel protagónico de los cristianos en estos acontecimientos.
- liiii.. Para más detalles e información acerca de Poley ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, passim, sobre todo III, pp. 92-94, y pp. 101-105. Ver también: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, pp. 123-124. Vallvé, División, pp. 263-264.

- lxvi.. Akhbār Majmū'ah, p. 151. Ver también: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 92-94. Al-Idrisi, Al-Maghrib wa Ard al-Sudan wa Misr wa Al-Andalus, p. 205, citado por Dozy, Recherches, I, p. 307. Al-Idrisi señala que Poley se ubicaba a 20 millas de Córdoba. Para más detalles ver también: Dhikr Bilād Al-Andalus, I, p. 156. II, pp. 165-166.
- lxvii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 93. 'Abd Allāh al-Ziri, Mudhakkirat, pp. Lévi-Provençal, España Musulmana, p. 236. Ver también: Jesús Peláez del Rosal, Los Judíos de Lucena. Historia, Pensamiento y Poesía, Córdoba, 1988, passim. Ver también: Arié, L'Espagne Musulmane au temps des Nasrides, p. 329. Para más información concerniente a la ocupación de Baena por 'Umar Ibn Hafṣūn ver: Vallvé, División, p. 263.
- lxviii.. Para más detalles ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 93. Para más información acerca del Khutbah en Al-Andalus ver Marín-Guzmán, Popular, pp. 14-16. Ver también: Marín-Guzmán, "Crusade in Al-Andalus", pp. 288-289. Para más información acerca de la competición del khutbah en las diversas áreas del Dar al-Islam, ver: Ibn al-Khatib, Kitab A'mal al-A'lam, passim, especialmente p. 119, donde escribió las siguientes líneas: "Entre los magrebitas que tuvieron el honor de ser invocados en la oración (khutbah), en clara competencia con las dinastías Abásida y 'Ubaydid del Mashriq, y la Omeya de Al-Andalus, están los Hasánidas Talibidas, descendientes de 'Ali Ibn Abi Talib." (p. 119) Para más detalles acerca de los aglabidas ver: Ibn al-Khatib, Kitab A'mal al-A'lam, pp. 11-25. Otra fuente principal que provee información acerca de la práctica del khutbah en Al-Andalus es el Naqt al-'Arus de Ibn Hazm, quien afirma que el emir omeya 'Abd al-Rahman Ibn Mu'awiyah mantuvo por muchos años el nombre del califa Abásida Ja'far al-Mansur en las mezquitas de Al-Andalus. Él escribió las siguientes líneas al respecto: man khataba li-bani al-'Abbas aw li-bani 'ala bi-Al-Andalus, 'Abd al-Rahman bn Mu'awiyah khataba li-Abi Ja'far al-Mansur a'waman. Ver Ibn Hazm, Naqt al-'Arus, p. 165. según esta misma fuente, 'Umar Ibn Hafṣūn tuvo su primer khutbah en los pueblos del cora de Rayyah a Ibrahim Ibn al-Qasim Ibn Idris Ibn 'Abd Allah Ibn Hasan Ibn Hasan Ibn 'Ali Ibn Abi Talib, el rey de Basrah en África del Norte, y posteriormente al gobernante de Ifriqiyyah 'Ubayd Allah. Ver Ibn Hazm, Naqt al-'Arus, pp. 165-166. Según Ibn Hazm, 'Umar Ibn Hafṣūn usualmente terminaba sus khutbah con la frase: "Vengan a lo mejor de las obras". Ibn Hazm escribe al respecto: wa Idhan fi jami'i a'amalihi bi-hayya 'ala khayri al-'amali". (pp. 165-166). Ibn Hazm también provee alguna información concerniendo la declaración del califato por parte de Muhammad Ibn al-Qasim Ibn Hamud. Después de su muerte, el gobernante de Algéciras (Al-Jazirah), Idris Ibn 'Ali Ibn Hamud, reclamó derechos de herencia al califato. El nombre de Idris Ibn 'Ali Ibn Hamud era mencionado en el khutbah en Ceuta. Ver: Ibn Hazm, Naqt al-'Arus, pp. 153-154.
- lxix.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 93-94. Ver también el anónimo Dhikr Bilād Al-Andalus, I, pp. 155-156, II, p. 165. Ver también: Lévi-Provençal, España Musulmana, pp. 236 ss.
- lxx.. Para más detalles acerca de estos números en el ejército del emir ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 94 ss.
- lxxi.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 100-101. Ibn Hayyan explica que mientras 'Umar Ibn Hafṣūn estaba huyendo del sitio de su derrota, su compañero rebelde, Sa'id Ibn Mastanah, estaba con él y también huía de Poley a Bobastro. Ibn Mastanah se burlaba de lo que 'Umar Ibn Hafṣūn había dicho acerca de un premio para quienes le informaran sobre la llegada de los ejércitos reales. Él estaba seguro entonces de que nunca iban a llegar. Para 'Umar Ibn Hafṣūn las tropas omeyas tenían miedo de su poderío. Según Ibn Hayyan, 'Umar Ibn Hafṣūn no estaba de ánimo para chistes y le respondió furiosamente a Sa'id Ibn Mastanah, diciéndole que su derrota había sucedido por la cobardía de Ibn Mastanah y otros como él que no pelearon valientemente en el campo de batalla. 'Umar Ibn Hafṣūn incluso llamó a Ibn Mastanah y a otros como él ashbah al-rijal, lo que puede traducirse como cuasi o medio-hombres. En cualquier caso era una ofensa muy obvia. Para más detalles acerca de estos asuntos ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 97.
- lxxii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 93. Ver también: Lévi-Provençal, España Musulmana, p. 237.
- lxxiii.. Simonet, Historia, passim, especialmente pp. 554 ss.
- lxxiv.. Para más detalles ver la importante fuente anónima Akhbār Majmū'ah, p. 151.
- lxxv.. Citado por Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 97-98.
- lxxvi.. Lévi-Provençal, España Musulmana, p. 237.
- lxxvii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 106-107.
- lxxviii.. Para más detalles ver también: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 106-107.
- lxxix.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 106.
- lxxx.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 108-109.
- lxxxi.. Ibid.
- lxxxii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 109.
- lxxxiii.. Para más información acerca de esta situación de rehenes ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 108. acerca de

-
- Talib Ibn Mawlad ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 111-112. Ver también: `Udhri, Tarsi` al-Akhbar, p. 115.
- lxxxiv.. Ibn `Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 138.
- lxxxv.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 114-115.
- lxxxvi.. Ibn `Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 138.
- lxxxvii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 115, donde Ibn Hayyan provee detalles de esta guerra, la tala de árboles y la devastación de la región con el fin de obligar al rebelde Ibn Hudhayl a capitular. Para más información acerca del papel de su padre como rehén enviado a Córdoba ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 115.
- lxxxviii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 115. Ver también Ibn `Idhari, Al-Bayan, II, pp. 138-139.
- lxxxix.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 115. para más detalles acerca de las difíciles condiciones climáticas Ibn Hayyan escribió las siguientes líneas, las cuales describen claramente esas condiciones: kana waqt al-`asr insakabat al-sam` bi-al-matar ghazir. Ver también: Ibn Hayyan Al-Muqtabis, III, pp. 27-29. Ibn Hayyan se refiere de nuevo al Banu Habil y provee más detalles acerca de los cuatro. Esta nueva información es importante también para la comprensión de todo el período.
- xc.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 115.
- xcí.. Para más detalles acerca de estos acontecimientos ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 115.
- xcii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 115-116. Ibn `Idhari en su Al-Bayan al-Mughrib no proporciona los detalles ni las buenas descripciones encontradas en Al-Muqtabis. Para más detalles acerca de la discusión de si Munt Shaqir, o Munt Shant, deberían ser identificados con Montejícar, ver: Vallvé, División, p. 270.
- xciii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p.116. Para la reconstrucción de estos acontecimientos se ha seguido muy de cerca el Al-Muqtabis de Ibn Hayyan. Otras fuentes tales como el Kitab Tarsi` al-Akhbar de al-Udhri; Al-Bayan al-Mughrib de Ibn Idhari; al-Maqqari's Nafh al-Tib de al-Maqqari, y otras, no contienen la información detallada ni las buenas descripciones encontradas en Al-Muqtabis. No sabemos si estos tributos necesitados por el ejército real, que provenían de la rica, importante y estratégica ciudad de Bajjanah (Pechina), fueron pagados en efectivo o en especie.
- xciv.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 116.
- xcv.. Para más detalles acerca de los ejércitos reales avanzando en la cora de Tudmir y su misión de recuperar la fortaleza de Maniah, entonces bajo el control del rebelde Daysam Ibn Ishaq, ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p.117.
- xcvi.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 117. Ver también Ibn `Idhari, Al-Bayan, II, p. 138.
- xcvii.. `Udhri, Tarsi` al-Akhbar, p. 12.
- xcviii.. Ibid.
- xcix.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 117. Este autor señala que entre aquellos que se ahogaron había oficiales importantes (*wa gharaqa minhum fi al-wadi akharun kana min wajuhihim abna*) tales como `Umar Dhu al-Nun al-Shantari y Ghaz Ibn Ghazwan al-Talabiri.
- c.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 117.
- ci.. Ibid.
- cii.. Ibn `Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 138.
- ciii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 118.
- civ.. Ibid.
- cv.. Ibid.
- cví.. Para más detalles e información valiosa acerca de estos acontecimientos y la derrota del rebelde Daysam Ibn Ishaq ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 118.
- cvii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 118.
- cviii.. Para más detalles acerca de la división territorial de Al-Andalus y la localización de los lugares hoy en día ver: Vallvé, División, *passim*, especialmente p. 296 para la identificación de Barbitaniyah.
- cix.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 118. Para `Idhari estos acontecimientos se llevaron a cabo en el año siguiente, 284/897. Ver Ibn `Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 138.
- cx.. Ver: Ibn `Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 139.
- cxí.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 118. Para más detalles acerca de período de tiempo distinto ver: Ibn `Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 139.
- cxii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 118-119.
- cxiii.. Ibid. Ver también: Ibn `Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 138. Es importante señalar que las fuentes escritas por Ibn Hayyan y por Ibn `Idhari coinciden en el año que estos acontecimientos tuvieron lugar; a saber, 284/897.

-
- cxiv.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 119.
- cxv.. Ibíd.
- cxvi.. Ibíd.
- cxvii.. Ibíd.
- cxviii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 120.
- cxix.. Ibíd.
- cx.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 120. Entre los soldados que fueron muertos Ibn Hayyan menciona el nombre de Mas'ud al-Hasib.
- cxxi.. Para más detalles de estos acontecimientos y la decisión del emir 'Abd Allah de acortar esta expedición y llamar a los soldados de regreso a Córdoba para preparar una nueva *sa'ifah* contra 'Umar Ibn Hafsūn ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 120. Ibn Hayyan e Ibn 'Idhari proveen información valiosa y explican que el emir 'Abd Allāh acortó esta expedición ya que era urgente una respuesta inmediata de la autoridad central, porque el líder Muladí había recuperado Istijah (Ecija). Ibn Idhari, (Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 138), explicando los acontecimientos del año 284/897, afirma que durante ese año, y mientras el ejército Omeya estaba ocupado en esta otra región de Niebla y Laqant, el líder muladí 'Umar Ibn Hafsūn entró en la ciudad de Ecija por segunda vez.
- cxii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, apud. 'Isa al-Razi, III, p. 120.
- cxiii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 120. Según Ibn Hayyan, así como otras fuentes importantes, esta es la expedición conocida como el al-sa'ifah al-ma'arufah al-Jazirah, o al-ghazah al-ma'arufah al-Jazirah, debido a que estaba dirigida a esas regiones y alcanzó la ciudad de Algéceras. (al-Jazirah al-Khadra).
- cxiv.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 121.
- cxv.. Ibíd.
- cxvi.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 121 ss. Ver también: Ibn 'Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 138.
- cxvii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 121.
- cxviii.. Ibíd.
- cxix.. Ibíd.
- cxx.. Para más detalles acerca de estos asuntos y las ejecuciones, ver: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 121.
- cxxi.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 121, donde Ibn Hayyan provee algunos detalles sobre las difíciles condiciones climáticas durante esa expedición, con fuertes lluvias y vientos. Este era un clima inusual en junio en esa región de la moderna Andalucía.
- cxxii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 121.
- cxxiii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, pp. 121-122.
- cxxiv.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 121.
- cxxv.. Ibn al-Khatib, Kitab A'mal al-A'lam, p. 111.
- cxxvi.. Ibíd.
- cxxvii.. Ibn al-Khatib, Kitab A'mal al-A'lam, pp. 111-112.
- cxxviii.. Ibn al-Khatib, Kitab A'mal al-A'lam, pp. 129-130.
- cxxix.. Ibíd.
- cxl.. Para más detalles acerca de estos acontecimientos ver: Ibn al-Khatib, Kitab A'mal al-A'lam, pp. 130-133.
- cxli.. Acerca de estas dinastías de los Almorávides y los Almohades ver: Ibn al-Khatib, Kitab A'mal al-A'lam, pp. 137-156 para los Almorávides; y pp. 159-161 para los Almohades. Ver también: Jacinto Bosch Vilá, Los Almorávides, Granada, 1990, passim.
- cxlii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 121-122.
- cxliiii.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 122.
- cxliv.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 127.
- cxlv.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 127. Ver también: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, I, passim. Ver también las profundas y detalladas explicaciones de Mahmud Makki, quien acompaña su edición del Volumen I del Al-Muqtabis de Ibn Hayyan, passim. Ver también: 'Udhri, Tarsi' al-Akhbar, pp. 27-40. Fernando de la Granja, "La Marca Superior en la obra de al-'Udri", en Estudios de la Edad Media de la Corona de Aragón (Zaragoza, 1967) passim, sobre todo pp. 22-39.
- cxlvi.. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 127.
- cxlvii.. Ibíd.
- cxlviii.. Ibíd. Ibn Hayyan escribió las siguientes líneas al respecto: "Que Dios lo castigue por sus malas acciones y por el derramamiento de sangre que había planeado realizar."

cxlix. Para más información acerca de la conversión al cristianismo de ‘Umar Ibn Hafsūn ver: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 139. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 128. Ver también el anónimo Dhikr Bilād Al-Andalus, I, pp. 155-156, II, pp. 165-166. El autor anónimo de esta importante fuente afirma que el año de la conversión al cristianismo de ‘Umar Ibn Hafsūn fue 285/898. Este es un error, obviamente, ya que existe evidencia y descripciones detalladas en muchas otras fuentes árabes de que estos acontecimientos ocurrieron en el año 286/899. Ver también: Simonet, Historia, pp. 561-574. Dozy, Historia, I, p. 541. Lévi-Provençal, España Musulmana, p. 238. Para más detalles acerca de las implicaciones legales y fatwah condenando su apostasía ver: al-Wansharisi,

cl. Ibn Hazm, Naqt al-‘Arus, pp. 165-166. Ver también: Lévi-Provençal, España Musulmana, p. 238.

cli. Según varios eruditos, especialmente Lévi-Provençal, la conversión al Cristianismo de ‘Umar Ibn Hafsūn tuvo más efectos negativos que positivos. Ver Lévi-Provençal, España Musulmana, p. 238, donde escribe las siguientes líneas: "En suma la ruidosa abjuración de Ibn Hafsūn más bien le quitó que le aumentó, porque, además, al renegar de la religión musulmana, él sabía bien que quedaba expuesto a los golpes de la jihād, la guerra santa contra los infieles que los medios piadosos de Córdoba no dejarían de alentar en contra suya." p. 238. Sin embargo, estos puntos todavía son discutibles, principalmente debido a los nuevos descubrimientos de asentamientos cristianos en las áreas vecinas a Bobastro, como se explicó anteriormente.

clii. Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 128.

cliii. Ibid.

cliv. Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, pp. 128-129.

clv. Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 128. Al explicar los acontecimientos del año 287/900, Ibn Hayyān afirma que uno de los principales acontecimientos de ese año fue que Ishaq, uno de los aliados del rebelde ‘Umar Ibn Hafsūn, fue crucificado en Córdoba. Ibn Hayyān escribe: *wa fi-ha suliba bi-Qurtubah al-marid al-mal’un al-ma’aruf bi-Ishaq min ashab ‘aduw Allāh ‘Umar bn Hafsūn*, p. 128.

clvi. Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 139. Para más detalles ver también: Lévi-Provençal, España Musulmana, pp. 200-202, y pp. 239-240.

clvii. Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 139. Ibn Hayyān es la fuente principal para un recuento general de estos asuntos, a pesar del hecho que todas las fuentes, incluyendo el Al-Muqtabis, tienen sólo un breve resumen de ellos.

clviii. Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 139. Ver también: Lévi-Provençal, España Musulmana, p. 212, p. 219 y pp. 239-240. Ver también la descripción breve de estos acontecimientos en Dozy, Historia, I, p. 551. Su breve descripción de la recuperación real de Jaén es: "Su ejército tomó a Jaén en 903." (I, p. 551)

clix. Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p.140. Para más detalles ver también: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, pp.140-141, donde este autor provee información acerca de las muertes y las sangrientas guerras que tuvieron lugar entre los ejércitos reales y el líder muladí ‘Umar Ibn Hafsūn. De acuerdo con Ibn ‘Idhari, esta campaña duró unos tres meses y veinte días, en lugar de los tres meses y dieciséis días registrados por Ibn Hayyān.

clx. Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, pp. 141-142. Ibn ‘Idhari, en su Al-Bayan al-Mughrib (II, p.141) provee la misma información que contiene Al-Muqtabis. Ver también Lévi-Provençal, España Musulmana, pp.212-223.

clxi. Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 142. Para más detalles acerca de la derrota de ‘Umar Ibn Hafsūn en el Guadalbullón ver: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 141, quien escribió: *wa fi ha kanat al-waq’at al-‘azimat ‘ala ‘Umar bn Hafsūn bi-Wadī Bullun min Jayyan*. (II, p. 141) Ver también Lévi-Provençal, España Musulmana, p. 239. Dozy, Historia, I, p. 551. Concerniendo estos acontecimientos, Dozy escribió una breve referencia: "en 905 ganó la batalla de Guadalbullón contra Ibn Hafzun e Ibn Mastana", I, p. 551.

clxii. Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 142. Ver también: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 142. Con respecto a la conquista de la fortaleza de Qanit (Cañete la Real), Ibn ‘Idhari afirma que fue el comandante (*qa'id*) Ahmad Ibn Muhammad Ibn Abi ‘Abdah quien recuperó esa importante fortaleza en la *cora* de Takurunna. Ver también Lévi-Provençal, España Musulmana, p. 239.

clxiii. Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 142.

clxiv. Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 142. Ver también: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, pp. 142-143. Para la rendición de Musawir y los rehenes que entregó a las autoridades centrales ver: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 143. Ver también Lévi-Provençal, España Musulmana, p. 239, quien tiene solo unas pocas líneas acerca de estos acontecimientos en su importante investigación de España musulmana.

clxv. Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 143. Ibn ‘Idhari en su Al-Bayan al-Mughrib, (II, pp. 143-144) provee información y detalles similares. Él afirma explícitamente que el objetivo principal de esta campaña era Bobastro,

y derrotar al líder muladí ‘Umar Ibn Hafsūn.

^{clxvi.} Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 143. Ver también: Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 139, donde este famoso historiador explica que Ibn Mastanah fue liberado en el año 289/902. Ibn ‘Idhari (Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 143) también provee la información de que Sa’id Ibn Mastanah actuó en forma traicionera contra el gobierno central y que le cedió la fortaleza de Balda al líder muladí ‘Umar Ibn Hafsūn.

^{clxvii.} Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 143. Ver también : Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 144, donde este autor provee algunos detalles acerca de la organización de la campaña, así como de la dirección de las actividades militares y los éxitos de los ejércitos reales en recuperar algunas de las fortalezas entonces en control del rebelde Sa’id Ibn Mastanah. También hay algunos detalles acerca de los choques entre los ejércitos reales y los rebeldes muladí. Ver también Lévi-Provençal, España Musulmana, p. 239. Lévi-Provençal escribió solo unas pocas líneas acerca de estos acontecimientos: "En 909 (296), los omeyas reaparecen otra vez cerca de la guarida de Ibn Hafsūn, y se apoderan del castillo de Luque, dependiente de Ibn Mastana, que, una vez más, está en rebeldía." (p. 239). Ver también una breve referencia en Dozy, Historia, I, p. 551.

^{clxxiii.} Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 144. Ver también: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 145, donde este autor explica que el objetivo principal de esta campaña era el cora de Rayyah, al punto que la expedición fue llamada el sai’fah de Rayyah. Ver también Lévi-Provençal, España Musulmana, p. 239.

^{clxix.} Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 144. Para más detalles ver también: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 145, donde Ibn ‘Idhari también explica que un gran número de soldados fueron muertos en las batallas entre los rebeldes y los ejércitos reales.

^{clxx.} Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 144. Ver también: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 145.

^{clxxi.} Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 144.

^{clxxii.} Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 145.

^{clxxiii.} Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, pp. 145-146. Ver también: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 146.

^{clxxiv.} Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 146. Ver también : Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 145, donde este autor provee alguna información valiosa acerca de los movimientos de los ejércitos reales en las partes meridionales de la Península Ibérica, yendo del cora de Rayyah a Elvira y a Bajjanah (Pechina), para regresar luego a la cora de Jayyan. Ver también Dozy, Historia, I, p. 551.

^{clxxv.} Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, pp. 145-146.

^{clxxvi.} Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 146. Para más detalles ver también: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, pp. 145-146.

^{clxxvii.} Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 146.

^{clxxviii.} Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 146. Ver también para más detalles: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 147. Según Ibn ‘Idhari, el objetivo principal de esta expedición era luchar por Bobastro, aunque los ejércitos reales también fueran en esta campaña a otros lugares en las áreas vecinas.

^{clxxix.} Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 146. Ver también: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 147. Ver también Lévi-Provençal, España Musulmana, p. 240. Lévi-Provençal tiene solo unas cuantas líneas y una breve descripción de estos acontecimientos. Con respecto a los acontecimientos de la campaña militar del año 911, todo lo que Lévi-Provençal escribió fue: "En 911 (297-8) tiene un nuevo descalabro junto al río Guadiela." (p. 240)

^{clxxx.} Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 146. Ver también: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 147. No hay mención de estos éxitos reales en Lévi-Provençal, España Musulmana.

^{clxxxii.} Ibn Hayyān, Al-Muqtabis, III, p. 146. para más información ver también: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 147. Tampoco hay mención de estos éxitos reales en Lévi-Provençal, España Musulmana.

^{clxxxiii.} Para más detalles acerca de estos acontecimientos ver: Ibn ‘Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 148. Ver también: Dozy, Historia, I, pp. 555 ss. Dozy asevera convincentemente que en algunas ciudades, tales como Jaén, Elvira y Archidona, la guerra se detuvo y los rebeldes aceptaron de nuevo obediencia. Sin embargo, en las montañas el levantamiento continuó, pero los rebeldes se estaban cansando de la larga resistencia. Este es el porqué afirma que los mercenarios de Tánger eran contratados. Estos mercenarios no eran leales a la causa por la que peleaban y frecuentemente cambiaban de bando. En su entendimiento, parece plausible creer que ambos ejércitos, los ejércitos reales y rebeldes compitan furiosamente para atraer más mercenarios, especialmente aquellos ya reclutados en las fuerzas enemigas. Para hacerlo, ambos ejércitos ofrecieron mejores salarios a los mercenarios beréberes, como una manera de atraerlos al ejército opuesto. Frecuentemente, los mercenarios beréberes no se rehusaban a aceptar un mejor trato, a pesar de las amenazas de castigo capital. Al respecto Dozy escribió las siguientes líneas: "En la Serranía, cuna de la insurrección, el entusiasmo había tardado más en

enfriarse, pero también allí se comenzaban a manifestar síntomas de cansancio y de desánimo. Ya no se preocupaban los serranos a afiliarse en la bandera nacional, de modo que Ibn Hafzun se había visto obligado a seguir el ejemplo del sultán, tomando a sueldo mercenarios de Tánger. Desde entonces la guerra perdió mucho de su carácter primitivo. Se hizo más ruinosa porque el objeto que se proponían ambas partes era impedir que el enemigo pudiera pagar a sus tropas africanas; pero ya no tenía la salvaje energía de otras veces, ya había dejado de ser sangrienta. Los bereberes de Tánger, siempre prontos a pasarse a las banderas enemigas por el menor aumento de sueldo, no consideraban la guerra más que como un juego lucrativo, y trataban bien a sus enemigos, porque sus enemigos habían sido la víspera sus camaradas, y acaso lo volverían a ser al día siguiente." (Historia, I, p. 555).

^{clxxxiii}. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 146. Para más detalles ver: Ibn 'Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 149.

^{clxxxiv}. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 147. Ver también: Ibn 'Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 149.

^{clxxxv}. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 147. Para más detalles acerca de las actividades militares de los ejércitos reales contra la fortaleza de Monteleón, entonces bajo el control del rebelde Sa'id Ibn Hudhayl, ver: Ibn 'Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 149. Es importante subrayar el hecho que Lévi-Provençal, España Musulmana, p. 240 ubica estos acontecimientos en el año 911 (297-298), en lugar del 912 (299). Esta última fecha es la que proveen las principales fuentes árabes: Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 147 e Ibn 'Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 149. Lévi-Provençal no explica las razones las razones por las cuales ubica estos acontecimientos un año antes de la información contenida en las principales fuentes árabes.

^{clxxxvi}. Ibn Hayyan, Al-Muqtabis, III, p. 147. Para más información acerca de los mercenarios de Tánger en el ejército real, y su decisión de unirse a los rebeldes ver: Ibn 'Idhari, Al-Bayan al-Mughrib, II, p. 149, quien ubica estos acontecimientos un año antes que Ibn Hayyan; es decir, en el año 288/911. Es difícil determinar, sin embargo, el tiempo exacto de estos acontecimientos. Es evidente que estos sucesos no ocurrieron en los dos años, ya que no fueron registrados en las fuentes árabes. Ibn Hayyan los ubica en el año 299/912, mientras para Ibn 'Idhari estos acontecimientos ocurrieron en el año 298/911. El problema puede deberse a la posibilidad de que los ejércitos reales atacaran la fortaleza de Monteleón y Bobastro en las dos ocasiones. Sin embargo, esto es imposible de probar debido a la falta de evidencia en las fuentes árabes. Estos acontecimientos no fueron registrados en las fuentes árabes para estos dos años.

Informe de investigación

Introducción

El texto que se traduce como parte de este trabajo de graduación, se titula “Rebeliones y fragmentación política de Al-Andalus: Estudio de la insurrección de ‘Umar Ibn Hafsun en el período del emir ‘Abd Allah (888-912)”. Su autor es el historiador costarricense Roberto Marín Guzmán, doctor en Historia del Medio Oriente graduado de la University of Texas at Austin, con estudios también en al-Jami’at al-Urduniyya (La Universidad Jordana), en ‘Amman, Jordania y en El Colegio de México. Actualmente es profesor de Historia del Medio Oriente, Historia Medieval, Historia de la Cultura y Lengua Árabe en la Universidad de Costa Rica.

El texto, escrito por él en inglés, fue publicado en la revista *Islamic Journal* del Islamic Research Institute de la Islamic International University de Islamabad, Pakistán, y corresponde originalmente a un capítulo de su tesis de doctorado en Historia de Medio Oriente de la University of Texas at Austin.

El texto trata, en general, sobre la historia de Al-Andalus –los territorios de la Península Ibérica que estuvieron bajo gobierno islámico entre los siglos VIII y XV¹– y específicamente, sobre la insurrección del líder muladí –descendiente de hispanos conversos al Islam– ‘Umar ibn Hafsun durante el período del emir ‘Abd Allah, entre los años 888 y 912 d.C.

Ésta era una época y una región donde se presentaba una gran confluencia de distintos pueblos y religiones: musulmanes y cristianos; árabes, beréberes,

¹ Ariza Armada, Almudena; Glosario para la Historia de al-Andalus; Syracuse University Center in Spain; <http://www.sumadrid.es/ariza/alandalus/Glosario.htm>; 26/02/2004.

muladíes y mozárabes –como se llamaba a los cristianos que vivían bajo el gobierno musulmán. Los conflictos políticos y sociales y la discriminación eran característicos de este período. Precisamente, ‘Umar ibn Hafsun era un caudillo muladí que, en medio de la fragmentación política y el clima de insubordinación de la época, se rebeló contra la autoridad árabe central de Al-Andalus, representada durante el período del estudio, por el emir ‘Abd Allah, de la dinastía Omeya.

La figura de ‘Umar ibn Hafsun, al igual que la época en que vivió, ha sido conflictiva a lo largo de la historia, especialmente tomando en consideración su conversión al cristianismo en 899, ya que de él se ha dicho desde que era un bandido hasta que era un héroe de la nacionalidad española o de Andalucía², dependiendo del historiador y la época en que se haya escrito.

El texto fue seleccionado, desde el punto de vista temático, por la evidente similitud entre los contextos histórico-político-sociales de Al-Andalus y del mundo contemporáneo. Al-Andalus era un sitio de encuentro y enfrentamiento entre el Islam y el cristianismo, específicamente la Europa cristiana heredera del legado greco-latino, fuente de la cultura occidental contemporánea. Del mismo modo, hoy en día el mundo se encuentra inmerso en un enfrentamiento entre el Islam y Occidente, ejemplarizado por los ataques del 11 de setiembre de 2001 en los Estados Unidos y la “Guerra contra el Terrorismo” emprendida por el gobierno de esa nación

² Molina, José Manuel de. *Omar ben Hafsun*, [en línea]. Andalucía: Andalucía Documentos y Narraciones Disponible en: www.andalucia.cc/adn/0198per.htm [26/02/2004].

norteamericana, la cual ha estado dirigida especialmente contra grupos (al-Qaeda, Hamas, otros) o naciones (Afganistán, Irak) islámicas.

Dentro de este marco, el propósito de la escogencia de este texto es realizar un aporte al conocimiento científico de la historia sobre el tema específico de 'Umar ibn Hafsun y Al-Andalus, acerca del cual existe escasa bibliografía en español, y sobre el tema general de las relaciones entre el Islam y Occidente, tema de gran vigencia y actualidad. Además, se tiene el propósito de promover en Costa Rica el conocimiento de la cultura islámica e impulsar el entendimiento entre Occidente y el mundo islámico, al eliminar prejuicios y estereotipos sobre el Islam y los musulmanes.

Desde el punto de vista traductológico, el texto fue seleccionado para aportar una interpretación propia sobre el concepto de la fidelidad en la traducción y su relación con la afinidad del traductor con el tema del texto fuente o con el autor del mismo. La pregunta que hacemos es la siguiente: ¿tendrá que ver la fidelidad del texto traducido con el hecho de que el traductor tenga un interés personal en el tema, que sienta afinidad con la forma en que el autor desarrolla el tema y que, en general, el traductor comparta los puntos de vista del autor sobre este y muchos otros temas a raíz de conocer al autor desde hace más de diez años?

La investigación que aquí se propone parte de las dos siguientes premisas: primero, que la traducción se llevó a cabo de la forma más fiel posible a juicio del traductor y, segundo, que el criterio de fidelidad no es definible objetivamente, debido

a que depende de la interpretación que se haga del texto y de las convenciones establecidas del momento sobre lo que es la fidelidad, las cuales son cambiantes.

De estas premisas y del análisis posterior de la traducción se desprende que la traducción no es algo puro, ajeno al contexto en que está inmersa, sino que se ve influenciada por el contexto histórico-político-social en el que es llevada a cabo, y por la persona quien la realice. Debido a ello, el concepto de “fidelidad” o de una traducción “fiel”, depende también de su contexto histórico-político-social y de la interpretación que se haga del texto fuente.

Por lo tanto, la hipótesis que este trabajo pretende comprobar es que la “fidelidad” en la traducción se construye a partir de lo que el traductor cree descubrir en el texto, de acuerdo con su propio contexto, metas, sentimientos e intereses. De este modo, la afinidad del contexto y de la forma de pensar del traductor y el autor del texto fuente, favorece el acercamiento entre ambos y, por ende, la sensación de fidelidad.

El problema principal que se examinará es el del concepto de la fidelidad, tal como se ha indicado anteriormente, para lo cual se han definido los siguientes objetivos:

1. describir el contexto histórico-político-social dentro del cual se lleva a cabo la traducción;
2. analizar las intenciones del autor del texto fuente al escribir el texto tal y como lo reconstruye el traductor, y del traductor, al traducirlo;
3. analizar los aciertos que hacen que esta traducción sea, en opinión del traductor, una traducción fiel, y, por último;

4. analizar el concepto de “fidelidad” que surge del proceso de traducción.

El análisis y la investigación se llevarán a cabo bajo la perspectiva de la Teoría del Polisistema, la Escuela de la Manipulación, y de autores como Gideon Toury (1995), Itamar Even-Zohar (1990) y Lawrence Venutti (1992), incluyendo sus conceptos sobre las normas de la traducción y de la traducción como acto político. Sin embargo, el presente trabajo va más allá de los postulados de dichos autores.

El informe de investigación está compuesto por dos capítulos de desarrollo, además de los apartados de la introducción, un capítulo de consideraciones teóricas generales y las conclusiones. En el primer capítulo de desarrollo se abordarán los temas relacionados con los objetivos 1 y 2. El segundo capítulo comprenderá el análisis correspondiente al objetivo 3 y, por último, las conclusiones se dedicarán al desarrollo del objetivo 4.

Capítulo I

Consideraciones teóricas

Los conceptos claves del análisis realizado son la *fidelidad* y la *traducción como manipulación*, relacionados con los conceptos de *polisistema*, *normas*, *ideología* y de *la traducción como acto político*.

La fidelidad en la traducción ha sido definida de distintas formas a lo largo de la historia, según el significado de lo que se considera traducción fiel. Desde la antigüedad, en la tradición que podría llamarse clásica romana, han existido dos tipos de traducción, la traducción fiel y la traducción libre¹. Cada uno de estos tipos de traducción dependía de la “técnica” utilizada para llevarla a cabo: la “fidelidad”, definida como un apego estricto al texto fuente, o la “belleza”, que otorgaba mayor libertad al traductor para realizar cambios. En este sentido, la fidelidad era entendida prácticamente como “literalidad”.

Por ejemplo, Horacio consideraba que la traducción implicaba un literalismo prácticamente esclavizante, por lo que se le podía llamar traducción literal o traducción palabra por palabra. Posteriormente se llegó a considerar que la traducción fiel, más que traducir “palabra por palabra”, debía ser “sentido por sentido”, como una especie de solución intermedia entre la fidelidad literal y la libertad de los proponentes de la “belleza”.

¹ Baker, Mona, ed.; *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Routledge; Londres; 2001; pp. 87-90, 125-127.

Los proponentes de la traducción “sentido por sentido” idealizan la fidelidad en términos de una “libertad perfecta del orden de las palabras en la lengua meta... y, a fin de permanecer fieles, una adherencia perfecta al significado original...”.² Así, como señala Frances R. Aparicio, el “...concepto de “fidelidad” se transforma y se flexibiliza: ya para comienzos del siglo XVII, según Kelly, la fidelidad se extiende más allá de las palabras, y los críticos refinan el concepto de *espíritu* de un texto, sustrayéndole las connotaciones teológicas de la tradición bíblica, la cual supone la autonomía y el valor sagrado de la palabra como el mensaje de Dios o, en el contexto de la literatura laica, de *un dios, el autor*.”³

De este modo, el concepto de fidelidad como literalidad se modifica un poco; no obstante, dicho concepto es retomado por los románticos alemanes, tales como J.G. Herder, W.A. Schlegel, Goethe y Humboldt, durante los siglos XVIII y XIX, cuya idea de la fidelidad está más relacionada con la traducción literal, por cuanto exhortaban al traductor a ser lo más exacto, apegado y fiel al autor o texto en la lengua fuente. En cierto modo, mediante esta aproximación se busca acercar al lector al autor del texto fuente.

En la actualidad, el *Diccionario del uso del español* de María Moliner define literalidad como “cualidad de literal” y ésta última, aplicada a la traducción, es definida como “Aplicado a las traducciones, hecho conservando la construcción y el estilo propios del original y no interpretando libremente el sentido en estilo más

² Baker; *Encyclopedia*; p. 88.

³ Aparicio, Frances R.; *Versiones, Interpretaciones y Creaciones*; Ediciones Hispamérica; Gaithersburg, MD; 1991.

propio del idioma a que se traduce”; es decir, ser literal es mantenerse apegado al texto fuente, o lo que parece ser lo mismo, ser literal es ser fiel.

En resumen, tradicionalmente, el concepto de la fidelidad ha estado vinculado a la literalidad y al apego estricto y exacto al texto en la lengua fuente. No obstante, este concepto no ha tenido una definición última, ni permanente, habiéndose entendido de distintas formas a lo largo de la historia, dependiendo de las ideas que sobre la traducción estuvieran vigentes en determinada época o cultura. Más adelante, en este trabajo se pretende elaborar más este concepto y aportar una interpretación propia sobre la fidelidad en la traducción.

Otro elemento teórico de importancia para la realización de este trabajo es el concepto de la traducción como manipulación. Este concepto ha sido desarrollado por la “Escuela de Manipulación”, llamada así a partir de la publicación de la antología *The Manipulation of Literature, Studies in Literary Translation*, editada por Theo Hermans en 1985, la cual recoge ensayos de los principales miembros de la Escuela. Este grupo sintetiza y desarrolla las ideas de los representantes de los “Estudios de traducción” y los de la Teoría del Polisistema, entre quienes sobresalen James Holmes, André Lefevere, Theo Hermans, por un lado, e Itamar Even Zohar y Gideon Toury, por el otro⁴.

Este grupo de intelectuales tenía el propósito de “establecer un nuevo paradigma menos prescriptivo dentro de los estudios dedicados a la traducción”⁵. El

⁴ Vidal Claramonte, María Carmen África; *Traducción, Manipulación, Deconstrucción*; Ediciones Colegio de España; 1995; p. 60.

⁵ Vidal; *Traducción*; p. 59.

punto de partida de este grupo es, como lo señala Snell-Hornby, “...not intended equivalence but admitted manipulation”⁶. Al respecto, Hermans indica que:

“From the point of view of the target literature, all translation implies a degree of manipulation of the source text for a certain purpose.”⁷

De este modo, en el nuevo paradigma se concibe:

“...a view of literature as a complex and dynamic system, a conviction that there should be a continual interplay between theoretical models and practical case studies; an approach to literary translation which is descriptive, target oriented, functional and systemic; and an interest in the norms and constraints that govern the production and reception of translations, in the relation between translation and other types of text-processing, and in the place and role of translation both within a given literature and in the interaction between literatures.”⁸

Asimismo, como señala Vidal, con este paradigma nuevo “...se pasa de poner énfasis en las relaciones interlingüísticas a hacer hincapié en las intertextuales”; además “...se intenta ir más allá del texto aislado, y tomar en consideración, en cambio, las normas colectivas, las expectativas de la cultura receptora, la sincronía y la diacronía del sistema literario, las interrelaciones entre los sistemas literarios y los no literarios, etc.”⁹

La interacción entre el polisistema literario y otros polisistemas como el polisistema político, como se verá más adelante, es muy importante a la hora de definir no sólo como se traduce, sino también qué se traduce.

⁶ Snell-Hornby, Mary; *Translation Studies An Integrated Approach*; John Benjamins; Amsterdam/Philadelphia; 1988; p. 23.

⁷ Hermans, “Introduction:”, p.10.; citado en Vidal; *Traducción*; pp. 59-60.

⁸ Theo Hermans, “Introduction: Translation Studies and a New Paradigm”, en *The Manipulation of Literature. Studies in Literary Translation*”, Theo Hermans, ed., London & Sidney, Croom Helm, 1985, p.11; citado por Snell-Hornby; *Translation Studies. An Integrated Approach*; pp. 25.

⁹ Vidal; *Traducción*; p. 64.

El enfoque de la Escuela de la Manipulación se basa, entonces, en el concepto del polisistema que, partiendo de los Formalistas rusos y a los Estructuralistas checos, desarrollara en Tel Aviv Itamar Even-Zohar y, recogiera Gideon Toury.¹⁰

Como señala Vidal, en la Teoría del Polisistema, la literatura nunca es un todo monolítico, sino que, en cada fase de su evolución, está llena de direcciones y tendencias diferentes e incluso encontradas entre sí. El término “polisistema” se refiere al agrupamiento de sistemas literarios, desde las formas más elevadas (como el verso) hasta las consideradas menos prestigiosas (como la literatura infantil). Según Even-Zohar, la traducción tiene una función primaria (la creación de nuevos géneros y estilos) y otra secundaria (la reafirmación de géneros ya existentes). La primera se da en las literaturas “jóvenes” con sistemas literarios “débiles”, situándose así la traducción en el centro literario del sistema, mientras que la traducción es marginal en las sociedades ya desarrolladas, con una fuerte tradición artística. Sólo en tiempos de crisis, propone Even-Zohar, que traducir pueda ser una actividad primaria en una sociedad “fuerte”.¹¹

El polisistema es un sistema complejo formado por muchos subsistemas, un sistema de sistemas en el que compiten diversos géneros, escuelas o tendencias: el llamado “inventario de procedimientos literarios” (géneros, temas, argumentos, alusiones, citas, etc.) va también alterándose, y no de un modo casual, sino que, al ser el polisistema literario parte del contexto ideológico de un momento histórico, éste

¹⁰ Snell-Hornby; Translation; pp.23-4. Vidal; *Traducción*; p. 64.

¹¹ Vidal; *Traducción*; pp. 64-5.

afecta profundamente a aquél (preferencia de géneros, temas, etc.). También influyen una serie de aspectos de la cultura, entre los que Lefevere destaca el estatus del texto en la lengua fuente, la imagen que de sí misma tenga la cultura meta, los tipos de texto que en ésta se consideran aceptables..., las pautas de comportamiento aceptadas y el público receptor o meta. Además, el polisistema está relacionado con otros sistemas culturales dentro de las estructuras ideológicas y socioeconómicas de la sociedad y posee un dinamismo que no es en absoluto mecánico o matemático. La Teoría del Polisistema integra el estudio de la literatura con el análisis de las fuerzas sociales y económicas de la historia. De ahí precisamente que Even-Zohar utilice el prefijo “poli-“ para hacer referencia a dicha complejidad, sin limitar el número de interrelaciones.¹²

El polisistema es un conglomerado de sistemas diferenciado y dinámico, caracterizado por oposiciones internas y cambios continuos, en el que se presentan oposiciones, especialmente entre modelos y tipos “primarios” o innovadores (que introducen en el polisistema literario nuevas ideas, métodos y modos de ver la literatura y el mundo) y “secundarios” o conservadores (que confirman y mantienen el sistema ya existente).¹³

Dentro de un polisistema “débil” la traducción tiene un papel creativo e innovador, en el cual se la entiende como parte integrante de la cultura receptora y no como mera reproducción de otro texto. Asimismo, se pasa de poner el énfasis en el aspecto formal del texto como fragmento aislado del lenguaje a entender la

¹² Vidal; *Traducción*; p. 66.

¹³ Vidal; *Traducción*; p. 67.

traducción como parte de un contexto socio-cultural¹⁴, dentro del cual deben considerarse aspectos políticos e ideológicos, además de culturales y sociales, junto con otros aspectos tales como la intención, tanto la del autor del texto fuente como la del traductor.

La interacción del polisistema literario con otros polisistemas, como el polisistema político, y el formar parte del contexto ideológico de un momento histórico determinado dentro de una sociedad específica, además de muchos otros factores, afectan directamente la decisión del traductor sobre qué traducir y cómo traducirlo, lo que también se relaciona con el concepto de las “normas” desarrollado por Gideon Toury. Se entiende por normas (de traducción):

“aquellas pautas de comportamiento traductor que, sin ser reglas absolutas (como las gramaticales) determinan qué actuaciones traductoras se consideran aceptables y válidas en una cultura dada en un período histórico determinado.”¹⁵

El contenido de una norma es una noción socialmente compartida sobre lo que es correcto. Refleja los valores y actitudes de un sistema sociocultural, como por ejemplo, la noción de la invisibilidad del traductor o la aceptación y reproducción de un estereotipo negativo o falso sobre otro pueblo u otra cultura. Las normas son realidades sociales y psicológicas, y forman parte de las estructuras de poder de toda sociedad. Los individuos o grupos sociales pueden, según su posición dentro del sistema y dependiendo de los objetivos que deseen lograr, intentar subvertir las normas dominantes. Las normas de traducción demuestran cómo una sociedad, o

¹⁴ Vidal; *Traducción*; p. 68.

¹⁵ Rosa Rabadán; *Tendencias teóricas en los estudios contemporáneos de traducción*; p. 48, citado por Vidal; *Traducción*; p. 70.

ciertos elementos de la misma, regulan tanto la importación como la exportación de su cultura.¹⁶ El acto de traducir se convierte, entonces, en

“a matter of adjusting and manipulating a Source Text so as to bring the Target Text into line with a particular model and hence a particular correctness notion, and in so doing secure social acceptance, even acclaim.”¹⁷

La traducción correcta es, entonces, aquella que se ajusta a lo que un sistema concreto, una situación comunicativa dada, considera “correcto”. Ésta es, según reconoce el propio Hermans, una visión pragmática y relativista de la traducción, lo cual implica que para reconstruir la definición de la traducción, y de paso, de la fidelidad, en una comunidad dada habrá que reconstruir sus normas y modelos dominantes de traducción. La transmisión de la cultura siempre se inserta en un contexto de complejas estructuras de poder en el que hay agentes condicionados por dichas estructuras, que incluyen el poder económico y el político. En la práctica, esto significa, según Hermans, que las normas juegan un papel muy importante a la hora de decidir si se importa o no un texto extranjero; y en el caso de que se importe, si se traduce; y si se traduce, cómo se ha de traducir.¹⁸

Otro elemento importante dentro de la Escuela de la Manipulación es el de la ideología y el papel que juega en la traducción, es decir, cómo y hasta qué punto la ideología moldea los textos y las traducciones. Susan Bassnett asegura que traducir es reescribir, y, como toda reescritura, refleja por tanto una ideología, una visión del

¹⁶ Vidal; *Traducción*; p. 72.

¹⁷ Hermans; *Translational Norms and Correct Translations*; p.166; citado por Vidal; *Traducción*; p. 73.

¹⁸ Vidal; *Traducción*; p. 73.

mundo; incluso afirma que ésta puede llegar a ser una manipulación en servicio de un determinado tipo de discurso.¹⁹

La traducción es una reescritura del texto en lengua fuente, y hay que tener en cuenta que

“all rewritings, whatever their intention, reflect a certain ideology and a poetics and as such manipulate literature to function in a given society in a given way...”²⁰

Asimismo, Lefevere habla de “refracted texts” o textos manipulados, que son “texts that have been processed for a certain audience (children, for example), or adapted to a certain poetics or a certain ideology”.²¹ En este sentido, el texto traducido en este trabajo sería un texto manipulado (refracted text) según lo expresado por Lefevere, por cuanto ha sido procesado para un público específico (un público con limitado o ningún conocimiento previo sobre el Islam y su historia), distinto del público al que está dirigido el texto fuente (especialistas en estudios islámicos), además de que responde a una ideología opuesta a la dominante, tal como se explica en los capítulos posteriores.

Ideología, en este caso, se entiende como “el conjunto de ideas, valores y creencias que gobiernan una comunidad en virtud de ser consideradas como la norma”, tal como la define María Calzada Pérez.²² Esta autora resalta que la

¹⁹ Vidal; *Traducción*; p. 75.

²⁰ Susan Bassnett y André Lefevere; “General Editor’s preface”, en *Translation as Social Action. Russian and Bulgarian Perspectives*; Palma Zlateva (ed.), Londres y Nueva York; Routledge; 1993, p.vii; citado por Vidal; *Traducción*; pp. 79-80.

²¹ André Lefevere; “Translated Literature: Towards an Integrated Theory”, *Bulletin: Midwest MLA*, 14, 1, Spring 1981; p. 72; citado por Vidal; *Traducción*; p. 80.

²² Calzada Pérez, María (ed.); “Introduction” en *Apropos of Ideology Translation Studies on Ideology – Ideologies in Translation Studies*; St Jerome Publishing; Manchester RU y Northampton, MA; 2003; p. 5.

traducción y la ideología son tan antiguas como la humanidad misma, por lo que la combinación de encuentros interculturales y de presiones ideológicas se ha presentado a todo lo largo de la historia.

Otro concepto importante en este análisis es el de la traducción como acto político, desarrollado por Lawrence Venuti, quien rechaza la idea de que el acto de traducir debe ser neutral, bajo el principio de fidelidad al original, de modo que la traducción sea transparente y que la labor del traductor sea “invisible”. Es decir, se resiste a la idea de que el texto traducido parezca “natural”, de que no se note que es una traducción, y de que quien traduce deba supuestamente pasar desapercibido.

Al respecto, señala que, según el contexto cultural actual, “the translator works to make his or her work ‘invisible’, producing the illusory effect of transparency that simultaneously masks its status as an illusion: the translated text seems ‘natural’, i.e. not translated...”²³. De esta forma, el texto traducido es “domesticado” y desprovisto de las características ajenas o extrañas a la cultura meta.

Venuti rebate la metáfora de la transparencia en la traducción ideal y rechaza la idea de que el traductor desempeña un papel pasivo, y más bien argumenta que quien traduce desempeña un papel activo al “domesticar” el texto, en virtud de que la traducción es “the forcible replacement of the linguistic and cultural difference of the foreign text with a text that will be intelligible to the target audience”²⁴. De este modo

²³ Venuti, Lawrence; *The Translator's Invisibility: A History of Translation*; Londres y Nueva York; Routledge; 1995; pp. 4-5; citado por Justin Vitiello; en *Translating the Contemporaneity of Neodialect Italian Poetry*; <http://userhome.brooklyn.cuny.edu/bonaffini/DP/vitiello.htm>; 01/11/04; p. 2.

²⁴ Venuti, Lawrence; *The Translator's Invisibility: A History of Translation*; Londres y Nueva York; Routledge; 1995; p. 25; citado por Alan Thomas; en “Introduction”; en Alan Thomas y David Blostein (ed.); *Modern Drama*,

le confiere una considerable tasa de poder y responsabilidad al traductor más allá de lo estético, y afirma que los traductores, de hecho, ejercen “enormous power in the construction of national identities for foreign cultures”²⁵, por consiguiente su concepto de la traducción “demands the visibility of the translator and even a deliberate retention of the ‘foreignness’ of the work.”²⁶ Esta resultaría, en cierto modo, ser una forma de respetar al autor del texto fuente y de acercar al lector al autor, lo cual parecería concordar con lo que defienden quienes abogan por la fidelidad.²⁷

Venuti, en resumen, señala que la traducción ha llevado a los teóricos hacia una “ethical reflection wherein remedies are formulated to restore or preserve the foreignness of the foreign text”²⁸. Esta actitud ética se presenta en forma simultánea con una agenda política, mediante la cual el traductor, motivado por “this ethical politics of difference ...seeks to build a community with foreign cultures, to share an understanding with and of them...”²⁹.

Para finalizar, recalcamos lo que indica Vidal, en cuanto a que “las consideraciones tradicionales sobre la traducción afirman que el traductor no debe alterar en lo absoluto el texto original, no debe interpretar, ni mucho menos

Volume 41, Number 1, Spring 1998, Special Issue – Translations; Journals Division of University of Toronto Press; <http://utpjournals.com/jour.ihtml?lp=md/md411.html>; 01/11/04; p. 3.

²⁵ Venuti, Lawrence; *The Translator's Invisibility: A History of Translation*; London and New York; Routledge; 1995; citado por Alan Thomas; en “Introduction”; en Alan Thomas y David Blostein (ed.); *Modern Drama, Volume 41, Number 1, Spring 1998, Special Issue – Translations*; Journals Division of University of Toronto Press; <http://utpjournals.com/jour.ihtml?lp=md/md411.html>; 01/11/04; p. 4.

²⁶ Alan Thomas; “Introduction”; en Alan Thomas y David Blostein (ed.); *Modern Drama, Volume 41, Number 1, Spring 1998, Special Issue – Translations*; Journals Division of University of Toronto Press; <http://utpjournals.com/jour.ihtml?lp=md/md411.html>; 01/11/04; p. 4.

²⁷ Thomas; “Introduction”; p. 4.

²⁸ Venuti, Lawrence; “Translation, Community, Utopia”; en Lawrence Venuti, (ed.); *The Translation Studies Reader*; London and New York; Routledge; 2000; p. 469.

²⁹ Venuti; “Translation”; p. 469.

manipular. Pero, según señala Susan Bassnet, en tanto somos humanos, no interpretar es imposible, de ahí que cada traducción de un mismo texto sea diferente. En realidad, en los casos que podemos elegir, la simple elección del texto que vamos a traducir ya desvela una preferencia, una ideología y una forma de ver el mundo”.³⁰

³⁰ Vidal; *Traducción*; p. 84.

Capítulo II

Contexto y afinidad: fuentes de fidelidad

En este capítulo se describirá el contexto histórico, político y social dentro del cual se lleva a cabo la traducción y se analizarán las intenciones del autor y del traductor, así como la afinidad del traductor con el autor y el tema, las cuales serán las bases sobre las que se fundamentará la discusión posterior sobre el concepto de la fidelidad en la traducción.

Contexto

El contexto histórico-político-social dentro del cual se lleva a cabo la traducción es muy conflictivo en cuanto a los temas del Islam, el fundamentalismo islámico y la visión de éstos que prevalece en Occidente. Por lo tanto, resulta de primordial importancia referirse a estos temas con más detalle.

El Islam

El Islam es una de las tres religiones monoteístas de origen semita, junto con el judaísmo y el cristianismo. Cuenta con aproximadamente 1.100 millones de seguidores en todo el mundo, incluidos cerca de 5,6 millones de seguidores en los Estados Unidos. Fue fundado por el Profeta Muhammad (Mahoma, Mohammed), quien recibió las escrituras sagradas del Islam, el Corán, de Allah (Alá, Dios) alrededor del año 610 d.C. El Islam –que en árabe significa “sometimiento [del

hombre] a Dios"- sostiene que Muhammad es el último en una larga línea de profetas, precedido por Adán, Abraham, Moisés y Jesús.¹

La base dogmática y práctica de esta religión la constituyen los cinco pilares del Islam. El primero de estos pilares es el creer y reconocer que sólo hay un Dios y Muhammad es Su enviado. En realidad, éste es el único dogma de fe de los musulmanes, pues los otros cuatro pilares son prácticas y no dogmas. El segundo pilar del Islam es la oración, la cual debe realizarse cinco veces al día dirigiendo la mirada hacia la Meca, ciudad santa del mundo islámico y lugar de nacimiento de Muhammad. El tercer pilar es el pago de la limosna, mientras que el cuarto pilar es el ayuno, el cual se realiza en el Ramadan, noveno mes del año lunar musulmán y durante el cual debe observarse abstinencia total de comida y bebida durante las horas del día. Finalmente, el quinto pilar es el Hajj o peregrinación a la Meca por lo menos una vez en la vida, de ser posible.²

No obstante, el Islam comprende mucho más que el aspecto religioso. El Islam no es sólo una religión, sino también un modo de vida, una cultura, una civilización, una forma de arte, una organización social y mucho más, pues ha logrado impregnar todos los campos de la sociedad.³ El campo político, en particular, ha sido impregnado por el Islam, ya que los conceptos de autoridad y de Estado se basan en el Corán, y la organización política islámica no establece ninguna separación entre Estado y religión, pues el Profeta fue al mismo tiempo hombre

¹ New York Public Library and the Stonesong Press. *The New York Public Library Desk Reference* (fourth edition). Nueva York: Hyperion, 2002.

² Marín Guzmán, Roberto; *El Islam: Ideología e Historia*; Editorial Alma Mater; San José; 1986; pp. 118-120.

³ Marín Guzmán; *El Islam*; pp. 98 y 121.

religioso y líder político, fundador del Estado Islámico.⁴ Este aspecto es de gran importancia para comprender, como se verá más adelante, el fundamentalismo islámico contemporáneo y la visión que del Islam existe en Occidente.

El fundamentalismo islámico contemporáneo

En el siglo pasado surgieron en el mundo movimientos que buscan en la religión la respuesta a los problemas contemporáneos. Los fundamentalistas – aquellos que vuelven sobre los fundamentos de la religión, es decir, los textos sagrados– opinan que los sistemas políticos han fracasado en sus planes y no han sabido responder a los retos del siglo XX.⁵

Los movimientos fundamentalistas musulmanes aspiran a constituir una nueva alternativa a los fracasos del liderazgo de los distintos gobiernos, particularmente aquellos de los países del Medio Oriente. Los fundamentalistas acusan a los gobiernos seculares que imperan en los países musulmanes de no haber sabido dar una respuesta adecuada a los problemas contemporáneos, por lo que buscan en las fuentes del Islam la solución a estos problemas.⁶

Como se ha señalado más arriba, el fundamentalismo islámico deriva su nombre de la aspiración de volver sobre las fuentes; es decir, el Corán, la Sunna (la tradición del Profeta, los dichos y hechos de Muhammad) y la Shari'a (la Ley Revelada). Dentro de los planes del fundamentalismo están el rescate de los valores

⁴ Marín Guzmán; *El Islam*; pp. 95-105.

⁵ Marín Guzmán; *El fundamentalismo islámico y su reacción contra la globalización*; Asociación Latinoamericana de Estudios Africanos y Asiáticos (ALADAA); X Congreso Internacional; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales; <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/aladaa/aladaa.html>; p. 1.

⁶ Marín Guzmán; *El fundamentalismo*; p. 1.

propios e intrínsecos al Islam, la restauración del Estado Islámico y la oposición a todo lo que haya entrado en la sociedad musulmana y sea considerado como contrario al Islam.⁷

De hecho, el Islam ha venido experimentando un despertar desde hace varias décadas que busca revivir o reactivar el Islam como el centro y la guía de la vida de los pueblos islámicos, en relación con cuatro grandes áreas de acción: personal, política, cultural y teológica.⁸ Dentro del accionar que se vive en los campos político y cultural del Islam, los “islamistas”⁹ buscan instaurar el Islam como centro de la vida política y cultural de la comunidad musulmana, por medios pacíficos y democráticos, ante la occidentalización y pérdida de identidad propia de la que perciben son objeto.¹⁰

Dentro de esta corriente fundamentalista existen también grupos extremistas o radicales, los cuales conforman una minoría, que se oponen a las influencias foráneas y a la innovación y que desean establecer un Estado Islámico donde opere la Shari’a. Los medios que proponen para alcanzar estas metas son la oposición, la violencia y el terrorismo contra los gobiernos seculares que rigen sus países y particularmente contra Occidente, que impone una nueva forma de vida y cultura que tiende a anular la islámica.¹¹

⁷ Marín Guzmán; *El fundamentalismo*; p. 1.

⁸ Murphy, Caryle. *Passion for Islam, Shaping the Modern Middle East: the Egyptian Experience*. Nueva York: Scribner, 2002, pp. 7-10.

⁹ Murphy; *Passion for Islam*; p.11. El término se refiere a los musulmanes que toman al Islam y a la shari’a, o ley islámica, como su principal punto de referencia y que desean restaurarlos como el centro de la vida de la comunidad musulmana mediante actividades sociales, políticas, económicas o educativas.

¹⁰ Murphy; *Passion for Islam*; pp. 8-9.

¹¹ Marín Guzmán; *El fundamentalismo*; p. 3.

Visión del Islam en Occidente

En Occidente, la visión que existe sobre el Islam se reduce, casi únicamente, a los actos y punto de vista de la minoría radical que utiliza la violencia y el terrorismo para esparcir una versión puritana, xenófoba e intolerante del Islam.¹²

Esta visión o impresión, prevaleciente en Occidente, especialmente en los Estados Unidos, se forja con mayor fuerza en el último cuarto del siglo XX, con la revolución que instauró la República Islámica en Irán en 1979, bajo el mando del Ayatollah Ruhollah Khomeini y los acontecimientos que se presentaron en los primeros años de la revolución islámica: la toma de la embajada de los Estados Unidos en Teherán durante 444 días, y en Beirut, los bombardeos y la toma de rehenes occidentales que permanecieron cautivos durante años.

Se suma a lo anterior la sentencia de muerte girada por el Ayatollah Khomeini, en febrero de 1989, contra el escritor Salman Rushdie a causa de la publicación de su novela “Los Versos Satánicos”, por considerar que la misma blasfemaba contra el Islam y que su autor era un apóstata.¹³ Estos hechos crearon una imagen en la que el Islam se convirtió en sinónimo de teocracia, intolerancia y violencia.¹⁴

A estos acontecimientos hay que agregar las bombas y ataques suicidas perpetrados en Israel, Egipto y Argelia durante las décadas de 1980 y 1990. Únicamente en Egipto, los atentados perpetrados por grupos fundamentalistas

¹² Murphy; *Passion for Islam*; p. 8.

¹³ *Rushdie death sentence reaffirmed* (2000, 13 de febrero), [en línea]. Londres: BBC News Online. Disponible en: http://news.bbc.co.uk/2/low/middle_east/641898.stm [30/7/04].

¹⁴ Murphy; *Passion for Islam*; p. 5.

radicales causaron más de 1.300 muertos, incluyendo más de cien extranjeros.¹⁵ Posteriormente se presentarían los atentados contra las embajadas estadounidenses en África en 1998¹⁶ y los ataques suicidas del 11 de septiembre de 2001 contra las ciudades de Washington y Nueva York, llevados a cabo por la organización terrorista Al-Qaeda de Osama Bin Laden, así como los ataques perpetrados en Madrid el 11 de marzo de 2004¹⁷, en Bali el 12 de octubre de 2002¹⁸ y más recientemente en Arabia Saudita, entre otros.

Para resumir, en Occidente, en particular en los Estados Unidos y los países que nos encontramos bajo su influencia más directa, no existe una comprensión general e integral sobre el Islam¹⁹ y las inquietudes y expectativas de los pueblos islámicos, lo que ha creado un ambiente de intolerancia y discriminación, fomentado por la “Guerra contra el Terrorismo” promulgada por los Estados Unidos, particularmente contra grupos u organizaciones islámicas como Al-Qaeda, Hamas o Jihad Islámica, además de los talibán en Afganistán.

Esta incompreensión y visión reducida del Islam han llevado a estereotipar al musulmán como “terrorista” y violento, lo que ha generado discriminación e intolerancia, ejemplarizada por las declaraciones del líder fundamentalista cristiano

¹⁵ Murphy; *Passion for Islam*; p. 7.

¹⁶ En 1998 las embajadas estadounidenses en Tanzania y Kenia fueron atacadas simultáneamente, con un saldo de más de 200 muertos. ABCNews.com; The Associated Press; *Pakistan Arrests Embassies Bomb Suspect*; <http://printerfriendly.abcnews.../Print?fetchFromGLUE=true&GLUEService=ABCNewsCo>; 29/07/2004.

¹⁷ Militantes islámicos plantaron 10 bombas en cuatro trenes en Madrid, causando la muerte de 190 personas y dejando más de 1.600 heridos. ABCNews.com; *Spain: Evidence leads to Islamic Terrorism*; <http://printerfriendly.abcnews.../Print?fetchFromGLUE=true&GLUEService=ABCNewsCo>; 29/07/2004.

¹⁸ Una bomba detonada por el grupo terrorista Jemaah Islamiyah, vinculado a la red de Al-Qaeda, mató a 202 personas, la gran mayoría extranjeros, en la isla de Bali, Indonesia. ABCNews.com; *Cleric won't be charged in Bali bombings*; <http://printerfriendly.abcnews.../Print?fetchFromGLUE=true&GLUEService=ABCNewsCo>; 29/07/2004.

¹⁹ Por Islam se entiende no solo la religión predicada por Muhammad, sino también el conjunto de los pueblos de religión musulmana (Diccionario del Uso del Español de María Moliner).

estadounidense Jerry Falwell en las que ataca directamente al Islam como religión y acusa a Mohammed (Mahoma) -el Profeta a quien Dios (Allah) hizo la Revelación contenida en el Corán- de ser un terrorista, un hombre violento y bélico. Falwell también cree que existen dos bandos, cristianos y judíos en un bando y los musulmanes en el otro, donde los primeros son los buenos y los segundos los malos. Esta visión es reflejada frecuentemente en las declaraciones de la Administración Bush, según Yossi Alpher, Director del Comité Judío-Estadounidense en Israel y ex-miembro del servicio de inteligencia israelí, el Mossad.²⁰

En los discursos pronunciados en el 2003 por un oficial de alto rango del ejército de los Estados Unidos, el Teniente General William G. Boykin, se plantea la guerra contra el terrorismo en términos religiosos, dando la idea de que se trata de una especie de cruzada o ataque contra el Islam. Aunque posteriormente se ofrecieron disculpas, ante la indignación y alarma de ciertos grupos, no se pudo cambiar la impresión de que esa es la visión que predomina en las altas esferas del gobierno y el ejército estadounidenses.²¹

Otro claro ejemplo del estereotipo vigente en los Estados Unidos acerca del musulmán “terrorista y violento”, fue la utilización por parte de las autoridades policiales federales de perfiles raciales tras los atentados del 11 de setiembre de 2001, de modo que todo joven árabe originario del Medio Oriente, que hubiera ingresado legalmente al país, automáticamente se convirtió en objeto de sospecha y

²⁰ CBSNEWS.com; *Falwell Brands Mohammed a “Terrorist”*; October 6, 2002; <http://www.cbsnews.com/stories/2003/06/05/60minutes/printable551787.shtml>; 07/06/2004. El Rev. Jerry Falwell es uno de los líderes de la derecha cristiana en los Estados Unidos y dice representar a 70 millones de cristianos evangélicos.

²¹ CBSNEWS.com; *General: Sorry About Islam Remarks*; October 18, 2003; <http://www.cbsnews.com/stories/2003/10/21/attack/main579249.shtml>; 07/06/2004.

debía ser interrogado, aunque no hubiera cometido delito alguno o siquiera se sospechara que lo pudiera cometer, simplemente por el hecho de su origen árabe.²²

El uso de perfiles raciales no se restringe al caso antes descrito. En los aeropuertos, muchos individuos son discriminados y tratados como sospechosos por el único motivo de ser un hombre joven con un nombre árabe y, por lo tanto, presuntamente musulmán.²³ De hecho, la discriminación contra los musulmanes en los Estados Unidos ha ido en aumento tras los acontecimientos del 11 de setiembre de 2001.²⁴

Este estereotipo del musulmán terrorista es fortalecido por la extensa cobertura y elevado perfil público que los medios de comunicación dan a los militantes fundamentalistas islámicos. Esta idea está tan extendida en los Estados Unidos, y probablemente en el resto de Occidente, que en una encuesta realizada en 1998 (incluso antes de los ataques del 11 de setiembre de 2001) más de la mitad de los encuestados describieron al Islam como anti-estadounidense, anti-occidental y en favor del terrorismo.²⁵ Occidente, en general, según Bernard Lewis, considera al Islam como el agresor, el responsable de los ataques, las jihads y las conquistas,

²² The New York Times, *Police are split on questioning of Mideast men*; November 22, 2001; <http://www.profilesininjustice.com/newsstory.asp?id=75>; 07/06/2004.

²³ CBSNEWS.com; *Racial Profiling in the Air*; April 23, 2003; <http://www.cbsnews.com/stories/2003/04/23/eveningnews/printable550815.shtml>; 07/06/2004.

²⁴ CBSNEWS.com; *Discrimination Complaints Increase*; December 4, 2002; <http://www.cbsnews.com/stories/2002/12/04/national/printable531671.shtml>; 07/06/2004; y CBSNEWS.com; *Anti-Muslim Discrimination On Rise*; July 16, 2003; <http://www.cbsnews.com/stories/2003/07/16/national/printable563594.shtml>; 07/06/2004.

²⁵ Jannah.org; *The Muslim mainstream*; July 20, 1998; <http://www.jannah.org/articles/usnews.html>; 07/06/2004.

mientras el Occidente es defensivo, y responde con contraataques, cruzadas y reconquistas.²⁶ Como señala James Piscatori:

“El Islam era hostil hacia Occidente porque era fanático... consecuentemente llegaron a considerar [a los musulmanes] como una raza uniformemente emocional y a veces ilógica que se movía como un solo cuerpo y hablaba con una única voz.”²⁷

Este es otro concepto erróneo sobre el Islam que favorece la creación de un estereotipo. El concepto de que el Islam es monolítico, un bloque sólido predispuesto a la violencia, ha sido difundido por la prensa internacional, especialmente en los Estados Unidos.²⁸

Por otra parte, esta visión del Islam ha permitido a los Estados Unidos justificar actos como la invasión de Afganistán en el 2002 y la invasión de Irak en el 2003, así como violaciones de los derechos humanos tales como la encarcelación indefinida de sospechosos de participar en actividades terroristas sin siquiera presentarse cargos en su contra, a quienes los Estados Unidos mantienen encerrados en su base militar de Guantánamo, en Cuba.

Es dentro de este contexto que se escoge el texto fuente de este trabajo de investigación, y que se lleva a cabo la traducción. El texto, si bien no trata sobre historia contemporánea, desarrolla un tema muy actual: la insurrección y lucha de

²⁶ Bernard Lewis; “Roots of Muslim Rage” en *Atlantic Monthly*, setiembre, 1990; p. 2; citado por L. Esposito, John; *The Islamic Threat. Myth or Reality?*; Oxford University Press; Oxford, Nueva York; 1992; p. 178; citado por Marín Guzmán; *El fundamentalismo*; p. 5.

²⁷ James Piscatori; *Islam in a World of Nation States*; Cambridge; Cambridge University Press; 1986; p. 38; citado por Esposito; *The Islamic Threat*; p. 180; citado por Marín Guzmán; *El fundamentalismo*; p. 5.

²⁸ Chris Seiple; *Interrogating Islam... & Ourselves*; Institute for Global Engagement; <http://www.globalengage.org/issues/2004/02/ftp.htm>; 07/06/2004; Ver también Marín Guzmán; *El fundamentalismo*; p. 4; y United States Institute of peace; Special Report 89; *Islamic Extremists: How do they mobilize support?*; julio 2002; <http://www.usip.org/pubs/specialreports/sr89.html>; 07/06/2004.

‘Umar Ibn Hafsun, musulmán que luego se convertiría al cristianismo –religión de sus ancestros- contra la autoridad central musulmana, se desenvuelve en un contexto muy similar al actual.

Al-Andalus era la frontera en la que la cultura europea occidental se encontraba, interactuaba y enfrentaba con la cultura islámica y, además, el período de estudio comprendido por el texto fuente estuvo caracterizado por los enfrentamientos políticos, militares y sociales entre grupos muy diversos, particularmente entre la autoridad central musulmana y un rebelde a la postre cristiano, que llegaron a generar discriminación y el surgimiento de luchas de origen étnico, social, político e incluso religioso.

Afinidad

El texto a ser traducido fue seleccionado con base en la actualidad del tema y, particularmente, la afinidad con el autor. En cuanto al tema, en el apartado anterior se explicó con detalle la similitud entre el contexto actual y el contexto presente en el texto traducido. En los siguientes apartados se analizará la afinidad entre autor y traductor. Sin embargo, es indispensable primero definir qué es afinidad. El *Diccionario de uso del español* de María Moliner define el término de la siguiente manera:

“Afinidad: cualidad de afín, relación entre cosas afines.

Afín: se aplica, en relación a una cosa o una persona, a otra que tiene comunes con ella algunos aspectos o caracteres.”

Por lo tanto, lo que se pretende comprobar en esta sección es la existencia de los aspectos en común entre el traductor y el autor que –según nuestra hipótesis– fomentan la fidelidad de la traducción. De éstos, los principales son la intención del traductor y del autor tal y como la reconstruye el traductor, así como las opiniones, conceptos y puntos de vista comunes entre ambos. Estos factores serán analizados en detalle más adelante. No obstante, ellos no son los únicos factores.

Existen otros aspectos, de naturaleza “histórica” que han sido relevantes para el desarrollo de la afinidad entre traductor y autor, que son los siguientes:

1. El traductor ha conocido y se ha relacionado con el autor, el Dr. Roberto Marín Guzmán, por más de diez años, desde sus primeros años de estudio en la Universidad de Costa Rica.
2. El traductor tuvo su primer contacto con el autor y con el tema cuando fue estudiante del autor en un curso universitario sobre Historia del Medio Oriente en el siglo XX, en 1994.
3. El traductor fue asistente de investigación del autor por un año (1995) en temas relacionados con la historia de Al-Andalus.
4. Durante estos diez años, el traductor ha leído y discutido con el autor varios de sus libros, ensayos y artículos sobre temas relacionados con el Islam, desde la historia de Al-Andalus hasta el conflicto palestino-israelí, pasando por la guerra civil en el Líbano, la caída de la dinastía Pahlavi en Irán y el fundamentalismo islámico contemporáneo. Entre ellos están los siguientes:
 - a. Libros: La guerra civil en el Líbano: Análisis del contexto político-económico del Medio Oriente (Marín, 1985); El Islam: Ideología e

Historia (Marín, 1986); El derrumbe del viejo orden en Irán: Ensayo histórico sobre la caída de la dinastía Pahlavi (1925-1979) (Marín, 1989); La ocupación militar israelí de Cisjordania y Gaza: de la guerra de los seis días a la Declaración de Principios (1967-1993) (Marín, 2002).

- b. Ensayos y artículos: Fanaticism: a major obstacle in the Muslim-Christian dialogue. The case of Twentieth Century Islamic fundamentalism (Marín, 1999?); El fundamentalismo islámico y su reacción contra la globalización (Marín, 2000); El levantamiento Muwalladun y el estallido de la revuelta de 'Umar Ibn Hafsun en el período de Muhammad I y Al-Mundhir (880-888) (Marín, 1994)²⁹.

Ha sido precisamente mediante la lectura de estos libros y ensayos y su discusión con el autor que el traductor ha establecido posiciones y puntos de vista en común con él –ejemplos de las cuales se analizarán en detalle más adelante- que le servirán de fundamento para afirmar en esta investigación que la traducción realizada es “fiel”.

Intención del traductor y del autor

La intención del traductor a la hora de traducir el texto seleccionado, tal como se indicó en la introducción de esta investigación, es promover en Costa Rica el

²⁹ Este ensayo corresponde a un capítulo de: *The Revolt of 'Umar ibn Hafsun in al-Andalus: a challenge to the structure of the state (880-928)*. Austin: University of Texas Library, 1994.

conocimiento de la cultura islámica e impulsar el entendimiento entre Occidente y el mundo islámico, al combatir los estereotipos sobre el Islam y los musulmanes. La elaboración de esta investigación y la futura publicación de la traducción realizada son los principales pasos para hacer efectiva esta intención.

Por su parte, la intención del autor –la cual es el primer factor de afinidad con el traductor- tal y como la interpreta el traductor, sería prácticamente la misma, si bien tal vez en menor escala, que la expresada por el mismo autor en otra de sus obras, *El Islam: Ideología e Historia* (Marín, 1986):

“se intenta... que [el libro] lleve al lector a la reflexión intelectual y en última instancia a la comprensión del Islam como religión, ideología y modo de vida. Esto nos permitirá entender el desenvolvimiento y la especificidad histórica de la cultura islámica, sus rasgos propios, aspiraciones, metas, logros y fracasos. Sólo después de este proceso de asimilación y estudio seremos capaces de dejar de lado los prejuicios y las incomprensiones mutuas de las culturas... Por otro lado es importante señalar que este libro sobre el Islam puede servir de base para el entendimiento, en nuestro medio, de otras culturas asiáticas y africanas.”³⁰

Si bien esta reflexión no se refiere específicamente al texto traducido, es posible extrapolarla y generalizarla a otras de sus obras respecto a ciertos aspectos que son comunes a la mayoría de sus escritos.

En primer lugar, el autor –tal y como lo interpreta el traductor– tiene la intención de fomentar en sus lectores la comprensión del Islam, para que puedan entender las características propias de la cultura islámica; y, en segundo lugar, el autor pretende eliminar los prejuicios e incomprensiones existentes entre las culturas (occidental e islámica).

³⁰ Marín Guzmán; *El Islam*; pp. 13 y 14.

Intenciones similares expresa el Dr. Marín Guzmán en su ensayo *Fanaticism: a major obstacle in the Muslim-Christian Dialogue. The case of Twentieth Century Islamic Fundamentalism*:

“Two final purposes of this paper are to clarify that not all Muslims are fundamentalists, nor are they fanatical, violent or aggressive, as some in the West have often portrayed them. Also explain that, despite the islamiyyun’s (islamists) opposition to inter-religious dialogue, their rejection of the West, and their attacks on Christians... the mutual understanding between Christianity and Islam and the interest to continue the dialogue persists among many Christians and Muslims.”³¹

En este sentido, las intenciones, tanto del traductor como del autor son afines, puesto que ambos tienen la intención de dar a conocer diferentes aspectos de la cultura islámica con el fin de eliminar prejuicios y estereotipos y de esa manera, fomentar el entendimiento entre las culturas occidental e islámica.

Opiniones y puntos de vista afines

A continuación se procederá a analizar diferentes opiniones y puntos de vista afines entre traductor y autor sobre el Islam en general, y sobre el contexto histórico y político contemporáneo antes descrito; es decir, opiniones y puntos de vista en los que no sólo concuerdan entre sí, sino que también son opuestos a la percepción generalizada y difundida por los medios de comunicación y de prensa internacionales, especialmente de los Estados Unidos, acerca del Islam y de los musulmanes.

³¹ Marín Guzmán; *Fanaticism*; p. 3.

En relación directa con las intenciones del traductor y del autor analizadas en páginas anteriores, un punto de vista afín es el que al autor expresa de la siguiente manera:

“...muchas de las incomprendiones, y también prejuicios, han surgido a raíz de intentar interpretar, comprender y hasta cierto punto juzgar, a las culturas ajenas y diferentes a la nuestra a partir de nuestros patrones culturales y desde nuestros puntos de vista.

(...)

...debemos estudiar y comprender el Islam, tratando de entenderlo desde dentro, sin prejuicios, sin juicios valorativos orientados y dirigidos por el punto de vista occidental. No nos es posible alcanzar el verdadero significado y sentido del Islam si no respetamos las diferentes creencias y ‘visiones’ del mundo, del hombre, de Dios, de la sociedad. Tampoco será posible si desde el punto de vista occidental y con los patrones, a veces incomprendiones y prejuicios del Occidente, analizamos, estudiamos y tratamos de comprender a una cultura diferente a la nuestra.”³²

La intención del traductor de promover en Costa Rica el conocimiento de la cultura islámica, impulsar el entendimiento entre Occidente y el mundo islámico y eliminar estereotipos sobre el Islam y los musulmanes, es reflejo de este punto de vista que comparte con el autor del texto traducido. El texto seleccionado sobre temas islámicos fue traducido específicamente con este propósito. El entendimiento entre culturas no es posible si éstas son interpretadas o juzgadas a partir de patrones culturales y puntos de vista ajenos a ellas, propios de la otra cultura. La única forma de no juzgar o intentar comprender otra cultura, según nuestros puntos de vista, es mediante el estudio y mayor conocimiento de la otra cultura, motivos por los cuales se realizó esta traducción.

³² Marín Guzmán; *El Islam*; pp. 14 y 28.

Otro punto de vista afín entre traductor y autor es el que a continuación se transcribe:

“It is also important to keep in mind that the intolerance and systematic violence of most of the modern fundamentalist groups are not intrinsic to Islam; they are part of these groups’ rejection of the secular governments in the Muslim States, as well as a reaction against colonialism, economic exploitation, social grievances and the unequal distribution of wealth that has caused class struggles.”³³

El traductor comparte este punto de vista de que es realmente importante tener en cuenta que la violencia que promulgan y practican algunos grupos fundamentalistas radicales, no es propia del, ni inherente al Islam. El Islam, al igual que la enorme mayoría de los musulmanes, es pacífico y tolerante hacia judíos y cristianos.

La violencia ejercida por los grupos fundamentalistas contra sus gobiernos y contra Occidente responde a factores políticos y sociales más que religiosos. Estos radicales, al igual que los terroristas y radicales en otras partes del mundo, como el grupo separatista vasco ETA en el noreste de España y el sureste de Francia, o los grupos radicales protestantes y católicos –como el Ejército Republicano Irlandés (ERI)– en Irlanda del Norte, surgen a causa de las desigualdades e injusticias sociales o políticas en que viven sus pueblos, así como por el deseo de gobernarse a sí mismos.

Los pueblos árabes, en particular, viven en su mayoría bajo gobiernos autoritarios que limitan enormemente las oportunidades, libertades y derechos políticos y sociales de los ciudadanos, además de no ser capaces de, o no estar

³³ Marín Guzmán; *Fanaticism*; p.2.

interesados en, atacar la pobreza, el desempleo y demás problemas que acosan a sus pueblos. Un gran número de estos gobiernos goza del apoyo de los Estados Unidos para mantenerse en el poder, ya que a esa nación le interesa garantizarse que los recursos de la región, especialmente el petróleo, estén en manos de gobiernos “amistosos” o que se encuentren bajo su esfera de influencia.

Esta incapacidad o desinterés de la mayoría de los gobiernos árabes por satisfacer las necesidades e intereses de sus poblaciones, junto con el apoyo estadounidense a estos gobernantes autoritarios, crea enorme antipatía y rechazo entre gran parte de la población árabe contra los Estados Unidos y Occidente en general. A esto se le debe agregar la situación en la que vive el pueblo palestino bajo la ocupación militar de Israel, principal aliado de los Estados Unidos en la región, todo lo cual fomenta el surgimiento de movimientos de oposición a los Estados Unidos, a los gobiernos locales, y a la occidentalización y pérdida de identidad propia de sus naciones. Estos movimientos de oposición toman la forma de partidos políticos, organizaciones sociales, grupos de intelectuales, y otras, la mayor parte de las cuales buscan alcanzar sus objetivos en forma pacífica, mediante el cambio político y social. Sin embargo, al igual que en Occidente, un pequeño número de grupos más radicales ha optado por el extremismo y la violencia como única manera de alcanzar el cambio político y social, justificando su actuar mediante una interpretación muy particular de las creencias religiosas.

Este punto nos lleva directamente al siguiente, el que el Islam, al contrario de las opiniones difundidas por la prensa occidental, no es ni monolítico, ni una raza, ni un bloque sólido. El autor indica específicamente:

“esas opiniones revelan también lo equivocado de los conceptos, inclusive el de afirmar que los musulmanes son una raza, y el de considerarlos como un grupo unitario donde todos son uniformemente emocionales e ilógicos.”³⁴

En otro ensayo también señala:

“The West... has labeled [the Muslim world] violent and aggressive, terrorists, against modernization, and illogical people.

(...)

There is no doubt that this false image defames Muslim societies. It reflects the West's ignorance of the Islamic world. Muslims are not a race, nor are they all emotional and illogical. It should be obvious that the diverse ethnic groups and nationalities that call themselves Muslims are not of one mind. Not even all fundamentalists are of one mind...”³⁵

Este es un punto de gran importancia en el que también concordamos con el doctor Marín Guzmán, ya que este es otro de los estereotipos existentes sobre el Islam y los musulmanes que debe ser aclarado y explicado.

Respecto a este punto, el Cardenal Joseph Ratzinger, del Vaticano, quien encabeza la Congregación para la Doctrina de la Fe (descendiente de la infame Inquisición), ante una pregunta sobre si la confrontación entre el mundo occidental y el mundo islámico era un choque de civilizaciones, respondió lo siguiente:

“Islam does not exist as one solid bloc. There is no Magisterium of Islam, nor a centralized Islamic constitution. The Quran furnishes certain common referents for the Islamic world. But it gives rise to different interpretations, and Islam becomes concrete within very diverse cultural contexts... To speak of a confrontation of cultures is sometimes correct: in the rebuke of the West we find consequences of the past, when Islam was subjected to the domination of the European countries. We can thus reach the point of terrible extremes of fanaticism. This is one of the faces of Islam; it is not all of Islam. There are also Muslims who seek a peaceful dialogue with Christians.

³⁴ Marín Guzmán; *El Fundamentalismo*; p. 4.

³⁵ Marín Guzmán; *Fanaticism*; p. 11.

*Consequently, it is important to judge the various aspects of a situation which is worrisome for all sides.*³⁶

El deseo de aclarar este punto y eliminar el estereotipo que crea es, entonces, otro aspecto en el que es posible observar la afinidad entre traductor y autor. Además, el hecho de que todas estas posiciones o puntos de vista afines se oponen a la imagen o estereotipos creados y difundidos por muchos medios de comunicación y líderes occidentales es, asimismo, un factor más de afinidad entre traductor y autor.

³⁶Cardinal Joseph Ratzinger, citado por Seiple; *Interrogating Islam*; Institute for Global Engagement; <http://www.globalengage.org/issues/2004/02/ftp.htm>; p. 2; 07/06/2004.

Capítulo III

Fidelidad: más allá del texto

Los principales aspectos de afinidad entre traductor y autor, tal y como se indicó en el capítulo anterior, son el contexto y las posiciones u opiniones que comparten, las cuales se reflejan claramente en la intención del traductor y en la intención del autor –tal como la interpreta el traductor.

Las decisiones durante el proceso de traducción fueron tomadas teniendo en consideración las semejanzas de intención y las afinidades más allá de la lengua y del contenido informativo del texto, aspectos básicos que el traductor normalmente tiene presente cuando traduce. De este modo, el análisis de la traducción busca mostrar como estos aspectos, explicados en el capítulo anterior, influyeron en la toma de decisiones durante el proceso de traducción, lo cual se analizará mediante ejemplos extraídos del texto traducido.

Análisis de ejemplos

1) Notas del traductor

Una de las primeras y más importantes decisiones durante el proceso de traducción fue la inclusión de notas del traductor en el texto meta. Las notas del traductor, como su nombre lo indica, no estaban incluidas originalmente en el texto fuente, sino que fueron incorporadas a la versión traducida por el traductor debido a

que los posibles lectores del texto fuente y de la traducción son muy distintos, por lo que resultaba necesario, de acuerdo con el propósito de la traducción de dar a conocer la cultura islámica al lector.

De este mismo modo es posible combatir los estereotipos creados o difundidos por los medios de comunicación occidentales sobre los musulmanes y el Islam, los cuales son aceptados en gran parte debido a la ignorancia y desconocimiento generales existentes entre la población acerca de dichos temas. Por lo tanto, entre más se conozca sobre la cultura islámica, más nos familiarizaremos con ella y menos extraña nos parecerá, haciendo más fácil el que los estereotipos sobre los musulmanes no sean ni aceptados ni tolerados, sino más bien eliminados o combatidos, de la misma manera que se ha hecho en el pasado con otros estereotipos relacionados con el color de la piel, la nacionalidad o la religión.

Del análisis anterior se desprende que más allá de que la traducción sea “fiel” en cuanto a su significado, también ésta es “fiel” en cuanto a su intención, a su propósito. Así, el concepto de fidelidad puede ser llevado más allá de la simple repetición del mensaje del texto fuente y de la búsqueda de equivalentes y, de hecho, llegar a incorporar otros conceptos extratextuales que el traductor puede –o debe, dependiendo de las circunstancias– considerar y evaluar durante el proceso de traducción.

Las notas del traductor tienen el propósito de aportar al lector un conocimiento e información sobre la cultura islámica más allá de los estrictamente necesarios para facilitar la lectura y comprensión del texto por parte del lector. De este modo se

cumple con el propósito antes mencionado de propagar el conocimiento sobre la cultura islámica entre el público en general.

Es precisamente en este punto donde yace la diferencia entre las notas del traductor y las notas que el mismo autor incluye en el texto fuente. Las numerosas notas al final, elaboradas por el autor del texto fuente aportan cuantiosa información para facilitar la comprensión al lector, motivo por el cual fueron traducidas e incluidas en el texto meta. Sin embargo, durante el proceso de traducción se fue más allá y se incluyeron notas del traductor que más que facilitar la comprensión, presentan al público en general –público meta del texto traducido– información adicional sobre determinados aspectos de interés de la cultura islámica.

El incluir las notas del traductor, las cuales no forman parte del texto fuente, es posible que pueda representar un rompimiento con lo que se puede considerar como fidelidad absoluta al texto. No obstante, es precisamente por guardar la mayor fidelidad posible a la intención del autor, tal como la interpreta el traductor –lo cual es el propósito principal del traductor al realizar esta traducción–, que se incluyen en la versión traducida estas notas ajenas al texto fuente. Es decir, la traducción llevada a cabo no es fiel debido a que ese es el mandato del traductor, sino porque así es como se logra un texto que cumple con el propio propósito e intención del traductor. En este caso, la variación mínima introducida al texto meta, representada por las notas del traductor, fortalece la fidelidad, en lugar de debilitarla.

La traducción, en concordancia con la intención del traductor, está dirigida a un público en general, ya se trate de alguien que apenas empieza a interesarse por el Islam y la cultura islámica o de alguien con ciertos conocimientos que desea

profundizar más sobre la historia o cultura islámica. El texto fuente, por su parte, fue publicado en una revista especializada de estudios islámicos, por lo que los lectores meta eran personas estudiosas, especialistas o conocedoras del Islam.

Existe, entonces, una diferencia clara entre el público meta del texto original y del texto traducido, ya que no es lo mismo propagar el conocimiento de la cultura islámica entre lectores especializados que entre el público en general –por cuanto los lectores del texto fuente poseen una base de conocimientos sobre el Islam mucho más amplia que el lector del texto meta. Debido a lo anterior, se incluyeron las notas del traductor mediante citas al pie de página para diferenciarlas de las citas propias del texto original, las cuales fueron incorporadas mediante notas al final, al igual que en el texto en inglés.

Asimismo, el que el traductor utilice notas es acorde con el estilo del autor del texto fuente, quien no incluye explicaciones ni información adicional sobre algún concepto o característica del Islam dentro del cuerpo del texto, sino que hace amplio uso de notas para realizar las aclaraciones que considera necesarias, además de las respectivas citas bibliográficas y referencias a otros textos donde encontrar información adicional; textos que en gran parte no están disponibles en Costa Rica.

De hecho, el texto “Rebeliones y fragmentación política en Al-Andalus: Estudio de la insurrección de ‘Umar Ibn Hafsun en el período del emir ‘Abd Allāh (888-912)” incluye 186 notas al final, algunas de las cuales son bastante extensas, de más de veinte líneas, incluso superando en una ocasión las cuarenta líneas. Este uso de notas no es exclusivo de este texto, sino que es característico de la mayoría de los

libros y ensayos del autor, especialmente los de mayor longitud, por lo que podría considerarse parte de su estilo personal.¹

Este aspecto o característica propia del estilo del autor es más difícil que pudiera ser conocida por quien no hubiera tenido contacto anterior con el autor o no conociera otras de sus obras, ya que no podría darse cuenta del patrón de uso de las notas por parte del autor y reconocer que forma parte de su estilo propio. Por lo tanto, el hecho de que el traductor haya desarrollado afinidad con el autor con base en una relación previa y en cierto grado extensa con él, su trabajo y área de investigación –tal y como se argumentó en el capítulo anterior– ha permitido que la traducción guarde fidelidad en este sentido.

A continuación se analizarán algunos extractos de la traducción en los que se usaron notas del traductor y que permiten ejemplificar lo argumentado anteriormente:

“...el emir fue incapaz de acuñar moneda con regularidad desde el año 278/892⁴ ó 279/893 hasta los últimos años de su gobierno.”²

⁴ NT: Año según la cronología musulmana / año según la cronología cristiana usada en Occidente. La era musulmana empezó el día 16 de julio del año 622 después de Cristo (es decir, de la era cristiana), fecha en que los musulmanes creen que Dios llevó a Muhammad en un viaje nocturno desde la Meca hasta Jerusalén y luego al cielo. El calendario musulmán es lunar y se divide en doce meses, que rotan su lugar para volver al anterior en un período de 33 años. Los ciclos del calendario musulmán son de 30 años, de los cuales 19 años tienen 354 días y 11 son años bisiestos de 355 días. Para más información ver: Marín Guzmán; *El Islam*; pp. 128-133 y 415-416.”

¹ Algunas de sus principales obras y número de notas que comprende cada una: *El Islam: Ideología e Historia*, 425 notas al pie; *La ocupación militar israelí de Cisjordania y Gaza: de la guerra de los seis días a la Declaración de Principios*, 95 notas al final; *El derrumbe del viejo orden en Irán*, 139 notas al final.

² Traducción, p. 7.

En este ejemplo, la nota del traductor (NT) más que simplemente aclarar que el año que aparece en el texto (378/892) corresponde en primer lugar al calendario islámico, y en segundo lugar al calendario usado en Occidente hasta el día de hoy, proporciona información adicional importante acerca de la cultura islámica. Específicamente, se ha hecho del conocimiento del lector que los pueblos musulmanes cuentan con un calendario distinto al que utilizan los pueblos cristianos de Occidente y se le ha explicado brevemente su origen y características principales.

De este modo, si bien se está agregando algo que no estaba presente en el texto fuente, se es “fiel” a las intenciones del traductor y del autor, tal como la interpreta el traductor. Asimismo, se aporta al lector que desee profundizar o conocer más sobre este tema la referencia bibliográfica de una obra que trata en mayor detalle el tema y que ha sido publicada en Costa Rica y se encuentra disponible al público en general.

Otros ejemplos del uso de notas del traductor son los que a continuación se transcriben:

“...y, por último, la práctica común del gobierno de compartir su poder otorgando el *tasim*⁵, con el fin de conservar la unidad de Al-Andalus y mantener a los rebeldes bajo control.”³

⁵ NT: Título de índole feudal dado por el emir a un líder para que gobierne en forma semiautónoma, pero con la obligación de pagar tributo y someterse a la autoridad del emir.”

“A pesar de que la oposición muladí había sufrido pérdidas importantes que habían debilitado su posición, no estaba completamente derrotada y,

³ Traducción, p. 7.

de hecho, se empezó a buscar apoyo extranjero con el fin de obtener reconocimiento al otro lado del Jabal Tariq.^{29»4}

“²⁹ NT: De este nombre se deriva el de Gibraltar (Jabal Tariq). Hace referencia al peñón (jabal) de Tariq. Tariq b. Ziyad cruzó el estrecho desde África del Norte, desembarcó en las cercanías del peñón y conquistó España en el año 711 d.C.”

“...y las relaciones del insurrecto muladí ‘Umar Ibn Hafsūn con la autoridad omeya² central de Al-Andalus...”⁵

“² NT: Se refiere al Banu Umayya: clan de la tribu Quraysh, la misma del Profeta. Este grupo conducido por Mu’awiya, gobernador de Damasco, se opuso a ‘Ali, el cuarto Califa Rashidun y a sus seguidores los shi’itas. Mu’awiya, a la muerte de ‘Ali en el año 661 hizo que los electores aceptaran a su hijo Yazid como su sucesor, con lo cual se estableció la primera dinastía islámica desde el año de la muerte de ‘Ali hasta que fueron derrotados por la segunda dinastía, la de los ‘Abbasi en el año 750. Los Banu Umayya se establecieron también en España de donde salió el nombre Omeya. Ver: Marín Guzmán; *El Islam*; p. 433.”

En estos ejemplos es posible observar como se aporta información o conocimiento al lector sobre aspectos relacionados con, o propios de, la cultura islámica. Particularmente se hace referencia a un cargo o título utilizado en el Imperio Islámico, así como al nombre árabe del cual se deriva el nombre de Gibraltar, y por último se detalla brevemente el origen de la dinastía islámica Omeya.

De esta manera se da a conocer un poco la cultura islámica, de acuerdo con las intenciones del traductor y del autor, tal como se ha señalado anteriormente, a la vez que se guarda fidelidad en cuanto al estilo del autor. No obstante, la fidelidad, en cuanto a lo que se refiere a este aspecto del estilo del autor, se perdería si en la

⁴ Traducción, p. 57.

traducción se hubiera incluido esta información no mediante el uso de notas, sino a través de la inclusión de dicha información dentro del cuerpo del texto. Para ilustrar este punto, tomemos el último de los ejemplos anteriores sobre el uso de las notas e incluyamos en el cuerpo del texto la información aportada en la nota del traductor, y veamos cómo quedaría:

“...y, por último la práctica común del gobierno de compartir su poder otorgando el *tasjīl*, es decir, un título de índole feudal que el emir otorga a un caudillo para que gobierne en forma semiautónoma, sometido a su autoridad y con la obligación pagarle tributo, con el fin de conservar la unidad de Al-Andalus y mantener a los rebeldes bajo control.”

El incluir en el cuerpo del texto las explicaciones que el traductor desea agregar –teniendo en cuenta al lector meta– no sólo atentaría contra el estilo del autor –tal y como se indicó anteriormente–, sino que también haría mucho más extensa una oración que de por sí es bastante larga y que forma parte de una oración compleja, lo cual se prestaría para confusión. Ello haría que la lectura del texto meta, debido al alto contenido de palabras y nombres árabes junto con el uso frecuente de oraciones largas y compuestas, se volviera pesada y lenta, en lugar de ofrecer al lector información adicional sobre la cultura islámica de una forma sencilla y de fácil acceso.

⁵ Traducción, p. 3.

2) *Transliteración del árabe*

La transliteración es, según el *Diccionario de uso del español* de María Moliner (2000, p. 1379), la representación de los sonidos de una lengua con los signos alfabéticos de otra. El árabe utiliza un alfabeto distinto al que nosotros usamos, por lo que éste debe ser transliterado para poder ser leído con nuestro alfabeto. No obstante, la representación de los sonidos es distinta según cada idioma, aun cuando se use el mismo alfabeto, motivo por el cual la transliteración del árabe al español es distinta a la del inglés.

En esta traducción se utilizó la transliteración inglesa del árabe porque es la que mejor permite alcanzar los objetivos de la traducción. Analicemos este punto de vista desde la posición opuesta. El uso de la transliteración española de las voces árabes (nombres de personajes y lugares, principalmente), cuya nomenclatura respetaría las reglas de pronunciación y ortografía del español, habría resultado en un texto con una sensación de comodidad, de estar en un ambiente más propio que ajeno; mientras que la transliteración inglesa, por tratarse de un idioma que no es el materno, con reglas de pronunciación distintas, da una mayor sensación de extrañeza, de estar frente a algo desconocido, misterioso.

Esta sensación de encontrarse con algo extraño, desconocido y misterioso va disminuyendo con el contacto y la familiaridad. Cuanto más contacto haya con aquello que es extraño, menos misterioso y más familiar nos irá pareciendo. Por este motivo, se escogió utilizar la transliteración inglesa de los nombres y voces árabes,

con las excepciones de algunos préstamos asimilados ya en el español y los cuales se examinarán más adelante en este capítulo.

Este contacto con un contexto histórico, nombres, personajes y lugares propios de la cultura islámica, escritos en una forma que nos es desconocida en un comienzo, si bien no proporciona un mayor conocimiento directo acerca de la cultura islámica –a diferencia de las notas del traductor analizadas anteriormente–, sí busca despertar la curiosidad de quienes provenimos o formamos parte de una cultura completamente diferente y ofrece una invitación tácita al lector para que conozca o investigue más sobre el tema.

Asimismo, en el texto fuente es posible observar también el uso de la transliteración inglesa del árabe por parte del autor, lo cual no se debe únicamente a que el texto fuente fue escrito en inglés, sino a que esa es una característica del estilo propio del autor.

Al respecto, el autor mismo ha indicado lo siguiente en varias de sus obras escritas en español:

“...es importante advertir al lector que en esta obra se ha seguido la transliteración inglesa de las voces árabes y persas, por tener una dimensión mucho más amplia e internacional que la española. La transliteración castellana del árabe y del persa es también más compleja. Sin embargo, muchos nombres que han entrado al léxico español, especialmente nombres propios árabes y persas no han requerido de transliteración por ser muy comunes: Omeya, Irán, Medina, Meca, Hashemita...”⁶

⁶ Marín Guzmán; *El Islam*; p. 14. Ver también: Marín Guzmán, Roberto; *El Derrumbe del Viejo Orden en Irán*; Editorial de la Universidad de Costa Rica; San José; 1989; pp. 15-16.

El texto “Rebellions and political fragmentation of al-Andalus: A Study of the revolt of ‘Umar Ibn Hafsūn in the period of the amīr ‘Abd Allāh (888-912)”, como es posible observar en su mismo título, está de hecho cargado de un gran número de voces árabes transliteradas, correspondientes a nombres de personajes, lugares y demás. Ejemplos de ello son los siguientes extractos:

“Almost all the provinces of al-Andalus experienced general revolts or more localized forms of upheavals against the central authority, in the kuwār of Jayyān,..., Jazīrah al-Khadrā’, Tākurunna, Shadhūnah, Lablah,..., Tudmīr, Istijjah, and so on.”⁷

“In any case, as related previously, ‘Abd Allāh assumed the leadership of the besieging army in Bobastro and control of the whole situation the same day his brother al-Mundhir died.”⁸

Los extractos anteriores fueron traducidos como se transcribe a continuación:

“casi todas las provincias de Al-Andalus padecieron insurrecciones generales o formas más localizadas de levantamientos en contra de la autoridad central, en las coras de Jayyān,..., Jazīrah al-Khadrā’, Tākurunna, Shadhūnah, Lablah,..., Tudmīr, Istijjah y así sucesivamente.”⁹

“En cualquier caso ‘Abd Allāh, como se relató anteriormente, tomó el liderazgo del ejército que sitiaba a Bobastro, así como el control de toda la situación, el mismo día que murió su hermano, el emir Al-Mundhir.”¹⁰

En las versiones traducidas se mantuvo igualmente el texto cargado de voces árabes transliteradas según la transliteración inglesa usada en el texto original, con el fin de crear en el texto meta un ambiente distinto a nuestra cultura occidental que

⁷ Islamic Studies 33 (1994) 4, Roberto Marín Guzmán/Revolt of ‘Umar Ibn Hafsūn, p. 420.

⁸ *Ibíd.*

⁹ Traducción, p. 5.

¹⁰ Traducción, p. 3.

atraiga la atención del lector hacia la cultura islámica. De este modo, el mantener el texto cargado de estas voces árabes transliteradas, que en un principio pueden parecer extrañas y ajenas, pretende que el lector quede inmerso por completo dentro de un mundo y una cultura distintos y, probablemente, hasta entonces desconocidos.

El uso de los nombres de lugares y personajes transliterados al español en lugar de al inglés, tal y como se mostrará a continuación, no tendría el mismo impacto sobre el lector, en cuanto a la sensación de encontrarse con algo extraño y misterioso:

“casi todas las provincias de Al-Andalus padecieron insurrecciones generales o formas más localizadas de levantamientos en contra de la autoridad central, en las coras de Jaén,..., Algeciras, Tacorona, Sidonia, Niebla,..., Murcia, Ecija y así sucesivamente.”

“En cualquier caso Abdalá, como se relató anteriormente, tomó el liderazgo del ejército que sitiaba a Bobastro, así como el control de toda la situación, el mismo día que murió su hermano, el emir Almundir.”

Esta última versión pierde la sensación buscada de extrañeza y misterio, debido a la ausencia de signos ortográficos y caracteres como el apóstrofo (‘) en ‘Abd Allāh; el guión (-) en Al-Mundhir; la hache (h) en Lablah; las consonantes dobles en Istijjah y Tākurunna; además de las vocales ā, ī, y ū –utilizadas en la transliteración inglesa de voces árabes y persas usada en el texto original– en los ejemplos citados de Jayyān, Tudmīr y Shadhūnah, para mencionar sólo algunos ejemplos de usos que no se dan en español.

3) Préstamos

No obstante lo anterior, y tal como se indicó en el apartado previo, en la traducción se utilizaron algunas excepciones de préstamos, es decir, de términos del árabe asimilados por el español. En estos casos se trataba de palabras más comunes, tales como muladíes, mozárabe, omeya, y visir, cuyo uso con la transliteración española no reducía el impacto que se buscaba dar al lector respecto a la sensación de estar sumergido en la cultura islámica.

Un ejemplo extraído de la traducción, en el que es posible observar esto, es el siguiente:

“Among them were ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh ibn Umayyah, who had the title of *wazīr*, and...”¹¹

“...entre ellos estaban ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh ibn Umayyah, quien tenía el título de *visir*, y...”¹²

En este ejemplo, el nombre del personaje histórico ‘Abd al-Malik es presentado según la transliteración inglesa empleada, al igual que todos los nombres árabes de personas a lo largo de la traducción. No obstante, el término *wazīr*, es traducido como “visir”, término que ya forma parte del léxico español y aparece en el *Diccionario del uso del español* de María Moliner:

“**visir** m. Ministro de un soberano musulmán.”

¹¹ Islamic Studies 33 (1994) 4, Roberto Marín Guzmán/Revolt of ‘Umar Ibn Hafsūn, p. 423.

¹² Traducción, p. 9.

A pesar de utilizar el préstamo “visir”, el impacto visual deseado no se ve disminuido en lo más mínimo, debido a la presencia del nombre del personaje histórico escrito siguiendo la transliteración inglesa. Ese nombre domina la oración y contrarresta cualquier efecto adverso que pudiera tener el uso del préstamo sobre la impresión que el traductor desea crear en el lector.

Otro ejemplo del uso de términos que no necesitaban de transliteración, por ser comunes y aceptados en el léxico español, para reemplazar algunos términos que el autor del texto fuente utiliza con la transliteración inglesa es el que se presenta a continuación:

“...of the ‘Abd Allāh Administration. These numerous revolts provoked instability in the political power of the Umayyad dynasty. To further complicate this situation, not only the Muwalladūn revolted, but also some...”¹³

“Estos levantamientos políticos subrayan las dificultades de la administración ‘Abd Allāh, pues provocaron inestabilidad en el poder político de la dinastía omeya. Peor aún, no sólo los muladíes se rebelaron, sino que también algunos...”¹⁴

Este ejemplo permite observar la traducción de los términos Umayyad y *Muwalladūn* (plural de *Muwallad*), los cuales son reemplazados por los términos “omeya” y “muladíes”, ambos de uso común e incorporados al español:

“**omeya** adj. y n. Se aplica a los descendientes del jefe árabe de ese nombre, fundador del califato de Damasco, y a sus cosas.”

“**muladí** adj. y n. Se aplica a los cristianos que, durante la Reconquista, se hacían musulmanes y vivían entre los moros.”¹⁵

¹³ Islamic Studies 33 (1994) 4, Roberto Marín Guzmán/Revolt of ‘Umar Ibn Hafsūn, p. 426.

¹⁴ Traducción, p. 14.

El uso de términos comunes e incorporados al léxico español, los cuales no necesitan ser transliterados, con el fin de reemplazar a algunos términos para los cuales el autor del texto fuente utiliza la transliteración inglesa, en nada reduce el ambiente que se desea crear en el texto para el lector meta de la traducción, el cual es muy distinto al lector del texto fuente.

Por lo tanto, muchos términos transliterados permanecieron de la misma forma en la versión traducida del texto. En estos casos, al igual que con los nombres de lugares y personajes históricos, los términos fueron incluidos utilizando la transliteración inglesa. De esta manera, al utilizar estos términos, en lugar de usar la transliteración correspondiente al español, se busca también crear el ambiente deseado y que el lector meta tenga un mayor contacto con la cultura islámica, tal y como se indicó anteriormente en este capítulo.

Otros ejemplos de uso de términos (que no sean nombres de lugares o personas) que se mantuvieron con la transliteración inglesa son los siguientes:

“After his orders had been carried out, the Umayyad qa'id repopulated al-Liqūn with Arabs and Berbers.”¹⁶

“Después de que sus órdenes habían sido ejecutadas, el qa'id omeya repobló Al-Liqūn con árabes y beréberes.”¹⁷

“The objectives of this sā'ifah were accomplished.”¹⁸

“...los objetivos de esta sā'ifah se alcanzaron.”¹⁹

¹⁵ Moliner, María; *Diccionario del uso del español* (Edición abreviada por la Editorial Gredos); Madrid: Gredos, 2000; pp. 941 y 987.

¹⁶ *Islamic Studies* 33 (1994) 4, Roberto Marín Guzmán/Revolt of 'Umar Ibn Hafsūn, p.438.

¹⁷ Traducción, p. 34.

¹⁸ *Islamic Studies* 33 (1994) 4, Roberto Marín Guzmán/Revolt of 'Umar Ibn Hafsūn, p.443.

¹⁹ Traducción, p. 41.

4) *Representación de los personajes históricos*

Un último tipo de ejemplo en el cual se muestra cómo la afinidad de puntos de vista e intención entre autor y traductor influyó durante el proceso de traducción es la forma de representar en el texto a los diferentes personajes históricos sobre los cuales trata el texto fuente, particularmente el muladí ‘Umar Ibn Hafsūn y el emir ‘Abd Allāh.

Estos dos personajes son los principales protagonistas de la historia relatada en el texto fuente, y como se ha mencionado en la Introducción, ambos han sido descritos, a lo largo de la historia, de distintas maneras, variando según el historiador y la época –y el contexto histórico-político-social– en que éste escribiera.

Específicamente, de ‘Umar Ibn Hafsūn se ha dicho que fue desde un líder cruel y hombre falto de ética hasta representante de la nacionalidad española y “andaluz cien por cien”, según los diferentes historiadores, quienes lo han calificado y representado, ya sea como un héroe o un villano. No obstante, acorde con la intención del traductor y del autor –tal como la interpreta el traductor– de eliminar prejuicios y estereotipos sobre el Islam y los musulmanes y, más bien, fomentar el entendimiento de la cultura islámica, el personaje de ‘Umar Ibn Hafsūn es descrito de manera tal que se le represente de forma positiva y se le permita al lector formarse su propia imagen del personaje, sin dejar de ser fiel al texto fuente ni caer en los extremos de pretender defenderlo o atacarlo.

Un ejemplo de lo anterior es el que a continuación se transcribe:

“Ibn Hayyān characterized ‘Umar Ibn Hafsūn as shrewd, and says he was the rebel who...”²⁰

“Ibn Hayyān caracteriza a ‘Umar Ibn Hafsūn como sagaz y dice que fue el rebelde que...”²¹

En este caso, Hafsūn es representado en el texto fuente como *shrewd*, que según el diccionario inglés-español de Merriam Webster,²² es “astuto” o “sagaz”. Se eligió el término “sagaz” para la traducción ya que, de acuerdo con el *Diccionario del uso del español* de María Moliner, esta palabra significa:

“**sagaz** adj. se aplica al que percibe la verdadera naturaleza de las cosas y lo que hay oculto en ellas.”

De este modo, a la vez que es una opción fiel para la traducción de *shrewd*, la palabra “sagaz” tiene un significado que podría decirse es positivo, mientras que el término “astuto” presenta una connotación negativa que “sagaz” no tiene. El *Diccionario de uso del español* define astuto como:

“**astuto, -a** adj. aplicado a personas y, correspondientemente, a sus palabras, procedimientos, etc., sagaz para darse cuenta de lo que le conviene. (...) Hábil para lograr lo que quiere con engaños y ardides.”

Esa última connotación no está presente en la definición de “sagaz”, por lo que es posible representar a ‘Umar Ibn Hafsūn, en el texto meta, de manera acorde con las intenciones del autor y del traductor, sin problema alguno de fidelidad para con el texto fuente.

²⁰ Islamic Studies 33 (1994) 4, Roberto Marín Guzmán/Revolt of ‘Umar Ibn Hafsūn, p. 423.

²¹ Traducción, p. 9.

²² Merriam-Webster’s Spanish-English Dictionary. Springfield, Mass: Merriam-Webster, 1998.

Otro ejemplo de la forma de representar en el texto a los personajes históricos presentes en el texto fuente, de manera acorde con las intenciones del autor y traductor, es en relación con el emir 'Abd Allāh. El ejemplo es el siguiente:

"The assassination of political leaders (even the relatives) who opposed the amir 'Abd Allāh seems to have been common in his government. According to some Arab historians 'Abd Allāh had al-Mundhir killed so that he could gain the important position of amir of al-Andalus once his brother was out of the way. This is the opinion of Ibn al-Qutiyyah in his *Iftitah al-Andalus* and is corroborated, with some variations, by Ibn Hazm. There is also proof that various relatives, brothers and sons were also killed."²³

"El asesinato de líderes políticos influyentes (parientes incluidos) que se oponían al emir 'Abd Allāh parece haber sido una práctica común en su gobierno. según algunos historiadores árabes, 'Abd Allāh mandó a matar a Al-Mundhir, con el fin de obtener la importante posición de emir de Al-Andalus una vez que su hermano no le estorbara. Esta es la opinión de Ibn al-Qutiyyah en su *Iftitah al-Andalus*, y es corroborada, con algunas variaciones, por Ibn Hazm. También existen pruebas de que varios parientes, hermanos e hijos también fueron muertos."²⁴

En este ejemplo hay tres referencias a lo que aparenta ser la práctica común del asesinato, no obstante, con el fin de reducir el impacto negativo tan fuerte que conllevan "asesinato" y "asesinar", en el proceso de traducción se evitó adrede, específicamente en la tercera y última referencia el uso de éstas palabras y se optó por escribir "fueron muertos" en lugar de "fueron asesinados", a pesar de que es claro que se está hablando de asesinato.

²³ Islamic Studies 33 (1994) 4, Roberto Marín Guzmán/Revolt of 'Umar Ibn Hafsūn, p. 419-420.

²⁴ Traducción, p. 3.

La intención es reducir, aunque sea de manera muy sutil o leve, el impacto o la imagen negativa con que se presenta al emir ‘Abd Allāh en ese extracto del texto fuente, sin que se pierda o afecte la fidelidad de la traducción.

Un último ejemplo se relaciona nuevamente con la forma de representar a ‘Umar Ibn Hafsūn en el texto meta. El ejemplo se transcribe a continuación:

"Ibn Mastanah fought against the *Muwallad leader* of Bobastro, and even challenged him to a person-to-person combat."²⁵

"Ibn Mastanah luchó contra el caudillo muladí de Bobastro, retándolo incluso a un combate mano a mano."²⁶

En este caso, al igual que en numerosos otros a lo largo del texto meta, se optó por traducir *leader* como "caudillo". *Leader*, según el diccionario inglés-español de Merriam Webster, significa: jefe, líder, dirigente, gobernante. No obstante, en este caso específico, se hace referencia al combate, por lo que se utilizó "caudillo" que el *Diccionario de uso del español* de María Moliner define como:

"**caudillo** m. Jefe que dirige y manda gente, particularmente en la guerra."

De este modo, se guarda fidelidad al texto fuente y, sin embargo, se resalta la característica de ‘Umar Ibn Hafsūn como jefe militar y guerrero, lo cual no hubiera sido posible si se hubiera traducido *leader*, únicamente como líder o gobernante.

²⁵ Islamic Studies 33 (1994) 4, Roberto Marín Guzmán/Revolt of ‘Umar Ibn Hafsūn, p. 424.

²⁶ Traducción, p. 11.

De esta manera, la forma de representar a los personajes históricos en el texto traducido, permite, aunque sea de manera sutil, cumplir la intención tanto del traductor, como del autor, tal como se ha explicado anteriormente.

Conclusiones

El concepto tradicional de “fidelidad” en la traducción ha estado íntimamente ligado, a lo largo de la historia, a dos ideas principales: la literalidad y apego estricto al autor u obra fuente, y la invisibilidad del traductor.

La fidelidad demandaba un respeto absoluto por el autor del texto fuente y por el texto fuente mismo, un apego estricto a éstos que llevaba a la literalidad a la hora de traducir. Ya fuera porque se tradujera “palabra por palabra” o “sentido por sentido”, buscando la literalidad en la oración o en unidades de sentido mayores a la palabra, la fidelidad limitaba al máximo la libertad del traductor de realizar cambios en el texto meta.

Asimismo, este concepto de la fidelidad en la traducción ha llevado a que la función y el trabajo del traductor se torne “invisible”, de modo que la obra o texto traducido no se lea como una traducción, sino que se lea como si hubiera sido escrito originalmente en la lengua meta, es decir, lograr que la traducción sea lo más cercana posible a la forma en que el autor del texto fuente la hubiese escrito en la lengua meta.

La idea es que, en la medida de lo posible, no haya cambios en el texto meta con respecto al texto fuente y que el lector no detecte la presencia del traductor al leer el texto traducido, sino que sienta que está en contacto directamente con el autor y sus ideas, sin notar la intermediación del traductor, quien es el que ha llevado el texto fuente a la cultura meta, de modo que el lector meta pueda precisamente tener acceso a dicha obra.

En contraste con esta posición, la llamada “Escuela de Manipulación” establece que toda traducción implica un grado de manipulación del texto con un propósito determinado y, por ende, se puede señalar que hay cambio. La manipulación genera cambio y éste hace entonces imposible la invisibilización del traductor. La manipulación y el cambio que el acto mismo de la traducción supone delatan la presencia del traductor. Es decir, que el traductor siempre está presente en el texto traducido y que no se puede esperar que el texto meta se lea como si hubiera sido escrito por el autor del texto fuente, sin la intervención del traductor.

Hay quienes, asimismo, abogan por mantener el carácter “ajeno” o “extranjero” del texto fuente al realizar la traducción y elaborar el texto meta, visibilizando así la labor del traductor y haciendo ver claramente que se trata de una obra traducida.

La propuesta de esta investigación es que estas dos posiciones, si bien parecieran ser completamente opuestas, no lo son. De hecho, se propone que puede existir “fidelidad” al autor y al texto fuente, junto con la presencia del traductor en el texto meta. Es decir, que estas dos nociones no son excluyentes.

Lo que se plantea en este trabajo es que la fidelidad en la traducción no está definida únicamente por la literalidad, apego estricto al texto fuente y el grado de libertad para realizar cambios que tenga el traductor, sino también por la afinidad del traductor con el autor del texto fuente y el tema sobre el cual éste trata. Lo anterior no significa que un traductor que no tenga afinidad alguna con un autor o un tema específicos no pueda realizar una traducción que pueda considerarse “fiel”, sino que

quien lleve a cabo una traducción de un texto o de un autor por los cuales tenga afinidad, puede alcanzar una mayor grado de fidelidad que quien no la tenga.

Esto sucede debido a que quien traduce, al leer el texto fuente, realiza una interpretación del mismo con base en su propia forma de pensar, sus creencias y convicciones, definidas por su experiencia personal y por el contexto histórico, social y político en que se desenvuelve. Por ende, y dado que el traductor deja constancia de su presencia en el texto meta –aunque al lector no siempre le sea evidente, pero sí a quien analice texto fuente y texto meta–, si el tema del texto fuente, la forma de pensar o la intención del autor de ese texto le son afines, es más probable que el texto meta refleje una mayor fidelidad que si estos aspectos no le fueran afines.

Esta afirmación se realiza teniendo en consideración que no existe una definición única e inmutable de lo que es la “fidelidad” en la traducción, por cuanto dicho concepto ha cambiado a lo largo de la historia y, de hecho, depende del contexto histórico-político-social dentro del cual es establecido, según las normas vigentes en una cultura y época determinada.

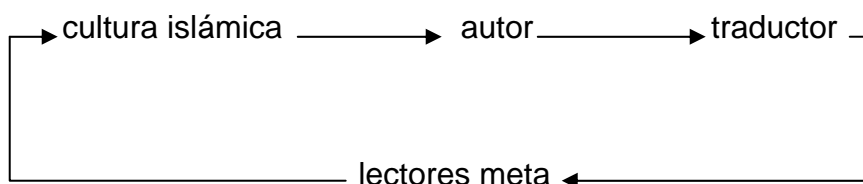
Este trabajo, no obstante, no pretende imponer normas sobre cómo debe ser una traducción fiel ni definir exactamente qué es la “fidelidad”, sino únicamente establecer que la afinidad entre autor y traductor, y entre traductor y tema e intención del texto fuente, es un aspecto inherente al concepto de “fidelidad” en la traducción.

En este trabajo de investigación se ha establecido la afinidad existente entre el autor del texto fuente y el traductor en relación con numerosas posiciones o puntos de vista relativos al islam y su contexto histórico-político contemporáneo; así como la afinidad de las intenciones (tanto del autor como del traductor) en cuanto a tratar de

comprender e interpretar la cultura islámica desde adentro, conociendo y respetando sus creencias y visiones de Dios, el mundo, la sociedad, etc., en lugar de intentar interpretarla o juzgarla según valores y creencias ajenas, propias de otra cultura.

Teniendo en consideración todo lo anterior, del análisis realizado en esta investigación se desprende el concepto de fidelidad como creación de afinidad. En consonancia con las ideas del autor –y del traductor– del texto fuente, no es posible entender una cultura desde la óptica de otra cultura, sino únicamente desde adentro, es decir, desde una óptica afín.

Por ende, en la traducción se intentó crear una afinidad con la cultura islámica, a partir de la afinidad del traductor y el autor con ella. La traducción se considera fiel en la medida en que el texto se inscribe en esta cadena de afinidad:



de este modo, se logra establecer la afinidad entre lectores meta y una concepción o imagen particular de la cultura islámica, “desde adentro”, transmitida por la identificación que hacen de ella autor y traductor.

Para lograr crear esta afinidad entre los lectores meta y la cultura a la que pertenece o sobre la cual trata el texto fuente, se recomienda que en la traducción se visibilice al traductor y se mantenga el carácter ajeno o extranjero (“foreignness”) del texto fuente en el texto meta. La “domesticación” total del texto fuente en el texto

traducido no favorecería la creación de la afinidad deseada entre el lector meta y la cultura fuente, ya que no se darían las condiciones para esa visión “desde adentro” que se busca establecer.

Las estrategias empleadas en esta traducción para mantener en el texto traducido el carácter ajeno o extranjero propio del texto fuente son ejemplos de lo que se puede hacer para lograr la afinidad, y fidelidad en el sentido aquí expuesto. De este modo, en la traducción realizada, la utilización de notas del traductor, el método de transliteración seleccionado y el uso de préstamos permiten sumergir al lector dentro de la cultura fuente y crear una sensación de inmersión en un mundo, cultura o forma de ver el mundo distintas a la propia; mientras que la representación de los personajes dentro del texto logra crear una imagen positiva, fomentando así la afinidad, y por ende la fidelidad, buscada.

No obstante, y como se indicó anteriormente, cada traductor deberá buscar aquellas estrategias que mejor se adecuan a las particularidades de cada caso específico (tema, intenciones, contexto histórico-social, etc., del texto por traducir), teniendo en cuenta que para alcanzar la mayor fidelidad posible, debe existir una afinidad y empatía con el tema y, preferiblemente también, con el autor del texto fuente.

En resumen, este trabajo presenta como aporte a la traductología el demostrar que una traducción que se lleva a cabo como un acto político puede ser una traducción fiel y viceversa, que una traducción fiel de igual manera puede ser un acto político. Asimismo, se demuestra que es posible realizar una traducción fiel, a la vez que se visibiliza al traductor. Es decir, que un traductor puede dejar una constancia

evidente de su labor en una traducción y ésta no pierde fidelidad, por el contrario, incluso puede llegar a ser más fiel debido a ello.

Bibliografía

Libros

- Ación Almansa, Manuel. *Entre el feudalismo y el Islam: Umar ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia*. Jaén: Universidad de Jaén, 1994.
- Alonso García, Jorge. *Omar ben Hafsun: la Córdoba omeya*. Granada: Roasa, 1981.
- Aparicio, Frances R. *Versiones, interpretaciones, creaciones: Instancias de la traducción literaria en Hispanoamérica en el siglo veinte*. Gaithersburg, MD.: Editorial Hispamérica, 1991.
- Baker, Mona (ed.). *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. Londres: Routledge, 2001.
- Calzada Pérez, María (ed.). *Apropos of Ideology: Translation Studies on Ideology – Ideologies in Translation Studies*. Manchester: St. Jerome Publishing, 2003.
- Campo García, María Belén. *Actuación política de los muladíes en el sur de Al-Andalus (siglos IX y X). Estudio sobre Umar b. Hafsun*. Tesis doctoral inédita. Universidad Autónoma de Madrid, 1995.
- Chalmeta Gendrán, Pedro. *Precisiones acerca de 'Umar ibn Hafsun*, en Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980). Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1985.
- Even Zohar, Itamar. *Polysystem Studies*. [= *Poetics Today* 11:1]. Dirham: Duke University Press. A Special Issue of *Poetics Today*, 1990.
- Fernández, Fidel. *Omar ben Hafsún: un reino cristiano andaluz en pleno imperio islámico español*. Barcelona: Juventud, 1942.
- Fernández Guerra y Orbe, Aureliano. *Fortalezas del guerrero Omar ben Hafsún hasta ahora desconocidas*. Boletín Histórico (Madrid) -1, 1880, p. 33-37.
- Fierro Bello, María Isabel. *Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun*. Madrid: Al-Quantara. -16, fasc. 2 (1995), pp.221-257.
- Fierro Bello, María Isabel. *Four Questions in Connections with Ibn Hafsun*, en "The Formation of Al-Andalus". Ashgate: Aldershot, 1998, pp. 291-328.
- Gentzler, Edwin. *Contemporary Translation Theories*. Londres, Routledge, 1993.
- Lefevre, André. *Translating Literature: Practice and Theory in a Comparative Literature Context*. Nueva York: The Modern Language Association of America, 1992.
- Lefevre, André (ed.). *Translation/History/Culture*. Londres: Routledge, 1992.
- Marín Guzmán, Roberto, *Crusade in al-Andalus: the eleventh century formation of the Reconquista as an ideology*. Islamabad: Islamic Research Institute, Islamic International University, 1992.
- _____. *El Derrumbe del Viejo Orden en Irán* (1^{era} ed.). San José, C.R.: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1989.
- _____. *El Espíritu de Cruzada Español y la ideología de la colonización de América*. San José: Alma Mater, 1997.
- _____. *El Islam: Ideología e Historia*. San José: Alma Mater, 1986.
- _____. *El Islam: religión y política, interpretación mesiánica del movimiento mahdista sudanés*, San José: Alma Mater, 1986.

- _____. *Fanaticism, a major obstacle in the Muslim-Christian dialogue: the case of twentieth century islamic fundamentalism*. San José, C.R.: s.n., 1999?
- _____. *La Guerra Civil en el Líbano: análisis del contexto político-económico del Medio Oriente* (1ª ed.). San José: Texto, 1985.
- _____. *La Ocupación Militar Israelí de Cisjordania y Gaza: de la Guerra de los Seis Días a la Declaración de Principios (1967-1993)* (1ª ed.). San José, C.R.: Editorial Guayacán, 2002.
- _____. *Los grupos étnicos en la España Musulmana: diversidad y pluralismo en la sociedad islámica*. Texto Colección General Biblioteca Carlos Monge Alfaro. San José: Universidad de Costa Rica.
- _____. *Popular Dimensions of the Albasid Revolution: a case study of Medieval Islamic Social History*, Cambridge, Mass.: Fulbright, LASPAU, 1990.
- _____. *The Revolt of 'Umar ibn Hafsun in al-Andalus: a challenge to the structure of the state (880-928)*. Austin: University of Texas Library, 1994.
- _____. *Social and Ethnic Tensions in al-Andalus, Cases of Ishbiliyah (Sevilla) 276/889 -302/914 and Ilbirah (Elvira) 276/889-284/897: the role of 'Umar ibn Hafsun*. Islamabad: Islamic Research Institute, Islamic International University, 1993.
- _____. *The Revolt of 'Umar Ibn Hafsūn in al-Andalus: a challenge to the structure of the state (880-928)*, tesis doctoral, University of Texas at Austin, 1994.
- Moliner, María. *Diccionario de uso del español* (edición abreviada). Madrid: Gredos, 2000.
- Munday, Jeremy. *Introducing Translation Studies: Theories and Applications*. Londres Routledge, 2001.
- Murphy, Caryle. *Passion for Islam, Shaping the Modern Middle East: the Egyptian Experience*. Nueva York: Scribner, 2002.
- New York Public Library and the Stonesong Press. *The New York Public Library Desk Reference* (fourth edition). Nueva York: Hyperion, 2002.
- Shuttleworth, Mark (ed.). *Dictionary of Translation Studies*. Manchester: St Jerome Publishing, 1997.
- Snell-Hornby, Mary. *Translation Studies: An Integrated Approach*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1988.
- Toury, Gideon. *Descriptive Translation Studies and Beyond*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1995.
- Venuti, Lawrence (ed.). *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology*. Londres: Routledge, 1992.
- _____. *The Translation Studies Reader*. Londres: Routledge, 2000.
- Vidal Castro, Francisco. *Sobre la compraventa de hombres libres en los dominios de Ibn Hafsun*. Granada: Universidad, Departamento de Estudios Semióticos, 1991.
- Vidal Claramonte, Mª Carmen África. *Traducción, manipulación, deconstrucción*. Salamanca: Colegio de España, 1995.

Medios electrónicos

- Anti-Muslim Discrimination On Rise* (2003, 16 de julio), [en línea]. CBSNEWS.com. Disponible en:
<http://www.cbsnews.com/stories/2003/07/16/national/printable563594.shtml>
[2004, 7 de junio].
- Ariza Armada, Almudena. *Cronología de Al-Andalus*, [en línea]. Madrid: Syracuse University Center in Spain. Disponible en:
<http://www.sumadrid.es/ariza/alandalus/Crono.htm> [2004, 26 de febrero].
- _____. *Glosario para la Historia de Al-Andalus*, [en línea]. Madrid: Syracuse University Center in Spain. Disponible en:
<http://www.sumadrid.es/ariza/alandalus/Glosario.htm> [2004, 26 de febrero].
- Baxter Wolf, Kenneth. *Christian Martyrs in Muslim Spain: the Martyrs of Córdoba*, [en línea]. Córdoba: The Library of Iberian Resources Online. Disponible en:
<http://libro.uca.edu/martyrs/cm2.htm> [2004, 5 de marzo].
- _____. *Christian Martyrs in Muslim Spain: the Martyrs of Córdoba and their Historians*, [en línea]. Córdoba: The Library of Iberian Resources Online. Disponible en: <http://libro.uca.edu/martyrs/cm3.htm> [2004, 5 de marzo].
- Cleric won't be charged in Bali bombings* (2004, 28 de julio), [en línea]. ABCNews.com. Disponible en:
<http://printerfriendly.abcnews.../Print?fetchFromGLUE=true&GLUEService=ABCNewsCo> [2004, 29 de julio].
- Cotter, Sean [2001]. *The Translator's Humiliation: Venuti, Schleiermacher, and Lucian Blaga* [en línea]. University of Michigan. Disponible en:
<http://www.aatseel.org/program/aatseel/2001/abstracts/Cotter.htm> [2004, 1 de noviembre].
- Discrimination Complaints Increase*; (2002, 4 de diciembre), [en línea]. CBSNEWS.com. Disponible en:
<http://www.cbsnews.com/stories/2002/12/04/national/printable531671.shtml>
[2004, 7 de junio].
- Falwell Brands Mohammed a "Terrorist"* (2002, 6 de octubre), [en línea]. CBSNEWS.com. Disponible en:
<http://www.cbsnews.com/stories/2003/06/05/60minutes/printable551787.shtml>
[2004, 7 de junio].
- General: Sorry About Islam Remarks* (2003, 18 de octubre), [en línea]. CBSNEWS.com. Disponible en:
<http://www.cbsnews.com/stories/2003/10/21/attack/main579249.shtml>; [2004, 7 de junio].
- Jasper, William F. (1998). *Islamic Extremists: U.S.-Financed, Enflamed, Seeking Revenge*, [en línea]. The New American. Disponible en:
http://www.thenewamerican.com/tna/1998/vo14no21/vo14no21_extremists.htm [2004, 7 de junio].
- Kaufman, Joe (2003). *Bringing Islamic Extremists Into Our Schools*, [en línea]. FrontPageMagazine.com. Disponible en:

- <http://www.frontpagemag.com/Articles/ReadArticle.asp?ID=7358> [2004, 7 de junio].
- Marín Guzmán, Roberto; *El fundamentalismo islámico y su reacción contra la globalización* [en línea]; Asociación Latino Americana de Estudios Africanos y Asiáticos (ALADAA); X Congreso Internacional; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Río de Janeiro, 2000. Disponible en: <http://www.clacso.org/wwwclacso/espanol/html/libros/aladaa/aladaa.html>
- Molina, José Manuel de. *Omar ben Hafsun*, [en línea]. Andalucía Documentos y Narraciones. Disponible en: www.andalucia.cc/adn/0198per.htm [2004, 26 de febrero].
- Pakistan Arrests Embassies Bomb Suspect* (2004, 24 de julio), [en línea]. ABCNews.com. Disponible en: <http://printerfriendly.abcnews.../Print?fetchFromGLUE=true&GLUEService=ABCNewsCo> [2004, 29 de julio].
- Police are split on questioning of Mideast men* (2001, 22 de noviembre), [en línea]. The New York Times. Disponible en: <http://www.profilesininjustice.com/newsstory.asp?id=75>; (2004, 7 de junio).
- Racial Profiling in the Air* (2003, 23 de abril), [en línea]. CBSNEWS.com. Disponible en: <http://www.cbsnews.com/stories/2003/04/23/eveningnews/printable550815.shtml> [2004, 7 de junio].
- Rushdie death sentence reaffirmed* (2000, 13 de febrero), [en línea]. Londres: BBC News Online. Disponible en: http://news.bbc.co.uk/2/low/middle_east/641898.stm [2004, 30 de julio].
- Seiple, Chris; *Interrogating Islam... & Ourselves*, [en línea]. Institute for Global Engagement. Disponible en: <http://www.globalengage.org/issues/2004/02/ftp.htm> [2004, 7 de junio].
- Spain: Evidence leads to Islamic Terrorism* (2004, 29 de julio), [en línea]. ABCNews.com. Disponible en: <http://printerfriendly.abcnews.../Print?fetchFromGLUE=true&GLUEService=ABCNewsCo> [2004, 29 de julio].
- Special Report 89; *Islamic Extremists: How do they mobilize support?* (2002), [en línea]. United States Institute of Peace. Disponible en: <http://www.usip.org/pubs/specialreports/sr89.html>; [2004, 7 de junio].
- The Muslim mainstream* (1998, 20 de julio), [en línea]. Jannah.org. Disponible en: <http://www.jannah.org/articles/usnews.html> [2004, 7 de junio].
- Thomas, Allan (ed.). *Introduction*, en "Modern Drama, Volume 41, Number 1, Spring 1998 Special Issue – Translations", [en línea]. Toronto: Journals Division of the University of Toronto Press. Disponible en: <http://utpjournals.com/jour.ihtml?lp=md/md411.html>. [2004, 1 de noviembre].
- US presidential candidate urges American Muslims to organise and vote* (2004, 21 de enero), [en línea]. BBC - Press Office. Disponible en: http://www.bbc.co.uk/print/pressoffice/pressreleases/stories/20.../assignment_kucinich.shtm [2004, 7 de junio].

Venuti, Lawrence. *How to Read a Translation*, [en línea]. Words Without Borders, The Online Magazine for International Literature. Disponible en: <http://www.wordswithoutborders.org/article/php?lab=HowTo> [2004, 1 de noviembre].

_____. *Translating the Human Sciences: Discourse, Intertextuality, Institution* (Abstract), [en línea]. New York: The Social Science Translation Project of the American Council of Learned Societies and the Institute for the Production of Knowledge of New York University. Disponible en: <http://www.alcs.org/ex-IHPK.htm> [2004, 1 de noviembre].

Vitiello, Justin. *Translating the Contemporaneity of Neodialect Italian Poetry*, [en línea]. College of the University of New York. Disponible en: <http://userhome.brooklyn.cuny.edu/bonaffini/DP/vitiello.htm> [2004, 1 de noviembre].

Apéndice:

Texto fuente