

Notas acerca de un texto épico andalusí

José RAMÍREZ DEL RÍO
Universidad de Sevilla

1. Introducción.

La existencia de una tradición épica en al-Andalus ha generado hipótesis de distinto tipo, desde la inicial negativa de Dozy¹, que consideraba dicha tradición contraria a la naturaleza misma de los árabes, hasta la defensa de un género de origen autóctono, romance², o la puesta en valor de los temas literarios procedentes de Oriente, que produjeron una literatura semejante en al-Andalus. Sin embargo resulta evidente que los brotes de dicha tradición no llegaron a producir una épica independiente y apartada de sus modelos del *Mašriq*.

Podemos seguir el desarrollo de los temas literarios procedentes de los *ayyām al-‘arab* (días de los árabes) en las distintas crónicas áulicas y en los poemas laudatorios dirigidos a los principales caudillos andalusíes. Sin embargo la valentía del general Ibn Abī ‘Abda o la astucia de Ibrāhīm b. Ḥayyāy no quedaron como paradigma de las virtudes caballerescas, a pesar del eco que encontraron en las fuentes historiográficas. Este lugar quedó reservado a los grandes héroes de la *Yāhiliyya*, y así cuando un personaje fue alabado en la época de taifas, no fue comparado con Marwān o con ‘Abd al-Raḥmān al-Dājil, sino con Biṣṭām b. Qays³ y con ‘Āmir b. al-Ṭufayl⁴. Tampoco podemos advertir la creación de temas épicos independientes de la tradición oriental, pues la sumisión a los paradigmas clásicos es una característica muy acentuada de los textos épicos de al-Andalus, como hemos podido comprobar en los estudios que hemos llevado a cabo hasta el momento⁵.

Pensamos que es necesario detenernos, aunque sea brevemente, en los textos que presentan un desarrollo de las distintas posibilidades de la épica de al-Andalus, tal como las ha analizado hasta el momento la crítica, para comprender las razones de la desaparición de estos temas literarios, que no llegaron a consolidar una tradición propiamente andalusí. Los textos estudiados hasta el momento para tratar la existencia de la épica en al-Andalus pueden agruparse en dos bloques:

¹ Dozy, R., *Histoire des musulmans d’Espagne*, Leiden, 1932, I, 9.

² Galmés de Fuentes, A., *Épica árabe y épica castellana*, Barcelona, Ariel, 1978; del mismo autor: *Románica Árabe*, en *Clave Historial*, Real Academia de la Historia, Madrid, 1998 (y II) Madrid, 2000; Marcos Marín, F., *Poesía narrativa árabe y épica hispánica*, Madrid, Gredos, 1971.

³ Ramírez del Río, J., *La Orientalización de al-Andalus*, Sevilla, Universidad, 2002, 155-157; Blachère, R., “À propos de trois poètes arabes d’époque archaïque”, *Analecta*, Damasco, 1975, 301-320; Kister, J., “Biṣṭām b. Qays”, *Et*², I, 1285-1286; también Bräunlich, E., *Biṣṭām b. Qays*, Leipzig, 1925

⁴ Ibn ‘Abd Rabbihī, *Al-‘Iqd al-farīd*, ed. A. Amin *et alii*, El Cairo, 1948, I, 84; Amaldi, D., “Amir b. al-Ṭufayl, ra’is destituito”, *Studi arabo-islamici in onore di Roberto Rubinacci*, Nápoles, 1985, 9-14; Blachère, R., *Histoire de la Littérature Arabe*, Paris, Maisonneuve, 1980, II, 275.

⁵ Cfr. Ramírez del Río, J., “El Cid en las fuentes árabes. Leyendas andalusíes en el ciclo del Cid”, en *Actas del Curso monográfico sobre el Cid*, Burgo de Osma, 2000, 127-169; del mismo autor *La leyenda de Cardeña y la épica de al-Andalus*, Sevilla, 2001.

1º. Textos historiográficos de los que J. Ribera postuló el origen romance debido a la temática hispana.

2º. Textos historiográficos procedentes de la literatura árabe.

Quizá pudiéramos considerar también el estudio de los elementos de la épica árabe de Oriente en los poemas andalusíes, pero a esta tarea ya dedicamos atención anteriormente⁶.

1. Textos historiográficos de supuesto origen romance.

Las ideas de J. Ribera⁷ acerca de la existencia de una épica autóctona en al-Andalus interesaron bastante a los estudiosos de la literatura medieval española, y fueron tenidas en cuenta por Menéndez Pidal, lo que aseguró su popularidad entre los hispanistas⁸. J. Ribera planteó como hipótesis la existencia de una épica romance partiendo del ejemplo de lírica, en la que las *muwaššahāt* habían dado muestras de la presencia en al-Andalus de un género en romance, del que llegaron noticias hasta nosotros gracias a su inserción en poemas árabes. Aplicando el mismo esquema Ribera buscó en las fuentes árabes narraciones de carácter épico en las que el tema fuera genuinamente hispánico, de donde dedujo que eran la recensión en árabe de un género que por origen y por su temática sería romance⁹. El hecho de no haber encontrado ejemplos de los personajes que protagonizaban dichos textos en las fuentes árabes clásicas lo reafirmaron en su convicción de que las narraciones que encontraba eran de origen romance. En su estudio, este autor recopiló las noticias acerca de poemas de tipo narrativo que trataban de hechos históricos como la conquista de al-Andalus, y entre ellas destacó las referentes a dos *urǧūza*-s: la de Tamīm b. ‘Alqama y la de al-Gazāl. La de Tamīm era, al parecer, de la que Ibn al-Quṭiyya extrajo las historias referentes a Sara la goda, la familia de Witiza y Artobás. Para justificar la llegada de estas historias a autores árabes, Ribera daba como justificación el matrimonio con mujeres hispanas. J. Ribera distinguió dos tipos de narraciones presentes en las crónicas árabes: las de origen genuinamente árabe y las que, en su opinión, tenían origen hispano. En el primer grupo incluía los relatos maravillosos o las hazañas de Mūsà, las aventuras en que aparecían sueños, profecías, adivinación, talismanes,... y además las historias de Ṭāriq, Mūsà y ‘Abd al-Rahman al-Dājil en las que se puede advertir la intervención de escritores árabes cultos. El segundo grupo, en el que centraba su atención y su análisis, comprende las narraciones concernientes a la familia de Witiza, a la reina Egilona, y a Izrac de Guadalajara. El análisis al que somete el autor estas narraciones es a nuestro juicio uno de los puntos más discutibles de esta teoría. Al tratar las razones por las que Artobás concede a los jefes árabes de al-Andalus bienes para instalarse definitivamente en la península, y el trato que dispensa a un piadoso musulmán, Ribera insiste en que al situar a Artobás como dador de estas mercedes y a un nivel superior a los jefes árabes, esto sólo podía proceder de conversos “españoles” al Islam, que querían incidir en la superioridad religiosa islámica gracias al proceder del príncipe visigodo con el asceta musulmán, pero también querían

⁶ Vid. Nota 2.

⁷ Ribera, J., “Épica andaluza romanceada” en *Disertaciones y opúsculos*, Madrid, 1928, 93-150.

⁸ Alborg, J.L., *Historia de la literatura española*, Madrid, Gredos, 1972 (2ª ed), 49-50; López Estrada, F., *Introducción a la literatura medieval española*, Madrid, Gredos, 1979 (4ª ed), 246.

⁹ Ribera, J., “Épica andaluza romanceada”, 98-101.

destacar la superioridad racial del hispano frente a los árabes. Pensamos que las posibilidades de análisis son mucho más amplias: podemos suponer que este *jabar* pudo servir para justificar los bienes de estos jefes o de sus descendientes como legítimos al haber sido donados libremente por un noble visigodo, y no ser botín del que no se habría descontado el quinto para el tesoro de los musulmanes. En las demás narraciones las posibilidades de interpretación son también variadas; deseáramos llamar la atención sobre la historia de Izrac de Guadalajara, y muy especialmente sobre la concepción del matrimonio que parecen tener tanto Izrac como su mujer¹⁰. En esta narración Mūsà b. Mūsà, enemigo del emir de Córdoba Muḥammad, intenta atraer a Izrac a su campo casándolo con su hija, hecho que inquieta al emir. Izrac se presenta en Córdoba para asegurarle su fidelidad, y le dice: “¿Qué puede importar que disfrute de la hija de tu enemigo?”. Cuando el padre de su mujer ataca la fortaleza de Izrac, ésta se jacta de la fuerza y del valor de su padre e Izrac le dice que él es más valeroso, sale a combatir y le hiere mortalmente. Los estudios acerca de las sociedades de Europa Occidental en la Alta Edad Media insisten en que la unidad básica de la sociedad, ya sea de poblamiento o desde el punto de vista legal, es la familia, en la que apenas podemos distinguir diferencias por el origen de los cónyuges, mientras en las tribus árabes el matrimonio con una persona ajena a la misma no significa que esa persona se convierta en miembro del grupo ni que se forme una comunidad de intereses entre los cónyuges que anule los lazos de *‘aṣabiyya* que les unen con sus tribus. Ese trasfondo, propio de la concepción árabe de la sociedad y de la familia, es el que observamos en la historia de Izrac, en el que la mujer de éste antepone su pertenencia al grupo de su padre, su parentesco agnático, al vínculo formado por el matrimonio, por lo que pensamos que no puede representar a una épica hispana indígena, pues a pesar de utilizar personajes autóctonos las ideas imperantes en el texto, éstas son más propias de la tradición árabe. Sin embargo no podemos descartar la posibilidad de la existencia de ese género romance que podría ser transmitido a través de las fuentes historiográficas, pues el peso de la población hispana en otros campos fue considerable y es posible que el análisis de nuevos textos aporte datos en este sentido. Las teorías acerca de una épica romance, sin haber sido descartadas en ningún momento, entraron en una vía muerta debido a la falta de testimonios que pudieran refrendar la existencia de este género de la forma en que lo hicieron las *muwaššahāt* con la lírica.

2. Textos historiográficos procedentes de la literatura árabe.

2.1. Literatura árabe culta.

Las propuestas presentadas en los últimos años por D. Oliver¹¹ y E. Manzano-Moreno¹² han abierto un campo que en España no había sido demasiado estudiado. Los motivos literarios se han revelado en las últimas décadas como un importante campo de

¹⁰ *Idem*, 126-129.

¹¹ Oliver, D., “El Cid, simbiosis de dos culturas”, *Castilla*, 9-10 (1985), 115-127; de la misma autora “Las batallas del Cantar de Mio Cid desde la perspectiva de la historiografía árabe”, *Revista de Historia Militar*, 73 (1992), 15-52 y “Una nueva interpretación de la batalla de Alcocer desde la perspectiva de la historiografía árabe”, *Revista de Historia Militar*, 74 (1993), 15-44.

¹² Manzano-Moreno, E., ““Oriental topoi” in Andalusian Historical Sources”, *Arabica*, XXXIX (1992), 42-58.

estudio; los diccionarios de motivos folclóricos o de temas literarios han ido apareciendo en EE.UU., Francia e Inglaterra; sin embargo en nuestro país este campo no ha sido muy explotado desde la publicación de los trabajos de M. Asín Palacios. Por otro lado las propuestas de F. Marcos Marín¹³ acerca de la épica árabe en al-Andalus, aun teniendo como objetivo principal su comparación con la épica española, inciden en la importancia de los modelos preislámicos sobre los poemas andalusíes, y en especial sobre la *ur̥yūza* de Ibn ‘Abd Rabbihī, texto utilizado como fuente historiográfica, ya que a pesar de ser un poema mantiene incluso la estructura de los anales, por lo que pensamos que sus propuestas están cercanas a las de los autores antes mencionados.

El análisis de los textos historiográficos desde perspectivas diferentes ha permitido en los últimos años la formulación de hipótesis interesantes para el tema que nos ocupa. D. Oliver analizó las narraciones de batallas del *Bayān al-Mugrib*, *Ajbār ma’yū‘a*, *Fath al-Andalus* y el *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān y comprobó las diferencias existentes entre las descripciones de la misma acción bélica. Estas diferencias en los detalles se deben, según esta autora, a la intervención de literatos que estaban más interesados en el ennoblecimiento y la alabanza de los vencedores que en la transmisión de los hechos históricos. La forma de destacar los méritos de los personajes que patrocinaban a los autores de estas narraciones era la utilización de alguna de las añagazas guerreras que más habilidad exigían, para así destacar la maestría y los merecimientos de su ejecutante. Sin embargo para poder conseguir el efecto buscado, las diversas celadas y estrategias debían combinarse de forma novedosa, por lo que si bien podemos establecer una cierta tipología y reconocer en las crónicas una serie de motivos repetidos, cada batalla era resuelta por los narradores de una forma distinta.

Las narraciones así producidas por los poetas cercanos a los jefes victoriosos pasaban posteriormente a formar parte de las crónicas antes mencionadas, donde en alguna ocasión y debido a la técnica de acumulación que caracteriza a estas obras, podemos encontrar dos narraciones diferentes del mismo hecho.

E. Manzano-Moreno parte de premisas similares e incide en la importancia en esta tradición de los elementos tomados de los *ayyām al-‘arab*. Mediante el análisis de algunos textos, principalmente los referidos a la jornada del foso de Toledo en la obra de Ibn al-Qūṭīyya¹⁴, muestra cómo la narración de la represión de una rebelión en Toledo en época de al-Ḥakam b. Hišām fue compuesta utilizando como modelo el día de al-Muṣāqir, en que el emperador de Persia atrajo a los principales miembros de la tribu de Tamīm a una emboscada, en la que perecieron muchos de ellos. Los detalles acerca de la forma en que se produjo la matanza de los toledanos por orden del emir de Córdoba son muy similares a los de la trampa tendida a la tribu de Tamīm por el rey de Persia, incluso en asuntos tan téticos como el vaho que se formó por la sangre vertida, por lo que parece evidente la influencia de este “día” en la elaboración de la narración de Ibn al-Qūṭīyya.

La formación de todo hombre culto de al-Andalus comprendía el género de los *ayyām al-‘arab*, referente que además gozaba de un gran prestigio. Por ello los poetas que servían a los dirigentes de al-Andalus, tanto a los emires de Córdoba como a los rebeldes del s. IX y a los jefes locales, hicieron uso de este modelo a la hora de concebir tanto las celadas y

¹³ Marcos Marín, M., *Poesía narrativa árabe y épica hispánica*, Madrid Gredos 1971.

¹⁴ Ibn al-Qūṭīyya, *Ta’rij iftitah al-Andalus*, ed. y trad. P. Gayangos y J. Ribera, 1868, 46-49.

tácticas guerreras como los esquemas narrativos que desembocaban en la correspondiente batalla. Los poetas sirvieron a los jefes rebeldes de al-Andalus durante la primera fitna, y así Ibn Ḥayyān nos refiere acerca de Daysām b. Ishāq:

*Muchos poemas panegíricos recitados en su honor llegaron a estar en boga como los cantares de gesta (sic: li-intiḡā‘ihī)-. El mejor poeta que cantó loas a Dāisam b. Ishāq fue ‘Ibdīs b. Maḥmūd, cuyos versos en su mayoría fueron buenos*¹⁵.

En esta misma línea contamos con las referencias a los poemas dedicados a Ibn al-Šāliyya¹⁶:

Era a la sazón ‘Ubaidīs b. Muḥammad, el poeta insigne, secretario de Ben al-Šāliyya a cuyo servicio estaba consagrado. Le prodigaba alabanzas en sus poesías que cantaban loas, describían los triunfos en sus razzias y elogiaban sus palacios y la vida fastuosa de su jefe, como lo hacían los poetas de los jalifas y de los reyes. Una de ellas en rima ra es famosa y versa sobre el triunfo de Ben al-Šāliyya sobre su enemigo Faṭḥ Du’l Nun.

Las propuestas de F. Marcos Marín¹⁷ estudian los elementos épicos presentes en la *urḡūza* de Ibn ‘Abd Rabbihī en la que este poeta canta y narra la historia de las victorias de ‘Abd al-Raḥmān III, convertido en héroe. El análisis parte de una consideración de los géneros épicos en las literaturas occidentales y en la árabe, y en él investiga la posible existencia de un género épico árabe que pudiera haber influido en la épica castellana medieval. Por ello el acercamiento de F. Marcos Marín, que busca los textos andalusíes que pudieran contener estos elementos, es sin duda interesante. Podemos considerar que sigue en buena medida la línea de estudio de las *urḡūza-s* propuesta en su momento por J. Ribera.

2.1. Textos historiográficos procedentes de la literatura árabe popular: el género de las *Futuḡāt*.

M^a. J. Rubiera¹⁸ analiza textos procedentes del género literario de las *Futuḡāt*, en que se traza la historia de conquista de al-Andalus. Estos textos son analizados desde el punto de vista narratológico, pues la autora considera que ésta tiene numerosos puntos de contacto con los cantares de gesta románicos, tanto desde el punto de vista de la caracterización de los personajes como de la estructura narrativa. La forma viene definida en estos relatos por una estructura de inversión, en que desde una situación inicial desfavorable, que además afecta a toda la comunidad del héroe, éste logra su reparación. El *Cantar de Ṭāriq* es el texto fundamental de este estudio; este nombre es dado por la autora a la narración de la conquista de al-Andalus por el Islam y a las relaciones conflictivas entre Ṭāriq y Mūsā que aparece en el *Naḡḡ al-ṭīb*¹⁹. La misión que realiza Ṭāriq para su comunidad es la de conquistar la península y restablecer el derecho, alterado por la violación de la hija de

¹⁵ Ibn Ḥayyān, *Al-Muḡtabis*, trad. E. Guráieb, *Cuadernos de Historia de España*, XIII (1950), 166; edición de M. Antuña, París, 1937, 9-10.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Vid.* nota 10.

¹⁸ Rubiera, M.J., “Estructura de “Cantar de gesta” en uno de los relatos de la conquista de al-Andalus”, *RIEII*, XXIII (1985-1986), 63-78.

¹⁹ Al-Maqqarī, *Naḡḡ al-ṭīb*, ed. I. ‘Abbās, Beirut, 1968, I, 229-230.

Julián. Estos dos objetivos son logrados con la victoria sobre Ludriq (Rodrigo). En la segunda parte Mūsà acude a al-Andalus, aprisiona a Tāriq y le arrebató la Mesa, símbolo de la conquista de al-Andalus, que también se apropia. Sin embargo el héroe logra ocultar una pata de la Mesa de Salomón, que ha de ser sustituida por Mūsà. Gracias a la astucia y a la intercesión de Mugī al-Rūmī, en el momento final ante el califa al-Walīd, Tāriq consigue demostrar que fue él el conquistador, al mostrar al califa la pata original de la Mesa de Salomón, quedando así restablecida la situación del héroe y la justicia.

La dependencia de esta narración de las leyendas de conquista egipcias ya fue puesta de manifiesto por M. ‘A. Makki, y la atribución de la misma por parte de al-Maqqarī a ‘Utmān b. Šāliḥ parece confirmarlo. El hecho mismo de la falta de narraciones de este tipo producidas por los andalusíes²⁰ y el hecho de que hubieran de recurrir a personajes de Oriente para poder reproducir estas tradiciones nos muestra la falta de arraigo y de interés, al menos en un primer momento, por las narraciones populares de conquista, por lo que tenemos que concluir que su influencia en la formación de un paradigma épico propio de al-Andalus fue muy reducida.

Las aportaciones de estos autores nos llevan tanto a considerar la posible existencia de una tradición épica romance como a valorar más las características narrativas y literarias de los relatos que aparecen en los textos historiográficos. Podemos considerar los relatos inventariados por Ribera hace más de ochenta años como narraciones de carácter épico, aunque por el momento no podamos definir de forma exacta la procedencia de algunas de estas narraciones.

Pensamos que la comparación entre los géneros épicos de la literatura árabe clásica –y en especial los *ayyām al-‘arab-*, y las narraciones que entraron a formar parte de las crónicas de carácter historiográfico puede ser muy provechosa. Para estudiar este tema vamos a utilizar el ejemplo de Sa‘dūn al-Surunbaqī. La razón que nos lleva en primer lugar a utilizar la narración de Ibn Ḥayyān acerca de este personaje del Garb al-Andalus es su relación con un episodio que nos recuerda a la épica castellana: el mismo cronista cordobés refiere que este caudillo muladí fue capturado por los vikingos durante una de sus razias por el litoral portugués, y que consiguió su libertad engañando a un judío, al que convenció para que le liberase a cambio de una recompensa futura, que Sa‘dūn no llegó a pagar nunca²¹:

Sa‘dūn b. Faḥ al-Surunbāqīlo apresaron los maḡūs que llegaron a la costa occidental de al-Andalus en tiempos del emir Muḥammad, y lo rescató un mercader judío que buscaba conseguir ganancias; (Sa‘dūn) prometió al judío recompensarle hasta que consiguió huir de él, pero luego defraudó su confianza y le hizo perder su dinero.

Esta anécdota es muy similar al episodio de las arcas del Cid con los judíos Raquel y Vidas,²² con lo que ya la primera aparición de Sa‘dūn en las crónicas tenía un fondo literario que difícilmente podía reducirse a esta breve leyenda, como pudimos comprobar en un análisis más detallado de las noticias del *Muqtabis*.

²⁰ En al-Andalus sólo encontramos este género en época bastante tardía, hacia el siglo XI, y las obras que produce, eran recopilaciones de obra egipcias anteriores.

²¹ Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis*, III, ed. Antuña, París, 1937, 23.

²² Poema de Mio Cid, ed. C. Smith, Madrid, Cátedra, 1991, (17ª edición), 140-142.

Cantar de Sa‘dūn al-Surunbāqī²³

Año 262:

Dijo ‘Isà b. Aḥmad al-Rāzī:

En ese año el emir Muḥammad envió la aceifa con su hijo Muḥammad contra ‘Abd al-Rahmān b. Marwān al-Ŷilliqī. El caid que iba con él era Hāšim b. ‘Abd al-‘Azīz, visir que tenía una gran influencia sobre el emir. Éste había anunciado la algazúa, e hizo ver que quería ir contra el enemigo²⁴, por lo que convocó al ejército, hizo las levas de las coras y se esforzó en los preparativos. Sin embargo cuando hubo completado la movilización de la aceifa, la dirigió contra Ibn Marwān y el ejército partió en ša‘bān de aquel año. Los espías de Ibn Marwān le adelantaron los detalles de la marcha contra él del ejército, al que habían visto por última vez cuando dejaba atrás ‘Aqabat al-baqar²⁵.

Ibn Marwān reunió a sus nobles y agrupó a sus compañeros en Badajoz por su capacidad para acogerlos a todos, y de allí salió con todos sus compañeros hacia el Ḥiṣn de Muntšalū²⁶ para defenderse en él. Cuando atravesaba el iqlīm de Munṭāsa²⁷, situado junto al río Tajo y que hoy en día está poblado y cuenta con numerosos habitantes, Ibn Marwān encontró que la gente de Mustāsa desconfiaba de Hāšim b. ‘Abd al-‘Azīz y temía que les humillara con su ejército cuando atravesara su territorio. Todos ellos salieron con Ibn al-Ŷilliqī huyendo de Hāšim, y así se levantaron con Ibn Marwān y marcharon hacia el Ḥiṣn de Muntšalū para sostenerse en él, por sus fuertes defensas, cuando Hāšim se acercara persiguiéndoles.

Llegaron al-Munḍir y Hāšim al Ḥiṣn de Badajoz y lo encontraron vacío. Salieron en persecución de al-Ŷilliqī y de los que iban con él, y pasaron por el ḥiṣn de Maqāliš²⁸, del iqlīm de Amsīn, en el que permanecían muladíes y ‘aḡam. (...) ²⁹.

Emprendieron el descenso desde el ḥiṣn con sus hijos y sus familias. Llegaron ante el ejército del sulṭān y Hāšim ordenó que se sentaran, y se puso a llamar a los hombres. Cuando se adelantaba hacia él cada uno de los llamados, Hāšim le preguntaba: “¿Eres musulmán o ‘aḡam?”. Si respondía que era ‘aḡam ordenaba que lo decapitaran y que apresarán a su familia, y si respondía que era musulmán, le decía: “Recita una azora del Corán”, y cuando había recitado una, le insistía con una segunda y una tercera, y aún eso no le salvaba de él, sino que decía a algunos: “¡Es una de tus trampas, cerdo! Lo aprendiste hoy o esta noche pasada y la has memorizado. Recita: “Wa-l-mursilāt ‘urf^{an30}”, y si se equivocaba en algo o balbuceaba, decía: “¿No os dije que era un ‘aḡam y que había

²³ Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis*, II, ed. M. ‘A. Makkī, Beirut, 1973, pp. 360-373

²⁴ Esto es, que quería hacer una incursión contra los cristianos.

²⁵ Actualmente El Vacar, a 25 Km. al norte de Córdoba.

²⁶ Según indica Makkī debía tratarse de un lugar despoblado actualmente cercano a Nogales.

²⁷ Ḥiṣn del gobierno de Oreto.

²⁸ El editor del texto, M. A. Makkī, apunta la posibilidad de que se trate de un error, por Naqāliš.

²⁹ Laguna en el texto, en el que el editor apenas puede identificar algunas palabras aisladas. Por la continuación debemos deducir que se trabó una batalla entre el ejército cordobés y los habitantes del ḥiṣn en la que éstos fueron derrotados.

³⁰ Comienzo de la azora del Corán nº 77, *Los Enviados*.

aprendido la azora que acaba de recitar esta noche?”, y ordenaba decapitarlo y que apresaran a su familia y a sus hijos; siguió así hasta el último de ellos.

Vendió a los prisioneros, y los compró un grupo de musulmanes del ejército (*qawm min muslimīn ahl al-‘askar*) de los que temen a Dios, que dejaron a salvo a los que sabían que eran familiares de musulmanes, y los soltaron.

Se presentaron ante Hāšim, en su campamento, los Barānis de al-Ŷudāniyya³¹ y Coria con su emir Muḥammad b. Taŷīt con sus familiares y con sus bienes, y entraron en la obediencia. Hāšim los recibió y se alegró de su llegada. Los asentó en los *aqālīm* de Mérida junto a los *muladíes*, a los que arrebataron sus alquerías, se alojaron en sus casas y cometieron crímenes contra ellos. Esto suscitó la cólera de los *muladíes*, que persistieron en sus maldades.

Al-Munḍir y Hāšim llevaron al ejército tras ‘Abd al-Raḥmān b. Marwān, persiguiéndolo, y pasaron por Ḥiṣn Samb. Los *mašmūda* habían entrado en él, y también permanecían junto a Jaṭūra b. Marwān en su región. Sus jeques salieron hacia Hāšim, obedientes al emirato, y él les criticó por su inactividad contra Ibn Marwān y sus compañeros, y les incitó a atacarle y enfrentarse a él y a que se unieran al ejército. Ellos se disculparon de seguirle alegando que eran demasiado débiles, aunque a ellos y a sus hijos nada les habría gustado más que hacerlo, de tener fuerzas para ello, e ir contra sus odiados enemigos, y decían que si tuvieran fuerzas no las ocultarían, y le atacarían con dureza. Hāšim no les creyó y sospechó de su falta de obediencia, tenía en su poder a cerca de treinta de sus notables e hizo morir a algunos de ellos y crucificó a un grupo de personajes destacados. Llevó con él al resto y en cada lugar por el que pasaba ejecutaba a uno, hasta que terminó con todos. Prosiguió Hāšim su camino con el ejército, hasta que cruzó el río Tajo.

(...)³²

Acordó que atacaría una tropa del sultān el emplazamiento de Ibn Marwān, que estaba oculto con sus tropas desde el segundo día de su salida. Primero se lanzó (el ejército del sultān) contra el emplazamiento en el que se encontraban los de Mustāsa, compañeros de Ibn Marwān, que estaban descuidados y no temían la proximidad del ejército a ellos. Mataron a los hombres que pudieron y saquearon sus bienes. Entre los que mataron había dos *arraeces* destacados entre ellos.

Descendió entonces hacia ellos Makḥūl con los compañeros de Ibn Marwān que permanecían con él. Cuando se dispuso a descender dejó a algunos de sus compañeros con sus familias, y se fue a hacer la guerra contra los súbditos del sultān a pesar de su corto número. Los soldados del sultān los abrumaron con su número y se abatieron sobre ellos. Pensaban que Ibn Marwān llegaría rápidamente en su ayuda, pero llegaron más tropas del ejército, y volvieron al campamento con la cabeza de Makḥūl y con el botín que habían conseguido en Mustāsa.

La noticia llegó al corrupto ‘Abd al-Raḥmān b. Marwān la tarde de aquel día con un jinete de sus compañeros que se dirigió oculto hacia él y le contó el asunto de la tropa del sultān y lo que había hecho antes. No le habló de su vuelta pues no tenía conocimiento de

³¹ Idanha a Vela.

³² Nueva laguna. Sólo aparecen palabras aisladas en unas dos o tres líneas. Por el texto posterior debe tratar de la huida de Ibn Marwān y los suyos del Ḥiṣn en el que se habían refugiado.

ella ni de la medida del enfrentamiento sino sólo de que habían saqueado el emplazamiento del grupo –de Mustāsa- y que lo habían maltratado. El hereje se levantó, reunió a los más notables de sus compañeros y consultó con ellos qué harían. Acordaron acudir todos al lugar y, que si era cierta la historia que les había llegado, atacarían de noche a la tropa del sulṭān por sorpresa durante la noche. Se prepararían, se dispondrían para la guerra y alcanzarían su venganza. Pasaron con todos sus efectivos hasta llegar cerca de Sa'dūn al-Surunbāqī, el gobernador que estaba en tregua con el enemigo. Desde entonces fueron sus hechuras. Ibn Marwān envió, cuando salía, a un mensajero, hábil guía, a Sa'dūn, informándole de lo sucedido y pidiéndole que le ayudara. Partió entonces (Ibn Marwān) hacia Karkar³³, emplazamiento de los atacados. Viajó el resto de aquel día con su noche y llegó allí a la mañana del segundo día tras su ocupación. Recibió a un grupo de caballería que llegó de Karkar hasta él y que le llevó algunas noticias de allí, pues la caballería del sulṭān no había permanecido allí tras la ocupación y estaba entonces en paz. Les saludó efusivamente y entró allí. No había aclarado el día cuando llegó el ejército del sulṭān, reunido por al-Munḍir y Hāšim, y se comenzaron a asediarse. Esto sucedió a comienzos de ramadān del año 262, e Ibn Marwān y sus compañeros no tenían nada.
(...)³⁴

Y porfió contra ellos día y noche con los almajaneques³⁵ hasta que mató a un gran número de ellos. Su arraez Ibn Marwān se vio obligado a refugiarse en un bellotero cuya base había sido horadada, y había en él una atalaya. Entraba de noche cuando buscaba descanso, y las piedras de los almajaneques caían a derecha e izquierda y alcanzaron el árbol con tal fuerza que terminó perdiendo sus ramas y no le quedó sino el tronco. El hereje soportó esto hasta que consumió sus provisiones, y él y los suyos fueron agobiados. No les quedó nada que comer y se vieron obligados a comer sus monturas; su situación empeoró hasta el punto de que comieron la carne de los perros y la carroña, hasta que devoraron la carne de sus muertos. Siguieron así varios días combatiendo contra la gente del ejército. Se adelantaron contra ellos los que les seguían en esta guerra, hasta que se unieron para rechazarles y mataron a un gran número de ellos³⁶, entre los que se encontraba Farṣūn al-'Arīf, uno de los diez gnósticos (= 'urafā') influyentes ante el emir Muḥammad. No abandonaron (las tropas del sulṭān) su cuerpo hasta que le llegó la corrupción, y (los hombres de Ibn Marwān) lo cortaron miembro a miembro, guisaron su carne y se lo comieron, debido al hambre que sufrían; fue uno de los primeros compañeros (de Hāšim) en ser muerto.

Salió Sa'dūn al-Surunbāqī hacia allí con los suyos y con su chusma; quería ayudar (a Ibn Marwān) y llevó consigo un gran número de caballeros, infantería y arqueros. Entonces pasó por Coimbra³⁷, que estaba por entonces en manos de los musulmanes, y la poblaba un clan de los Banū Adānis, de los Mašmūda, que eran firmes en su obediencia al emir. Les gobernaba un emir de su propia tribu llamado Adānis b. 'Awsiṣya. Salieron contra él cortándole el paso y hubo una batalla en la que murieron algunos hombres de los

³³ Según Codera, que es seguido en esto por Makkī, se trata de Alburquerque.

³⁴ Laguna en la que sólo se leen dos o tres frases aisladas.

³⁵ Especie de catapulta.

³⁶ Esto es, a un gran número de gente del ejército.

³⁷ Qulūmriyya.

Banū Adānis, que perdieron además muchos caballos. Fueron derrotados y enviaron a sus mensajeros a Hāšim b. ‘Abd al-‘Azīz para pedirle ayuda y hacerle saber que se dirigía contra él (al-Surunbāqī) para ayudar a Ibn Marwān. Le enviaron ropas ensangrentadas de sus muertos con estos mensajeros para exhortarle a ayudarles. Hāšim les protegió entonces con un grupo de la mejor caballería del ejército.

(...)³⁸

...Cruzó el río Aḥšad, sobre el que está el ḥiṣn. El cauce del río estaba entre él y Hāšim, guardándole de él y de tener que combatirle. El resto de las avanzadillas fueron llegando hasta Hāšim y le informaban de lo que había hecho, y le cortaban el camino de vuelta hacia su región. La codicia cegó a Hāšim y ni él ni los que estaban con él dudaban de que (Sa‘dūn) estaba asustado y temeroso de su poderío. Se puso a seguirle y a cortarle la retirada. Dispuso a su caballería y a su infantería y continuó marchando, galopando hacia él. Cuando Sa‘dūn vio esto se detuvo, reunió a sus compañeros y les dijo: “Hemos pasado muchas cosas juntos, y lo que viene ahora será duro y difícil. No hay en este asunto lugar al podáis huir y salvaros, ni hombres piosos que os perdonen, ni tenéis ningún socorro al que recurrir. ¡Todo será inútil si no aguantáis, os preparáis para un combate a muerte, os armáis con vuestro arrojo y os esforzáis con vuestras lanzas!”. Todos mostraron atención a sus palabras y respeto a su admonición, y él los dispuso para el combate de la mejor manera. Cabalgó para rechazar al ejército enemigo con la caballería, la infantería y los arqueros, a los que había dispuesto para la batalla; adelantó contra Hāšim a una pequeña tropa de caballería para poder probarle y saber con qué tropas contaba. Llevaba (Hāšim) con él caballeros que no se arredraban ante la violencia y el terror de la muerte, y él era perspicaz, resistente y enérgico en la guerra, en lo que no le igualaba nadie en su tiempo.

Cuando Hāšim cruzó el río en dirección a Sa‘dūn y comenzaron las escaramuzas, éste se retiró, por lo que Hāšim se equivocó. Mandó adelante una tropa de caballería a atacar a los jinetes que había enviado Sa‘dūn, y ambos grupos se enfrentaron; comenzaron las escaramuzas y pronto huyó la tropa de caballería de Sa‘dūn, mientras la de Hāšim la perseguía. Sa‘dūn hizo salir entonces al campo de batalla una tropa de caballería distinta de la que era perseguida, recogió a sus hombres que huían y los condujo de nuevo contra Hāšim.

Hāšim se apresuró a cargar junto con los suyos contra el enemigo, y los compañeros de Sa‘dūn huyeron por segunda vez. Sa‘dūn les gritó y les incitó a ser perseverantes hasta la muerte y a renunciar a huir; les recordó la imposibilidad de refugiarse en el Algarbe, por la lejanía de su región y por su difícil situación. Entonces ellos se esforzaron con ánimo, se dispusieron a atacar de nuevo; Sa‘dūn alzó sus banderas al viento, se acercó a los hombres de Hāšim y les golpeó durante largo tiempo. Les causó un gran daño con la espada, y les puso en grandes aprietos.

(...)³⁹

Murieron, además: Ḥayyāy b. ‘Umayir al-Iṣbīlī, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Ḥazm, Muḥammad b. Maslama al-Bāyī, Aḥmad b. Rifā‘a y otros muchos de los principales ḥuffāz, tras él.

³⁸ Laguna de unas dos o tres líneas.

³⁹ Laguna en el texto.

Hāšim se había apartado de su guardia, y cuando llegó al cruce por el que había pasado para atacar a Sa‘dūn, lo encontró lleno de caballería y de infantería que combatía allí, y que se atosigaban unos a otros todo lo posible según sus fuerzas a pesar de lo estrecho y lo abrupto del lugar. Cuando vio las dificultades que sufría la gente allí, y que no había en las proximidades otro paso, quiso precipitarse por allí, pero no encontró ningún resquicio, se lo impidió la caballería de Sa‘dūn, que lo descabalgó y quedó sentado sobre su escudo. Sus compañeros fueron cayendo en el combate, hasta que sólo quedó él.

Los primeros compañeros de Sa‘dūn que llegaron y lo vieron fueron Maḥmūd y ‘Abd al-Ŷabbār, hijos de Qanbāluh, que era de los más destacados caballeros. Se disponía a matarle cuando se acercó a ellos Aḥmad b. Jalīfa al-Māridī, que era un caballero famoso entre ellos y que conocía a Hāšim desde hacía tiempo. Se lanzó desde su caballo, se acercó a él, echó su albornoz sobre la cabeza de Hāšim y dijo a los hijos de Qanbāluh: “¡Basta! ¡No se mata a uno como éste! ¿Sabéis quién es?”. Respondieron: “¡No, por Dios! ¿Quién es?”. Le respondió: “¡Éste es el señor del Islam (sayyid al-islam) tras el emir Muḥammad! ¡Es Hāšim b. ‘Abd al-‘Azīz, caid del ejército!”. Echaron pie a tierra, lo cogieron y lo llevaron en un caballo distinto del suyo; enviaron un mensaje con la noticia a Sa‘dūn, que no creyó su captura hasta que llegó ante él, y lo condujo preso.

Sa‘dūn fue hacia el ḥiṣn de Muntšalūt, y los hombres del sulṭān que allí había lo habían desocupado y dejado desierto. Lo ocupó Sa‘dūn y los que con él iban. Había conseguido una victoria sin igual, que le había llenado las manos de botín. Esta victoria sobre Hāšim y su apresamiento se produjeron el domingo, quedando doce días del mes de ṣawwāl del año 262.

Las razones por las que consideramos que este texto procede de un “cantar” en el que se ensalzaba la figura de Sa‘dūn son varias. En primer lugar al-Rāzī tomó parte de sus datos acerca de las andanzas de ‘Abd al-Raḥmān b. Marwān al-Ŷilliqī de una obra en que se narraba su historia, y en esta obra la victoria de Karkar tuvo sin duda un lugar importante, ya que fue la mayor victoria conseguida por este persistente rebelde en toda su vida. En segundo lugar la forma de referirse a él de Ibn Ḥayyān, que lo llama héroe, nos da a entender que sus hazañas fueron conocidas en al-Andalus y que gozó al menos de cierta popularidad. Sin embargo es fácil advertir que este texto fue retocado por un literato con una amplia cultura árabe, que modeló el personaje de Sa‘dūn sobre el de los *sayyid*-es de los *ayyām al-‘arab*, que era el modelo épico utilizado en al-Andalus. Sus discursos ante sus compañeros para incitarlos a la lucha son muy similares a los de Qays b. ‘Āšim en el día al-Nibaŷ y Ṭaytal⁴⁰, y a los de otros muchos guerreros de la **Ŷāhiliyya**. Este discurso es también muy similar al de Maḥmūd b. ‘Abd al-Ŷabbār antes de un combate entre sus tropas, más reducidas, y las del ejército de Bāŷa.

El esquema narrativo es bastante claro, y responde a la teoría de inversión propuesta en su día por M. J. Rubiera para el cantar de Ṭāriq y tomada de la definición de Maurice Molho acerca de los cantares de gesta⁴¹:

⁴⁰ Ibn ‘Abd Rabbihī, *El libro de las batallas de los árabes*, introducción, edición y notas de J. Ramírez, Madrid, Boreal, 2002, 38-40 de la edición y 51-52 de la traducción.

⁴¹ Maurice Molho *apud* Rubiera, M.J., “Estructura de cantar de gesta en uno de los relatos de la conquista de al-Andalus”, 66.

Desde el punto de vista del significado se trata de una estructura de inversión a cuyo término una situación inicial desfavorable para el héroe se trueca en revancha y en legítima reparación.

En este caso el gobernador omeya lleva a cabo actos de singular crueldad contra algunas poblaciones islámicas de la zona, y prosigue sus ataques contra los rebeldes, reduciéndolos a una situación completamente miserable. La intervención del héroe Sa'dūn permite reconquistar a los muladíes sus derechos y castigar al soberbio Hāšim, que recibe un castigo adecuado a sus abusos.

Hace ya más de un siglo que Menéndez Pidal comenzó a despojar las obras historiográficas de la Edad Media española para reconstruir los textos de la primitiva épica castellana, perdidos hasta entonces. El resultado de su ingente tarea fue un cierto número de obras que aún hoy constituyen la parte principal de esta tradición literaria. En las fuentes andalusíes este trabajo está aún por hacer y posiblemente podamos asistir a importantes desarrollos de esta línea de investigación en los próximos años.