Al-Andalus y el mundo cristiano

homenaje a Francisco Javier Aguirre Sádaba

Al-Andalus y el mundo cristiano.
Relaciones sociales y culturales, intercambios económicos y aspectos jurídico-institucionales

Homenaje a Francisco Javier Aguirre Sádaba

Coordinadores:
Francisco Toro Ceballos
Francisco Vidal-Castro

Alcalá la Real
Ayuntamiento
Grupo de Investigación HUM761 *Sociedades Árabes, Islámicas y Cristianas*
(Universidad de Jaén)
· 2018 ·

Edita:
Ayuntamiento de Alcalá la Real
Grupo de Investigación HUM761 Sociedades Árabes, Islámicas y Cristianas (Universidad de Jaén)

© De los textos: los autores de los artículos

© De la presente edición:
Ayuntamiento de Alcalá la Real
Grupo de Investigación HUM761 Sociedades Árabes, Islámicas y Cristianas (Universidad de Jaén)

© De la coordinación y edición científica:
Francisco Toro Ceballos
Francisco Vidal Castro

© Del diseño:
Domingo Murcia Rosales.
Imagen de la portada: composición de puerta islámica andalusí y puerta cristiana inspiradas en las puertas conservadas en la fortaleza de la Mota de Alcalá la Real (Jaén).

Pedidos:
Ayuntamiento de Alcalá la Real. Área de Cultura. 23680 Alcalá la Real. Jaén. 953 58 70 41
cultura.tecnico@alcalalareal.es

I.S.B.N. 978-84-17592-02-8
D.L. J-754-2018

Impresión:
Tres Impresores Sur, S.L. 953 58 43 94

Autores de los trabajos publicados

José Aguilar Gómez. Universidad de Málaga
Abdelkader Behilil. Université d'Oran 2 (Orán, Argelia)
Ibtissam Bensahnoun. Université d'Oran 2 (Orán, Argelia)
Ana María Carballeira Debasa. Escuela de Estudios Árabes (CSIC, Granada)
Juan José Cobos Rodríguez. I. E. S. Antequera (Málaga)
Zouaoui Choucha. Université d'Oran 2 (Orán, Argelia)
Belén Cuanca Abellán. Universidad Pablo de Olavide (Sevilla)
Abdelkhalek Derrar. Université d'Oran 2 (Orán, Argelia)
Antonio García Lizana. Universidad de Málaga
Ana Fe Gil Serra. Universidad de Almería
David Gómez Comino. Universidad de Granada
Feriel Harrat. Université d'Oran 2 (Orán, Argelia)
Azucena Hernández Pérez. Universidad Complutense de Madrid
María del Carmen Hidalgo Brinquis. Instituto del Patrimonio Cultural de España (Madrid)
Géraldine Jenvrin. Université Clermont-Auvergne (Francia)
Omaiza Khordj. Université de Mostaganem (Argelia)
Maribel Lázaro Durán. Universidad de Granada
Antonio Linage Conde. Segovia. [Universidad CEU San Pablo (Madrid)]
Youness M'hir El Koubaa. Universidad de Jaén
Rosa Isabel Martínez Lillo. Universidad de Málaga
Pedro Martínez Montávez. Universidad Autónoma de Madrid
Juan Martos Quesada. Universidad Complutense de Madrid
Diego Melo Carrasco. Universidad Adolfo Ibáñez (Santiago de Chile, Chile)
Jorge Roberto Mihovilovic Suárez. Universidad de Chile (Santiago de Chile, Chile)
Emilio Molina López. Universidad de Granada
Abdelkhalak Najmi. Université Abdelmalek Essaadi (Tánger-Tetuán, Marruecos)
Lorenzo Luis Padilla Mellado. Grupo de Investigación HUM165 (Universidad de Granada)
Manuel Jesús Parodi Álvarez. Grupo de Investigación HUM440 (Universidad de Cádiz)
Rafael Pedregosa Megías. Universidad de Granada
Manuel Peláez del Rosal. Real Academia de Córdoba
Miguel Pino Abad. Universidad de Córdoba
Antonio Reyes Martínez. Escuela de Estudios Árabes (CSIC, Granada)
José Rodríguez Molina. Universidad de Granada
Carmen Ruiz Bravo-Villasante. Universidad Autónoma de Madrid
José María Ruiz Povedano. Sociedad Económica de Amigos del País de Málaga
Alba San Juan Pérez. Grupo de Investigación HUM761 (Universidad de Jaén)
Ana María Sánchez Medina. Universidad de Jaén
Claudia Isabel Sánchez Pérez. Universidad de Jaén
Cristina Segura Graiño. Universidad Complutense de Madrid
Celia Téllez Martínez. Universidad Complutense de Madrid
Francisco Vidal-Castro. Universidad de Jaén

Tabula gratulatoria

Camilo Álvares de Morales y Ruiz Matas
Escuela de Estudios Árabes (CSIC, Granada)

María Arcas Campoy
Universidad de La Laguna (Tenerife)

Adil Barrada
Universidad Moulay Ismaïl, Mequinez (Marruecos)

Pedro Cano Ávila
Universidad de Sevilla

Alfonso Carmona González
Universidad de Murcia

Juan Castilla Brazales
Escuela de Estudios Árabes (CSIC, Granada)

Juan Carlos Castillo Armenteros
Universidad de Jaén

Concepción Castillo Castillo
Universidad de Granada

Federico Corriente Córdoba
Universidad de Zaragoza

Jesús Cuadros Callava
Priego de Córdoba (Córdoba)

María Mercedes Delgado Pérez
Universidad de Sevilla

Francisco Franco-Sánchez
Universidad de Alicante

Pedro A. Galera Andreu
Universidad de Jaén

Javier García Benítez
Universidad de Granada

Luis Agustín García Moreno
Real Academia de la Historia (Madrid)

José Carlos Gutiérrez Pérez
Universidad de Jaén

José Adolfo Herrera Martín
Universidad de Sevilla

Bárbara Herrero Muñoz-Cobo
Universidad de Almería

Juan Francisco Jiménez Alcázar
Universidad de Murcia

Mª del Carmen Jiménez Mata
Universidad de Granada

Indalecio Lozano Cámara
Universidad de Granada

Miguel Ángel Manzano Rodríguez
Universidad de Salamanca

Virgilio Martínez Enamorado
Universidad de Málaga

Christine Mazzoli-Guintard
Université de Nantes (Francia)

Juan Pedro Monferrer Sala
Universidad de Córdoba

Celia del Moral Molina
Universidad de Granada

Antonio Moreno Hurtado
Málaga

María Ángeles Navarro García
Universidad de Granada

María Dolores Padilla Casas
Jaén

Antonio Peláez Rovira
Universidad de Granada

José Carlos Redondo Olmedilla
Universidad de Almería

María Dolores Rodríguez Gómez
Universidad de Granada

Fátima Roldán Castro
Universidad de Sevilla

Luis Romero Fernández
Real Academia de Córdoba

Manuel Ruiz Amezcua
Jaén

Rosa María Ruiz Moreno
Universidad de Jaén

Arturo Ruiz Rodríguez
Universidad de Jaén

Vicente Salvatierra Cuenca
Universidad de Jaén

Dolores Serrano-Niza
Universidad de La Laguna (Tenerife)

Fernando N. Velázquez Basanta
Universidad de Cádiz

María Jesús Viguera Molins
Universidad Complutense de Madrid

Instituciones

Grupo de Investigación HUM761

Departamento de Lenguas y Culturas Mediterráneas (Universidad de Jaén)

Sociedades Árabes, Islámicas y Cristianas (Universidad de Jaén)

Academia Andaluza de la Historia

Academia de Artes e Letras de Portugal

Área de Estudios Árabes e Islámicos (Universidad de Jaén)

Asociación Cultural Enrique Toral y Pilar Soler

Departamento de Filología (Universidad de Almería)

Departamento de Lenguas y Culturas Mediterráneas (Universidad de Jaén)

Sociedad Española de Estudios Medievales

Índice

Nuestra deuda académica con Francisco Javier Aguirre Sádaba
Ana Fe Gil Sierra ____ 15

El pensamiento económico en al-Andalus
José Aguilar Gómez - Antonio García Lizana ____ 19

Hacia una convivencia entre averroísmo y pensamiento occidental
Abdelkader Behilil ____ 27

El concepto de la historiografía en la época hispanoandalusí
Zouaoui Choucha ____ 31

"Ancianos" de al-Andalus: ecos sobre los representantes de la comunidad en la sociedad nazarí
José Juan Cobos Rodríguez ____ 35

La teología de la cúpula de mocárabes: de Bagdad a los reinos cristianos peninsulares
Belén Cuenca Abellán ____ 45

La mujer medieval en la península Ibérica: una fuente de inspiración para las generaciones futuras
Abdelkhalek Derrar - Ibtissam Bensahnoun ____ 55

La poesía descriptiva del conjunto social en el que vivía Ibn Quzmán y las relaciones sociales
Feriel Harrat ____ 63

Arte y ciencia en al-Andalus y los reinos cristianos hispanos: astrolabios en torno a una frontera difusa y permeable
Azucena Hernández Pérez ____ 65

La manufactura del papel, lazo de intercambio cultural entre la España musulmana y cristiana
María del Carmen Hidalgo Brinquis ____ 73

Entre teoría jurídica y realidad histórica en el comentario coránico: la concepción del no musulmán en *Tafsīr* de al-Qurṭubī (m. 1273)
Géraldine Jenvrin ____ 81

La convivencia literaria entre cristianos y musulmanes en el al-Andalus del s. XI
Omaiza Khordj ____ 87

Las civilizaciones oriental y occidental: miradas desde la Modernidad árabe
Maribel Lázaro Durán 95

Dos evocaciones andalusíes del notario Blas Infante Pérez de Vargas
Antonio Linage Conde 101

La realidad de los bienes habices en el ocaso de la Granada nazarí
Youness M'bir El Koubaa - Ana María Carballeira Debasa 115

Alándalus (morisca): ¿Una "identidad" reencontrada?
Rosa-Isabel Martínez Lillo 125

Religión, sociedad y política según el escritor saudí Tawfiq As-Saif
Pedro Martínez Montávez 137

El "compendio de la historia de los moros de España" (1791) de Florián, sobrino de Voltaire
Juan Martos Quesada 151

Alcalá la Real en las treguas entre Castilla y Granada, siglos XIII-XV
Diego Melo Carrasco 161

La realidad histórica de Alándalus y su percepción en las sociedades latinoamericanas: el caso de Chile
Jorge Roberto Mihovilovic Suárez 169

Algunos aspectos socioeconómicos en las *Masa'il wa-l-aywiba* de Ibn Ward (s. XII)
Emilio Molina López 175

Jaén en la poesía de Alándalus
Abdelkhalak Najmi 189

Los centros religiosos musulmanes después de la reconquista de Granada en 1942: Mezquitas, Rábitas y Zawiyas en La Alpujarra y Valle de Lecrín
Lorenzo L. Padilla Mellado 193

De vikingos, morabitos y emires...
Manuel J. Parodi Álvarez 213

Evolución histórica de los espacios cementeriales rupestres de época altomedieval de rito cristiano e islámico en Loja
Rafael Pedregosa Megías - David Gómez Comino 223

El primer marqués de Priego y sus implicaciones políticas y religiosas
Manuel Peláez del Rosal 235

Apuntes sobre el proteccionismo castellano en sus relaciones comerciales con al-Andalus
Miguel Pino Abad 247

Estructuras económicas y actividad comercial en Guadix en época nazarí
Antonio Reyes Martínez 255

Miguel Lucas: un caballero en la Frontera de Granada
José Rodríguez Molina 269

Las cuatro potencias zoomórficas, la antigua tradición de animales alados, incorporada al Islam
Carmen Ruiz Bravo-Villasante 291

Cambios en el modelo de calle de *madina Malaqa*. Innovaciones viarias de la ciudad castellana
José María Ruiz Povedano 303

La imagen de al-Andalus en el *Kitāb al-istibṣār fī 'aŷā'ib al-amṣār* (siglo VI-XII): valoración y síntesis
Alba San Juan Pérez 325

El escritor Ṣubḥī Mūsà y su novela histórica *El último morisco* a través de dos entrevistas
Ana María Sánchez Medina 335

Poetisas de al-Ándalus: pioneras del feminismo
Claudia I. Sánchez Pérez 347

Las mujeres musulmanas de Almería tras la conquista de la ciudad por los Reyes Católicos
Cristina Segura Graiño 353

Sistema de creencias y procesos de valoración y atribución en la obra *Kitāb Ṇāsir al-dīn ´alā´l-qawm al-kāfirīn,* de al-Ḥaŷarī
Celia Téllez Martínez 363

Acequias, árboles y servidumbres de paso en al-Andalus. Estudio y traducción de una fetua de Ibn Rušd (m. 1126) sobre un caso de Murcia
Francisco Vidal-Castro 385

Nuestra deuda académica con Francisco Javier Aguirre Sádaba

Ana Fe Gil Sierra
Universidad de Almería

La mayoría de nosotros se ha planteado, sobre todo al principio de nuestra carrera académica "por qué y para qué" hemos elegido esta opción profesional. En el ámbito universitario centroeuropeo es habitual esta doble apelación a las razones y objetivos de una determinada investigación –utilizando el título "por qué para qué se estudia…."– que confirma la vigencia de las premisas planteadas por Friedrich Schiller el 20 de mayo de 1789 en la Universidad de Jena en su famosa conferencia inaugural, titulada *Qué significa y con qué finalidad se estudia la literatura universal.* De hecho, en la universidad española es muy frecuente que le preguntemos a los estudiantes que desean iniciar una investigación por qué eligen un determinado tema y cuáles son sus aspiraciones en dicho proyecto. Y, en la mayoría de las ocasiones, las respuestas no dejan de sorprendernos.

No es fácil resumir en unas breves páginas la extensa trayectoria académica del profesor Aguirre Sádaba, ni seleccionar algunas de sus principales aportaciones al área de los Estudios Árabes e Islámicos en el panorama nacional e internacional. Las referencias a su labor profesional serán, con toda seguridad, completadas por el lector y estudioso de esta materia.

De la misma manera, tampoco resulta fácil para mí condensar en este breve artículo las innumerables anécdotas que jalonan la estrecha vinculación personal y profesional de Javier Aguirre con las figuras académicas más relevantes de los Estudios Árabes e Islámicos de las últimas décadas en España. Asimismo, y habida cuenta de que no pertenezco a esta área de conocimiento, puede considerarse, cuando menos, atrevido, mi deseo de participar en este homenaje. Sin embargo, también puede valorarse –y así espero que lo comprenda el lector– que la labor realizada por Javier Aguirre Sádaba se ha extendido a todas las esferas del ámbito académico.

Mi participación en este homenaje me ha permitido reflexionar sobre el proceso de aprendizaje personal y profesional que he tenido la inmensa suerte de vivir junto a Javier Aguirre, especialmente durante sus últimos años en la Universidad de Almería como Director del Departamento de Filología, una de las experiencias más enriquecedoras de su trayectoria académica, como él mismo confiesa.

La revisión de estos últimos años comenzó para mí con la relectura de *Fuego y Cenizas* de Michael Ignatieff, donde relata su breve experiencia en la vida política de Canadá. Descubrí entonces que, si tuviéramos que resumir la vida académica de Javier Aguirre, no sería suficiente el enunciado de mi admirado Friedrich Schiller –algo de lo que a veces se quejan mis estudiantes– sino que sería mucho más acertado aplicar al ámbito académico la conclusión que Ignatieff señala en el ámbito político: lo determinante no es PARA QUÉ SINO PARA QUIÉNES.

En el caso de Javier Aguirre, compañeros suyos como Emilio Molina López, Camilo Álvarez de Morales o *Marita* (María Arcas Campoy), podrían describir múltiples facetas de su personalidad y de sus importantes aportaciones científicas, entre las que se cuentan

libros de referencia imprescindible en su campo, como el tratado de derecho notarial de Ibn Mugīṯ[1], o manuales de cabecera para cualquiera que se aproxime al estudio del Jaén andalusí, centenares de veces usado y citado[2]. También se podrían citar otros numerosos artículos suyos en estos dos ámbitos de su investigación, el derecho islámico[3] y el Jaén andalusí[4], pero por ilustrar la diversificación de sus contribuciones investigadoras, se pueden recordar sus trabajos sobre epigrafía árabe[5], estudios onomástico-biográficos de prosopografía andalusí[6] o arqueología[7].

Antiguos alumnos suyos del Colegio Universitario de Jaén me relataron que gran parte de los estudiantes de la promoción de 1982-1987 eligieron continuar en Granada los estudios de Filología Árabe, aunque su primera opción antes de asistir a los cursos del profesor Aguirre hubieran sido Filología Hispánica o Filología Inglesa. La razón: su excelente magisterio personal y profesional o su pasión al transmitir la riqueza y belleza de la lengua y la cultura árabe. Y creo que no me equivoco, si añado también que, el hecho de que su hogar siempre estuviera abierto a los estudiantes, fue otra de las razones por las que la promoción de 1982-1987 de Filología Árabe de Granada contara con una mayoría de estudiantes jienenses y superase en número a los egresados en esta especialidad al de otros procedentes de otras universidades como Córdoba, Santander, Burgos o Palma de Mallorca.

[1] Ibn Mugīṯ (m. 459/1067). *Al-Muqni' fī 'ilm al-šurūṭ (formulario notarial).* Intr. y ed. por Francisco Javier Aguirre Sádaba. Madrid: CSIC, ICMA, 1994.

[2] *Introducción al Jaén islámico (Estudio geográfico-histórico).* Jaén: Diputación Provincial, 1979, en colab. con Mª Carmen Jiménez Mata.

[3] Por ejemplo, Un documento de compraventa arábigo-granadino". *Andalucía Islámica. Textos y Estudios,* 1 (1980) 163-172; "Fragmentos de las Waṯā'iq de Ibn al-'Aṭṭār recogidos en los márgenes del manuscrito XLIV (bis) de la Colección Gayangos sobre el formulario notarial de Ibn Mugīṯ". En *Homenaje al Prof. Jacinto Bosch Vilá.* Granada: Universidad, 1991, I, 461-472; "Notas acerca de la proyección de los "kutub al-waṯā'iq" en el estudio social y económico de al-Andalus". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* Sección Árabe-Islam, 49 (2000) 3-30; "De esclavos a libertos: fórmulas de manumisión en al-Andalus en el s. XI, según el *Muqni' de Ibn Mugīṯ*". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* Sección Árabe-Islam, 50 (2001) 21-51.

[4] Por ejemplo, "El Jaén islámico". En *Historia de Jaén.* Jaén: Diputación Provincial de Jaén-Colegio Universitario, 1982, 159-200; "El distrito de Baeza en la época musulmana (siglos VIII-XIII)". En José Rodríguez Molina (coord.). *Historia de Baeza. Historia, Literatura, Arte.* Baeza: Ayuntamiento de Baeza, Universidad de Granada, 1985, 81-111.

[5] "Nuevas inscripciones árabes de la provincia de Jaén: las lápidas de Cazalilla y de Úbeda". *Al-Qanṭara,* 17/2 (1996) 321-340; "Epitafios hispanomusulmanes de Arjona". *Al-Qanṭara,* 19/1 (1998) 161-181.

[6] Por ejemplo, "Un proyecto de prosopografía local. Diccionario bio-bibliográfico de personajes del Jaén islámico". *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino,* 9 (1995) 39-54, en colab. con Francisco Vidal Castro, además de diversas entradas en enciclopedias como Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vílchez (dirs.). *Diccionario de Autores y Obras Andalusíes* (DAOA). Tomo I. Granada: Fundación El Legado Andalusí, 2002, y *Biblioteca de al-Andalus.* Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004-2012.

[7] Por ejemplo, "Prospección con sondeo estratigráfico en "Cerro Miguelico" (Torredelcampo, Jaén)". *Anuario arqueológico de Andalucía 1986.* Sevilla: 1987, II, 242-246; "El baño del Naranjo en Jaén: notas sobre una transformación urbana". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 36 (1987) 125-136; "La cerámica medieval del yacimiento de Puente Tablas (Jaén)", en *Estudios en Homenaje al Prof. Alfonso Sancho Sáez.* Granada: Universidad, 1989, I, 301-313; "Excavaciones en el Baño del Naranjo (Jaén, 1987)". En Anuario Arqueológico de Andalucía 1987. Sevilla: 1990, III, 390-394; "Excavaciones en el Cerro del Castillo de Peñaflor". En *Anuario Arqueológico de Andalucía 1989.* Sevilla: 1991, II, 298-303; "Poblamiento Hispano-Musulmán en Andalucía Oriental". En *Investigaciones arqueológicas en Andalucía, 1985-1992.* Proyectos. 1992, 689-699, todos ellos en colab. con V. Salvatierra y/o J. Carlos Castillo.

Durante su etapa en el Equipo de Gobierno en la Universidad de Almería, colaboradores suyos –como el actual Secretario General– señalan que fue un modelo a seguir en un contexto emergente, como era entonces la Universidad de Almería. Compañeros del Área de Estudios Árabes e Islámicos destacan su sabiduría, su bondad, su generosidad, su humildad, su espíritu de conciliación y sentido del humor (confieso que me encanta su fino sentido del humor). Y en el Departamento de Filología muchos le consideramos un referente moral porque su actuación ha estado siempre marcada por la responsabilidad ética, el sacrificio y la convicción.

Tuve la inmensa suerte de colaborar estrechamente con Javier Aguirre Sádaba durante sus años como Director del Departamento de Filología en Almería. Si tuviera que añadir una opinión personal a las manifestadas anteriormente, destacaría también dos cualidades que, en mi opinión, han marcado su trayectoria personal y profesional: la pasión y el talento, entendido éste como la inteligencia en acción. Como señala José Antonio Marina, el talento es la capacidad de elegir bien las metas, manejar la información necesaria, gestionar las emociones y ejercitar las virtudes de la acción. Han sido innumerables las ocasiones en las que he podido comprobar que las acciones emprendidas por Javier Aguirre como Director –y también sus consejos como amigo y compañero– no sólo han mejorado la siempre difícil gestión de grupos humanos tan heterogéneos como los departamentos universitarios, sino que también han renovado muchas veces nuestra ilusión en el quehacer académico y personal.

Aquellos que conocen íntimamente a Javier Aguirre comprenderán que no quiera desaprovechar esta ocasión para hacer público algo que él nunca ha ocultado: que su éxito personal y profesional se sustenta en el apoyo que siempre le ha brindado Mari Carmen, su infatigable esposa-compañera desde hace ya cuarenta y seis años. Por experiencia personal y los testimonios de compañeros sería injusto no destacar que somos muchos los beneficiados de la solidaridad, comprensión y honestidad de la esposa de Javier Aguirre durante más de cuarenta años.

Todos los que han tenido la suerte de conocer al profesor Javier Aguirre Sádaba coincidirán que el agradecimiento y reconocimiento a su magisterio no puede limitarse al campo de los Estudios Árabes e Islámicos. Su calidad académica y humana ha impregnado la visión y actuación de todos los ámbitos académicos en los que ha desarrollado su actividad profesional. Desgraciadamente, son ya escasas las ocasiones en las que podemos aplicar correctamente el término maestro, algo que nos reprocharán, con toda seguridad, las próximas generaciones. Precisamente pensando en las próximas generaciones, evoco ahora unos conocidos versos de Bertold Brecht, tan adecuados a la figura de Javier Aguirre, y que espero no olvidemos en nuestro quehacer.

Hay hombres que luchan un día y son buenos.
Hay otros que luchan muchos años y son mejores.
Pero hay algunos que luchan toda la vida; esos son imprescindibles.

El pensamiento económico en al-Andalus

José Aguilar Gómez
Antonio García Lizana
Universidad de Málaga

Introducción

Los días 20 y 22 de septiembre de 2017 se celebró en Córdoba un Congreso Internacional sobre la Ciencia en al-Andalus, ocupándose de ingeniería, biología, matemáticas, astronomía, biología y medicina; destacándose la gran importancia de las aportaciones realizadas para la evolución del conocimiento científico internacional. Sin embargo, en nuestra aportación a este Congreso queremos destacar que en ese contexto de producción científica han de ser incluidas las Ciencias Sociales; y, en concreto, la Ciencia Económica. Autores relevantes como Schumpeter, Grice-Hutchison, Estapé o Baeck, lo han venido señalando. Y debemos hacer constar que la Universidad de Málaga debe ser citada en este proceso de recuperación del pensamiento económico andalusí, y de su valoración dentro del pensamiento económico mundial (ver Estapé, 1993, p. 105-107; Marina Grimau y otros, 2004, p. 46), poniendo de relieve que nos encontramos ante aportaciones sobre las que se han apoyado desarrollos posteriores de la disciplina; o como antecedentes de descubrimientos realizados varios siglos después.

En primer lugar queremos agradecer al Ayuntamiento de Alcalá la Real la oportunidad de participar en este congreso sobre al-Andalus y el mundo cristiano, en el que se rinde homenaje al ilustre catedrático de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de Almería, Francisco Javier Aguirre Sádaba, especialista entre otras materias en historia de al-Andalus, literatura arabo-islámica y derecho islámico. Precisamente este último campo le ha acercado a la consideración de temas económicos, como los contratos de compraventa o la manumisión de esclavos en al-Andalus. Lo que no es de extrañar, toda vez que la vida económica es uno de los aspectos que deben ser regulados jurídicamente; convirtiendo a textos legales, dictámenes judiciales, formularios notariales, etc., en fuentes inapreciables para el conocimiento de la historia económica (ver, p. ej., Abboud-Haggar, 2015). La novedad, no obstante, es que tales documentos jurídicos están siendo considerados, desde hace unos años, como fuente para investigar la historia del pensamiento económico (ver García Lizana, 1999, pp. 58-61), objeto de nuestra aportación a este Congreso.

Nuestros objetivos, a este respecto, es mostrar la existencia de un pensamiento económico andalusí; no como algo aislado, sino formando parte de la Tradición Mediterránea dentro del pensamiento económico universal; que hunde sus raíces en Grecia y en la Hispania romana y goda; y que tiene gran interés, no sólo como parte del patrimonio cultural español y universal; sino por sus aportaciones propias y su influencia en el pensamiento económico posterior.

1. Planteamiento del problema

Ha sido una práctica común de muchos historiadores del pensamiento económico atribuir los inicios de la Ciencia Económica a Adam Smith; o, en todo caso, a los mercantilistas;

o a los escolásticos de la Edad Media. Incluso hay algunos que sitúan a Smith en la época "prehistórica", considerando que dicho origen se encuentra en Walras[1], Marshall[2] y Menger[3]. Lo que no ha impedido encontrar en el mundo grecorromano valiosas aportaciones que tomar en cuenta para conocer la evolución histórica del análisis económico.

Ahora bien, Schumpeter (1994; pp. 111-112), después de estudiar las contribuciones grecorromanas en el terreno económico, explica lo que llama "el gran hiato" existente entre la antigüedad clásica y Santo Tomás de Aquino. Él considera que los burócratas, historiadores y filósofos de Bizancio o de la corte de Carlomagno no dejaron ningún fragmento relevante que merezca la pena citar; y que, en todo caso, podemos dar un salto por encima de quinientos años, hasta la época de Santo Tomás.

Sin embargo, Santo Tomás de Aquino sería complicado de justificar sin los progresos intelectuales del mundo islámico medieval y la labor llevada a cabo para salvar el legado griego. De esto último sí es consciente Schumpeter, el cual se refiere a algunos filósofos musulmanes como Avicena y Averroes, y a otros judíos como Maimónides, considerándolos "mediadores" entre Aristóteles y la Escolástica. Tales apreciaciones son, en términos generales, ampliamente reconocidas. Hasta el punto de poder hablar de un hilo conductor entre el mundo antiguo, el mundo islámico medieval y las aportaciones europeas del siglo XIII. Pero hay algo que, sin embargo, a muchos se les escapa, y que conviene destacar: Estamos en condiciones de afirmar que además de esa labor de mediación, podemos encontrar en dicho mundo islámico medieval aportaciones de carácter analítico, originales y de especial interés, que sólo en tiempos recientes se están valorando con toda justicia. Lo que pone en cuestión el "gran hiato" de Schumpeter (ver Garcia Lizana, 1999, pp. 37-38). Dichas contribuciones han sido realizadas tanto en la zona oriental como en la occidental; debiendo resaltar la particular relevancia de esta última para la transmisión intelectual, dada su proximidad con el mundo cristiano europeo. De ahí la importancia de conocer y recuperar el pensamiento económico islámico medieval de al-Andalus; un pensamiento que jugó un papel fundamental en la trasmisión del pensamiento griego; pero que también abrió puertas hacia nuevos horizontes; sin todo lo cual, es difícil explicar el universo cultural de Occidente, del que España forma parte.

2. Fundamentos

La expansión árabe, que permitió poner en contacto los grandes centros culturales de la antigüedad (Alejandría, la India, Persia, Hispania, la Magna Grecia, etc.), favoreció un fructífero intercambio de conocimientos, ideas, técnicas…; lo que propició un espléndido florecimiento científico y cultural; máxime en un territorio como el de la Hispania visigoda, una de las zonas más cultas entre las ocupadas por los pueblos bárbaros. La existencia de tal contexto, extraordinariamente dinámico y rico, en donde

[1] León Walras (1834-1910) fue un economista francés de la escuela de Lausana, considerado fundador de la economía matemática.

[2] Alfred Marshall (1842-1924), profesor de Cambridge, y uno de los economistas ingleses más brillantes de su época.

[3] Carl Menger (1840-1921), aunque Doctor en Derecho, fue más conocido como economista y fundador de la Escuela Austríaca de Economía.

se entrecruzan influencias muy variadas, de Oriente y Occidente, incluidas las hispano-godas, va a favorecer que el pensamiento económico andalusí encuentre una amplia base de fundamentación, sobre la que se irá construyendo a lo largo del tiempo.

En primer lugar, no se puede dejar de mencionar el legado hispano-godo. Hay que tener en cuenta el marco intelectual más adelantado de la Hispania goda con respecto a otros reinos bárbaros nacidos tras la caída del Imperio Romano y al mantenimiento de determinados patrones culturales de los hispanorromanos tanto durante el mandato de los visigodos como durante el dominio musulmán. No deja de ser interesante, en este sentido, aludir a tres pensadores hispanos citados por sus aportaciones en el ámbito del conocimiento económico; cuyo recuerdo, con mayor o menor intensidad, se mantiene: Columela, estudioso de la agricultura, uno de los pocos españoles considerados por Schumpeter en su *Historia del análisis económico*, y que fue tenido en cuenta por el propio Adam Smith; Séneca, quien aporta algunas ideas interesantes sobre la teoría del valor, la teoría del don, la práctica comercial, etc.; e Isidoro de Sevilla, conocido sin lugar a dudas en el mundo andalusí, quien incluye dentro de su obra interesantes observaciones sobre el crédito y la usura, el dinero, el mercado, los impuestos, etc.

Aunque, obviamente, hay que tomar en consideración de manera especial la influencia de la raíz religiosa coránica. En concreto, tuvieron lugar determinados desarrollos analíticos que se llevaron a cabo a partir de preocupaciones de naturaleza moral o ética (igual que sucedería después con la Escolástica cristiana) o que estaban relacionadas con determinadas inquietudes sociales que tenían una dimensión religiosa evidente. Por ejemplo, el Islam regula los hechos económicos, como la prohibición de la usura, o introduce instituciones económicas propias como la zaqat o azaque, el impuesto de carácter asistencial para ayudar a los más necesitados. Además, el Islam se creó en una sociedad bastante mercantilizada; incluso Mahoma era un mercader. En este sentido la concepción de la actividad económica y mercantil es, en términos generales, bastante positiva, si la comparamos con la cristiana de la época. El simbolismo comercial se extiende, incluso, a las relaciones del hombre con Dios. De forma que el comercio era considerado como una actividad respetable y a los comerciantes como integrantes muy respetados de la sociedad islámica. De ahí que los hombres de pensamiento se sientan, también por esta vía, atraídos por los temas económicos y comerciales; no sólo como curiosidad intelectual; sino intentando aportar respuestas adecuadas que favorezcan la actividad mercantil, y, al mismo tiempo, sean coherentes con los principios religiosos.

No podemos dejar de citar, al hilo de las anteriores ideas, la influencia de las aportaciones hebreas. Una vez que finaliza la conquista, la población judía tomó parte de manera activa en la vida cultural andalusí y su huella se puede rastrear por la presencia de personalidades importantes. Al igual que sucede con el Islam, los hebreos también tienen gran interés por los asuntos económicos. Algo bastante lógico ya que judíos y musulmanes trabajaron juntos durante siglos, lo que se tradujo en un intercambio de ideas y aportaciones recíprocas, como demuestra el trato similar que se le da al tema de la usura, o los ingeniosos procedimientos recomendados para evitar las trabas al libre comercio que podían desprenderse de un planteamiento riguroso.

De todos modos, hay que destacar sobre todo a la filosofía griega como fuente del pensamiento económico andalusí. En primer lugar porque los autores andalusíes conocen y estudian los escritos de los filósofos griegos, y en segundo lugar porque partiendo

de sus comentaros sobre ellos, van a ayudar al avance del pensamiento económico. Si bien es cierto que en tal actividad, van a ser continuadores de autores persas, árabes, sirios…, como Avicena, Algazel, al-Farabi, etc.; quienes además aportan información sobre fuentes originales persas, como los "espejos para príncipes", obras didácticas que abordan temas fiscales, mercantiles, etc., continuadas en al-Andalus, como veremos más adelante.

Finamente hay que aludir al papel de la frontera, la cual tuvo una función esencial en el proceso de difusión y florecimiento cultural e intelectual a ambos lados de la misma, durante toda la Edad Media. En este sentido, la frontera no sólo influyó en el comercio; sino que, igualmente, estimuló una dinámica intelectual, en la medida que favoreció el contacto intercultural, la propagación de los libros e ideas, incluidas las de carácter económico, etc. (ver García y Aguilar, 2016).

En resumen, la vinculación del pensamiento económico andalusí con el pensamiento económico elaborado antes y después, enlazando, por una parte, con el pensamiento de la Grecia Clásica y las aportaciones hispano-romanas e hispano-godas; y trasmitiendo, por otra, la antorcha a la Escolástica, Escuela de Salamanca, mercantilistas y arbitristas, fisiócratas, etc., no sólo pone de relieve las relaciones que existieron entre musulmanes y cristianos; sino que, y esto debe ser destacado, lo sitúa claramente dentro de la denominada Tradición Mediterránea del pensamiento económico (ver Baeck, 1994), la cual incorpora matices característicos propios, adelantándose a la Tradición Anglosajona (aunque hoy sea dominante), y sentando las bases del pensamiento económico moderno.

3. Autores y temas

Obviamente, no habiendo nacido la Ciencia Económica como tal, las aportaciones concernidas con la misma hay que rastrearlas a través de obras muy diferenciadas, a algunas de las cuales nos vamos a referir, aunque sin ánimo de ser exhaustivos; pero sí de manera que pueda obtenerse una visión clarificadora de la situación.

Teniendo en cuenta lo señalado más arriba, en la medida en que entre judíos y musulmanes los actos económicos del ser humano están afectados por consideraciones religiosas, y que no siempre las normas aparecen expresadas de forma suficientemente clara en relación con las circunstancias de cada momento, son frecuentes las aclaraciones realizadas por determinados "expertos", bien por propia iniciativa o atendiendo a consultas, litigios entre partes, etc. Tal estado de cosas nos permite disponer de información de interés sobre el modo de observar e interpretar los hechos económicos; especialmente a través de las denominadas *responsa*, en el caso de los hebreos (ver Grice-Hutchinson, 1982, pp. 22 y ss.); y de las *fatwas*, entre los musulmanes (ver Calero, 1987, p.189). Tanto unas como otras, al tratar de establecer o simplemente aclarar las reglas de conducta más adecuadas, recogen temas relativos a los negocios, la usura, cuestiones monetarias y fiscales, etc. A título de ejemplo, podemos traer a colación la defensa de al-Satibi del criterio de utilidad pública, para justificar determinados tributos; lo que podría interpretarse como una concesión a las necesidades existentes, frente a la rigidez legal (ver López Ortiz, 1941, p. 80). Entre los judíos, sobresale Maimónides, quien se ocupa del derecho de propiedad, la regulación de las compraventas, la normativa para los depósitos en custodia y los arriendos, los contratos de trabajo y los salarios, etc. Como en el caso de al-Satibi, los planteamientos económicos de Maimónides son el resultado de

innumerables compromisos entre una tradición poderosa, unas realidades económicas cambiantes y las exigencias del contexto social (ver Sáenz-Bobadilla, 2006).

Un caso muy diferente es el representado por la Aritmética aplicada a las transacciones comerciales, mediciones de tierra, impuestos, etc., (ver Ibn Jaldún, 1978, p. 1057); pudiendo citar a Maslamah al-Majriti, Albucasis; etc.

Asimismo, en otro ámbito disciplinar, puede citarse al obispo mozárabe Recemundo, el cual, en colaboración con Arib ibn Sad escribió *El calendario de Córdoba*, obra en la que se recogen, entre otros, datos muy valiosos para la historia de la agricultura (Vernet, 1974, p. 281).

De todos modos, deben ser citadas especialmente las aportaciones realizadas en el campo de la Filosofía, por autores como Averroes, Avempace, Maimónides, Ibn Gabirol, entre otros. Sobre todo, ha sido estudiado bajo esta perspectiva el primero de los citados. Sus observaciones sobre la división de trabajo más adecuada en la sociedad, el significado del dinero, la preocupación por la igualdad en los intercambios, la estabilidad de la moneda (considerada una aportación fundamental, por Baeck, 1987, p. 85)…; sin desdeñar el análisis de la realidad social (denunciando por ej., que en su tiempo y sociedad, "las masas son explotadas por los poderosos", en Ibn Rushd, 1966, p. 97) o la defensa de la incorporación a la población activa de la mujer, lo que repercute en mayor prosperidad para el conjunto de la sociedad, apelando a las diferencias existentes entre distintos territorios con prácticas diferenciadas, como prueba empírica.

Otra línea de pensamiento, es la representada por historiadores, geógrafos y viajeros, los cuales, al observar realidades concretas, se ocupan de la riqueza, las rutas comerciales, las características de las ciudades, etc. (ver, p. ej., la información recogida por al-Jushani o Aljoxaní, 1985).

Un caso singular es el de aquellos historiadores preocupados por encontrar las causas que explican los procesos históricos, como Ibn Hazm, Ibn al-Jatib, Ibn Jaldún o Ibn al-Azraq; y que los aproxima al campo de la Filosofía. Especial atención merece el citado en tercer lugar, Ibn Jaldún, el cual, aunque nacido en Túnez, es originario de una familia sevillana emigrada y considerado como parte de la cultura andalusí. Elabora una Teoría General de las Sociedades Humanas, analizando el funcionamiento de las mismas de una manera integrada, teniendo en cuenta aspectos económicos, geográficos, éticos, sociológicos, etc.; con el propósito de explicar (en terminología actual) los ciclos económicos, los procesos de expansión y declive, la importancia del gasto público, los peligros de presión fiscal, etc. Su análisis, por ejemplo, del funcionamiento conjunto de la oferta y la demanda, nos permite explicar la peculiar situación que hemos venido arrastrando desde 2007 (ver García Lizana, 2011). Ha sido citado como precursor de la Ciencia Económica (ver Estapé, 1993); y antecesor de Marx, Keynes, los economistas del lado de la oferta, o los estudios sobre el Tercer Mundo, realizados desde mediados del siglo XX.

Por último, hay que citar a los autores de obras educativas; en concreto, los libros de adab, de carácter enciclopédico, y los "espejos para príncipes". Entre los autores de los primeros, puede citarse a Ibn 'Abd Rabbihi (ver Chejne, 1993, pp. 182-187), quien se ocupa del gobierno justo, que debe perseguir el bienestar de la comunidad, de la generosidad, la avaricia… Con respecto a los autores de los segundos, destaca al-Turtushi (ver Grice-Hutchinson, 1982, p. 81), quien considera la agricultura como la principal

fuente de valor (anticipándose así a la posición de la Escuela Fisiocrática, del siglo XVIII), advierte sobre el peligro de imponer impuestos elevados, que desanimarían la actividad productiva y reducirán, por tanto, los ingresos del sultán (siendo en esto un antecedente de la Economía del Lado de la Oferta, del siglo XX), o defiende la necesidad de impulsar la inversión pública (como hará Keynes, también en el siglo XX).

4. Conclusiones

A la vista de cuanto ha sido señalado, podemos concluir, en primer lugar, que existe un pensamiento económico en al-Andalus, en cuyo desarrollo han intervenido autores como Averroes, Maimónides, al-Turtushi, Ibn Jaldún, etc. A este respecto, hay que destacar que juristas, historiadores y filósofos, entre otros, se han ocupado, al estudiar determinadas manifestaciones de la vida social, de poner de relieve y desentrañar cuestiones de índole económica, cuya naturaleza y circunstancias no les han pasado desapercibidas.

En segundo lugar, se ha indagado sobre los fundamentos de dicho pensamiento económico, favorecido por la expansión árabe, que permitió poner en contacto los grandes centros culturales de la antigüedad, favoreciendo el intercambio de ideas y conocimientos, máxime en un territorio como el de la Hispania visigoda, una de las zonas más cultas entre las ocupadas por los pueblos bárbaros.

En tercer lugar, se han presentado algunas pinceladas sobre el contenido de dicho pensamiento, que abarca aspectos muy variados, como el comportamiento de la oferta y la demanda, asuntos fiscales y monetarios, importancia del gasto público, ética y economía, etc.

En cuarto lugar, se ha destacado su importancia y señalado que ha servido de soporte al pensamiento económico posterior tanto en España como en Europa; así como realizado contribuciones que pueden considerarse antecedentes de diversas Escuelas de los siglos XVIII, XIX y XX, como los fisiócratas, el marxismo, Keynes, o la Economía del Lado de la Oferta; lo que cuestiona claramente la idea del "gran hiato" en la historia del pensamiento económico entre la antigüedad clásica y la Escolástica.

En quinto lugar, se ha puesto de relieve la vinculación del pensamiento económico andalusí con el pensamiento económico elaborado antes y después en el mundo occidental; enlazando con el pensamiento de la Grecia Clásica y las aportaciones hispano-romanas; trasmitiendo la antorcha a su vez, a la Escolástica, Escuela de Salamanca, mercantilistas y arbitristas, etc. A este respecto, conviene advertir que el pensamiento económico andalusí forma parte inseparable de la Tradición Mediterránea, la cual incorpora matices propios, adelantándose a la Tradición Anglosajona y sentando las bases del pensamiento económico moderno.

Finalmente, a modo de resumen de los hallazgos presentados, como dijo la célebre economista Marjorie Grice-Hutchinson, especialista en Historia del Pensamiento Económico, nos encontramos con toda una serie de personas que compartían una finalidad fundamental: observar y comprender el mundo y mejorar las condiciones de la sociedad que les tocó vivir. En esa aventura fueron construyendo las bases del pensamiento económico posterior.

5. Bibliografía

Abboud-Haggar, S. (2015): "La fiscalidad en al-Andalus entre los siglos VIII y XII a través de las recopilaciones de sentencias de Ibn Sahl y de Ibn Qāsim al-Šaᶜbī". *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III Historia Medieval, 28.

Aljoxaní (1985): *Historia de los jueces de Córdoba*. EAUSA, Granada.

Baeck, L. (1987): "Aristotle as Mediterraneam economist". *Diogenes*, 138.

— (1994): *The Mediterraneam Tradition in Economic Thought*. Routledge, Londresy Nueva York.

Calero Secall, M. I. (1987): "Una aproximación al estudio de las *fatwas* granadinas: Los temas de las *fatwas* de Ibn Siray en los Nawazil de Ibn Tarkat". En *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez*, O. F. M., con motivo de su LXX Aniversario. Departamento de Estudios Semíticos, Universidad de Granada, Granada.

Cebrián, JA. (2009): *La aventura de la reconquista*. La Esfera de los Libros. Madrid.

Chejne, A. G. (1993): *Historia de la España Musulmana*. Cátedra, Madrid.

Estapé, F. (1993): *Ibn Jaldún o el precursor*. Real Academia de Buenas Letras de Barcelona y Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona.

García Lizana, A. (1999): "El pensamiento económico andalusí". En Fuentes Quintana, E. (Coord.): *Economía y economistas españoles*. Tomo 2. Editorial Galaxia Gutemberg. Barcelona.

— (2011): "El pensamiento económico de Ibn Jaldún (1332-1406) ante los desafíos de la gran recesión (2007-…)". En *Al-Andalus: paradigma y continuidad*. Ed. Tres Culturas, Sevilla.

García Lizana, A. y Calero Secall, M. I. (1999): "El significado de Al-Andalus en el pensamiento económico español". En Fuentes Quintana, E. (Coord.): *Economía y economistas españoles*. Tomo 2. Editorial Galaxia Gutemberg. Barcelona.

García Lizana, A. y Aguilar Gómez, J. (2015): "La Frontera como lugar de intercambio y trasmisión cultural entre Oriente y Occidente. Los casos de Al-Andalus y Japón". En Toro, F. y Rodríguez, J. (Coords.): *Estudios de Frontera. 10. Fronteras Multiculturales*. Diputación Provincial de Jaén. Jaén.

Grice-Hutchinson, M. (1982): *El pensamiento económico en España (1177-1740)*. Ed. Crítica. Barcelona.

— (1995): *Ensayos sobre pensamiento económico en España*. Alianza Editorial. Madrid.

Ibn Jaldún (1977): *Introducción a la historia universal*. Fondo de Cultura Económica. México.

— (1978): *Discours sur l'histoire universelle*. Sindbad, París.

Ibn Rushd (1966): *Averroes Commentary on Plato's "Republic"*. Cambridge U. P. Cambridge.

López Ortiz, J. (1941): "Fatwas granadinas de los siglos XIV y XV". *Al-Andalus*, VI.

Marina Grimau, I. y otros (2004): "Los genios y sus teorías". En *Muy Especial & Capital*. Monográfico sobre "La fabulosa Historia de la Economía", 66.

Orozco de la Torre, O. (2006): "Manifestaciones diversas del pensamiento económico islámico medieval". En Schwartz Girón, P. (Coord.): *Variaciones sobre la Historia del Pensamiento económico mediterráneo*. Fundación Cajamar, Almería

Sáenz-Bobadilla, A. (2006): "El pensamiento económico judío en la Edad Media". En Schwartz Girón, P. (Coord.): *Variaciones sobre la Historia del Pensamiento económico mediterráneo*. Fundación Cajamar, Almería.

Schumpeter, J. A. (1994): *Historia del análisis económico.* Ariel, Barcelona.
Vernet, J. (1974): "Córdoba (Emirato y Califato de)". En Varios: *Gran Enciclopedia Larousse*, Tomo 3. Planeta, Barcelona.

Hacia una convivencia entre averroísmo y pensamiento occidental

Dr. Abdelkader Behilil
Universidad Mohamed Ben Ahmed Orán2 (Argelia)

Ibn Rushd conocido más bien con el nombre de Averroes nació en Córdoba, la capital de Andalucía y centro de influencia intelectual, 14 de abril de 1126. Es un filósofo andalusí, teólogo y médico musulmán. Murió en Marrakech (Marruecos) el 10 de diciembre de 1198.

Averroes ha interpretado tan bien los libros de Aristóteles que fue uno apodado "El gran intérprete" y es por lo que se dice que "la naturaleza es interpretada por Aristóteles y Aristóteles es interpretado por Averroes".

Córdoba fue un modelo en el pasado de la coexistencia entre religiones y culturas: "era una cultura para tres religiones".

Durante la última década, Europa ha mostrado gran interés en el "sabio cordobés", que puede haber incluso superado a su interés en el mundo árabe-islámico. Esto se debe a varias razones, como que el Islam se haya convertido en la segunda religión del viejo continente y desde la influencia de los movimientos extremistas islámicos que se ha desarrollado y fortalecido dentro de las comunidades inmigrantes musulmanas, a pesar de que ha amenazado la estabilidad y la seguridad en muchos países europeos. Además, hubo un consenso entre los líderes europeos de que los eventos en la orilla sur del Mediterráneo podrían tener un impacto directo y serio en las realidades políticas, sociales y culturales de sus países.

Están buscando formas o mensajes para aliviar esta tensión entre Oriente y Occidente, buscando reabrir el diálogo entre ellos y superar los obstáculos y dificultades que lo impiden. Dado que la política a menudo es más dañina que beneficiosa, el uso de la cultura se vuelve necesario. Si tuviéramos que encontrar un gran símbolo cultural para una tarea tan difícil y como este símbolo no está disponible en la actualidad, europeo o árabe, el pasado parece apropiado porque Ibn Rushd era uno de los filósofos árabes más preocupados y estaba interesado en la filosofía griega hasta que se volvió más tarde el vínculo entre esta filosofía y la filosofía de Europa emergiendo de la oscuridad de la Edad Media; se ha convertido en un símbolo cultural que puede convencer a cristianos y musulmanes de que no tienen otro futuro que aceptar una coexistencia pacífica entre ellos.

Alemania, un país de filosofía, sigue siendo uno de los países europeos más interesados en Ibn Rushd. Se organizó un seminario en diciembre de 1999 en la Casa de las Culturas del Mundo en Berlín, al que asistieron un gran número de pensadores árabes y europeos. El tema fue: "Ibn Rushd hoy". El eminente pensador argelino, Mohammed Arkoun, hizo las siguientes preguntas: ¿Ibn Rushd era realmente la luz? Y si es así, ¿cómo se transformaron estas luces después de su muerte en 1198? ¿Y cómo explicar el declive del nivel de ilustración y racionalidad en el mundo árabe e islámico? ¿Podemos vincular las luces con el Islam? ¿Qué son estas luces? ¿Cómo podemos lograr esta tarea, la tarea de establecer la conexión con las luces del Islam? ¿Qué papel puede jugar el espacio geohistórico y geocultural en esta área mediterránea?

En su introducción a estas preguntas, el profesor argelino dijo: “A menudo he abordado estas cuestiones en el contexto de la historia general del pensamiento mediterráneo, y se ha prestado atención a este espacio por dos razones principales: La primera razón es científica. La segunda razón es geopolítica.

Que la búsqueda actual de paz y cooperación permanente en el mundo mediterráneo depende de una reescritura radical de la historia, la historia de los pueblos, las culturas y los sistemas intelectuales”.

Mohammed Arkoun pasó a hablar sobre lo que él llama “el conjunto cultural, espiritual e intelectual” en el espacio mediterráneo, dijo que esta tarea es una de las grandes tareas que la “mente iluminada" debe realizar y completa.

Los iniciadores de la primera sesión de Ibn Rushd, que fue acogida por la ciudad española de Córdoba, coincidieron en que la capital del califato en Andalucía, como modelo de convivencia entre religiones y culturas, hoy puede inspirar al Pueblos árabes y musulmanes para liberarse de los mitos del pensamiento y la tiranía de los regímenes.

El Dr. Abdelmajid Cherfi, profesor de Civilización Islámica en la Universidad de Túnez, destacó en uno de sus discursos que la verdadera rehabilitación de Ibn Rushd debe hacerse a través del presente convirtiéndolo en un símbolo de todo nuevo trabajo intelectual sobre la base de lo racional.

Otro filósofo francés sugiere que debemos salir hoy de las tradiciones nacionales y mirar hacia el futuro. Él cree que Ibn Rushd ha jugado un papel positivo en la configuración de la cultura europea, así como en la identidad.

En un momento en que se están preparando importantes proyectos euromediterráneos, debemos revivir las relaciones árabo-europeas y crear una memoria cuya tarea no sea solo repetir el pasado, sino construir el futuro y establecerlo. De esta manera, el Mediterráneo adquiere sus dos bancos con una memoria ambiciosa, una memoria futura, liberada de los mitos del pasado.

El 4 de febrero, una mesa redonda de las reuniones de Ibn Rushd titulada “La influencia del modelo cordobés en el presente” fue animada por la dirección general de la Casa Árabe.

El filósofo iraní Ramin Jahanbeglo, profesor de la Universidad de Toronto en Canadá, dijo: “Este evento no solo ha permitido conocer a los musulmanes por otros, sino también conocerse a los musulmanes entre sí”.

Continúa diciendo que el primer valor que aprendemos del modelo cordobés es que “nos lleva a alejarnos de la producción de ideología a favor del lanzamiento de un modelo moral de convivencia entre culturas y religiones”. También pidió la democratización de la democracia, en referencia a la necesidad de que las potencias occidentales examinen los conceptos de exportar valores y conceptos a otras comunidades sin prestar atención a la privacidad de estas comunidades.

Finalmente, y para concluir esta intervención, diremos que para poder realizar tal coexistencia, se debe hacer referencia al modelo cordobés que sigue siendo un modelo casi perfecto para las personas que quieren prosperar y vivir en simbiosis.

BIBLIOGRAFÍA

1– ابن عذاري المراكشي: البيان المغرب، تحقيق هويسي ميراندة، تطوان 1960.

2– ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، دار الثقافة، الطبعة الثالثة، بيروت 1981.

3– غوستاف لوبون: حضارة العرب، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة، بيروت 1979.

4– أبو الوليد بن رشد: تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1930.

5– أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، بيروت 1962.

6– أبو الوليد بن رشد: فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، الجزائر 1982.

7– أبو نصر الفارابي: كتاب السياسة المدنية، تحقيق د. فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت 1964.

8– أبو الوليد بن رشد: تهافت التهافت.

9– أنخل غنثالث بالنثيا: تاريخ الفكر الأندلسي، تحقيق د. حسين مؤنس، القاهرة 1955.

10– ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، الطبعة السابعة، بيروت 1989.

11– فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، دار الفارابي، بيروت 1988.

12– لويس يونغ: العرب وأوربا، ترجمة ميشيل أزرق، دار الطليعة، بيروت 1979.

13– قاسم السمراءئ, الاستشراق بين الموضوعية والافتعالية، دار الرفاعي للنشر الرياض،1973.

Dominique Urvoy, Averroes, les ambitions d'un intellectuel musulman, Flammarion, coll. “Les Grandes Biographies”, Paris, 1998.

Roger Arnaldez, Averroes, un rationaliste en Islam, Balland, coll “Le Nadir”, Paris, 1998 (2e édition).

L'intelligence et la Pensée, sur le De anima d'Averroes, dans la collection de poche Flammarion, Paris, 1998.

André Miquel, L'Islam et sa civilisation, Colin, París, 1990.

D. et J. Sourdel, La civilisation de l'Islam classique, Les Grandes Civilisations, Arthaud, París, 1983.

El concepto de la historiografía de la época hispanoandalusí

Zouaoui Choucha
Universidad Mohamed Ben Ahmed, Orán2

En primer lugar empezamos nuestra comunicación por dar definiciones de las respectivamente historiografía e histología.

Se entiende por historiografía el conjunto de técnicas o metodologías que se disponen para abordar el estudio de hechos ocurridos en la historia, que pueden ser registrados; en cambio la histología es el conjunto de teorías que intentan responder a algunos interrogantes acerca de por qué han ocurrido determinados tipos de hechos o tendencias en lo social, lo político y lo económico en diferentes regiones del planeta.

El inicio de la escritura histórica en al-Andalus se atribuye a Abdulmalik Ben Habib considerado el historiador más antiguo de al-Andalus, influenciado por los escritos orientales y en particular los egipcios. En su libro "La historia" se dedica a narrar los acontecimientos del Islam en el Mashreq (Oriente árabo-islámico) hasta la conquista de al-Andalus, con especial atención a la historia de los gobernadores y príncipes de al-Andalus.

En la historia de al-Andalus hubo diferentes cronistas destacados, entre ellos, Mohamed al-Razi el padre, y su hijo Isa, que continuó la labor de su padre, Ibn Baskuwal, Ibn al-Qutiyya y otros.

La escritura histórica comenzó a evolucionar con la familia al-Razi como hemos mencionado antes: Mohammed al-Razi (m. 890) aporta valiosa información sobre la conquista de al-Andalus, y cómo Musà entra en el país, dando más detalles sobre las tribus que lo acompañaron y la zonificación de la tierra y cómo se tratan sus habitantes. Después de Mohammed al-Razi vino su hijo Ahmed, con su libro *Las noticias de los reyes de al-Andalus*, *su servicio*, *sus conquistas y sus males*, y *La asimilación acerca de las genealogías de al-Andalus*, en cinco tomos. Todos estos libros se han perdido, pero la mayoría de los libros históricos tienen como fuente la citada obra *Las noticias de los reyes de Andalucía*. Este libro se convirtió en un modelo para los que vinieron después de él, y en particular Ibn Hayyan.

La escritura de la historia andalusí, hasta ese momento todavía, estaba bajo tutela egipcia –según las palabras del Dr. Mahmoud Ali el Makki; Luego pasó a la senda de maduración donde se aumentó la tutela egipcia. Algunos escritores aparecieron interesados por la biografía de los hombres de al-Andalus y de sus eruditos, por ejemplo: la *Historia de los eruditos de al-Andalus* de Ibn al-Faradi (s. X), *Yadwat al-muqtabis* de al-Humaydi (s. XI), *al-Matmah al-anfus* de Ibn Jaqan (s. XI-XII), *al-Dakhira* de Ibn Bassam (s. XI-XII) y *Bugyat al-multamis* de al-Dabbi (s. XII). Todos estos libros tienen por objetivo la biografía de personas célebres y no interesarse por los acontecimientos políticos pero a través de la historiografía de estas personas se destaca el denso movimiento cultural en al-Andalus.

Los diferentes géneros de la historiografía

Historiografía de las Clases

La redacción en el campo de las "clases الطبقات" también ha experimentado un desarrollo similar. No se conformó con informar sobre las doctrinas, sectas y eruditos, sino que se propuso tratar la vida de los famosos escritores, poetas y grandes pensadores, sobre sus diferentes identidades, tendencias ideológicas y políticas, y lo que expresa de manera explícita este género se plasma perfectamente en el libro de al-Faradi *Historia de los eruditos de al-Andalus*, en cuya introducción se indica que recoge un gran número de sabios de al-Andalus presentados por orden alfabético. Así que dijo que en al-Andalus, se desarrolló una escritura sobre las "clases" pero incluye otros eventos culturales y científicos, así como presta atención a la historia política, económica y social.

En el mismo género escribió Mohamed Ibn Harit al-Jushani (m. 971) un libro que no carece de importancia que se llama *Los jueces de Córdoba*.

Historiografía de las genealogías

Los historiadores árabes han dedicado mucha atención a las ciencias genealógicas. Con éstas han satisfecho la necesidad de esclarecer la ascendencia de las numerosas tribus que, desde los tiempos más remotos, aparecen establecidas en la Península arábiga.

Los escritos de "genealogía", aparecieron a mediados del siglo IX como los de Muhammad ibn Yousef al-Mawarat (m. 876), su libro lleva por título "Los bereberes" البربر, también Abdullah bin Obaid al-Azadi (m. 855) que tiene un libro sobre la genealogía, titulado "Genealogía de los árabes y otros que entraron a al-Andalus" así como el libro "Los personajes notables entre los clientes" "أعيان الموالي".

Entre los libros históricos y en el mismo contexto destaca en importancia Y*amharat ansab al-arab* (Linajes árabes) Es ésta una obra de genealogía general en la que su ilustre autor establece por extenso y con toda precisión y rigor, las cadenas de generaciones que se fueron sucediendo en el seno de cada una de las tribus que poblaron Arabia.

Geografía histórica

También han surgido escritos en la geografía histórica; los escritos de los historiadores de al-Andalus, en general, comenzaban con una descripción geográfica donde exponen la división administrativa de al-Andalus, su paisaje y sus ciudades más importantes. Destacan de este género los libros siguientes: Abu Oubaid al-Bakri, cuyo libro المسالك و الممالك, "Los itinerarios y los reinos" es una impresionante obra recopilatoria sobre la expansión almorávide en el Magreb, por lo que aporta datos de incuestionable valor histórico y etnográfico sobre los pueblos del sur del Sahara y de las orillas del río Senegal, en torno al año 1040.

Notas personales (المذكرات الخاصة)

Notas personales o memorias es un fenómeno nuevo que se introdujo en la historiografía andalusí de aquella época y el tema del libro es el que determina su enfoque como *El collar de la paloma* de Ibn Hazm, que consiguió gran fama y ha sido considerado por los investigadores como un libro biográfico.

Aunque el libro del famoso Ibn Hazm trata el tema del amor, consta de muchos capítulos que tratan sobre la historia y la historiografía de al-Andalus. Muchos de los capítulos que contiene el libro se dedican a la descripción de la península Ibérica, de la guerra santa que llevan Musa ibn Nusayr y Tariq Ibn Ziyad contra los visigodos. Pero lo que nos toca señalar en esta parte es la manera de introducir la biografía de gente destacada, entre ellos sabios y eruditos.

Lo extraordinario en los adornos del Magreb del gran escritor Ali Ibn Musa Ibn Said es otro libro que no carece de importancia cuando a la introducción de reflexiones y notas personales se refiere. El libro constituido de treinta volúmenes consta de gran importancia en la historiografía andalusí. Ha sido escrito durante más de 115 años. Lo inició el abuelo Said y tras la muerte de este continuó la escritura de la historia su hijo Musa y por fin lo llevó a su término el nieto Ali en 1240. El libro lleva la estructura siguiente:

- El reino y su importancia histórica y geográfica
- Las clases sociales, donde escribe sobre los reyes, emires, soldados, sabios, poetas…
- La tercera parte se dedica a la descripción de los castillos –en particular de los reyes- la casas, diferentes construcciones y también introduce la descripción de la viada emires, nobles y sabios.

Por la importancia que tiene el libro de Ali Ibn Musa Ibn Said muchos de los grandes historiadores árabes posteriores lo consideran como fuente primordial para sus escritos entre los que destacaremos al famoso al-Maqqari.

Bibliografía

Al-Idrisi: *Uns al-muhay wa-rawd al-furay*, ed. y trad. J.A. Mizal, *Los caminos de al-Andalus en el siglo XII*, pról. M. J. Viguera, Madrid 1989.

Al-Rusati e lbn al-Jarrat: *Al-Andalus en el Kitab Iqtibas al-anwar y en el ljtisar Iqtibas al-anwar*; ed.e introd. E. Molina López y J. Bosch. Madrid 1990.

Fernando Valdés Fernández, "La Córdoba de Ibn Hazm: Una lectura arqueológica de El collar de la paloma", *Sacralidad y Arqueología*, Antig. Crist. (Murcia) XXI, 2004, págs. 583-594.

María Jesus Rubiera, "Literatura Hispano-árabe", en *Historia de las Literaturas Hispánicas no Castellanas*, planeada y coordinada por José M. Diez Borque, Taurus Ediciones, Madrid, 1980, pp. 139-176.

Team IKIP Malang, *Penyederhanaan dalam Pembahasan Kesusasteraan Arab dan Sejarahnya*. Malang, 1976.

Yatim, Badri, *Dirasah Islamiyyah II*, Jakarta, PT. Raja Grafindo, 1993.

أحمد هيكل, الأدب الأندلسي من الفتح الئ سقوط غرناطة, دار المعارف, القاهرة,1985

الفتح ابن خاقان, مطمح الأنفس, , دار المعارف, القاهرة, 1907

"Ancianos" de al-Andalus: ecos sobre los representantes de la comunidad en la sociedad nazarí

José Juan Cobos Rodríguez
Doctor en Historia Medieval

"...nadie puede retener en su poder una ciudad sin contar con sus habitantes".
Memorias de ᶜAbd Allāh, siglo XI

Dentro del organigrama institucional vital para el funcionamiento y la gestión de las comunidades de al-Andalus hay que tener en cuenta tanto la obligatoria y necesaria presencia de los delegados de la estructura estatal, cuya sede se halla inicialmente en la ciudad[1], como a quienes actuaban como representantes de los vecinos, en el área urbana o en el rural. Sobre la base de documentos posteriores a la conquista cristiana V. Lagardère esbozó tal articulación en un caso práctico al establecer las instituciones urbanas de Vélez-Málaga en el momento de sus capitulaciones, 1487[2]. Así, vislumbraba la existencia de una organización local compuesta por un cadí en materia judicial, un alcaide encargado de administrar la ciudad y su distrito desde la fortaleza, y un consejo de ancianos o personas influyentes con competencias sobre problemas de la población[3]. Según A. Galán Sánchez[4], tras la conquista la organización de las aljamas mudéjares granadinas se componía de un alguacil, un cadí y/o alfaquí (con atribuciones tanto judiciales como religiosas) y un consejo formado por los hombres más notables del lugar.

Ya las primeras comunidades islamizadas de al-Andalus de diverso origen debieron estar organizadas por un doble nivel de representación, el gobernador y el consejo o *ŷamā'a*[5]. No obstante, la existencia de este tipo de asambleas es difícil de rastrear. Tempranos ejemplos se ven en grupos de origen tribal[6] y pronto pasan a funcionar en la ciudad, como en la *Ilbīra* de fines del siglo IX donde hay un "*consejo de la ciudad*" junto a un delegado del emir de Córdoba[7]. En un trabajo relativamente reciente C. Mazzoli-Guintard indica que la gestión de las ciudades debía involucrar tanto a la autoridad

[1] Guichard, 2001, pp. 45 y 316-317; Barceló, 1998, p. 91; Trillo San José, 2007, p. 284.

[2] "*alcayde* [...] *por sy e en nombre de la universidad*, *aljama*, *alcadi*, *viejos e buenos onbres*", Archivo de la Catedral de Málaga, leg. 63, cuad. 5, López de Coca Castañer, 1977, p. 424.

[3] Lagardère, 1993, pp. 263-279; además aludía a alguaciles con funciones parecidas al alcaide en zonas rurales, como en Arcas Campoy, 1999, p. 497; Acién Almansa, 1979, p. 128; Galán Sánchez, 1986, p. 102; Trillo San José, 2007, p. 285; figura clave para el control cristiano de las comunidades mudéjares tras la conquista en Galán Sánchez, 1991, pp. 136-140 y ss.

[4] Galán Sánchez, 1991, p. 138.

[5] Acién Almansa, 1998, p. 299.

[6] Mediada la segunda mitad del siglo IX, rebeldes beréberes eligen una delegación de treinta *šuyūj*/notables para pactar con el representante de Córdoba que los tenía sitiados, Felipe, 1997, p. 81.

[7] Sin el consentimiento del consejo, rebeldes a Córdoba llaman a Ibn Ḥafsūn para que se apodere de una ciudad dividida, el cual, al llegar, mandó decapitar al delegado estatal, Ibn Ḥayyān, 1957, p. 334.

política, como a la comunidad que las habitaba. Así mismo, identificaba a determinados vecinos como representantes de barrio que eran reconocidos por el poder político para gestionar la ciudad[8]. Respecto al mundo rural, un pleito de fines del siglo XII sobre el reparto de aguas entre ciertas alquerías de la tierra de Guadix una serie de personajes encabezan la delegación que representaba a las mismas[9].

La mayor parte de los términos que identifican a tales representantes colectivos parecen confluir en el vocablo árabe *šuyūj* o *ašyāj*, plurales de *šayj*. Se ha traducido generalmente (aunque es un término de amplia polisemia) como "*viejo de mucha edad*", "anciano". En cambio, a nivel etimológico es clara su referencia a "quien da consejo". Es por ello que en determinados contextos se relacione con quien ocupa cierto lugar de representación respecto a la población de una localidad[11] o dirimiendo en litigios[12].

Pero ¿quién podía tener tal consideración? Por lo general, serían los miembros más venerables, influyentes, respetados, honrados, tal vez ricos y principales jefes de familia de la comunidad y, como no, ancianos[13]. Pero sin duda habría también que advertir que algunos de estos personajes más allá de representar intereses del común, se inclinarían a defender los de su linaje, lo cual reflejaría cierta jerarquización social[14]. Lo más probable es que fueran elegidos por todos los vecinos, porque en su nombre se tomaban las decisiones y se firmaban ciertos documentos (capitulaciones, súplicas...), según las noticias tras la conquista que tenemos sobre este tipo de elecciones, pero que remiten a prácticas consideradas tradicionales[15].

A pesar de haberse dudado sobre su existencia real al considerarse su alusión como un *formulismo* protocolario u honorífico, hay que destacar cierto apreciable rol social en

[8] Para el caso de Córdoba en el periodo califal, Mazzoli-Guintard, 2011-2012, p. 242.

[9] Concretamente entre Lubros y Bartillana, GonzálezPalenciaA, 1940, p. 323. En la Ceuta del mismo siglo existía un consejo consultivo o *šūrà* formado por alfaquíes, Ibn ʿIyād, 1998, p. 543 (Índices).

[10] Dozy, 1881, pp. 809-810 señalaba que en Oriente era un título dado a toda persona importante, un emir o un santo y para los almohades era sinónimo de *qā'id* y designaba a altos cargos de gobierno en su Imperio; Buresi, Al-Aallaoui, 2013, pp. 52 y 123, señalan la diferencia entre estos šayj-s y los que forman parte, en al-Andalus, del grupo dirigente local; Seco de Lucena Paredes, 1961, p. 152 y Geoffroy, 1986, p. 410, definen así, no sólo a la persona de avanzada edad, sino al jefe de un grupo humano (familia, tribu, corporación religiosa, civil o militar), superior de un ribāt o madrasa), maestros sufíes y alcalde de una ciudad para su buen mantenimiento (forma también recogida por Dozy).

[11] Así lo consideraba P. de Alcalá cuando recoge en su vocabulario que un šayj funcionaba como "*jurado assi* [en la cibdad]", "*capitan assi*", "*consul de cibdad*", además de en su forma plural como "*vejedad*, *vejez*", "*consular cosa*", "*ciudadanos honbres buenos*", Alcalá, 1989, pp. 124 y 629.

[12] Maíllo Salgado, 1999, pp. 217-218, donde equivale a *viejo*, *anciano*, *jeque*, *maestre*.

[13] Trillo San José, 2003, pp. 103-124; documentos sobre Motril señalan que antes de la conquista se juntaban en cabildo en casa del alguacil "los *vesinos mas viejos e honrados e ricos e prençipales*", Archivo de la Real Chancillería de Granada, cab. 3, leg. 1.009, pieza 3, Malpica Cuello, 1989, p. 179.

[14] Durante el asedio a Málaga en 1487, las familias de mercaderes más poderosas se desmarcan de la actitud de resistencia de parte de la población, con el objetivo de entregar la ciudad sin lucha, López de Coca Castañer, 1987, p. 355; en Motril y en Guadix, la postura de miembros destacados de la comunidad pudo coartar o influir en ciertas decisiones, Trillo San José, 2003, p. 119.

[15] Así lo vemos en Guadix en 1504, donde la participación masiva de los vecinos de la ciudad y de su tierra sirve para elegir a sus representantes, Galán Sánchez, 1991, p. 284 y 2010, pp. 39-40; o en Almayate (Málaga) en 1496: "*mando que sean ayuntados en la plaça pública deste lugar todo el conçejo e elijan entre ellos seys* [siete infra] *personas* [diputados infra] *por un anno*, *para que juntamente ayan de aver e haser executar las penas contenidas en estas hordenanças juntamente con el alguazil* [...] *todos los moros que al presente se hallaron en la dicha villa*", en López de Coca Castañer, 1977, doc. 8, p. 435.

al-Andalus por lo que no podemos ignorar su presencia[16] en textos de diversa índole, aunque de forma fragmentaria: capitulaciones, cartas cristianas, documentos oficiales o crónicas árabes y castellanas.

Sea un tipo de representatividad comunitaria o respecto a un sector destacado de la población, podemos comprobar su existencia en tiempos tan tardíos como el nazarí. Desde sus inicios aparece en pleno funcionamiento cuando la población tenía que transmitir ciertas peticiones a los oficiales estatales[17]. No hay que olvidar que en la propia gestación del reino granadino, dos *šuyūj* encabezan una comisión de la gente de Granada para jurar fidelidad a Muhammad I en Jaén, aunque hay que anotar que son enviados a petición de un miembro de un destacado linaje, los Banū Jālid[18].

El propio Ibn al-Jatīb (m. 1374) en su descripción sobre de Archidona (Málaga), califica a "*sus jeques* [šuyūj] *cabritos con pieles de hombres*"[19]. El mismo autor, como visir de Muhammad V (m. 1391), se dirige por carta a las instancias ciudadanas compuestas por "*Todos los alcaides*, *hombres viejos* [ašyāj] *y magistrados a quienes aquél se presente*"[20]. Cartas como ésta de la cancillería nazarí también se hallan en el siglo XV dirigidas a vecinos y a sus representantes[21]. Otros documentos conocidos de esta centuria recogen personalidades de Granada mencionados como *šayj*, sin aclarar el papel que pudieron tener en aquel momento. En alguna ocasión se detalla su condición de alcaide, caballero, almocadén, combatiente o profesor[22].

Pero es sobre todo a la hora de la rendición y de las conversaciones con los cristianos, cuando aparecen mencionados estos "ancianos" como "*hombres viejos e buenos de la villa*", en ocasiones junto a los representantes estatales, los alcaides. De esta manera son señalados en los textos castellanos respecto a las plazas conquistadas al reino nazarí[23],

[16] La primera opinión de Acién Almansa, 1979, p 92; la segunda de Trillo San José, 2003, p. 115

[17] Como ocurre en Guadix a mediados del siglo XIII donde "*los jefes de la localidad* [ancianos] *en un lado apartado de la Mezquita Aljama*" se reúnen con los representantes del poder central para tratar cierto asunto de interés local, Al-Qaštālī, 2010, p. 145-146; Trillo San José, 2003, p. 106.

[18] Ibn al-Jaṭīb, 2010, p. 137.

[19] Ibn al-Jaṭīb, 2005, p. 83; texto árabe, p. 26, ٢٦.

[20] En un nombramiento de un alfaquí enviado por el emir en 1365 para solucionar diversos asuntos (justicia, impuestos, gobierno) en una zona sublevada y cerca de cristianos, Gasper Remiro, 1915, pp. 143-145.

[21] En un documento fechado en 1455, Muḥammad X se dirige a la población de Huércal (Almería) en la frontera oriental del reino para comunicarles el nombramiento del alcaide que enviará: "*alguazil*[*-es*] *y biejos y gente común*", Fontenla Ballesta, 1992, pp. 195-212 y 1993, pp. 17-29.

[22] Seco de Lucena Paredes, 1961, pp. 11-12, 43, 71, 87 y 97.

[23] Malpica Cuello, 1987, p. 387; Galán Sánchez, 1991, p. 138. Así se comprueba en las capitulaciones de Vélez-Málaga (1487) cuando son citados junto al *alcayde* los "viejos *e buenos onbres*", Garrido Atienza, 1992, p. XXV; de igual modo en las de las alquerías de Comares y Almogía (1487) junto a alguaciles y alcadis de las aljamas de su tierra, pp. XXVII y XXIX; en la de Purchena (1489) están por un lado alcaide y alguacil y por otro "*alfaquies*, *alcadis*, *viejos e buenos onbres*", p. 86; en Huéscar (1488), se pacta la rendición con el "*alcayde*, *alcadí*, *alfaquíes*, *cavalleros*, *viejos e buenos onbres*", p. 170; en la de Almuñecar (1489) se dice "*tome por mis vasallos* [...] *al dicho alcayde mahomad ben alhaje* [...] *e a los alguaciles*, *alcadis*, *alfaquies*, *viejos e buenos ombres*"; en la de Lecrín (1491) aparecen "*alcadis*, *alfaquis*, *alguasiles*, *viejos e buenos onbres e comunidad*"; incluso en las de Granada (noviembre de 1491) son nombrados "*alcaydes e alfaquis e alcadis*, *alguasiles*, *motys* [moftíes], *viejos e buenos onbres e comunidad*"; en la de Alfacar (1491) se registra que los alcaydes representan a "*alguaziles*, *alcadis*, *alfaquíes*, *e viejos e buenos onbres*", p. 307; en el caso de Marbella (1485) la ciudad envía a un grupo de personas "*nuestro alguacil honrado Mahomad Abenaza con otros de nuestro pueblo* […] *las quales llevan poder de toda la çibdat*", Pulgar, 1780, pp. 255 y 257; en nombre de "*alcaides*, *alcadis*, *alcalldes*, *alguaziles*, *viejos e buenos ombres*, *caballeros e comunidad*", Garrido Atienza, 1992, p. XXIII; en la de Ronda (1485) se nombra al "*Alguacil mayor e los otros viejos e caballeros*

aunque de forma similar también aparecen en otras regiones peninsulares cuando se vivieron las mismas situaciones[24]. Una imagen menos detallada la aporta la *Nubḏat al'aṣr*, crónica anónima de inicios del siglo XVI[25], que sólo refleja que son las propias poblaciones las que se rinden a los cristianos. A. Galán concluye tras analizar diversas capitulaciones que "*el rey trata*, *o bien con la aljama directamente*, *sin especificar agente*, *o*, *en su defecto*, *lo hace con los jefes militares del lugar*"[26]. Sin embargo, no habría que olvidar esa dualidad que los textos parecen percibir. Es cierto que en la mayor parte de los casos tales ancianos aparecen integrados en lo que parece ser una especie de grupo de notables, entre los que también está algún tipo de representación estatal, como el alcaide, que no sólo es un jefe militar. Pero también se advierte, como en el caso de Marbella[27], que su presencia no es necesaria para tomar trascendentales acuerdos, por lo que en otras ocasiones no sería extraño que ante su ausencia fueran las propias comunidades las que pactasen con los cristianos de forma totalmente autónoma.

En otras noticias sobre los instantes finales de la conquista, tal nivel de representación comunitaria es más difícil de ver, pero la dualidad apreciada, aunque de un modo muy vago, muestra a un alcaide en compañía de algunos vecinos, *moros*, en el momento de las conversaciones sobre la rendición, como en las conquistas de la localidad malagueña de Antequera (1410) o de la almeriense de Vera (1488)[28].

Por otro lado, con posterioridad al proceso de conquista, como una intención de no alterar la forma de organización interna de los vencidos, las poblaciones mudéjares aparecen contando con "ancianos" como sus propios representantes. Ejemplo de ello es el Levante peninsular, donde tales comunidades continuaron siendo representadas por *adelantats* o *jurats* y los más colectivos de *senes* o *vells* según la documentación, siempre con la función de defender intereses comunes[29]. Las morerías en Castilla aún mantienen esa dualidad necesaria al aparecer *viejos hombres buenos moros*, junto a quienes los dirigen, como en Valladolid, cuyos moradores reunidos en su casa de oración elegían a cuatro

moros", Pulgar, 1780, p. 252; en la posterior rendición de las zonas rurales de su comarca aparecen "*los alfaquíes y viejos*", p. 254; de igual modo que para en la comarca de Vélez-Málaga, p. 299.

[24] En el Tratado de Capdepera (1231) entre la comunidad musulmana de Menorca y Jaime I de Aragón aparece el "*consejo de los senes*" y otras comunidades rurales pactan a través de los *vells*, que también se detectan en Murcia, Guichard, 2001, pp. 475, 292 y 314; respecto a Valencia: "*Et los mayorales de la villa ovieron su consejo* [...] *de toda ell aliama de sus moros et dell alcayde* [...] *que tenie el alcáçar et las llaves de la villa*", Alfonso X, 1977, II, p. 549. En la rendición de Sevilla (1248) aparecen en las conversaciones con los castellanos un alfaquí ("*Orias ouo su conseio con los mas onrrados moros de Sevilla*") y el representante del poder almohade, *Axataf*, junto a unos "*moros onrrados que salieran de Triana a la fabla*", Alfonso X, 1906, I, pp. 765-766.

[25] Como en Coín, Ronda, Cambil, Loja, Montefrío o Vélez-Málaga, como recoge al-Maqqarī, 1968, IV, pp. 510-529 ed.; Velázquez Basanta, 2002, pp. 515, 517, 519, 521 y 524.

[26] Galán Sánchez, 1991, p. 133.

[27] "*E suplicamos a Vuestra Alteza les mande dar su seguro para el alcayde que está en la fortaleza, para que vaya do quisiere; porque él no quiso ser con nosotros en ninguna cosa recelando de su señor, porque no mandase pasar contra él*", Pulgar, 1780, p. 257. Seguro que se pide para todo aquel ajeno a la comunidad, no solamente el alcaide, como otros grupos de la población de origen beréber (*Gomeres*).

[28] "*E fueron con el alcayde e con los moros de la villa a la fabla* [...] *fuéronse a su fabla e començáronlo con el alcaide e con los moros del castillo*", García de Santa María, 1982, pp. 387-388; "*el alcayde y los moros della salieron con las llaves e se las entregaron*" Pulgar, 1780, p. 329

[29] Hinojosa Montalvo, 2002, pp. 107-108; Guichard, 2001, p. 475, Menorca; p. 292, Peñíscola, Paterna, Bofilla, Bétera; p. 356, Alzira; p. 492, Xátiva; p. 600, Elche; p. 314, huerta de Murcia.

vecinos como sus representantes a inicios del siglo XV[30]. Estos formarían la aljama, término que además de aludir a toda la comunidad, en este contexto es la asamblea o consejo que actúa como órgano de gestión[31]. De igual modo se ve tal continuidad en dos textos de 1491 cuando la justicia castellana se dirige a la población mudéjar de la Serranía de Ronda así: "*alguaciles*, *ancianos* [ašyāj] *y a la totalidad de la gente*"[32].

Hasta ahora hemos advertido la presencia de "ancianos" tanto en los instantes anteriores como en los posteriores a la conquista. Más complicado es discernir su papel y no sólo en momentos puntuales. En cierto modo es fácil de entrever que el grupo formado por estos personajes debía velar por los intereses de la población, si no es que lo hacía pensando en sólo una parte destacada de la misma. En más de una ocasión ha sido considerado como un importante órgano de decisión[33], con un destacado papel representativo y consultivo, como portavoces de la comunidad[34] y se les ha considerado como sus dirigentes efectivos en palabras de P. Guichard. M. Barceló, por su parte, advertía un papel relevante a nivel político, y respecto a la organización del trabajo y de coordinación de todas las actividades sociales[35]. En su papel cotidiano actuarían de forma colegiada cuando debían tratar materias vinculadas al devenir diario de la población[36].

En distintos ejemplos tras la conquista aparecen relacionados con el pago de impuestos exigidos por el poder central, a pagar de manera colectiva, siendo posiblemente el consejo el encargado de distribuirlos[37]. Otra materia en la que decidir era la reparación de edificios religiosos y obras a realizar sobre las murallas. También podían encargarse de las tierras sin heredero y que iban destinadas a la comunidad[38]. El hecho mismo, pero extraordinario, de la rendición ante los cristianos fue clave para la toma de decisiones que afectaban al grupo, con la participación de los agentes estatales o no, tanto en el ámbito urbano, como en el rural[39]. Por otra parte, hay que señalar que ante la ausencia

[30] "*en nuestro nombre e de la dicha aljama*", Moratinos García, Villanueva Zubizarreta, 1999-2002, pp. 119 y 122.

[31] Maillo Salgado, 1999, p. 27; Echevarría Arsuaga, 2004, pp. 62-63.

[32] Acián Almansa, 1974-1975, pp. 246-248.

[33] Malpica Cuello, 2000, p. 274.

[34] No sólo para el ámbito rural lo ha señalado en diversos trabajos Trillo San José, 2003, p. 105.

[35] Guichard, 2001, p. 294; Barceló, 1988, pp. 107-108.

[36] Como en Guadix: "*segund la costumbre de los moros quando algunas cosas se avian de hordenar e faser que convenian al bien de todos*, *se juntavan los onbres viejos e honrrados para lo acordar*", AGS, RGS, V/1493-165, Asenjo Sedano, 1992, p. 155, apéndice nº 41; en el caso de Motril se señala en 1527 que: "*en tienpo de moros e después que esta dicha villa fue de christianos la manera que tenían de juntarse en cabildo hera que los vesinos mas viejos e honrrados e ricos e prençipales de la dicha villa se juntavan en casa del dicho don Hernando e alli conçertavan e consultavan lo que tenía que haçerse para la governaçión de la dicha villa*", Galán Sánchez, 2010, p. 39.

[37] Torró, 1999, p. 222; Malpica Cuello, 1999-2000, p. 294; Trillo San José, 2003, p. 21. Así se aprecia en la región valenciana para el siglo XIII, Guichard, 2001, p. 316. En el XIV los ancianos mudéjares de Elche eran los encargados de repartir los impuestos, Hinojosa Montalvo, 2002, v. II, pp. 168-169. En el mismo momento de la conquista los representantes de las poblaciones rurales de Ronda contactan con las autoridades cristianas porque "*querían acudir con sus tributos en la manera que acudían a los Reyes Moros*", Pulgar, 1780, p. 254. Ya tras la misma en Málaga instan pagar al cadí mayor: "*mandamos a los alguaziles e viejos e buenos omes moros que recudan e fagan recudir a vos las dichas justicias con la mitad de los dichos derechos* [...] *segund e como se pagavan en tienpo que la dicha tierra era de moros*", RGS, julio de 1488, f. 200, Ladero Quesada, 1993, pp. 388-389, doc. 20.

[38] Lagardère, 1993, p. 263 y Torró, 1999, p. 216, respectivamente

[39] De forma clara ocurre en la comarca de Ronda: "*El alguacil mayor*, *e los otros viejos e caballeros moros [...] prometieron de le entregar la çibdad*"; "*E juraron los alfaquíes e viejos de cada uno de estos lugares*", Pulgar, 1780, pp. 252 y 254; igualmente en la Axarquía malagueña: "*Vinieron los viejos e alfaquíes en nombre de todos estos lugares*",

de los delegados del poder central, a nivel administrativo y judicial, una *fatwa* o dictamen jurídico admitía como efectivas las decisiones tomadas por la comunidad[40].

Sin duda el tratamiento de asuntos importantes hacía necesario que de forma puntual se reuniesen con el alguacil, el alcaide y/o el cadí, como representantes del soberano[41], si no era éste mismo, cuando era posible, quien acudía en persona al consejo, como en Guadix en un momento puntual antes de caer Baza (1489)[42]. Aunque, lo normal es que fueran los representantes de la comunidad los que acudiesen ante el gobernante[43].

Como tal agente del poder central, el alcaide podía o no tener en cuenta la opinión de estos representantes[44]. Pero, queremos reafirmarlo, su persona no era el único interlocutor válido, como conocían los propios castellanos, por lo que tampoco podía tomar decisiones sin escuchar antes a la población[45]. Por ello, en aquellas situaciones en las que la entrega del lugar a los cristianos no era efectiva sin el consentimiento de la comunidad, el consejo de ancianos parece adquirir una categoría más real que formal.

Un tema, en principio menor, sería el de conocer el número de representantes de la población que, a falta de un estudio más profundo, parece ser variable, amén de que los textos no suelen recoger este dato por lo general, sino que simplemente se refieren a ellos en plural (que es cuando la etimología se acerca más a su papel de representación que a la de ancianidad). Ya hemos citado que la morería de Valladolid se reunía para elegir a cuatro vecinos. Además, sabemos que en la población de Vélez-Rubio (Almería) aparecen tres moriscos formando un órgano de representación que son conocidos como "*hombres viejos y buenos de la villa*" y que en el pueblo malagueño de Almayate tienen el mismo papel seis o siete ancianos[46].

p. 299; y en la comarca de Baza: "*E luego vinieron los alcaydes de las villas e fortalezas, e los viejos e alfaquíes de todos los lugares que son en aquellas comarcas desde Almería fasta Granada*", p. 363; de igual manera sucede en la comarca de Vera, p. 329.

[40] Abū 'lmrān al-Fāsī (m. 1039), Qayrawān, Ibn ᶜIyāḍ, 1998, pp. 158-159.

[41] En una carta de mediados del siglo XIV, Gaspar Remiro, 1915, pp. 143-145; y también se atestigua a mitad del XVI en un pleito entre Granada y Motril, "*si por hera caso de ynportançia, se ayuntavan asimismo con ellos el alcaide y el cadí*", Peinado Santaella, 1993, p. 326.

[42] "*El rey moro, oido lo que el alcayde de Baza le dixo, quiso haber deliberación con los alfaquíes e viejos de la cibdad de Guadix sobre lo que debía facer*", Pulgar, 1780, p. 361.

[43] Por ejemplo, cuando "*los viejos e alfaquíes* [de la ciudad de Granada], *veyendo que la division era causa de su perdición, requirieron a los dos reyes tio e sobrino, que se concordasen*", o cuando se ven obligados a presionar a El Zagal para que acuda a levantar el asedio de Vélez-Málaga, Pulgar, 1780, pp. 273 y 295; algo similar ocurre cuando se reúnen los *ašyāj* para hacer saber a Boabdil las penurias por las que pasaba el pueblo, *Fragmento de la época*, 1940, p. 46.

[44] Maillo Salgado, 2004, pp. 53-54.

[45] Cuando el rey Fernando se dirige a la ciudad de Málaga lo hace respecto "*Al concejo e viejos e vecinos e moradores*"; en la rendición de Baza los sitiadores se dirigen al caudillo de la ciudad que responde: "*convenía comunicarlo con los cibdadanos e viejos de la cibdad, habida esta comunicación, respondería la final conclusión de lo que acordasen*", Pulgar, 1780, pp. 321 y 360-361. Parece que todas las decisiones las toma la comunidad en su conjunto, como en Algeciras (1344) "*Et los moros de la ciubdat ovieron su consejo sobre esto et todos dician que era bien*", Cerdá y Rico, 1787, p. 622; sobre la de Marbella "*aunque estaban fuera de aquí algunos, e por esperarlos se ha tardado* [en contestar a la carta del Rey castellano]. *E después de juntos, acordamos de ser vuestros, y estar so vuestro amparo*", "*algunos desta cibdad de los principales que tienen la fabla y el consejo están absentes* [...] *fasta que hablemos todos juntos* [...] *verná vuestra alteza a la cibdad*", Pulgar, 1780, p. 255.

[46] Para 1495, AGS, RGS, 149502, f. 334, y 1512, AGS, CC-P, leg. 22, s. f., Galán Sánchez, 1991, p. 138, n. 177; y 1496, López de Coca Castañer, 1977, doc. 8, p. 435, respectivamente.

Finalmente otros personajes se erigían también como la voz de la población o como consejeros, cadíes, ulemas[47] o alfaquíes, sin duda los más capacitados a nivel jurídico y religioso para actuar como asesores de la comunidad, pudiendo ser reconocidos tanto por los vecinos, como por la autoridad estatal[48]. En opinión de J. Cl. Garcin estos notables tenían mayores posibilidades de contactar con el gobernante, por lo que podían ser necesarios si llegara el momento de actuar como intermediarios entre el poder central o sus representantes y la población[49]. Además, en ciertos contextos, sobre todo rurales, otro tipo de personajes, como santones o maestros sufíes aparecen mediando en conflictos surgidos entre población y poder político, resolviendo injusticias, actuando en favor del pueblo y atendiendo las quejas sobre abusos del poder[50].

Conclusión

La presencia del cadí y del alcaide como delegados del gobernante en una ciudad se ve completada con la actuación de determinados vecinos que, en nombre de la totalidad o de unos pocos, la representan no sólo en momentos claves, como en el hecho último de la capitulación ante los cristianos. Ello refleja un binomio necesario para la administración de los distintos territorios, ya se trate de ámbitos urbanos como rurales. Así, los "ancianos" integraban un tipo de institución comunitaria intrínseca a la sociedad andalusí, cuyos orígenes aún no conocemos bien, pero que aún pervive en el periodo nazarí y que heredan las posteriores poblaciones mudéjares. Posiblemente formaban un elemento colegiado de vital importancia para el devenir de la población. Su carácter es cada vez más definido con el estudio de los textos en los que aparecen y que reconocen su existencia y su destacada influencia en las comunidades andalusíes. Su papel cotidiano parece quedar ensombrecido por el momento extraordinario de la conquista cristiana, cuando suelen aparecer con mayor asiduidad, de forma directa por medio de la pluralidad de los representantes de la comunidad o con la participación de la singular figura del alcayde, que en ocasiones es prescindible como hemos visto, lo que recalca cierta autonomía de las poblaciones para organizar su defensa. De ahí que advirtamos que no son sólo los alcaides los que participan en las rendiciones. Sea de un modo u otro los "ancianos" aparecen en los momentos de rendición y como un órgano destacado de la comunidad tienen que estar presentes, como ya afirmó en su día C. Trillo San José[51].

[47] Fierro, 2011, p. 154, en el siglo XI en Málaga como representantes de sus habitantes se adhieren al poder zirí, cuando anteriormente habían apoyado la entrada del ejército de la taifa sevillana, siendo finalmente perdonados, como reflejo de que: "*nadie puede retener en su poder una ciudad sin contar con sus habitantes*", ᶜAbd Allah, 1980, p. 137.

[48] Guichard, 2001, p. 293 y 478-483; sobre los alfaquíes, Trillo San José, 2007, pp. 285 y ss.

[49] Garcin, 2000, p. 289.

[50] "*Escribí acerca* [del šayj] *a los arraeces y a los emires sobre cómo él resolvía las injusticias*"; "*llevándolo incluso a pertenecer al grupo de gente que juzgaba las injusticias*", Al-Qastali, 2010, pp. 106, 158 y 162; Sánchez Sandoval, 2004, p. 29; la gestión del agua también pudo ser una de las funciones que podía desempeñar el anciano, pero Guinot Rodríguez, 2007, p. 104, señala la escasez de documentación para generalizar tal afirmación.

[51] Trillo San José, 2003, p. 115.

Fuentes y bibliografía

ᶜAbd Allāh, *Tibyān. El siglo XI en 1ª persona: las Memorias de 'Abd Allāh, último Rey Zīrí de Granada destronado por los Almorávides (1090)*. Madrid: Alianza, 19802. (Trad. E. García Gómez, E. Lévi-Provençal)

Acién Almansa, M., "Dos textos mudéjares de la Serranía de Ronda". *Cuadernos de Estudios Medievales*, 2-3, 1974-1975, pp. 245-257.

—, *Ronda y su serranía en tiempo de los Reyes Católicos*. Málaga: Universidad de Málaga, 1979.

—, "El final de los elementos feudales en al-Andalus: fracaso del "incastellamento" e imposición de la sociedad islámica". *L'incastellamento*. (Coord. M. Barceló, P. Toubert). Madrid: CSIC, 1998, pp. 291-305.

Alcalá, P. de, *El vocabulario de Pedro de Alcalá*. Almería: Cajal, 1989. (Ed. E. Pezzi).

Alfonso X, *Primera Crónica General*, *Estoria de España que mandó componer Alfonso el Sabio*. I: Madrid: Bailly-Baillière, 1906; II: Madrid: Gredos, 1977.

Arcas Campoy, M., "Cadíes y alcaides de la frontera oriental nazarí (s. XV)". *Al-Qantara: Revista de estudios árabes*, 20-2, 1999, pp. 487-502.

Asenjo Sedano, C., *Guadix: estudio de una ciudad mudéjar*. Guadix: Ayuntamiento de Guadix, 1992.

Barceló, M., "Vísperas de feudales: la sociedad de Sharq al-Andalus justo antes de la conquista catalana". *España. Al-Andalus. Sefarad: síntesis y nuevas perspectivas*. (Ed. F. Maíllo Salgado). Salamanca: Universidad de Salamanca, 1988, pp. 99-112.

—, "¿Qué arqueología para al-Andalus?". *Los orígenes del feudalismo en el mundo mediterráneo*. (Eds. A. Malpica, T. Quesada). Granada: UGR, 1998, pp. 69-99.

Buresi, P. ; EL Aallaoui, H., *Gouverner l'empire: la nomination des fonctionnaires provinciaux dans l'empire almohade (Maghreb, 1224-1269)*. Madrid : Casa de Velázquez, 2013.

Cerdá y Rico, F., *Crónica de D. Alfonso el Onceno*. 1787.

Dozy, R., *Supplément aux Dictionnaires Arabes*. [Ed. facs. Leyden: Brill, 1881] New Jersey: Gorgias, 2007.

Echevarría Arsuaga, A., *La minoría islámica de los reinos cristianos medievales: moros, sarracenos, mudéjares*. Málaga: Sarriá, 2004.

Felipe, H., *Identidad y onomástica de los berébéres de al-Andalus*. Madrid: CSIC, 1997

Fierro, M., "Ulemas en las ciudades andalusíes: religión, política y prácticas sociales". *I Congreso Internacional. Escenarios urbanos de al-Andalus y el Occidente musulmán*. Málaga: Ayuntamiento de Vélez-Málaga, 2011, pp. 137-167.

Fontenla Ballesta, S., "Nueve cédulas reales de los últimos emires nazaríes". *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 28, 1992, pp. 195-212.

—, "Nueve cédulas reales de los últimos emires nazaríes (II parte)". *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 29, 1993, pp. 17-29.

Galán Sánchez, A., "La alquería de Almayate (1487-1507): ensayo para un modelo de la 'resistencia pasiva' en el Reino de Granada". *Actas del II Simposio Internacional de Mudejarismo*. Teruel: CSIC, 1986, pp. 93-109.

—, *Los mudéjares del Reino de Granada*. Granada: Universidad de Granada, 1991.

—, *Una sociedad en transición: los granadinos, de mudéjares a moriscos*. Granada: Universidad de Granada, 2010.

García de Santa María, A., *Crónica de Juan II de Castilla*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1982.
Garcin, J.-C., *Grandes villes Méditerranéennes du monde Musulman Médiéval*. Roma: Ecole Française de Rome, 2000.
Garrido Atienza, M., *Las capitulaciones para la entrega de Granada*. Granada: Universidad de Granada, 1992, [facs. 1910].
Gaspar Remiro, M., "Correspondencia diplomática entre Granada y Fez. Siglo XIV. [Parte] III". *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino*, 5-3, 1915, pp. 137-183.
Goeffroy, E., "Shaykh". *Encyclopédie de l'Islam*. Leiden-París: Brill, 1986, p. 410.
González Palencia, A., "Documentos árabes del Cenete". *Al-Andalus*, 5, 1940, pp. 301-382.
Guichard, P., *Al-Andalus frente a la conquista cristiana: los musulmanes de Valencia (siglos XI-XIII)*. Valencia: Universitat de València, 2001.
Guinot Rodríguez, E., "El gobierno del agua en las huertas medievales mediterráneas: los casos de Valencia y Murcia". *Espacios de poder y formas sociales en la Edad Media: estudios dedicados a Ángel Barrios*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2007, pp. 99-118.
Hinojosa Montalvo, J., *Los mudéjares: la voz del Islam en la España cristiana*. Teruel: Centro de Estudios Mudéjares, 2002.
Ibn Ḥayyān, *Al-Muqtabis* [III]. *Cuadernos de Historia de España*, 25-26, 1957, pp. 334-342. (Trad. J. E. Guraieb)
Ibn ᶜIyāḍ, *Maḏāhib al-ḥukkām fī nawāzil al-aḥkām*= La actuación de los jueces en los procesos judiciales. Madrid: CSIC, 1998. (Trad. D. Serrano)
Ibn al-Jaṭīb, *Miᶜyār al-ijtiyār fī ḏikr al-ma'āhid wa-l-diyār en Descripción del reino de Granada sacada de los autores árabes*. Valladolid: Maxtor, 2005.
—, *Al-lamḥa al-badriyya=Historia de los reyes de la Alhambra: el resplandor de la luna llena*. Granada: Universidad de Granada, 20102.
Ladero Quesada, M. A., *Granada después de la conquista: repobladores y mudéjares*. Granada: Diputación Provincial de Granada, 19932.
Lagardère, V., "Les structures rurales du district de Velez-Malaga". *Le Moyen Age*, 99-2, 1993, pp. 263-279.
López de Coca Castañer, J. E., "El Repartimiento de Vélez-Málaga". *Cuadernos de Historia*, 7, 1977, pp. 357-439.
—, "El periodo nazarí: siglos XIII-XIV", *Historia de Granada*, *II. La época medieval: siglos VIII-XV*. Granada: Don Quijote, 1987, pp. 241-368.
Maíllo Salgado, F., *Vocabulario de historia árabe e islámica*. Madrid: Akal, 1999.
—, *De la desaparición de al-Andalus*. Madrid: Abada, 2004.
Malpica Cuello, A., "Poblamiento del reino de Granada: estructuras nazaríes y modificaciones castellanas". *V Jornades d'Estudis Històrics Locals: les illes orientals d'al-Andalus i les seves relacions amb Sharq al-Andalus*, *Magrib i Europa cristiana: ss. VIII-XIII*. Palma de Mallorca : Institut d'Estudis Baleàrics, 1987, pp. 375-393.
—, "Estructura de poblamiento de la costa de Granada a fines de la Edad Media". *Studia Historica. Historia Medieval*, 7, 1989, pp. 157-186.

—, "Las villas de la frontera granadina y los asentamientos fortificados de época medieval". *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 20-21, 1999-2000, pp. 279-322.

—, "El poblamiento y la organización del espacio". *Historia del Reino de Granada*, I. (Dir. M. Barrios Aguilera, R. G. Peinado Santaella). Granada: Universidad de Granada, 2000, pp. 249-289.

Al-Maqqarī, *Nafḥ al-ṭīb min guṣn al-Andalus al-raṭīb*. IV. Bayrut: Dār Ṣādir, 1968.

Mazzoli-Guintard, C., "Des Omeyyades aux Ottomans, la gestion des grandes villes: entre autorités et communautés d'habitants". *Estudios sobre patrimonio, cultura y ciencias medievales, XIII-XIV*, 2011-2012, pp. 223-242.

Moratinos García, M.; Villanueva Zubizarreta, O., "Consecuencias del decreto de conversión al cristianismo de 1502 en la aljama mora de Valladolid". *Sharq al-Andalus*, 1999-2002, 16-17, pp. 117-139.

Nubḏat al-ʿaṣr= Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas. Tetuán: Instituto General Franco para la Investigación Hispano-árabe, 1940

Peinado Santaella, R. G., "Los Banū al-Qabšanī un linaje de la aristocracia nazarí". *Historia, Instituciones, Documentos*, 20, 1993, pp. 313-353.

Pulgar, H. del, Crónica de los señores Reyes Católicos. Valencia, 1780.

Al-Qaštālī, *Tuḥfat al-mugtarib*, en *Prodigios del maestro sufí Abū Marwān al-Yuhānisī de Almería*. Madrid: Mandala, 2010. (Trad. B. Boloix Gallardo).

Sánchez Sandoval, J. J., *Sufismo y poder en Marruecos: milagros de Abu Yazza*. Cádiz: Quorum, 2004.

Seco de Lucena Paredes, L., *Documentos arábigo-granadinos*. Madrid: Instituto de Estudios Islámicos, 1961.

Torró, J., *El naixement d'una colònia: dominació i resistència a la frontera valenciana (1238-1276)*. València: Universitat de València, 1999.

Trillo San José, C., *Una sociedad rural en el Mediterráneo medieval: el mundo agrícola nazarí*. Granada: A. M. Liberbolsillo, 2003.

—, "Agentes del Estado y mezquitas en el Reino Nazarí". *Historia, Instituciones, Documentos*, 34, 2007, pp. 279-291.

Velázquez Basanta, F. N., "La relación histórica sobre las postrimerías del Reino de Granada, según Ahmad al-Maqqarī (s. XVII)". *En el epílogo del Islam andalusí, la Granada del s. XV*. Granada: Universidad de Granada, 2002, pp. 481-554.

La teología de la cúpula de mocárabes: de Bagdad a los reinos cristianos peninsulares

Belén Cuenca Abellán
Graduada en Historia del Arte
Doctoranda en Historia de las Religiones. Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

El presente artículo va a tener como protagonista un elemento que, dentro de la Historia del Arte y hasta hace muy poco tiempo, se había considerado simple decoración. Sin embargo, la cúpula de mocárabes tiene que ver con la idea de la Creación, la creación desde un punto de vista intelectual, biológico, atómico, accidental y que es llevada a cabo por Dios (*Allah*). La idea de Dios es el Islam, por tanto, está implícita en esa cúpula de mocárabes, tan sugerente y atractiva en espacios como la Alhambra de Granada. No obstante, la cúpula de mocárabes se relaciona con esta idea de Dios creador a partir del s. X, en un contexto bagdadí. Es en Bagdad donde se desarrollan las ideas del *asharismo*, que vamos a analizar a continuación. Va por delante mi homenaje a los profesores Juan Carlos Ruiz Souza y Susana Calvo Capilla[1]. Sus trabajos desarrollados en este aspecto son sumamente interesantes y son la principal bibliografía para este estudio.

Dios en el Islam: el monoteísmo unitario

La idea de Dios en el Islam –Allah en árabe–, es consecuencia de un largo proceso de creación que parte de los sistemas de creencias de la Arabia preislámica –la época *al-yahiliyya* o "de la ignorancia"–[2]. Lo que los árabes de la Arabia preislámica llamaban Allah era la divinidad principal del santuario de La Meca, que formaba parte de una tríada. No obstante, tenemos que pensar que las ideas monoteístas desarrolladas tanto por las comunidades judías como cristianas en la Arabia preislámica y Oriente Próximo no eran ajenas a las tribus árabes que anualmente peregrinaban a La Meca. El Profeta Mahoma, muy probablemente, era conocedor de estas noticias –tal y como indica Irfan Shahid–[3]. El cristianismo en la Meca se refleja a través de las iglesias árabe y, muy importante, la etíope. Hubo una fuerte "cristianización" de la Península Arábiga que afectó también a La Meca -a partir del s. VI–.

Para no entretenernos más en este aspecto, recomiendo la lectura del autor citado –Irfán Shahid: *Islam and Oriens Christianus*–, donde se explica ese fuerte proceso de cristianización de La Meca. En este contexto, y teniendo en cuenta la cantidad de herejías existentes dentro de un Cristianismo todavía en formación, no es extraño pensar que las ideas monoteístas calaran profundamente en el pensamiento intelectual de los árabes preislámicos. Y por tanto, en el momento de las primeras revelaciones, el Profeta estaba familiarizado con estas ideas.

[1] Calvo Capilla, Susana. *Las Mezquitas de al-Andalus*, Almería: Fundación Ibn Tufayl, 2014.

[2] Abumalham, Montserrat. El Islam: de religión de los árabes a religión universal, Madrid: Trotta, 2007, pp. 6-8.

[3] Shahid, Irfán. "Islam and oriens christianus", Gryepeou, E., Swanson, M., (eds.), *The encounter of Eastern christianity with early Islam*, Leiden: Brill, 2006, p. 9.

El Profeta fue quien entró triunfante en La Meca –según nos cuenta la tradición– y destruyó los ídolos de la Kaaba. Así, proclama como única divinidad a *Allah* –Dios-, el cual le había elegido para revelar su mensaje. Esto queda manifiesto en el primer pilar del Islam, la *Shahada* o profesión de fe: "no hay más dios que Dios y Mahoma es su Profeta". Advierte ya de la creencia en un solo Dios y la proclamación manifiesta del monoteísmo unitario. Esto, según cuentan las fuentes escritas, queda claro desde el primer instante. Sin embargo, quería llamar la atención sobre un movimiento unitario que se produce en el s. XII en al-Magreb, influenciado por las ideas orientales que adquiere Ibn Tumart el líder de los *al-muwahiddun* o almohades[4]. Defienden y luchan por la unicidad de Allah, de ahí su nombre. Y qué casualidad que la cúpula de mocárabes y su construcción masiva en el Occidente islámico se produce justo en época almohade. Esto lo desarrollaremos más adelante.

En resumen, las ideas del pensamiento unitario islámico, al menos en el mundo sunní, quedan reflejadas en el Tawhid:

> No hay más Dios que el que señalan todos los seres y a quien atestiguan todas las criaturas, que su existencia es absolutamente necesaria sin limitación ni determinación de tiempo ni de lugar, ni de dirección, límite, clase, forma o figura, ni de volumen, aspecto o estado. Es el primero no limitado por ninguna prioridad y el último, no limitado por una posterioridad; es el único, no limitado por el dónde; es el eterno, no limitado por el cómo; es el glorioso, no limitado por la semejanza. No lo pueden definir los pensamientos ni imaginarlo las opiniones; no lo alcanzan las ideas ni lo califica la razón. No son cualidades suyas el cambio y la mudanza, ni la variación, ni el acabamiento, ni la ignorancia, ni la necesidad, ni la impotencia, ni la pobreza. Tiene el poder y la exaltación, la gloria y la perfección, la ciencia y la elección, la realeza y el poder; suya es la vida y la supervivencia tiene nombres hermosos. Es único en su eternidad; no hay nada con él más que él, ni se encuentra más que él, ni tierra, ni cuelo, ni agua, ni aire, ni vacío ni lleno, ni luz ni tinieblas, ni noche ni día, ni perceptible ni audible, ni sonido ni ruido, sino el único, el omnipotente. No tiene igual en su eternidad, en su poder y en su divinidad: no hay con él administrador de lo creado, ni tiene socio en el reino, suyo es el jugar y el sentenciar, la alabanza y el elogio: no hay quien rechace lo que él ha decretado, ni se oponga a lo que ha dado: hace en su reino lo que quiere y juzga a sus criaturas como le parece, no espera premio ni teme castigo; no hay derecho contra él; toda dominación es un favor suyo y todo castigo de él es justo; no se le pide cuentas de lo que hace, y él se las pide a todos[5].

Abu l-Hassan al-Ashari (874 – 936): Kalam y voluntarismo divino

En este apartado explicaremos qué es el *asharismo* y el desarrollo de las teorías de al-Ashari (874–936). Se incluyó dentro de la escuela teológica mutazilí, que tiene su desarrollo en el territorio de influencia de los califas abbasíes de Bagdad. Bagdad fue la capital de Oriente durante el siglo X, en competencia con el poder fatimí de Egipto y los Omeyas de Córdoba.

¿Qué es mutazilismo? La al-Mutazila es una escuela teológica islámica que se origina a finales del s. VIII en la corte abbasí. Fue fundada por Ibn Ata. Literalmente,

[4] Abboud, Soha, "Los Reinos de Taifas: de Marrakech a Sevilla. Terremoto Almohade", *La Aventura de la Historia*, Nº 156, Madrid: Arlanza, 2011, p. 81.

[5] Huici Miranda, Ambrosio. *Historia Política del Imperio Almohade*, Granada: Universidad de Granada, 2000, p. 35.

al-Mutazila significa "la separada"[6], lo cual quiere decir que su fundador se separó de las ideas teológicas de su maestro, añadiendo una categoría intermedia entre el pecador y el infiel. Lo que hace la mutazila es considerar más compleja la idea de la justicia divina, la cual es un atributo fundamental de la idea de Dios. Por tanto, los mutazilíes desarrollan la idea de Dios de esta forma: Dios es la sabiduría suprema y la justicia máxima; como Dios es justo y tiene la virtud de la perfección, tiene capacidad para castigar al injusto y premiar al que hace el Bien. De modo que el ser humano practica el libre albedrío, también creado por Dios.

Dentro de esta teología es donde se desarrolla el *asharismo* y ambas pertenecen a la teología especulativa o *Kalam*, una de las ciencias religiosas del Islam que tiene que ver con el discurso y la dialéctica.

El *asharismo*, desarrollado por al-Ashari en Basora y luego en Bagdad, cree en los principios básicos del mutazilismo y rechaza tanto el Corán creado como al hombre creador de sus actos. Por tanto, todo lo que sucede es obra de Dios. Así pues, en el Asharismo, considera el libre albedrío del ser humano obra de *Allah*, con lo cual está legitimado para castigar o premiar. El *asharismo* resalta la omnipotencia de Dios y el voluntarismo divino, dos aspectos que se van a reflejar físicamente en las cúpulas de mocárabes.

Ibn al-Baqillani de Basora (+1013): tomismo y accidentalidad

Ibn al-Baqillani de Basora[7] fue un pensador iraquí de finales del s. X seguidor del asharismo. Su pensamiento aparece reflejado en el *Tawhid*, un manual donde se establece la esencia divina de *Allah*, junto con existencia y los atributos que solo Él puede poseer.

Así pues, al-Baqillani prueba la existencia de *Allah* a partir de dividir a los seres en dos tipos: los eternos y los creados; por tanto, todos los seres creados necesitan un autor que ponga en movimiento las partículas que van a dar lugar a la existencia. El Creador se sitúa al final de esa cadena donde "unas cosas proceden de otras".

Así pues, las cosas que conforman el mundo necesitan una voluntad ordenadora y un ser que les de vida, que en este caso es *Allah*. Es necesaria la existencia de un Creador que no sea engendrado, sino que sea eterno, uno y único, tal y como promulgan los almohades y el *asharismo*.

La cúpula de mocárabes: de Bagdad a los reinos cristianos peninsulares

En el Islam es primordial la unidad del espacio[8], por ello se utiliza la forma arquitectónica de la cúpula, que está vinculada desde la tradición romana con la bóveda celeste, la continuidad sin principio ni fin del círculo, que sirve tanto para los espacios funerarios, los sacros o los lugares donde la realeza se hace presente.

Y no es extraño que, de repente, la cúpula aparezca en las mezquitas en los lugares relacionados con el califa, como por ejemplo la *maqsura*.

[6] Maíllo Salgado, Felipe, *Vocabulario de Historia árabe e islámica*, Madrid: Akal, 1999, p. 42.

[7] Cruz Hernández, Miguel. *Historia del Pensamiento en el mundo islámico: desde los orígenes hasta el siglo XII*, vol. 1, Madrid: Alianza, 2000.p. 114.

[8] Ruiz Souza, Juan Carlos. "La Cúpula de Mocárabes y el Palacio de los Leones de la Alhambra", *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte*, Nº 12, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, pp. 9-24, 2000, p. 10.

La cúpula en el mundo islámico representa la totalidad del Universo creado por *Allah*, el creador supremo. Por tanto, el musulmán tiene una visión del mundo atomista, es decir, se concibe el universo como "la combinación de las partes mínimas que existen en toda creación compleja"[9], la cual da lugar a cosas más grandes, y dependiendo de la combinación podremos apreciar unos elementos u otros. Finalmente, lo que se deriva de esto es que lo material creado por *Allah* es perecedero y cambiante, mientras que Él sigue intacto. Es único, invariable. Este sentido de unidad en la arquitectura islámica ha sido estudiado por Titus Burckhardt tomando como ejemplo la utilización de la luz, en relación con la mística sufí. Fuera del mundo islámico, la luz aparece como elemento significativo en las culturas griega (Platón y Aristóteles), medieval cristiana (Abad Suger), en los cronistas que presenciaron la inauguración de Santa Sofía de Constantinopla, etc. La luz, para todas estas civilizaciones, es la expresión de Dios y de la divinidad[10].

> *Dios es la Luz de los cielos y de la tierra. Su luz es comparable a una hornacina en la que hay un pabilo encendido. El pabilo está en un recipiente de vidrio, que es como si fuera una estrella fulgurante. Se enciende de un árbol bendito, un olivo, que es del Oriente ni del Occidente, y cuyo aceite casi alumbra aun sin haber sido tocado por el fuego. ¡Luz sobre Luz! Dios dirige a Su luz a quien Él quiere. Dios propone parábolas a los hombres. Dios es omnisciente*[11]. *El Corán*, *op.cit.*, 24: 35, p. 378.

Los mocárabes –transición de un cuadrado a un octógono, o lo que en matemáticas se denomina fractal– son uno de los elementos decorativos que mejor representan esa gradación de luces y sombras a través de la división en diversos espacios en formas cóncavas y convexas. Los orígenes de este tipo de elemento decorativo se establecen en la zona irano-iraquí.

Es en Bagdad donde empiezan a aparecer los mocárabes, concretamente en el *Mausoleo* o *Qubba del Imam al-Dur* (c.a. 1075-1090), al norte de Samarra (figs. 1, 2 y 3). La cúpula del edificio se divide en multitud de partículas que parecen moverse y nos transportan al universo puesto en movimiento por la voluntad divina. Por tanto, se rechaza la idea de la eternidad de la tradición grecolatina.

Hay dos tipos de teorías respecto a la cúpula de mocárabes: la teoría del atomismo y la accidentalidad, y la teoría de que son cúpulas que representan la bóveda celeste con una decoración profusa[12]. La teoría de la accidentalidad, el atomismo y la ocasionalidad fue puesta en marcha por al- Baqillani del que ya hemos hablado, que plantea que todo lo que el ser humano puede ver es una combinación accidental de unidades fugaces, en cambio contínuo y que se transforman por la voluntad de *Allah*, el principio de todo. Así pues las características de la materia cambian constantemente, son "accidentes" que duran muy poco en el tiempo.

Como hemos indicado, la aparición de la cúpula de mocárabes se vincula directamente con el auge del *asharismo* en la zona de Iraq, que además fue practicada y seguida por los califas abasíes. Estas cúpulas tienen la característica de ser un elemento cambiante continuo que depende del momento del día y de la luz que incida sobre los mocárabes,

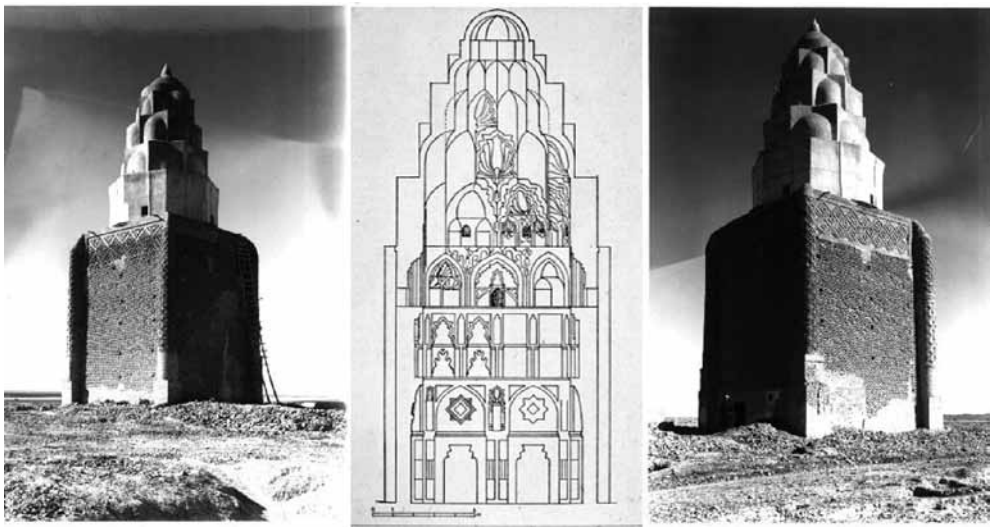
[9] *Ibid.*, p. 10.

[10] Otto, Rudolf. *Ensayos sobre lo Numinoso*, Madrid: Trotta, 2009.

[11] Cortés, Julio (ed.). *El Corán*, Barcelona: Herder, 2015, p. 378.

[12] Carrillo Calderero, Alicia. "Las cúpulas de muqqarnas: consideraciones generales acerca de su simbología", *Revistas de la Universidad de Murcia*, Nº 17, Murcia: Imafronte, pp. 7-21, 2007 p. 9.

apoyadas por las celosías, la gradación de la luz mediante el vidrio, los cirios, etc. Representan la unión del álgebra y la trigonometría tan desarrolladas por los científicos y matemáticos árabes, aunque se convierten en una representación filosófica y religiosa de la cultura islámica y de la figura de Allah. En este punto, los mocárabes simbolizan el movimiento rotatorio del cosmos sobre la tierra, por ello tienen múltiples caras que son matizadas por la luz. Según esta teoría, la sala centralizada de planta cuadrada, la qubba, representa la Tierra, mientras que la cúpula representa el cielo. De todos modos, la idea principal coincide con la teoría atomista de al-Baqillani, y es que todo el Universo está organizado por *Allah*.



Figs. 1, 2 y 3. http://muqarna.blogspot.com/

No obstante, otros autores no profundizan tanto en el tema de los mocárabes y asocian su aparición al férreo control de la doctrina islámica de no hacer representaciones figurativas en los espacios sacros. Por ello se ha determinado que este tipo de decoración es muy adecuada para las superficies arquitectónicas del ámbito musulmán. No podemos aceptar que este tipo de decoración sea exclusivo del arte islámico, si bien es cierto que nace dentro de sus límites, pero son formas que posteriormente se utilizaron en los territorios cristianos de la Península Ibérica – Capilla del Monasterio de las Huelgas Reales de Burgos- (fig. 4). En lo que sí que coinciden todos los especialistas es que son elementos decorativos que solamente aparecen en ámbitos religiosos, en su mayoría, y también funerarios.

Las cúpulas de mocárabes fueron utilizadas en un primer momento, en Occidente, por los almorávides[13], seguidores de la doctrina malikí. Es en Kairouan, un centro principal de estudios religiosos, donde la teología del *asharismo* estaba enormemente desarrollada. De hecho, albergó a algunos de los discípulos de al-Baqillani. En las

[13] Kubish, Natascha. "La arquitectura de los almorávides y almohades", p. 267. Hattstein, M., Delius, P. (eds.), *Islam: arte y arquitectura*, Barcelona: Ullman, 2012.



Fig. 4. https://www.qantara-med.org/public/show_document.php?do_id=184&lang=es

mezquitas almorávides las cúpulas de mocárabes se desarrollaron en la nave que nos guía al mihrab, en la nave que corre paralela a la *qibla* y en el propio *mihrab*. Un ejemplo muy característico es la Mezquita al-Qarawiyin de Fez (1106-1146), donde en el *mihrab* y partes de la nave central aparecen enormes cúpulas de este tipo (fig. 5). Hay quien piensa que la introducción en el Occidente musulmán de este tipo de cúpulas puede deberse a un reconocimiento de vasallaje al califato abasí de Bagdad hecho por los emires Almorávides.



Fig. 5. https://dome.mit.edu/handle/1721.3/59241%3Fshow%3Dfull

No obstante, es en época del Califato Almohade donde aparecen de forma masiva en al-Magreb y al-Andalus, con ejemplos tan significativos como la Mezquita Kutubiyya de Marrakech, la Mezquita de Tinmal (fig. 6) o la Mezquita de Sevilla[14].

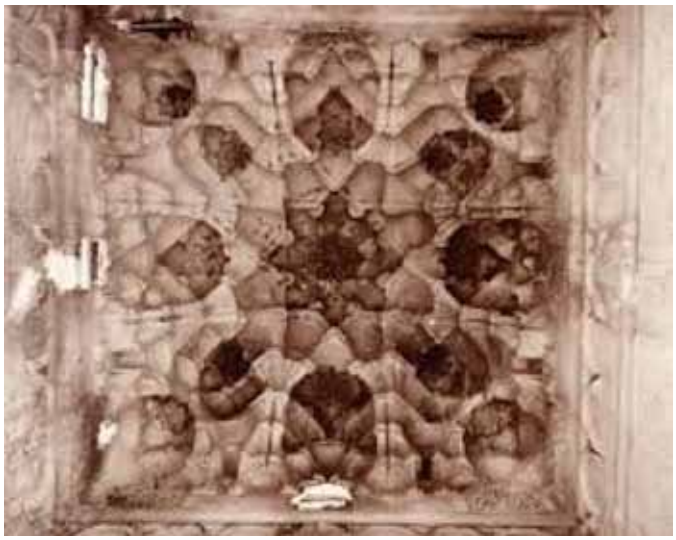


Fig. 6. Buresi, P., "Les Almohades ou la refondation d´un Empire autor d´un nouveau dogme religieux (vers 1116 – 1269)", p. 287, Lintz, y., Simou, B., Délery, C., Tuil Leonetti, B., Boulghallat, A. (eds.), Maroc Médiéval: un empire de l´Afrique à Espagne, Catalogues d´Exposition Louvre, Paris, 2015, pp. 258-413.

Los almohades fueron grandes defensores de la unicidad de Allah, como su propio nombre indica –almuwahiddun viene de la raíz whd (wahid) que significa uno–. Además, aparecen combinadas con el elemento decorativo de los paños de sebka, que representan la continuación de la creación a través del agua. Por ello tienen forma de rombo y representan los ríos y el agua que desemboca en la creación de las flores, todo ello ideado por Allah.

Del califato almohade se produce la transición cultural al sultanato nazarí de Granada. Es en la Alhambra donde aparecen las cúpulas de mocárabes más impresionantes del mundo islámico, concretamente en la Sala de Dos Hermanas y en la Sala de Abencerrajes (fig. 7). En el Palacio de los Leones contamos con trece cúpulas de mocárabes, lo cual nos indica que este espacio estaba reservado para actividades sagradas[15].

La religión juega un papel importante en el desarrollo de una sociedad, pero la cultura común también existe, independientemente del tipo de religiosidad. La cúpula de mocárabes tiene un sentido tan trascendental que incluso aparece en el Monasterio

[14] Villalba Sola, Dolores. *La senda de los almohades: arquitectura y patrimonio*, Granada: Universidad de Granada, 2015.

[15] Ruiz Souza, Juan Carlos. "El Palacio de los Leones de la Alhambra: ¿madrasa, zawiya y tumba de Muhammad V? Estudio para un debate", *al-Qantara*, vol. 22, Madrid: CSIC, 2001.



Fig. 7. Sala de Abencerrajes. Fotografía de la autora, 22/07/2015.

de las Huelgas Reales de Burgos, como hemos indicado, un espacio religioso, cristiano y funerario del reino de Castilla. Pero hay algo más interesante. La reina hispana por excelencia fue Isabel I de Castilla, la reina católica. Actualmente su cuerpo descansa en la Capilla Real de Granada junto al de Fernando de Aragón y su hija Juana; no obstante, antes de ser trasladado a la Capilla Real, el cadáver de la reina reposó en la Alhambra, donde se encuentra el Parador de Turismo (fig. 8), y se depositó, sorprendentemente, bajo una cúpula de mocárabes, cúpulas que llegaron gracias a los almohades.

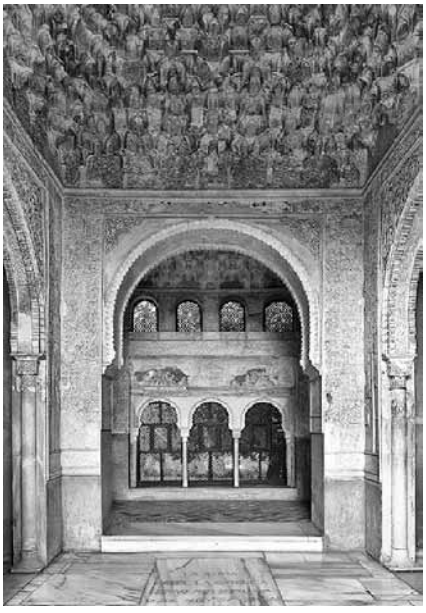


Fig. 8. Fotografía de la autora, Parador de Turismo de la Alhambra. 4/04/2018.

En conclusión, a pesar de que en el Islam no se puede representar explícitamente la figura de Dios ni la de Mahoma –pero sí que hay figuración en el arte del Islam-, sí que tiene un desarrollo artístico la representación de la idea de Dios. Un Dios creador de todo lo que acontece, de cada detalle del mundo; un Dios caprichoso y cambiante cuya fuerza creadora queda reflejada en las partículas en movimiento que se generan a través de las cúpulas de mocárabes.

Para finalizar, tenemos que reivindicar el papel religioso de la cúpula de mocárabes y la equivocada interpretación que se ha hecho de los espacios donde se encuentran, como hemos visto. Esta reflexión servirá como premisa para mi posterior estudio de Doctorado. El arte religioso islámico tiene una gran proyección europea como cita en su libro Pierre Guichard[16]. Buen ejemplo de ello es la utilización de la cúpula de mocárabes en un espacio como la Capilla Palatina de Palermo, en Sicilia (fig. 9). Aunque el contexto no sea el mismo, vemos como las formas tienen su reflejo en la arquitectura religiosa cristiana.



Fig. 9. https://www.tagesspiegel.de/kultur/cappella-palatina-der-gemeinsame-himmel/1582188.html

[16] Guichard, Pierre. *De la expansión árabe a la Reconquista: esplendor y fragilidad de al-Andalus*, Granada: Fundación El Legado Andalusí, 2002.

La mujer medieval en la península ibérica andalusí: una fuente de inspiración para las generaciones futuras

Abdelkhalek Derrar
Ibtissam Bensahnoun
TRADTEC.Universidad Mohamed Ben Ahmed, Orán 2

Introducción

Tratar el tema de la mujer medieval en la península ibérica no es tarea fácil, como lo imaginan unos, por las dificultades planteadas en todo nivel. Las fuentes consultadas son casi todas «trabajos traducidos» por historiadores o literatos que se especializaron en el dominio. Estas traducciones, cuyas fuentes son, a lo menudo, dudosas, están al origen de una polémica sobre todo lo que se dijo y se escribió sobre el tema por las divergencias notadas.

En efecto, a lo largo de la existencia humana, los historiadores nos ofrecieron un cuadro panorámico, aunque muy discutible, en que se reflejó este esfuerzo ejercido por la mujer dentro de la sociedad en que se creció y a la cual aportó su contribución para que saliese por adelante.

Si ignoramos casi todo de la mujer cristiana, la literatura y los literatos arbo-musulmanes nos ofrecieron unos repertorios que nos permitieron situar a la musulmana dentro de la jerarquía social de aquel entonces. Partiendo del Hadith[1] «al-ilm farida ala kull muslim wa-muslima», la mujer tuvo las mismas oportunidades para que aprendiera todo tipo de ciencia; claro que al principio ello no fue para todas pero, con el tiempo, muchas cosas cambiaron en su favor.

Estas facilidades no fueron nuevas para la sociedad musulmana por que muchos nombres de mujeres, como el de «al-Jansa»[2] se repitieron a lo largo de la historia animando a las demás meterse en el camino del saber a pesar de todos los obstáculos encontrados.

Aprender el saber de unos para transmitirlo a otros, es regla general por todo tiempo y espacio como lo expresa claramente este dicho muy conocido por la sociedad árabe «garasu fa-akalna nagrisu fa-yakuluna»[3]. Lo que facilitó esta tarea se resume en la existencia, en Córdoba, de unas bibliotecas cuya fama no tiene igual tanto en el interior como fuera de la Península. El tesoro cultural de estas bibliotecas permitió a muchas mujeres acercarse de varios contenidos en que se expuso todo el saber y sobre todo la poesía escrita y cantada por mujeres antes y durante la época de los reinos de Taifas.

A esta imagen positiva de la mujer en el Sur de la península se contrapone otra, menos clara por no decir oscura, en un Norte totalmente atrasado en todo nivel.

[1] Es una orientación del profeta Mohamed en que dice: «Aprender las ciencias es una obligación para todo musulmán y musulmana»

[2] Al Jansa: poetisa musulmana que vivió las dos etapas: preislámica e islámica

[3] Nosotros disfrutamos de lo plantado y tenemos que plantar para las generaciones futuras

Panorama general de la mujer medieval

Primero pensamos que es imprescindible tratar la situación socio-política durante la época citada exponiendo esta diferencia existente entre las dos regiones : la musulmana y la cristiana.

En al-Andalus, la parte musulmuna de la isla ibérica, se nota una cierta quietud en todos los niveles y que se refleja en este desarrollo económico y sobre todo cultural por la presencia de muchos alumnos, tanto andalusies como extranjeros, en las mezquitas del reino para aprovechar de la presencia de un abanico de sabios que dominan muchas ciencias y que están al origen de una importante publicación cientfica que rellena las bibliotecas como la de al-Hakam y de Ibn Futays[4].

Este desarrollo que conoció la capital de al-Andalus lo notamos en la descripción hecha por la ocasión de una visita de la reina Toda, reina de Navarra, a Córdoba, como se cita en la obra « Moras y Cristianas ».

> Cordoba la llana…un millión de almas , doscientas mil casas, más de sesenta mil edificios públicos, cuarteles, escuelas y hospitales ; cuatro mil mercados ; mil mezquitas, novecientas casas de baño, todo agrupado en la medina y veintiún arrabales con una extensión de diez millas, dominadas por la Qasaba o alcázar… Los jardines de la mano derecha pertenecen al palacio real… el río es manso, el puente tiene diecisiete arcos y fue construido por Octaviano, segundo César de Roma… (Ángeles et al,2002, p. 287).

El norte, la parte cristiana, vivía una gran inestabilidad por este miedo de ser atacado por sus vecinos del Sur en cualquier momento aunque notamos una cierta « paz » con unos reinos como el de Navarra. Esta región no aprovechó esta situación favorable para desarrollar su condición de vida contentándose con un sistema arcaico que no presenta ventaja alguna a sus ciudadanos en general y a la mujer en particular. «Eso sí, en la cena, los navarros comentaron abundantemente que en Pamplona las gentes, principales y menudos, eran pobres como ratas…» (Ángeles et al,2002, p. 289).

El cambio que se notó –en la parte musulmana– con la aparición de los reinos de taifas que van a dar más libertad a la mujer con la aparición de un abanico de mujeres poetisas, refleja toda esta capicidad mental de que gozaron y que les permitió imponerse por un ámbito conocido por su constitución « machista ». En cuanto a las señoras del bando opuesto no tenemos ni un señal que nos permite una clasificación y un análisis de su «estatus». Pero no tenemos que poner al margen este estatus casi innato de la mujer como dueña o servidora de ésta; como curadora o hechicera. Sin detallar más, podemos hablar de todo lo que se relaciona con la faena mujeril en general.

Para ilustrar este avance cultural del Sur de la isla ibérica y el atrevimiento de sus mujeres en aventurarse en todos los dominios sobre todo en el de la poesía, citamos a unas como ejemplo y no como restricción tomando unos versos en que se refleja esta nueva orientación.

Las poetisas

Lo que llamó nuestra atención al empezar esta investigación, era la falta total de una biografía precisa e individual. Esto se explica, quizás, por el desinterés que se haya dado a la mujer tanto musulmana como cristiana por parte de los historiadores y que le restaban

[4] Las más famosas bibliotecas en aquel entonces.

valor. Ello no es una razón válida para abandonar un trabajo que forma parte de una herencia nuestra porque si perdimos la tierra tenemos que defender su cultura para no caer en la facilidad de unos que enterraron el pasado para edificar un presente importado.

Tenemos que señalar que la mujer andalusí se impuso sobre todo por su capacidad intelectual y su manera de crear, recitar o cantar poemas, lo que le permitió ocupar un "asiento" en la corte de los príncipes desafiando a grandes figuras varoniles de la poesía andalusí.

1. La sátira

En nuestro trabajo nos orientamos más hacia estas poetisas que expusieron una cierta rebeldía saliendo de las normas poéticas respetadas hasta el momento. De éstas elegimos, primero, a Nazhun "la rebelde" por sus enfrentamientos con los más famosos poetas de al Ándalusi llevando una guerra abierta contra los mejores poetas satíricos de la época como al-Majzumi –el satírico de al-Andalus–. Durante una tertulia real, la poetisa se enfrentó abiertamente al sátiro ridiculizándolo cantando:

قل للوضيع مقالا يتلى الى حين يحشر
من الدور أنشأ_____ ت و ال.....منه أعطر
حيث البداوة أمست في مشيها تتبختر
لذالك أمسيت صبا بكل شيء مدور
خلقت أعمى و لكن تهيم في كل.....
جاوبت هجوا بهجو فقل لعنت من أشعر
ان كنت في الخلق انثى فان شعري مذكر

Di al vil palabras
Que se repiten hasta el juicio final
De la cloaca has venido
Y la.....[5], de ti, es más perfume
Donde el nomadismo se convirtió
Y con orgullo se meneó
Por ello te vuelves efusión
Por toda cloaca
Has crecido ciego pero
Te metes en todo …..
Contesté a Sátira por otra
Di, maldición, ¡Qué poesía es!
Si de constitución, soy mujer
Con mi poesía, varón

2. Lo erótico

Este género no había desaparecido completamente de la agenda de los poetas aunque sufrió una cierta negligencia por parte de los varones que se orientaban más hacia los

[5] Es una palabrota que evitamos usar directamente en presencia de gente respetable (se alude al excremento humano).

temas que podían hacerles ganar dinero y elogios. Pero los soberanos preferían a las poetisas que se aventuraron en este terreno por la gran libertad que se les ofreció por las circunstancias y, sobre todo, por el importante ánimo que los gobernadores manifestaban para que se desarrollara este género en el que encontraron un gran placer y una diversión sin igual.

El léxico usado para expresar sus pensamientos varía de una poetisa a otra yendo del más agudo hacia otro más suave y controlado.

2.1 Suave.

Como muestra de esto, tomamos unos versos de dos poetisas : Zaynab de Almería y Nazhun la granadina.

2.1.1 Zaynab de Almería.

No existe dato alguno de esta poetisa excepto su origen almeriense. Es una poetisa que utilizó la tercera persona de singular para establecer una relación directa que tradujo toda la libertad de que gozaban estas mujeres en su contacto con los hombres. Esto no significa que el género cultivado estuviera vacío de toda norma, al contrario, era una poesía madura, llena de vida cuyo estilo era abordable y muy expresivo.

حسبي رضاه و أني في مسرتّه
وودّه آخر الأيام أجتهد

Me baste su satisfacción cuando me hayo junto a él
Y por su amor me esforzaré hasta la muerte.

2.1.2. Nazhún bint al Qala'i de Granada: "la poetisa rebelde".

Nazhún nació y creció en la ciudad con todas las libertades que ofrecía ésta. El libre comportamiento de los ciudadanos finalizó con la aparición de una cierta decadencia moral. Nazhún se carteó con poetas y se intercambiaron poemas en los que los satirizó empleando exabruptos.

Sin titubeo ninguno, decimos que Nazhún es la poetisa de la ciudad andalusí durante el siglo XI y la imagen completa de una poesía mixta en la que luchaban varones y hembras para conseguir la estima de los reyes.

Aunque existe una descripción controvertida sobre su personalidad, los historiadores se han puesto de acuerdo en su poesía que calificaron de "extraordinaria". Nazhun para unos es una poetisa chirigotera, muy extraña y, para otros, es una humorista única capaz de aprender poesía y recitar refranes con una relevante belleza y un estilo despejado.

La poesía de Nazħun se caracteriza por dos facetas: una primera clara y pacifista y, otra, oculta y agresiva porque estuvo siempre en discusión o en polémica con los notables y los famosos poetas a través de toda al-Ándalus como el califa Abú Bakr Ibn Said , el ciego al-Majzumi – el sátiro - e Ibn Quzmán por no citar sino a estos , y , con quienes estableció una verdadera amistad o un desacuerdo total hasta satirizarlos; acto del que salió siempre sin gran daño gracias al concurso y el apoyo material del emir.

Entre sus aficionados estaba el califa Abu Bakr Ibn Said cuyos versos siguientes expresan todo el sentimiento del califa.

يا من له ألف خلّ من عاشق و صديق

A quien tiene miles de admiradores
De amigos y enamorados

Pero le tranquilizó respondiéndole – por la relación amorosa que unía a ambos– que nadie podría cambiarle sus sentimientos.

ان كان لي كم من حبيب فانما

Si tengo más de un amante
Abu Bakr es, para mí, el favorito.

Nazħun que acostumbró a todos al uso de las imágenes, añadió un punto más en su favor de cara a un califa cegado por su admiración. Esta nueva situación, le hizo perder el miedo declarándole: « ¡Qué importa que reciba contigo quinientos azotes!».

Esta predisposición en recibir tal castigo, pone de manifiesto todo el amor que siente por ella. Pero la poetisa vio en esta voluntad un cierto abuso y una decisión irreal y finaliza por contestarle según su estilo:

و ذي شقوة لمّا رآني رأى له تمنّيه أن يصلى معي جاحم الضّرب
فقلت له كلها هنيئا فإنما خلقت إلى لبس المطارف و الشرب

¡Qué iniquidad cuando me miró, expresó
Su deseo de repartir conmigo el duro castigo!
Le dijo: « cómela, enhorabuena, porque
Me crearon para el atavío de las fiestas y del vino>>.

En sus poemas eróticos, Nazħun es más valiente que otras tratando deseos y esperanzas; la granadina relata decisiones e historias de acontecimientos ocurridos. En un poema en el que relata una de estas noches amorosas dice:

لله درّ اللّيالي ما أحيسنها و ما أحيسن منها ليلة الأحد

¡Qué maravillosas son las noches, qué bonitas son!
Y la más bonita sería la noche del domingo,

Estos versos son una muestra de la faceta pacifista de la poetisa, que demostró un respeto amoroso hacia su señor, quien la defiende contra todo lo que le aporta prejuicio y peligro. Pero esta postura, no se guarda infinitamente cuando se trata de otra persona.

2.2. Agudo

Muħğa.

A pesar de su fama física y artística, no pudo hacerse de un cierto favoritismo y no formó excepción a una regla ya establecida. Los investigadores –tanto árabes como españoles– que se interesaron por la poesía andalusí, no aludieron en sus trabajos a ninguna fecha precisa para situar a la poetisa en un marco social bien detallado. Nos contentamos pues, con citar la profesión del que fue su padre بائع تين "vendedor de higos" para poder formular una idea sobre el rango social en que creció la artista. Si esta información nos facilita situar a Muħğa en el escalón jerárquico que le es reservado, esto no le niega el mérito poético que alcanzó y, eso, en presencia de muchas otras que la dominaban socialmente –hacemos alusión a Wallada que era amiga suya–. La amistad entre las dos poetisas aunque era un hecho real, queda como fuente de gran interés para los investigadores que no llegaron a definir en qué circunstancias se inició esta relación. La información sobre la cual se pusieron de acuerdo gira en torno al papel positivo que desempeñó Wallada en la educación de Muħğa prendándose de ella y cuidando de su educación hasta que se convirtiese en una poetisa respetada por su género y temida por la agudeza de su léxico.

Esta situación casi familiar entre las dos mujeres no duró muchísimo y se convirtió en un odio mutuo por razones supuestas –de amor– que nadie pudo corroborar.

Los poemas que nos llegaron de esta poetisa son escasísimos y han planteado siempre problemas por el vocabulario vergonzoso-para los musulmanes- que eligió la poetisa, sobre todo, cuando se trata de sus sátiras hacia uno u otro. Mustafa Ašaqe'a en su obra "La literatura andalusí" no tuvo el coraje moral para citar unos versos en los que encontramos palabras que aluden a las partes íntimas del hombre –su sexo– contentándose con lo mínimo. A pesar de esto, podemos citar estos versos –muy aceptable– que ponen de relieve toda la capacidad artística de Muħğa y su dominio de los giros literarios para aportar la belleza estética necesaria a sus poemas.

لئن حلأت عن ثغرها كل قائم فما زال يحمي عن مطالبه الثغ

فذالك تحميه القواضب و القنا و هذا حماه من لواحضها السحر

Defiende la línea de sus labios de los que los desea,
Como se defiende la línea de la frontera de los atacantes;
a una la defienden los sables y las lanzas,
A la otra la defiende la magia de la mirada.

Estos versos nos animaron para que terminásemos la lectura de lo que iba a continuación. Pero, grande fue nuestra sorpresa al darnos cuenta de los términos usados para llevar a cabo una comparación diabólica por parte de una mujer como Muħğa.

ولادة قد صرت ولادة من غير بعل, فضح الكاتم

حكت لنا مريم لاكنه نخلة هذي.....قائم

Wallada ha parido y no tiene marido;
Se ha desvelado el secreto:
Se parece a María.
Pero la palmera que ella sacude es un .... recto.

En los versos que siguen, notamos que la comparación empleada por la poetisa, con lo que le rodea, parece basarse en la anatomía del ser humano –de los varones sobre todo–.

يا متحفا بالخوخ أحبلبه أهلاً به من مفلج للصدور

حكى تدي الغيد تفليكه لكنه أخزى رؤوس....

¡Oh tú que regalas melocotones a tus amigos!
¡Bienvenido sea lo que refresca los corazones!
Su redondez se asemeja a los pechos de las doncellas,
pero hace avergonzar a las cabezas de.....

Este atrevimiento por parte de esta categoría de mujeres no vino por casualidad sino encuentra su origen en una literatura árabe muy enraizada en las sociedades anteriores y cuya influencia fue muy positiva.

Influencia

El investigador en la literatura árabe en general y en su poesía en particular no se extraña al notar este comportamiento por unas mujeres que se educaron en un ambiente cultural de que heredaron este atrevimiento de aprender, discretamente en unos casos, todo género de poesía que se presentó, por aquel entonces, como el arma eficaz para defenderse.

En efecto la mujer andalusí supo analizar la situación social de su predecesora y aprovechar toda ocasión susceptible de mejorar su «estatus» imponiéndose como elemento activo dentro de una sociedad conocida por su tolorencia y su apertura hacia el bienestar del individuo.

Si la andalusí fue influida por las mujeres que le abrieron camino hacia un destino mejor, ella también fue una fuente de inspiración para generaciones que la suceden imitando su coraje y su fuerza mental para abarcarse en proyectos fructíferos tanto personales como colectivos.

No son los ejemplos que faltan por los países árabes. En efecto, muchas heroínas y líderes en diferentes dominios, desde lo cultural hasta lo político, se inspiraron en unos modelos que la historia de al-Andalus nos ofrece.

En el área cultural, las argelinas se presentan como un modelo que tenemos que apreciar por su inmersión dentro de un mundo artístico dominado por los varones y del cual hacen un espacio privado que está prohibido pisar. Unos nombres como Keltoum, Sonia o Noria por citar únicamente a estas, alumbraron la escena cultural por su presencia tanto física como productora. Estas figuras que marcaron su presencia por el cuarto arte sobre todo, no son diferentes en nada de la mujer andalusí por su rebeldía enfrentándose directa e indirectamente con los varones para imponer un «estatus» en que se nota esta nueva valoración de la hembra como elemento entero y activo dentro de una sociedad muy joven por su construcción y madurísima por el pensamiento y la visión del futuro de sus mujeres.

Conclusión

Cerramos esta modesta indagación con una pequeña observación en que hacemos notar este cambio de valores dictado por un recién impuesto «estatus» por unas condiciones sociales nuevamente instauradas.

Ahora, lo más importante no es el honor, lo más importante es el amor. Aquí, las protagonistas son las mujeres que lo revuelven todo, no dejan títere con cabeza, y anteponen sus intereses amorosos a un código de honor que no entienden y que consideran hipócrita. Las mujeres son libres.

Ponemos fin a este trabajo con un deseo –personal–: el deseo de ver a otros – toda nacionalidad confundida – afanarse en el estudio y análisis de un patrimonio común que nos queda casi desconocido, y que debemos ponerlo de relieve por otras investigaciones y abrir otras áreas para los futuros investigadores.

Bibliografía

Cour, A. *Un poète arabe d'Andalousie: Ibn Zaidoun*, Constantine 1920.

Dozy, R. *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquéte del'Andalousie par les Almoravides*, 711-1110. Nouvelle édition revue et mise à jour par Lévi-Provençal, Leyde 1932, 3 vol.

E. Lévi-Provençal, *La civilisation arabe en Espagne*. Nouvelle édition, Paris 1948.

Emilio García Gómez, *Cinco poetas musulmanes*, ed. Espasa-Calpe,SA.Madrid 1959

María Jesús Rubierta Mata, *Poesía femenina hispanoárabe*, ed. Castalia SA. Madrid 1989

Menéndez Pidal,R. "Poesía árabe y poesía europea", en *Revista Cubana*, 7, Enero / Marzo 1937.

Pérès, H. *La poèsie andalouse en arabe classique au XI siècle*, Paris 1937.

تاريخ ألأدب ألأندلسي ـ عصر سيادة قرطبة ـ لادكتور احسان عباس، دار الثقافة ببيروت،1969.

جمهرة أنساب العرب لابن حزم. تحقيق ألأستاد محمد عبدالسلام هارون. ط. دار المعارق بمصر، 1962.

ديوان ابن دراج القسطلي. تحقبق الدكتور محمود علي مكي. دمشق، 1961

الدخيرة قي محاسن أهل الجزيرة لأبن بسام { 1- 4 \ 1}. ط. لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، 1939 - 1945.

المغرب من أخبار أهل المغرب لابن السعيد؛ تحقيق الدكتور شوقي ضيق. دار المعارف بمصر.

نفح الطيب للمقري { 1- 10}. تحقيق الشيح محمد يحيى الدين عبد الحميد. القاهرة، 1949.

La poesía descriptiva del conjunto social en el que vivía Ibn Quzman y las relaciones sociales

Feriel Harrat
Universidad de Orán2 Argelia

Muhammad Ibn Abd al-Malik Ibn Quzman, más conocido simplemente como Ibn Quzman, y en ocasiones o por hispanizacion Aben o Aban Quzman, fue un famoso poeta andalusí, nació en el 2 de octubre de 1160 en Cordoba, España.

Ibn Quzman fue un poeta andalusí, su origen proviene de una noble familia de los Banu Quzman, vivió de sus canciones y antologías y en sus obras no encontramos solamente su vida personal sino también los diferentes temas sociales del pueblo andalusí.

Entre sus famosas poesías, tenemos recopiladas en su *Diwan*, que se compone de 149 zéjeles; este último se define como el segundo arte andalusí después de la moaxaja (muwashaha), que es un tipo de poesía que carece de reglas gramaticales clásicas estrictas, con palabras coloquiales de origen romance castellano, y esto refleja la variedad de las culturas que existían en al-Andalus.

El *Diwan* de Ibn Quzman de Córdoba, fue considerado como una herencia europea, y algunos dijeron que es el pilar de la poesía estrófica en Europa. Existen muchos que habían dado importancia a este tipo de poesía y lo han tomado como un tema de investigación muy importante como el español de Julián Ribera en 1912, considerado unos de los primeros que habían tenido el gusto por la literatura andalusí. Otros críticos han considerado que toda poesía europea proviene de la poesía andalusí, aunque hay otros que, lógicamente, rechazan enérgicamente esta idea.

Al citar los investigadores especializados en Ibn Quzman, tenemos un árabe que ha dado mucha difusión e importancia a la obra de Ibn Quzman; es el egipcio Abd al-Aziz al-Ahwani, que publicó en la *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid* diversos estudios sobre su *Diwan*, que pretendía editar pero que su muerte en 1980 se lo impidió. Finalmente, la obra fue editada por Emilio García Gómez en 1972 y por Federico Corriente en 1985.

En el poema de Ibn Quzman, existen diferentes temas que son políticos, religiosos, sentimentales y también sobre la descripción de la naturaleza, sin olvidar su importante aspecto de musicalidad.

La diversidad de temas refleja la vida y personalidad del autor así como la sociedad de su tiempo, sobre todo en las clases populares. Las escenas de la vida cotidiana aparecen en sus poemas y permiten atisbar las costumbres y actividades diarias de la gente en diferentes momentos u ocupaciones.

Como ejemplo de todo ello y para representar el carácter del autor y su obra como espejo del entorno social en el que vivió, hemos seleccionado un fragmento de su poesía que contiene dichos aspectos. Es la siguiente:

Habibi el kebch el aid ana harifuca
Lach tastamo tanfar? Irham daifuca

En estos versos Ibn Quzman habla de la comida que se toma en la fiesta (el aid), es decir, una de las dos grandes celebraciones religiosas islámicas (la fiesta grande o del sacrificio del cordero y la fiesta pequeña o de ruptura del ayuno de ramadán); en un tono mendicante, se presenta como invitado de su anfitrión y le solicita que se apiade de él.

En este y otros de sus poemas, Ibn Quzman demuestra que para él la comida es un aspecto fundamental y que da suma importancia a la gastronomía y la alimentación pero de la más exquisita y selecta siempre que sea posible. Igualmente, es aficionado a vivir en casas bellas y lujosas.

Todo ello muestra que es una persona que ama mucho la vida y disfrutar de los placeres que esta puede ofrecer.

Bibliografía

Corriente, Federico. *Diwan Ibn Quzman = Gramática, métrica y texto del Cancionero hispanoárabe de Aban Quzmán (reflejo de la situación lingüística de al-Andalus tras concluir el periodo de las taifas)*. Madrid: IHAC, 1980.

García Gómez, Emilio. *El mejor Ben Quzmán en 40 zéjeles*. Traducidos con calco rítmico, con un prólogo. Madrid: Alianza, 1981.

Ibn Hayyan. *Crónica de los emires Alhakam I y 'Abdarrahman II entre los años 796 y 847*. Traducción Mahmuḍ 'Ali Makki y Federico Corriente. Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, 2001.

Ibn Quzmán *Todo Ben Quzmán*. Ed. y trad. Emilio García Gómez. Madrid: Gredos, 1972, t. 2, pp. 678-683.

Ibn Quzmán. *Cancionero andalusí*. Trad. Federico Corriente. Madrid: Hiperión, 1989 [1984[1]].

Arte y ciencia en al-Andalus y los reinos cristianos hispanos: astrolabios en torno a una frontera difusa y permeable

Azucena Hernández Pérez
Universidad Complutense de Madrid

La producción de astrolabios en al-Andalus, desde el siglo X hasta la caída de Granada en 1492, ocupa un lugar relevante tanto en la historia de la instrumentación científica como en la manufactura artística medieval en metal dada la dimensión estética de estos objetos.

El astrolabio es una representación bidimensional a escala del Universo capaz de reproducir, de forma manual, su movimiento de rotación diario. Su diseño portable y compacto le convirtió en un objeto suntuario demandado por las élites políticas y religiosas, como representación del Universo, símbolo de estatus y erudición, y también instrumento útil para cubrir necesidades de la sociedad civil. Los astrolabios promovidos por los reyes se convirtieron, de alguna manera, en objetos asociados al buen gobierno pues, en manos de expertos astrónomos/astrólogos, proporcionaban información sobre predicciones climáticas, resultados previstos en campañas militares o el establecimiento del momento adecuado para contraer matrimonio.

El uso principal del astrolabio fue astronómico, pues para eso nació en la Grecia helenística en el siglo I a.C., pero la incorporación a sus piezas de elementos adicionales le permitió realizar otras funciones como el cálculo del tiempo o la medida de alturas y depresiones (Fig. 1). Las numerosas aplicaciones del astrolabio pueden clasificarse como sigue:

- Aplicaciones de calendario y reloj: establecimiento de la duración del día y la noche y medición de las horas (función de reloj, sobre todo nocturno, cuando los relojes de sol eran inútiles); establecimiento del calendario de las estaciones (solsticios y equinoccios); tiempo y duración del crepúsculo matutino y vespertino.
- Aplicaciones relativas al culto islámico: determinación de las cinco horas canónicas de oración; ayuda para el cálculo del comienzo y fin de los meses lunares y muy especialmente del mes de Ramadán; ayuda para el cálculo de la *qibla* (dirección geográfica de la ciudad de Meca en la península arábiga).
- Aplicaciones topográficas: medida de alturas de montañas y edificios; medida de profundidad de depresiones y pozos; distancia entre dos lugares; anchura de un río o valle.



Fig. 1 *Elucidatio fabricae ususque astrolabii* de Johannes Stöffler. 1553. Uso del astrolabio para medir alturas (p.161). Foto cortesía de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla.

- Aplicaciones astronómicas: determinación de la posición del sol y las estrellas respecto al horizonte local y respecto a la eclíptica[1]: conversión de coordenadas celestes; determinación de la altitud meridiana del sol cada día del año (altitud del sol cuando cruza la línea meridiana del lugar del observación).
- Aplicaciones astrológicas: posición de los planetas en las casas astrológicas para levantar horóscopos; establecimiento del signo zodiacal y el ascendente para la elaboración de cartas natales.

Las aplicaciones topográficas fueron de gran interés para la arquitectura y para la agrimensura. Actividades constructivas esenciales como la realización de canales de riego, de *qanāt* (galerías de circulación de agua) y sistemas de suministro de agua, entre otras, requerían de datos precisos de pendientes, dimensiones lineales, orientaciones y alzados. Pero también eran necesarios esos datos para la realización de cimentaciones de edificios y alineamiento de muros y columnatas[2].

Los astrolabios son uno de los objetos que se pueden situar en la frontera difusa entre arte y ciencia y, al analizaros en detalle, se detectan las dificultades a las que se enfrentaron sus diseñadores para que los elementos decorativos no alteraran las normas geométricas y astronómicas a las que se debían ajustar cada una de las piezas que los componen. En palabras del historiador George Saliba: "El artista diseñador de una *araña* de astrolabio debe ser capaz de producir belleza moviéndose en el filo de lo posible dadas las limitaciones con las que cuenta por la obligatoriedad de mantener la precisión del instrumento"[3].

Otro aspecto que confirma la vocación dual artístico-científica de los astrolabios es el material que mayoritariamente se escogió para realizarlos: el latón. Seguramente los comitentes de los astrolabios, los beneficiados del prestigio que conllevaba su posesión, los hubieran querido de oro y los hubieran podido pagar, pero el artista/artesano responsable de construirlo sabía que el oro no era un material adecuado para grabar con precisión las curvas de la proyección estereográfica o los nombres de las estrellas en los punteros. Por eso utilizó el latón que era adecuado a las necesidades de la construcción del instrumento y satisfacía visualmente a su cliente, materializando una perfecta sinergia entre arte y ciencia.

El astrolabio y su estructura

El astrolabio consta de varias partes: *madre* con su *corona* y su *dorso*, *láminas*, *araña*, *trono*, *alidada y sistema de suspensión*, ensambladas mediante un vástago central, el *clavo*, que mantiene a todas las piezas unidas y permite el giro de la *araña* en la parte frontal y la *alidada* en la posterior (Fig. 2)[4]. La *madre* de un astrolabio es una placa circular que lleva adherida

[1] La eclíptica es la trayectoria de la Tierra en su movimiento de traslación en torno al Sol lo cual, desde la perspectiva de la astronomía medieval, era equivalente a la trayectoria aparente que traza el sol en su movimiento en el cielo siguiendo el camino de las constelaciones del Zodiaco. La eclíptica siempre se representa como una circunferencia con los 12 signos del Zodiaco grabados en ella.

[2] Hill, 1984, p. 116.

[3] Saliba, 2010, p. 360.

[4] Descripciones completas sobre las partes de un astrolabio y el modo de usarlo en Hernández Pérez, 2018a, pp. 21-40; García Franco, 1945, pp. 49-129, D'Hollander, 1999, pp. 59-62 y 67-158 y www.astrolabes.org, entre otras muchas.

una *corona* del grosor necesario para generar un habitáculo cilíndrico que aloja las *láminas* y la *araña*. El *dorso* del astrolabio es realmente el reverso de la *madre* y es un elemento diferenciador e identificador con una enorme importancia en el estudio de la producción de astrolabios medieval. Cualquier dorso de astrolabio tiene en su círculo más externo una escala circular graduada en grados sexagesimales. La mayoría de los astrolabios andalusíes ubican en la parte central superior de su *dorso* una inscripción que indica el autor del astrolabio, la ciudad y la fecha en que se realizó, mientras que los astrolabios con inscripciones en latín son anónimos, tanto los de los reinos cristianos hispanos como los del resto de Europa, salvo escasas excepciones. El *calendario zodiacal* es el principal elemento identificativo de los *dorsos* de los astrolabios andalusíes y de todos los occidentales es decir, los hispanos y el resto de los europeos y está compuesto por dos escalas circulares, la más externa con los doce signos del Zodiaco y la más interna con los doce meses del calendario juliano. Otro elemento identificativo de los *dorsos* de los astrolabios andalusíes e hispanos es el *cuadrado de sombras*, una doble escala altimétrica que permitía medir alturas o profundidades. La *araña* es la parte frontal del astrolabio, la más visible y la que concentra los elementos decorativos, tanto en los astrolabios andalusíes como en los hispanos medievales. Es un mapa estelar en el que las estrellas se señalan mediante punteros que, en número aproximado de entre 20 y 30 y con formas diversas, mayoritariamente geométricas, indican las posiciones de las estrellas más visibles en la bóveda celeste. Consta además, de dos bandas circulares, una cerrada más interior que representa a la eclíptica con los doce signos del Zodiaco y otra abierta, en el borde exterior, que representa el círculo de Capricornio. Las *láminas* están situadas bajo la *araña*, cada una de ellas está grabada por ambas caras y cada cara sirve para ser utilizada en una determinada latitud de tal manera que un astrolabio sólo puede usarse en los lugares cuya latitud esté indicada en alguna de sus *láminas*. Llevan todas ellas una inscripción en su centro indicando dicha latitud y en muchos casos los nombres de las ciudades en las que se puede usar. En su parte inferior, llevan grabadas las curvas horarias de las *horas desiguales*, que permiten el cálculo del tiempo, una de las más importantes funciones del astrolabio. Adicionalmente, los astrolabios andalusíes añaden, intercaladas, las marcas de las horas de rezo de obligado cumplimiento para el musulmán. El *trono* es un apéndice rígido de la *madre* y su *corona* con un orificio en su parte superior para acoger al *sistema de suspensión* formado por el *asa* y la *anilla*, elementos esenciales puesto que el astrolabio se utiliza colgándolo de la mano en libertad para asegurar su perfecta verticalidad. Por último la *alidada* es una regleta con orificio central y dos pínulas en sus extremos, que se ubica en el reverso del astrolabio y puede girar en

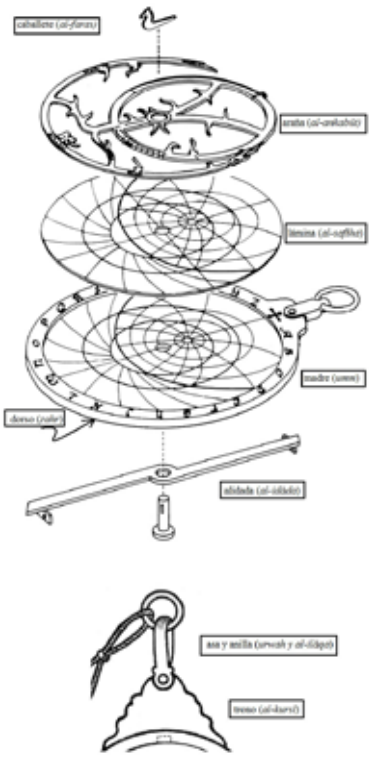


Fig. 2. Partes de un astrolabio

torno al eje central del instrumento. Las pínulas cuentan con uno o dos orificios para establecer la alineación visual necesaria para medir la altura sobre el horizonte de un objeto celeste o terrestre.

La dimensión decorativa de los astrolabios medievales peninsulares, tanto de al-Andalus como de los reinos cristianos, reside en su *araña* y su *trono*. Astrolabios islámicos de otras zonas y los construidos en la Europa cristiana a partir del siglo XV, incluyen, a veces, algunos elementos decorativos también en el *dorso*. Los astrolabios andalusíes se caracterizan por tener sus *arañas* menos ornamentadas que las de sus contemporáneos del Islam oriental que incorporan curvas entrelazadas y serpenteadas que les dotan de gran atractivo visual. Sin embargo los astrolabios andalusíes concentran sus aspectos decorativos en las formas de los punteros estelares de la *araña* que llevan, a veces, pequeñas incrustaciones de plata que generan una elegante bicromía, y en algunos adornos de tipo geométrico o de referente arquitectónico.

La llegada del astrolabio a al-Andalus

Aunque el astrolabio se inventó en torno al siglo I a.C., los astrolabios más antiguos que nos han llegado son abasíes realizados en Bagdad a partir del siglo VIII. No fue hasta el siglo X que el astrolabio se empezó a difundir por los territorios islámicos. Cuando los astrolabios llegaron a al-Andalus en ese siglo X, se incorporaron a la sociedad del califato cordobés sin dificultad, a tenor de los tratados del astrolabio y los propios instrumentos que nos han llegado.

El extraordinario desarrollo de la astronomía y las matemáticas en la cultura islámica, al que contribuyó brillantemente al-Andalus, se plasmó en los astrolabios. La fiabilidad y precisión de sus medidas se deben al virtuosismo islámico en la técnica del grabado sobre metal, a su minuciosidad y al cuidado puesto en los detalles.

Los tres astrolabios andalusíes del periodo omeya (756-1031) que nos han llegado, incorporan ya en sus *dorsos* los elementos que se convertirán desde ese momento en identificativos de la producción de astrolabios en al-Andalus: el calendario zodiacal y el cuadrado de sombras. Las *arañas* son austeras como las abasíes más antiguas, con punteros estelares en forma de flecha y sin ningún elemento decorativo. Destaca el astrolabio que firmó Muḥammad ibn al-Ṣaffār en Córdoba en el año 1026, hoy en el National Museum Scotland de Edimburgo[5].

En el periodo taifa (1031-1090) se incorporaron ya elementos decorativos en la araña, los punteros estelares se diversificaron, unos con formas geométricas lobuladas y perforadas de notable elegancia y otros zoomorfos. Se añadieron además elementos decorativos de claro referente arquitectónico. Son buenos ejemplos de la manufactura de astrolabios en el periodo taifa, considerado el siglo de oro de la astronomía andalusí, el astrolabio firmado por Ibrāhīm ibn Saʾīd al-Sahlī en 1067 en Toledo conservado en el Museo Arqueológico Nacional (Fig. 3), el de Aḥmad ibn Muḥammad al-Naqqāš, realizado en Zaragoza en 1079 conservado en el Museo de Núremberg, el de Muḥammad ibn Saʿīd al-Sabbān al-Saraqusṭī, realizado en Guadalajara en 1081 conservado en el Museo de Historia de la Ciencia de Oxford y el de Muḥammad ibn Saʿīd al-Sahlī, realizado en Valencia en 1090 conservado en el Museo de Ciencia y Tecnología de Kassel[6].

[5] Detalles sobre este astrolabio en Hernández, 2018a, p. 43-49.
[6] Detalles sobre estos cuatro astrolabios en Hernández, 2018b, pp. 71-80 y 103-130.



Fig. 3 Frente, dorso y *araña* del astrolabio de Ibrāhīm ibn Sa'īd al-Sahlī, Toledo, 1067. Museo Arqueológico Nacional. Fotos de la autora con la cortesía del MAN.

No nos ha llegado ningún astrolabio almorávide quizá porque se construyeron pocos al ser mirados con recelo por los fundamentalistas islámicos, quienes los consideraban objetos de origen pagano, cosa cierta pues nacieron en Grecia.

En el periodo almohade (1146-1232) resurgió la manufactura de astrolabios en al-Andalus con la figura del sevillano Muḥammad ibn Fattuh al-Jamā'irī. Sus astrolabios tienen *arañas* similares, identificativas de este astrolabista, con un círculo inscrito en la parte inferior central, entre la banda ecuatorial y el círculo de Capricornio así como dos elementos rectangulares, a modo de torres, en los extremos de la banda ecuatorial. Varias de estas arañas conservan las incrustaciones en plata de unos punteros estelares que se han convertido ya en elementos filiformes y serpenteantes para señalar correctamente la posición de la estrella. Destaca, entre su producción, el astrolabio que realizó al-Jamā'irī en Sevilla en 1224 conservado en el Museo de Historia de la Ciencia de Oxford[7].

El reino nazarí de Granada (1232-1492) mantuvo el interés por la manufactura de astrolabios. Alguno de ellos ofrece la novedad de contar con punteros estelares en sus arañas en forma de palmeta digitada esquemática, como el firmado por Abū 'Alī al-



Fig. 4 Frente, dorso y *araña* del astrolabio de Aḥmad ibn 'Alī al-Šarafī, Alcalá la Real, 1328. Statens Sjöhistoriska Museum de Estocolmo. Fotos cortesía del S. S. Museum de Estocolmo.

[7] Detalles de este astrolabio en Hernández, 2018b, pp. 163-170.

Ḥusayn ibn Muḥammad ibn Bāṣo en Granada en 1265 y conservado en la Real Academia de la Historia de Madrid. La invención en este periodo y en Granada de la denominada "lámina general para todas las latitudes" que permite utilizar el astrolabio en cualquier latitud y por tanto en cualquier lugar, se materializó en algunos de los astrolabios nazaríes que nos han llegado como el firmado por Aḥmad ibn 'Alī al-Šarafī en Alcalá la Real en 1328 que se conserva en el Statens Sjöhistoriska Museum de Estocolmo (Fig. 4)[8].

La difusión del astrolabio andalusí a los reinos cristianos hispanos

No hay ninguna duda sobre el papel jugado por al-Andalus, en lo que concierne a la astronomía y la construcción y uso de instrumentos científicos como el astrolabio, como su transmisor a los reinos cristianos peninsulares y toda la Europa medieval. La frontera política que separó al-Andalus de los reinos hispanos fue permeable al movimiento de objetos como los astrolabios. Los mozárabes o los judíos que sabían usar los astrolabios y conocían el árabe para leer las inscripciones inscritas en ellos jugaron un papel esencial. Tal como afirma Julio Samsó: "La primitiva transmisión de la nueva astronomía se hizo con textos pero también con instrumentos. Las dificultades que tenían los usuarios al enfrentarse a un astrolabio con leyendas en árabe les hicieron plantearse la traducción de uno de esos instrumentos. Este fue posiblemente el origen del astrolabio latino más antiguo, el Destombes, realizado en la Marca Hispánica a finales del siglo X"[9]. Juan Vernet hace una aproximación atractiva, por su sencillo realismo, a todo este interesante proceso de transmisión de la astronomía y la construcción de astrolabios de al-Andalus a Europa afirmando que, si bien están documentados los viajes de personajes importantes a la península ibérica para empaparse de ciencia islámica, fueron probablemente los miembros del séquito de estos grandes personajes o sus discípulos, muchas veces anónimos, los que llevaron la ciencia a Europa, eso sí, estimulados por sus señores y mecenas[10].

La producción astrolabista en los reinos cristianos europeos es resultado de la difusión del modelo de astrolabio andalusí y por tanto responde a las mismas características generales en cuanto a su estructura: diseño austero con elementos decorativos ubicados en la *araña* y el *trono;* calendario zodiacal y *cuadrado de sombras* en el *dorso;* curvas de las *horas desiguales* en la mitad inferior de las *láminas*.

La ausencia generalizada de inscripciones de autoría y datación dificulta mucho la atribución de un astrolabio con inscripciones en latín a uno u otro de los reinos cristianos de lo que hoy es la Europa occidental. Aspectos concretos, como la presencia de inscripciones en árabe junto a las de latín, hebreo y/o lenguas vernáculas de los reinos cristianos hispanos, que pueden responder al multilingüismo de la Iberia medieval, se convierten en claves a la hora de atribuir un astrolabio a los reinos cristianos hispanos y no a otro reino medieval de lo que hoy es Europa.

La Europa occidental, y la Marca Hispánica como parte de ella, estaban preparadas en el siglo X para que la transmisión del conocimiento y del uso del astrolabio fuera posible. Está documentado el interés, en el imperio carolingio, tanto por la representación de proyecciones estereográficas, base matemática de la estructura de un astrolabio, como

[8] Detalles de este astrolabio en Hernández, 2017, pp. 259-284.
[9] Samsó, 2004, p. 314
[10] Vernet, 1993, p. 72l.

por las observaciones astronómicas[11]. En opinión de Samsó, los conocidos como tratados de cómputo fueron claves para asegurar la recepción y asimilación de la astronomía árabe[12].

La comunidad judía hispana jugó un papel esencial en el conocimiento y difusión del astrolabio andalusí a los reinos cristianos. Este papel no sólo se debió a los conocimientos de los científicos judíos sino también al hecho de que los judíos hispanos estaban involucrados en el comercio del metal en los reinos hispanos medievales y tenían talleres de trabajo de metalistería. No es por tanto improbable que talleres judíos de trabajo de latón situados en territorio andalusí se mantuvieran activos cuando esos territorios pasaron a manos cristianas asegurando la continuidad en el conocimiento de las técnicas de manufactura de astrolabios, dependientes siempre del diseño previo del instrumento por un astrónomo o geómetra.

Aunque las referencias entre la producción de astrolabios en al-Andalus y en los reinos cristianos hispanos se hacen evidentes al observar su estructura y su corpus de elementos decorativos, sólo hay un caso, entre los astrolabios que nos han llegado, en que se pueda hablar de "copia" de un astrolabio andalusí en uno posterior con inscripciones en latín. El modelo pudo ser el astrolabio taifa conservado en el Museo de Tecnología de Kassel, firmado por Ibrāhīm ibn Sa'īd al-Sahlī en Valencia a finales del año 1086 y la copia el astrolabio quizá realizado en el reino de Aragón en los siglos XII-XIII y con un retallado posterior posiblemente realizado en París en el siglo XIV (Fig. 5)[14]. No se trata de una copia literal pues los *dorsos* y los *tronos* de ambos astrolabios son diferentes y el andalusí tiene nueve *láminas* frente al latino que tiene siete. La clara relación entre ambos es el diseño de sus *arañas*, idénticas tanto en sus punteros como en los adornos en forma de



Fig. 5. Izquierda: *Araña* del astrolabio de Ibrāhīm ibn Sa'īd al-Sahlī, Valencia, 1086 (Museo Naturwissenschaftliche-Technische Sammlung Orangerie de Kassel). Derecha: *Araña* del astrolabio atribuido a la Corona de Aragón, ss. XIII-XIV (Museo Hª Ciencia de Oxford). Fotos de la autora con la cortesía del Museo de Kassel y el MHS Oxford.

[11] Eastwood, 1995, pp. 220 y 223.
[12] Sobre Tratados de Cómputo ver las publicaciones de Alfred Cordoliani y entre ellas, Cordoliani, 1960, pp. 325-337.
[13] King, 2005, p. 845.
[14] Detalles de estos dos astrolabios en Hernández, 2018b, pp. 121-130 y 307-314.

arco lobulado aunque tengan distinto tamaño: 131,5 mm de diámetro la del astrolabio taifa y 121 mm la del astrolabio posiblemente aragonés. La diferencia de calidad a favor del astrolabio andalusí, tanto en el trabajo de orfebrería para generar los punteros y toda la estructura de las *arañas*, como en el de la grabación de las curvas de la proyección estereográfica de las *láminas*, se hace evidente al estudiar ambos astrolabios.

La ausencia de otros ejemplos claros de inspiración directa en el diseño de un astrolabio andalusí en otro latino no debe entenderse como una imposibilidad de que ese fenómeno tuviera lugar. Los diseños son próximos y los elementos estructurales identificativos son idénticos pero no debe desdeñarse la singularidad que cada taller de manufactura de astrolabios buscaba en su producción.

Bibliografía

Cordoliani, A.(1960), "Le comput de Dicuil", *Cahiers de civilisation médiévale*, 11, pp. 325-337.

D'Hollander, R. (1999), *L'Astrolabe. Histoire, théorie et pratique*, París, Institut Océanographique.

Eastwood, B. (1995), "Latin planetary studies in the IXth and Xth centuries", *Physis: Rivista internazionale di storia della scienza*, 32, pp. 217-226.

García Franco, S. (1945), *Catálogo crítico de astrolabios existentes en España*, Madrid, Instituto Histórico de la Marina.

Hernández Pérez, A. (2018a), *Astrolabios en al-Andalus y los reinos medievales hispanos*, Madrid, La Ergástula.

—. (2018b), *Catálogo razonado de los astrolabios de la España medieval*, Madrid, La Ergástula.

Hill, D.R. (1984), *A History of Engineering in Classical and Medieval Times*, La Salle (Illinois, USA), Open Court Publishing Company.

—. (2017), "Arte y ciencia en al-Andalus. El astrolabio nazarí de Alcalá la Real", *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 215, pp. 259-284.

King, D.A. (2005), "An astrolabe from medieval Spain with inscriptions in Hebrew, Arabic and Latin", en David A. King (dir.) *In Synchrony with the Heavens. Studies in Astronomical Timekeeping and Instrumentation in Medieval Islamic Civilization. Volume Two: Instruments of Mass Calculation)*, Leiden-Boston, Brill, pp. 831-914.

Maddison, F. y Turner, A. (1976), *Science and technology in Islam*, London, Science Museum, pp. 104-106.

Saliba, G. (2010), "Blurred Edges. At the Intersection of Science, Culture and Art", en Siegfred Zielinski and Eckhard Fürlus (eds.), *Variontology 4: On Deep Time Relations of Arts, Sciences and Technologies in the Arabic Islamic World and Beyond*, Colonia, Walther König, pp. 345-361.

Samsó J. (2004), "La introducción de la astronomía árabe en Cataluña a fines del siglo X", *Ante el milenario del reinado de Sancho el Mayor. Un rey navarro para España y Europa*, Pamplona, Institución Príncipe de Viana, p. 301-317.

Vernet, J. (1993), *El Islam en España*, Madrid, Ed. Mapfre.

La manufactura del papel, lazo de intercambio cultural entre la España musulmana y cristiana[1]

María del Carmen Hidalgo Brinquis
Asociación Hispánica de Historiadores del Papel
Emérita del Instituto del Patrimonio Cultural de España

Introducción

El Islam, desde el punto de vista cultural, está considerado como la última rama de las civilizaciones orientales y helenísticas y, por lo tanto, heredera de sus logros. Así, del mismo modo que su religión procede del judaísmo y del cristianismo, lo mismo sucede con la ciencia, la filosofía y el derecho, que recogidos de la antigüedad greco romana, fueron traducidas al árabe.

Además, la progresión expansiva del islamismo y su entronque con otras civilizaciones origina una abundante cultura científica: geografía, astronomía, matemáticas, medicina, ciencias naturales. Estas ciencias cuentan con grandes cultivadores entre los árabes, que no sólo conservaron los avances culturales del mundo clásico, si no que, a menudo, hicieron grandes progresos lográndose un ciclo completo en la trasmisión cultural ya que, en la enciclopedias árabes, basadas en la tradición de Aristólteles y Plotino, servirán, en el siglo XII, para el desarrollo de la escolástica cristiana.

Pero ¿En qué soporte escriptório se divulgaron estos conocimientos? Aunque en un primer momento pudo haber sido el pergamino y el papiro, este enorme auge cultural y su gran propagación no hubiera sido posible sin el hallazgo de un nuevo material, abundante, de bajo costo y de fácil elaboración: el papel. Además las materias primas para su elaboración estaban disponibles en cantidad suficiente a la demanda y facilitaban la comunicación escrita en una escala desconocida hasta entonces.

La rápida introducción del papel en el mundo islámico respondía a las enormes necesidades de desarrollo de las instituciones políticas y sociales. Además, la posesión del papel trajo consigo la cultura de escribir, la instrucción pública, la erudición y la literatura en un tiempo en que Occidente tenía que utilizar el pergamino, como único material de escritura.

El papel permite la edición de tratados en numerosas ciencias, pero es sobre todo un medio magnífico para la difusión de la religión. El Corán es copiado y recopilado estando disponible para todos con formas caligráficas en serie, convirtiéndose en uno de los mayores fundamentos del derecho musulmán.

El estudio de estos manuscritos, el análisis de sus procedencias, sus circulaciones y sus usos, además de su contenido, aportarán algunas perspectivas sobre la historia del papel en la Península Ibérica durante este interesante periodo histórico y cultural.

[1] Esta comunicación este basada en mi trabajo "El papel lazo de unión entre Oriente y Occidente", publicado en: *La herencia árabe en la agricultura y el bienestar de Occidente*. Editorial Universidad Politécnica de Valencia 2002.

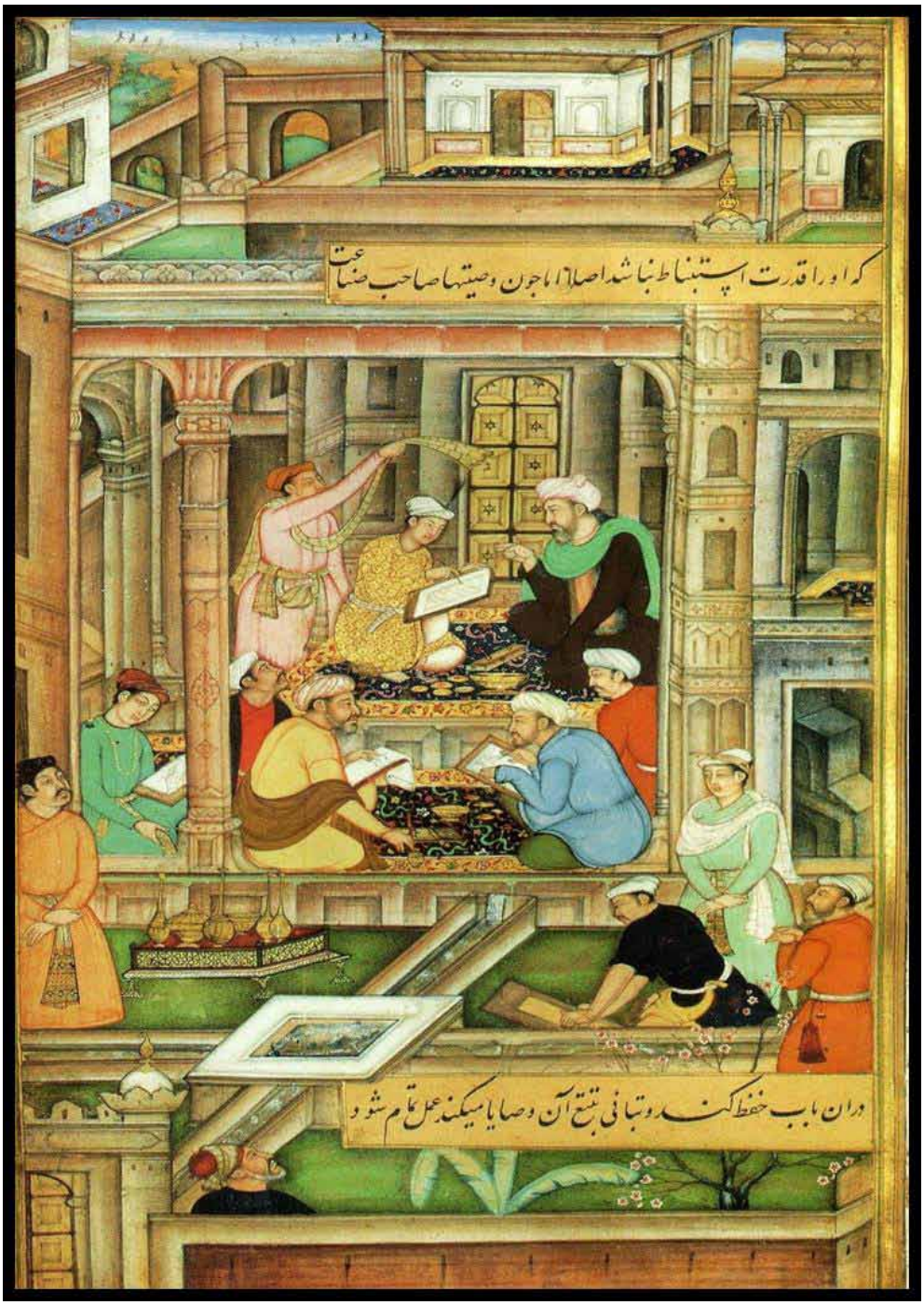


Figura 1. Escena donde vemos los tres pasos donde es protagonista el papel: la inspiración, la escritura y la manufactura

Las referencias de los historiadores y geógrafos árabes medievales sobre la industria del papel nos hablan de temas sociales diversos que tratan desde, aspectos artísticos y artesanales sobre la calidad del papel, a las herramientas de la escritura, las tintas y los colores.

Mientras tanto en la España cristiana se vivía en un ambiente cultural en el que la escritura era algo excepcional recluída en monasterios y conventos, los conocimientos populares, conservados en la fragilidad de la memoria, se trasmitían principalmente de forma oral. El sentido rítmico de ciertos textos como los romances y algunos fragmentos de liturgia, facilitaban la memorización.

Historia del papel hasta llegar a la Península Ibérica

Aunque es indudable el origen chino de la invención del papel, los árabes tienen el mérito indiscutible de haber extendido su fabricación por todo su vasto imperio hasta España.

El punto de partida de la fabricación del papel en el mundo islámico se encuentra en la región de Samarcanda tras la conquista de esta ciudad por el Islam en el año 751 y la toma de unos papeleros chinos como prisioneros de los que aprenden a elaborar esta manufactura.

Samarcanda era una ciudad rica, agrícola y comercial, bien situada sobre la ruta de la seda. Siguiendo este mismo camino llegó a Europa otro producto oriental: el papel convirtiéndose, muy pronto en un importante material de importación.

A finales del siglo VIII, entre los años 794 y 795 se fabricaba papel en Bagdad, llega a Damasco en el siglo IX y desde allí pasa por El Cairo, recorriendo todo el Norte de África llegando en el siglo X a Túnez, Fez y Ceuta, saltando seguidamente a España, tardando en hacer este recorrido unos 200 años.

Al pasar del mundo oriental al mundo islámico, los métodos de fabricación del papel sufren grandes cambios ya que los nuevos papeleros deben adaptarse a los materiales y conocimientos técnicos de cada país: cambian pues las materias primas y se aplican otras técnicas.

Las materia primas eran, básicamente, el lino y el cáñamo muy abundante en el norte de África que podían ser utilizados en bruto o, mas frecuentemente, como material reaprovechado: el lino bajo la forma de trapos usados y el cáñamo procedente de viejos cordeles o redes de pesca inservibles.

Los grandes avances introducidos por los árabes en la técnica de la fabricación del papel fueron: la utilización de la energía hidráulica para el desfibrado de los trapos, el blanqueo de la fibra con cal, el uso del almidón o la goma árábiga como consolidante y el ágata para pulir la superficie. A pesar de ello, el resultado era un papel denso en el que las trituración del trapo se hacia mediante muelas de molinos harineros o de aceite.

La adopción y la mejora de esta manufactura por los árabes otorgó a los musulmanes un alto poder industrial que se extendió después a ciudades importantes, focos de cultura como Marrakech, Fez y Valencia y el resto de Europa.

El papel en al-Andalus

Cuando en el año 711 los árabes llegaron a la Península Ibérica, aun no conocían la fabricación del papel. Pero, ¿Cómo entra el papel en la España árabe?, ¿Dónde se fabricó por primera vez? Estas son dos preguntas para las que no tenemos una respuesta exacta.

Podemos suponer que se introdujo en el siglo X por la puerta de Córdoba. Si Bagdad, Damasco, El Cairo, grandes centros culturales tenían molinos papeleros ¿Por qué no Córdoba que gozaba de un gran río, trapos, almidón y las grandes bibliotecas y archivos aparejados a un gran califato?

A partir del siglo X se desarrolla en el Sur y el Levante español una cultura brillantísima, fruto de la sobre posición de varias culturas, resultado de la mezcla de varias civilizaciones orientales sobre una base hispano romano-visigoda.

El uso del papel está atestiguado en España desde el siglo X, siendo el primer país de occidente donde se fabricó. No se sabe exactamente cuando comenzó su producción pero muchos autores creen que en esta época debía haber molinos papeleros en las orillas del Guadalquivir. La existencia, actualmente, de manuscritos sobre papel de fines del siglo X, que han sobrevivido a guerras, incendios, censura, etc, nos hace suponer que este material fue abundantemente utilizado. Su aspecto es muy similar al fabricado en el norte de África y su gran diferencia, en algunos ejemplares, es la presencia de la marca de zig-zag.

El comercio internacional de al-Andalus se proyectó en varias direcciones, tanto hacia los restantes países del mundo islámico como hacia la Europa cristiana. Desde el siglo IX, los comerciantes mozárabes intervenían en el tráfico de mercancías que se llevaban a cabo con los reinos cristianos, posteriormente esta actividad mercantil con el exterior pasó a manos de los judíos.

De todos los enclaves donde se fabricó papel en la España musulmana debemos destacar la ciudad de Xàtiva que ya era famosa en tempos de los fenicios y tenia grandes plantaciones de lino ya que en el año 1154, el historiador y geógrafo al-Idrisi (1100-1172) hace el siguiente comentario: "*Se fabrica en ella un papel del que no se encuentra parangón en el mundo y que no se conoce en Oriente ni Occidente*". Sin duda esta excelente calidad debió ser el resultado de un proceso de fabricación iniciado mucho antes y mejorado a través del tiempo.

En el trascurso del siglo XIII el papel hispanoárabe se fue abriendo camino progresivamente siendo usado en centros eclesiásticos y públicos a lo largo del litoral mediterráneo. La exportación del papel originario del reino de Aragón está muy documentada y demuestra el carácter floreciente de esta industria.

El papel en la España cristiana

Hasta finales del siglo XII la fabricación del papel permanece en el mundo Mediterráneo como una especialidad de los pueblos musulmanes. La situación evoluciona con la reconquista ya que pasa a estar dominada por los cristianos aunque esta manufactura continúa siendo fabricada en los mismos centros geográficos y los mismos operarios

Tras la reconquista, los reyes de Castilla y Aragón practicaron una política de amplia tolerancia religiosa. Esta tolerancia era debida a que la vida económica de la España cristiana descansaba sobre judíos y musulmanes que constituían los grupos mas cultos y activos. Por ello durante los siglos XIII y XIV les hubiera sido imposible prescindir de los primeros, dueños del comercio y de los segundos grandes artesanos.

Existe la idea de un intenso aislamiento fronterizo Norte/Sur en la Península Ibérica medieval que nos da una idea errónea de las realidad histórica ya que con frecuencia, a través de textos e imágenes, vemos muestras significativas de una continua circulación y

relación entre musulmanes y cristianos siendo buena muestra de ello que Fernando III de Castilla, que fue canonizado por su lucha contra los moros, tomó el título de emperador de las tres religiones, evidenciando que considera súbditos suyos los cristianos, los musulmanes y los judíos.

El uso del papel pronto se extiende por la España cristiana, siendo su utilización mucho más abundante en el Reino de Aragón que en el Reino de Castilla. Aragón durante casi en toda la Edad Media mantuvo una gran influencia árabe en sus manufacturas mientras que en Castilla, región rica en rebaños donde el pergamino debía gozar de un enorme prestigio, su empleo en documentos oficiales fue mas tardío.

El primer manuscrito datado conservado en España es el breviario mozárabe de Silos, anterior al año 1036 y sabemos de la existencia de un molino papelero en Toledo en 1085

La mención de la fabricación del papel en Cataluña la hallamos en un documento del archivo de la Catedral de Barcelona, datado en el año 1113 que hace referencia a un molino de papel.

En Xàtiva, tras ser conquistada por Jaime I no decayó la fabricación del papel ya que le fue concedida, prácticamente el monopolio de esta industria al prohibir los musulmanes valencianos que se fabricase papel en otra ciudad. También contamos los libros de registro de los sucesivos bailes desde 1382 hasta 1625[2] en los que se reflejan las cantidades recibidas por el arrendamiento del *dret del marxam* del paper, impuesto real específico de la morería que recaía sobre la manufactura papelera.

En la España cristiana, con Fernando III se inició la trascripción de textos árabes al castellano, aunque el gran impulsor fue Alfonso X (1252-1284) que en la Partida III, 18 nos dice "*que la escritura evita que los hechos pasados caigan en el olvido, pero es necesario escribir con corrección. La escritura debe presentarse con caracteres claros y legibles y en un soporte digno y resistente mas o menos perdurable como el pergamino de cuero o de paño (en referencia al papel)*".

La decisión de traducir textos árabes al romance no fue una innovación absoluta de Alfonso X ya que se había practicado desde mediados siglo XII en Toledo y en otros centros hispánicos. Los traductores trabajaban en equipos dobles en el que un judío conocedor del árabe se encargaba de traducir el texto del árabe al romance y un europeo, experto en latín trasladaba esta versión del romance al latín. La novedad de Alfonso X fue darle importancia a esta versión intermedia, que hasta entonces sólo había servido de borrador.

Esta traducción era compleja y se tuvieron que adoptar soluciones sintéticas y léxicas por que había que pasar al castellano, que carecía de tradición literaria en los campos científicos y humanistas, del latín, árabe o hebreo que eran lenguas muy evolucionadas con un gran desarrollo lingüístico.

La introducción de la tecnología italiana y el fin de la hegemonía del papel hispanoárabe en el Mediterráneo

Desde finales del siglo XIII la sociedad hispano árabe había perdido primacía de elaborar el mejor papel de Europa ya que los italianos habían realizado grandes progresos

[2] Archivo del Reino de Valencia, Mestre Racional, 3011-3167



Figura 2. Cristianos, musulmanes y judíos elaborando un texto

tecnológicos en su elaboración, siendo la ciudad de Fabriano y su entorno la que obtiene el prurito de realizar la mejor manufactura de este material.

Las innovaciones introducidas por los papeleros de Fabriano fueron fundamentalmente: la mejora de la trituración del trapo a través de un serie de batanes cuyos mazos estaban provistos de piezas metálicas, la sustitución del almidón por cola animal, la mejora de la forma papelera y la introducción de la filigrana como elemento identificador de molino y del papelero.

Esta nueva manera de fabricar papel debió entrar en la España cristiana a finales del siglo XIII por el puerto de Valencia, teniendo en cuenta las estrechas relaciones de la Corona de Aragón con Italia. El uso del papel de origen italiano invade la Península sobre todo con la llegada de la imprenta, estando la mayoría de nuestros incunables impresos sobre este tipo de papel.

En la España árabe debió existir un gran comercio del papel con los fabricantes italianos por el puerto de Almería ya que aun pervive en su costa restos de edificaciones de unos almacenes en la playa de los genoveses.

Esto se vio favorecido por el protagonismo del papel en el mundo mercantil, debido al enorme impulso dado por los comerciantes con la creación de nuevos tipos de documentos como las letras de cambio, los contratos, la contabilidad. Los comerciantes genoveses son un buen ejemplo del uso del papel para registrar las transacciones comerciales realizadas con los musulmanes.

Ante la falta de papel realizado en molinos musulmanes, los centros hispano-árabes comenzaron a utilizar papel italiano, planteándose un debate jurídico religioso en torno al uso del papel cristiano como soporte de textos sagrados islámicos ¿Puede escribirse el nombre de Alá sobre un papel que representa algo así como un ídolo?[3] Ante este dilema se contestó que la escritura recubre esos dibujos y el nombre de Alá destruye lo falso con lo verdadero.

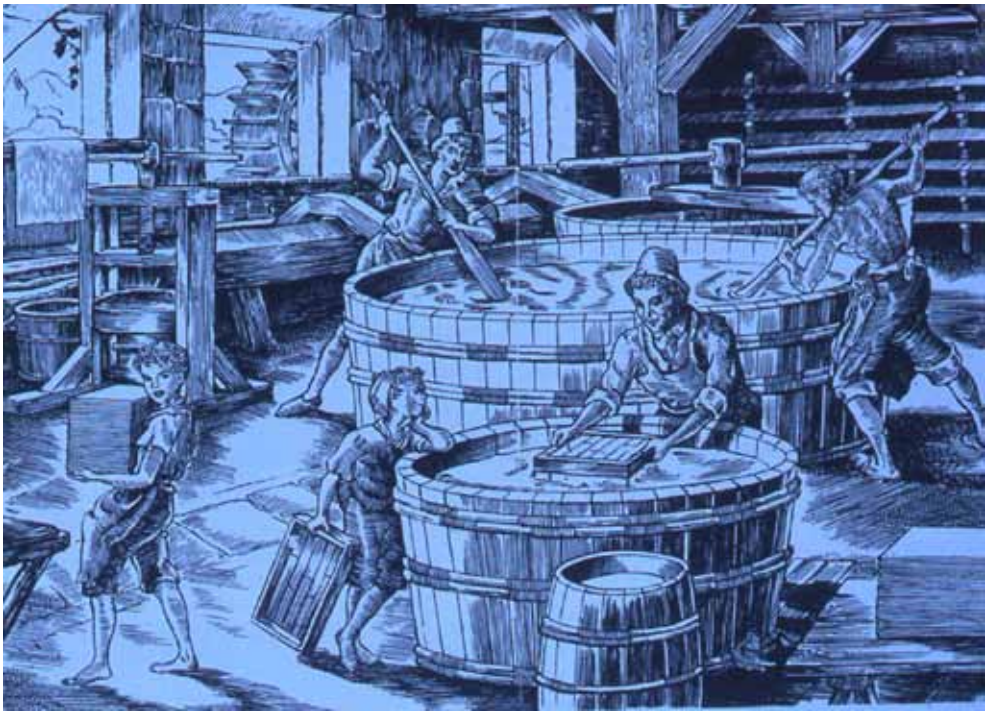


Figura 3. Interior de un molino papelero medieval italiano

[3] Hace referencia al uso de la filigrana.

Conclusiones

Esperamos con este breve trabajo animar a nuevos historiadores a profundizar en el estudio de esta materia que nos puede proporcional importantes datos para el conocimiento de nuestra Edad Media y las interrelaciones de la cultura que la conforman: la musulmana, la cristiana y la judía y que sirva de lazo de unión, no solamente por los conocimientos científicos y literarios que nos identifican sino por la gran hermandad material que los aglutina: el papel.

Entre teoría jurídica y realidad histórica en el comentario coránico: la concepción del no musulmán en el *Tafsīr* de al-Qurṭubī (m.1273)

Géraldine Jenvrin[1]

El *Tafsīr* de al-Qurṭubī es una obra monumental, cuya edición moderna ocupa más de 20 volúmenes[2]. Su naturaleza es fundamentalmente jurídica, ya que de cada verso coránico se desprenden reglas de derecho, prescripciones o doctrinas jurídicas que se asocian a la exégesis del Corán.

Abū 'Abd Allāh al-Qurṭubī nace en la campiña cordobesa en 1213, durante la última fase del periodo almohade y muere en el Medio Egipto, en Munyat en 1273, bajo el gobierno de los mamelucos[3].

Nos podemos preguntar, cómo el autor de este gran *Tafsīr* que pierde a su padre en un ataque cristiano, que después huye de al-Andalus como consecuencia de la conquista cristiana para refugiarse en Egipto, está al mismo tiempo preocupado por la situación histórica del mundo musulmán del siglo XIII y por el proyecto de establecer las reglas de la ley islámica en el Corán.

¿Está influenciado el autor por el periodo histórico del que es testigo? Un periodo especialmente tenso, donde la cuestión de la *ğihād* se encuentra en la vanguardia política, bien contra los cristianos de al-Andalus, bien contra los Mongoles o los cruzados de Oriente. El mundo musulmán del siglo XIII se encuentra amenazado desde todos los frentes y los ulemas que componen sus tratados señalan el olvido del cumplimiento de la ley y de la piedad islámica, alertando contra el declive cultural y moral que experimenta la sociedad musulmana.

El *Tafsīr* de al-Qurṭubī es de naturaleza enciclopédica, teórica y conceptual y tiene una vocación "científica universal" de enraizar las reglas jurídicas y la doctrina en el Corán. Para los musulmanes de nuestros días constituye un "verdadero" diccionario de doctrinas asociado a la exégesis del Corán. Para cada verso coránico el autor expone la

[1] Tras haber leído mi tesis doctoral en diciembre de 2017 en la Universidad de Nantes (Francia) bajo el título de: *L'interprétation de la notion de mécréance et le statut légal du non-musulman dans le Commentaire coranique d'al-Qurṭubī (m. 671/1273),* he participado en Alcalá la Real. Jaén, los días 6 y 7 de abril de 2018, en el *Congreso-Homenaje a Francisco Javier Aguirre Sádaba,* sobre el tema de *al-Andalus y el mundo cristiano: Relaciones sociales y culturales, intercambios económicos y aspectos jurídico-institucionales,* con una breve presentación sobre las diversas aproximaciones, exegéticas, jurídicas e históricas adoptadas por el autor en su Tafsīr relativas a la cuestión de los no musulmanes.

[2] *Al-Ğāmi' li-aḥkām al-Qur'ān wa-l-mubīn li-mā taḍammanahu min al-Sunna wa-ayāti-l-furqān (La compilación de los preceptos coránicos que clarifican la Sunna y los versículos coránicos).* Publicado unas veinte veces entre 1933 y 2013, tiene entre 20 y 24 volúmenes según las distintas ediciones. Está parcialmente traducido al inglés (Bewley, 2003) y al español (Zakarya Maza Abu Mubarak, 2005). Existen numerosos estudios en árabe sobre este Tafsīr, entre los cuales véase al-Fart (1982), al-'Īsaā (2005), Salmān, (1993), al-Sanūsī (1998), Zalaṭ (1979).

[3] Ver «Ibn Farḥ al-Qurṭubī, Abū 'Abd Allāh», *Biblioteca de al-Andalus,* 2004, III, 113-116. R. Arnaldez, "al-Qurṭubī.» *Encyclopédie de l'Islam,* 2da ed., V, 512-513. D.R Serrano, "al-Qurṭubī", *Encyclopedia of the Qur'ān,* Brill Online.

manera en la que las reglas jurídicas son derivadas de la explicación lingüística, teológica y prescriptiva del Corán.

I. Punto de vista subjetivo sobre la situación histórica

a. Visión de la división interna de los musulmanes como causa de la desaparición de la *umma*.

Al-Qurṭubī denuncia en su *Tafsīr* las gravísimas condiciones en las que al-Andalus fue conquistado por los cristianos; condena la debilidad, la pasividad y la derrota de los ejércitos andalusíes ante "la invasión" cristiana. Insiste en la responsabilidad de los musulmanes ante el hecho que los cristianos tomasen posesión de al-Andalus, denunciando la división y los conflictos internos (*fitan*), así mismo denuncia que la mayoría abandonaron el ğihād, renunciando al combate y huyendo del mismo .

Al-Qurṭubī considera que los andalusíes, se convirtieron a causa de la ignorancia y de las pasiones, en seres absolutamente viles y despreciables, más que los insectos (*ṣirnā aḥqar wa aḍall min al-firāš*)[5]. La conquista fue a sus ojos muy violenta y mortífera, provocó "muchos muertos, prisioneros y esclavos", explica en su *Tafsīr*[6].

Al-Qurṭubī comenta a propósito de C.4/141,"Jamás Dios dará una vía (*sabīl*) a los no creyentes contra los creyentes que la desaparición de la *umma* será provocada por la división interna:

> "Según el *ḥadīṯ* de Ṭawbān recopilado por Muslim, Dios promete al Profeta que la *umma* no desaparecerá y no será dominada por el enemigo, pero que ella desaparecerá por sí misma una vez que sus regiones fuesen unificadas y que se matasen entre ellos (ba'ḍuhum yuhliku ba'ḍan)[7].
>
> Asimismo Dios impedirá que los no creyentes dominen a los creyentes salvo si ellos perseveran en los actos de desobediencia (*al-bāṭil*), no prohiben entre ellos los actos reprobables (*al-munkar*) y rechazan su repetición. Todo ello provocará la dominación (*taslīt*) del enemigo (sobre los musulmanes). Como dijo Dios en C. 42/30 "Toda la desgracia que os espera se debe a lo que vuestras manos han adquirido". Esa es la doctrina de Ibn al-'Arabī y es muy valiosa[8].
>
> Pienso que el *ḥadīṯ* de Ṭawbān implica que no hay desaparición de la umma a causa del enemigo, solamente en el caso en el que se maten entre ellos (*iḥlak ba'ḍihim li-ba'ḍ*). Encontramos esta situación a nuestra época llena de conflictos internos y de divisiones (*fitan*) entre los musulmanes, hasta el punto que queda poco del Islam. Pedimos por tanto a Dios su perdón y su socorro[9]".

b. Visión confusa del cristianismo.

En su presentación de la historia de las comunidades religiosas el autor muestra una marcada falta de conocimiento sobre las comunidades cristianas. Presenta a éstas divididas en dos grandes sectas: los nestorianos y los jacobitas, fundándose en la tradición oriental sin remarcar que los cristianos de la península ibérica no son nestorianos ni

[4] Ver el comentario de C.6/65 et de C.2/216.

[5] Ver el comentario de C.33/6.

[6] Ver el comentario de C.2/216. Ver M.H.M Salmān, al-Imām *al-Qurṭubī. Šayḥ a'immati-al-tafsīr* (Beyrouth 1993), 23.

[7] Tafsīr al-Qurṭubī, ed. 'Abd Allāh 'Abd al-Muhsan al-Turkī, Mu'assassa al-Risālah (Beyrouth 2006) 7/187-188. Ibn al-'Arabī, Aḥkām al-Qurtān (Beyrouth 2003) 1/510.

[8] T.7/188. Ibn al-'Arabī, 1/510.

[9] T.7/188, Abū al-ᶜAbbās Al-Qurṭubī, *al-Mufhim fī-šarh Ṣaḥīḥ Muslim,* (Damas 1996) 7/218.

jacobitas. De hecho, al-Qur'tubī solo refleja la larga tradición oriental e ignora a los "infieles" que se encuentran a su alrededor[10].

Por otro lado, realiza largas disquisiciones sobre los zoroastrianos y los sabeos, dos grupos ausentes en la Península pero que le plantean el problema de quiénes son las gentes del Libro a los que se puede exigir el pago de la *ğizya*[11].

II. La *ğizya* y sus interpretaciones[12]

En el verso C. 9/29 se encuentra la única referencia sobre la *ğizya* en el Corán, la base más importante sobre la justificación del pacto de la *ḏimma*. Dios ordena combatir a "la gente del Libro (*Ahl al-Kitāb*)" hasta que ellos acepten pagar la *ğizya* y manifiesten signos de sumisión o "siendo humillados (*ṣaġār*)" (*Qātilū* […] *min alladīn ūṭū-l-Kitāb ḥatā yu'ṭūna al-ğizya 'an-yadin wa-hum ṣāġirūn*).

La principal enseñanza según los Malikíes, es que los adeptos de otras religiones monoteístas y, por extensión, todos los no musulmanes residentes en territorio del Islam deben reconocer su situación de inferioridad (*ṣaġār*), aceptando pagar la tasa de capitación, (*ğizya*). Al-Qurṭubī expone en el comentario de C. 9/29, los principios que hacen lícito en la ley divina, "el combate, (*muqātala*)" de las Gentes del Libro para que paguen la *ğizya* mencionada en el versículo.

(C.9/29)

"Combatid a los que no crean en Dios ni el día del Jucio , y que no prohiban (*lā-yuḥarrimūn*) lo que Dios y su Profeta han prohibido, esos que no prefesen la religión de la verdad (*dīn al-ḥaqq*), entre aquellos que han recibido el Libro (*al-kitāb*), hasta que paguen la *ğizya* por sus propias manos (*'an-yadin*), despues de ser sometidos, humillados manifestando los signos de humildad"[13].

El autor transmite una multiplicidad de interpretaciones a veces radicalmente opuestas de la sumisión exigida a los no-musulmanes que pagan la *ğizya*, algunas de las cuales son raras o inéditas. Por ejemplo, el autor presenta las teorías del famoso exégeta andalusí de época almorávide Abū Bakr Ibn al-'Arabī (m.1148)[14] para quien la *ğizya* era un "castigo" (*'uqūba*) que sancionaba un delito (*ğarīma /ğināya*), contra Dios por la infidelidad.

[10] Ver el comentario de C.5/14, C.3/55.

[11] Ver el comentario de C.22/17, C.2/62, C.5/69 y C.9/29.

[12] Ver G. Jenvrin, "La ğizya dans la loi divine selon le commentaire coranique d'al-Qurṭubī (m. 1273)" in Tolan, John, Berend, Nora, Hameau-Masset, Youna & Nemo-Pekelman, Capucine (eds.), *Religious Minorities in Christian, Jewish and Muslim Law* (5th 15th centuries (Turnhout 2017).

[13] Hay numerosas traducciones de "wa-hum Ṣāġirūn" y esta expresión ha provocado una gran literatura. Veer F. Rosenthal "Some Minor Problems in the Quran 9/29 - *Al Jizyata 'an Yadin*" (1953) in R. Paret (ed.), *Der Koran, Wege der Forschung* (Darmstadt, 1975). C.Cahen, "Coran IX-29: *Hattā yutuū l-ğizyata 'an yadin wa-hum ᶜāghirūn*", *Arabica* 9 (1962). M. Kister, "'*An yadin*" (Qur'ān, IX/29) An Attempt at Interpretation", *Arabica* 11 (1964). M. M. Bravmann, "The Ancient Arab Background of the Qur'ānic Concept *al-Ǧizyatu* '*an yadin*", Arabica 13/3 (1966). J. D. McAuliffe, "Fakhr al-Dīn al-Rāzī on Ayat al-Jizya and Ayat al-Sayf," in M. Gervers and R. Jibran Bikhazi (eds.), *Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries* (Toronto 1990). U. Rubin, "Quran and Tafsir: The Case of '*an yadin*", Der Islam 70 (1993).

[14] Sobre este ulema andalusí, autor de la obra *Aḥkām al-Qur'ān,* fuente principal de al-Qurṭubī, véase V. Lagardère, "Abū Bakr al-'Arabī, grand cadi de Séville", *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée,* N°40, 1985, 91-102. M.I al- Mašinī, *Ibn al-'Arabī al-išbīlī wa-tafsīruhu Ahkām al-Qur'ān* (Beyrouth 1991). Pedro Cano Ávila y otros, "Ibn al-'Arabī al-Ma'āfirī, Abū Bakr", *Biblioteca de Al-Andalus,* II, 129-158 (Almería 2009). D. Serrano,

Esta concepción se inspira de los relatos de las "circunstancias de la revelación", de los momentos iniciales del Islam y de las historias proféticas. Como doctrina jurídica, aparece raramente en los autores mālikies, pero se encuentra en los autores de otras escuelas jurídicas como en el hanafí al-ĞaṢṣāṣ (m.980) en su *Aḥkām al-Qur'ān*, y el ḥanbalí Ibn Qayyim al-Ğawziyya (m.1351), en su tratado sobre los dimmi-es (*Aḥkām ahl al-ḏimma*)[15]. En estos casos la imposición de la *ğizya* es un mandamiento divino establecido para castigar a las gentes del Libro, "porque ellos no habían reconocido el mensaje del profeta del Islam, ya que éstos poseían un Libro –La Torá o la Biblia– el conocimiento del monoteísmo, de sus dogmas y de sus leyes"[16].

Esta concepción de la *ğizya* como un castigo divino contra la gente del Libro se explica en un marco de combate, de conquista y de *ğihād* contra los no musulmanes tanto como en un contexto de sometimiento de los *ḏimmī*-es al estado musulmán por el pago del impuesto. En esta exégesis de C.9/29, la doctrina jurídica que adopta un sentido teológico destacado del patrimonio narrativo está asociada a las normas divinas o a lo que se llama "ley divina" (*al-šarᶜ*). El resultado de este discurso es una sacralización de las reglas y de las doctrinas jurídicas. La *ğizya* se convierte en un castigo legal contra la infidelidad de los *ḏimmī*-es, un castigo debido a Dios, como los *ḥudūd*, ya que la infidelidad es un crimen contra Dios.

Pero el autor expone también numerosas interpretaciones radicalmente opuestas, sin dimensión teológica, donde la *ğizya* en su concepción puramente jurídica aparece como una forma de conciliación o acuerdo de paz (*ṣulḥ*)[17]. En este caso, el argumento del combate para la erradicación de la infidelidad doctrinal desaparece. La *ğizya* aparece, no como la finalidad de un combate, sino como una de sus alternativas pacíficas. De manera general, en el discurso sobre el *ğihād* y el combate de conquista, la *ğizya* aparece como una alternativa a la muerte.

En el comentario de C.2/190, "Matad a los politeístas (*mušrikīn*) donde les encontréis"; sobre el tratamiento de los no musulmanes que luchan, propone para el caso concreto de los ancianos el pago de la *ğizya*, en lugar de ajusticiarlos.

> "Si tememos que las personas ancianas participen en la guerra bien aportando sus opiniones o sus bienes, y ellos son hechos prisioneros, corresponde el imām elegir entre cinco alternativas: la muerte, la liberación, el rescate (*fidā'*), la esclavitud o el pacto de la *ḏimma a través de la ğizya*[18].

"El Corán como fuente de legislación islámica: Abū Bakr Ibn al-`Arabī y su obra *Aḥkām al-Qur'ān"*, in M. H. Larramendi y S. Peña Martin (eds.), *El Corán ayer y hoy. Perspectivas actuales sobre el islam. Estudios en honor del Profesor Julio Cortés* (Córdoba 2008). R. El Hour, "Ibn al-ᶜArabī", *Christian-Muslim Relations. A bibliographical History* (Leiden 2013) V, 520-523.

[15] Véase J. Hoover, "Aḥkām ahl al-dhimma", in *Christian-Muslim Relations 600 –1500,* Brill Online. Urvoy «La violence morale dans Ahkâm Ahl al-Dhimma d'Ibn Qayyim al-Ğawziyya». Al-Ṣāliḥ, *Ibn Qayyim al-Ğawziyya, šarḥ al-ṣurūṭ al-ᶜumariyya muğarradan min kitāb aḥkām ahl al-ḏimma* (Beyrouth, 1981).

[16] T.10/162-163.

[17] Véase el comentario de C.8/61. El autor defiende la no abrogación de este versículo por una lucha absoluta y deduce el permiso de la "conciliación" (*ṣulḥ*) con los incrédulos, ya sea por la tregua con los asociadores, o proponiendo la *ğizya* a la Gente del Libro.

[18] T.3/240.

La *ğizya* se concibe en estos casos como una forma de acuerdo de paz que prohibe la expulsión de las personas y garantiza el derecho a la residencia perenne[19].

CONCLUSIONES

Hemos visto cómo el contexto de división de la *umma* que vive al-Qurṭubī influye en su contexto denunciando la debilidad y las fracturas de la comunidad como causas responsables de la pérdida de poder en al-Andalus. Asimismo, en ese contexto observamos dos interpretaciones distintas sobre la *ğizya:* una mas radical fundamentada teológicamente en la consideración de la infidelidad como un crimen contra Dios, y de otro lado una visión exclusivamente jurídica, independiente de la teológica, donde esta se concibe como un acuerdo de paz y una alternativa a la muerte en los casos de conquista.

[19] Véase el comentario de C.59/2.

La convivencia literaria entre cristianos y musulmanes en el al-Andalus del siglo XI

Omaiza Khordj
Universidad de Abdelhamid Ibn Badis Mostaganem

En la España musulmana se produjo un fuerte avance en la literatura andalusí, sobre todo en el siglo XI, a pesar del fraccionamiento político. En el presente trabajo ponemos de manifiesto las aportaciones literarias que surgieron como resultado de influencias mutuas entre los escritores musulmanes y cristianos durante la época de los reinos de taifas. Así como procuramos exponer el profundo contraste en los nuevos géneros poéticos aparecidos en la poesía hispanoárabe en aquel siglo, tales como la moaxaja, la jarcha y el zéjel, que efectivamente reflejan la convivencia entre cristianos y musulmanes.

Introducción

El siglo XI, presenta una notable evolución literaria, mientras que paralelamente se engendra la desintegración de la unidad política de al-Andalus. De hecho, los numerosos estados independientes surgidos se convirtieron en centros de movimiento literario, en que la efectiva rivalidad que había entre los literatos de los distintos reinos participó en el desarrollo de la producción literaria y en la innovación poética proporcionada al nuevo ritmo de vida.

Asimismo, a pesar de las luchas étnicas y las guerras sangrientas, la vida en los distintos reinos de taifas no difiere mucho de una a otra, incluso los literatos no tuvieron ningún problema a la hora de moverse y ser acogidos por los señores de aquella España musulmana ya fragmentada. De tal modo que en los reinos cristianos se conocieron diversas obras orientales y motivó el contacto entre escritores pertenecientes a distintas cultura y religiones.

En efecto, los andaluces tanto cristianos como musulmanes hicieron notables aportes a la literatura española medieval. En particular, los mozárabes, los cristianos bilingües, establecidos en tierras musulmanas o en distintos barrios migraban, a veces, a tierras cristiana para servir de puente entre la cultura cristiana y la musulmana creando un mestizaje literario.

En definitiva, este ambiente de convivencia e intercambio repercutió en la literatura de formas muy variadas. Por lo tanto, la poesía dejó de ser un fenómeno de la corte de Córdoba para estar presente en todas las cortes, así como favoreció la creación de nuevos géneros en la poesía hispanoárabe adoptando ciertas innovaciones introducidas principalmente a la lengua, la estructura y la temática de la poesía califal.

1. La creación de las jarchas, moaxajas y zéjeles

1.1 La moaxaja

La moaxaja significa *"adornado con un collar"*, aparece en el siglo XI. El primero del que se conserva una moaxaja con jarcha románica es Ibn al-Mu'allim de Sevilla, poeta de la corte de al-Mu'taḍid, y a partir de él un buen número de poetas hacen moaxajas.

Seguramente, la moaxaja tuvo bastante cultivadores en el siglo XI, entre ellos citamos al rey al-Mu'tamid e Ibn Labbāna de Denia en la corte sevillana, en la corte toledana destacamos a Ibn Arfa'Ra'suh y un pariente suyo del mismo nombre, al-Ŷazzār y, especialmente, Ibn Bāŷŷa con algunas licencias en la traducción debidas al intento de reproducir el sistema estrófico en la rima. Todos estos moaxajeros escribieron alguna moaxaja con jarcha romance.

La moaxaja presenta una nueva escritura métrica, es un poema que se compone de estrofas con esquemas de rimas variables, contiene un verso repetido a lo largo de la obra que establece los cambios en la métrica, una fija (*qufl*) que presenta la primera estrofa (*matla'*) y se repite en los versos de estribillos (*simt*), y otras diversas estrofas de rima independiente (*guṣn*) que alternan con los estribillos. Según Teresa Garulo (1998):" este poema, en su estructura no sobrepasa cinco o seis estrofas" (p.161).

En algunos casos, las moaxajas se finalizan con una estrofa que rima con la primera y los estribillos conocidos como jarcha , de modo que, la moaxaja está escrita en árabe, la lengua literaria del autor, pero toda la composición de la jarcha se crea en romance o en árabe vulgar. Según los literatos, esta innovación se considera el aporte más notable que ha añadido al-Ándalus a la literatura árabe.Veamos una moaxaja de Ibn Bāŷŷa, traducida por García Gómez: (1934).

¡Arrastra los flecos de tu vestido, al pasar,
y une a la embriaguez, el amar!

Enciende tu fuego con llama
de plata, a la que el oro rodea,
y de perlado aljófar, trama,
que dientes de hurí saborea;

la copa de vino al tomar
como sólida agua y fluyente hogar,

ya brilla la luz de la aurora
ya el céfiro del jardín alienta.
¡No apagues la lámpara ahora,
déjala, y el vino tienta!,

que la lluvia no cesa de llorar
y el jardín sonríe con el azahar.

El reino se adorna con tal sultán
como las perlas en un collar.
Dios no creó otro con tal afán;
luna y almizcle de perfumar.

Como la lluvia, como el alba y como el mar,
como Alí en las batallas y como Umar.

¡Qué león, qué valiente!
¡Qué lanza, qué batallador!
¡Qué espada, qué temple!
¡Qué ataque, siempre vencedor!

La espada se enjoya de rojo al cortar;
la lanza se trenza al degollar.
Siempre aparece velado,
como niebla que rodea la luna;
tremola la bandera a su lado;
árabes y cristianos dicen a una:

¡Haga Dios siempre ganar
al alto emir Abū Bukar! (p. 215)

Según lo expuesto, notamos que el tema principal de la moaxaja es, por una parte, el sufrimiento amoroso que comparte con el tema de la jarcha en que el poeta expresa sus dolores y sus penas por el amor. Y por otra parte, es el tema de panegírico, donde el poeta dirige su discurso poético a un personaje importante en la sociedad. Basta leer los últimos versos de esta moaxaja, para comprender la convivencia que había entre distintas religiones en plena crisis política, en que tanto los musulmanes como cristianos, muladíes o mozárabes, compartan los mismos destinos y preocupaciones deseando el éxito al rey Emir Abū Bukar en sus batallas.

Muchas veces, se adaptó estas jarchas a la música cristiana, el poeta y músico Ibn Bāŷŷa fue quien consiguió unir la música de estilo cristiano con la árabe, tras encerrarse durante un tiempo con un grupo de esclavas cantoras diestras. Esta adaptación presenta un auténtico contraste entre la cultura española y árabe, que manifiesta una armonía poética y artística. He aquí, como ejemplo, otra moaxaja de Ibn al-Labbāna de Denia del siglo XI termina con las siguientes estrofas, en versión de Emilio García Gómez:

Su amante una moza fuese a despedir
y, al alba, llorando por verlo partir,
del mar a la orilla se puso a plañir:
¡Ya qorayuni, Ke Keres bon amar
A liyorar
Laita- ni obiese welyos de mar![1]
(Garulo, 1998, pp. 163-164).

1.2 Las Jarchas

La palabra jarcha o "*markaz*" en árabe, significa "*salida*", la llaman es un breve poema que pertenece al siglo XI, fue escrito y cantado en mozárabe, por aquellos cristianos que

[1] La traducción de García Gómez de los últimos versos es la siguiente:
¡Ay corazón mío, que quieres buen mar,para llorar
ojalá tuviese los ojos del mar!

vivían en reinos musulmanes del al-Ándalus; posteriormente era recogido por los poetas cultos árabes al final de sus moaxajas. Mientras el resto de una moaxaja es generalmente en árabe clásico, las jarchas son escritas en mozárabe. En palabras de Teresa Garulo (1998): "La moaxaja es un poema destinado a encuadrar una jarcha originariamente en romance, o en árabe vulgar, pre-existente" (p. 168).

Entonces, la lengua de las moaxajas es el dialecto hispanoárabe que fue adquiriendo nuevos rasgos de la lírica tradicional peninsular. De esta forma, los poetas introdujeron una nueva estructura con rima diferente de la poesía árabe clásica. En vez de ser una arte aislada a la clase noble, las jarchas representan la gente común porque es de lengua popular.

En cuanto a la temática, las jarchas generalmente tratan el tema amoroso de la clase popular, su asunto es el del lamento amoroso femenino, casi siempre causado por la ausencia del amado y, a veces, vertido en presencia de una confidente como la madre o las hermanas.

Poetas árabes que vivían en contacto con pueblos cristianos, plasmaron en sus escritos las costumbres de estos pueblos y sus relaciones con ellos.

En la mayoría de los poemas se mencionan las relaciones amorosas que confesaban los amantes de diferentes religiones; a modo de ejemplo, tomamos el caso del poeta Ibn Haddad, en un poema escrito hacia 1075 recuerda sus amores juveniles; en especial la pasión que llegó a sentir por una muchacha cristiana llamada, Jámila. El poema pone en evidencia la existencia de relaciones que, si bien prohibidas, probablemente eran corrientes. Este poeta confesó que frecuentaba la iglesia por amor a la joven y da a entender que sentía celos de los sacerdotes. Asimismo se puede notar las relaciones amorosas entre cristianos y musulmanes en el siguiente fragmento poético de Ibn Hadad:

> Quiero que mi alma olvide su amor por la cristiana,
> pues por ella mi espíritu musulmán se aparta de su senda.
> ¿Quién induce a mis ojos a mirar a Nuwayra,
> siendo ella la joven que ha arruinado mi alma y mi vida?
> (Pérés, 1983, pp. 281-287).

Entonces, la aparición de la poesía amorosa en al-Ándalus fue una manifestación de rebeldía literaria ya que es una nueva manera de contar las emocionas y sentimientos sin tener que ser llamado amor cortes. En este sentido, ilustramos algunos versos del final de una larga moaxaja escrita en árabe, que ofrecemos en la traducción de E. García Gómez finalizada por la jarcha en mozárabe:

> Bien haya la que, apurada
> por la ausencia de su amigo
> cuyo amor le quita el sueño
> cual cruelísimo enemigo,
> así a su madre le canta
> dando a sus penas alivio:

Ya, mamma, me-w l-habibe
bais'e no más tornarade.
Gar ké faréyo, ya mamma:
¿No un bezyello lesarade?

Vayse meu corachón de mib:
ya Rab, ¿si me tornarád?
¡Tan mal meu doler li-l-habib!
Enfermo yed, ¿cuánd sanarád?

La traducción de la jarcha es:

Mi corazón se me va de mí.
Oh Dios, ¿acaso se me tornará?
¡Tan fuerte mi dolor por el amado!
Enfermo está, ¿cuándo sanará? (García Gómez, 1940).

Como notamos en esta moaxaja, el intercambio cultural entre árabes y cristianos andalusíes influyó tanto en la lengua como en la estructura de las jarchas. De hecho, la combinación de las jarchas escritas en la lengua común dentro de las moaxajas escritas en árabe crea un estilo único y precioso que es la expresión popular de la sociedad andaluza fragmentada políticamente.

A continuación, les mostramos algunos ejemplos de jarchas que suelen incorporar unos términos del árabe clásico o dialectal en su lengua:

Ben yâ sahhârâ
alba quee stá kon bi-al-fogore
k(u)and bene bide amore

Su traducción al castellano, significa lo siguiente:

Ven, oh hechicero:
un alba que está con fogor
cuando viene pide amor.

He aquí, otra jarcha en la que se incorpora frases enteras en árabe dialectal:

Que no quero tener al iqd, ya mamma,
Amana hulá li
Coll´albo quérid fora meu sidi,
Non quérid al-huli.
(García Gómez, 1940).

Esta lectura de las jarchas con algunos arabismos nos parece una prueba suficiente del mestizaje literario en la poesía estrófica hispanoárabe. La presencia de los términos populares en las jarchas es muy frecuente, porque se trata de una libertad de la expresión individual y del uso de un lenguaje bilingüe entendido por la clase popular. Por lo tanto, el lenguaje creativo de las jarchas demuestra la convivencia de la sociedad andaluza.

En suma, a través de este balance lingüístico se puede ver la simbiosis del romance y el árabe que manifiesta la coexistencia de esta mezcla entre distintas entidades. Las jarchas, entonces, son el producto de este raro encuentro entre el oriente y el occidente.

1.3. El zéjel

El zéjel es un género poético de la poesía mozárabe, escrito en árabe dialectal, y a menudo mezclado con palabras y expresiones en romance, que muestran el bilingüismo de la sociedad andalusí. En cuanto a su estructura es en esencia la misma que la de las moaxajas, sólo que mientras en la moaxaja el ritmo lo marca la jarcha, el zéjel carece de ella; además el zéjel está escrito en gran parte en lengua popular, apartándose en gran medida de las normas y métricas de árabe literario clásico, la qasida; contiene palabras, expresiones y versos en romance que pueden aparecer en medio del poema.

El zéjel se creó por Ibn Quzmān a finales del siglo XI y a principios del siglo XII. Se consideró como forma de expresión que consiguió separarse de la estricta estructura tradicional y de la retórica del árabe clásico para crear poemas con una nueva retórica que le da una nueva visión con la entrada de la lengua coloquial. Hace una imitación del estilo tradicional que circulaba de forma oral desde hacía tiempo pero que no había sido puesto por escrito por ningún poeta culto. *El Cancionero o diwan* conservado recoge 149 zéjeles en los que se puede ver, el lenguaje popular de las gentes de los barrios bajos entra en la poesía de un poeta culto.

Según Rubiera Mata (1962), "Ibn Quzmān utiliza la lengua coloquial y carga a los poemas de una nueva retórica, sin que esto signifique que olvide su cultura literaria. El uso de palabras románicas y de topónimos es también un efecto literario aún evidente para nosotros, que ya no reconocemos las palabras, ni los lugares. Así, por ejemplo, el zéjel de los diminutivos, otro eficaz recurso poético o de Laleima, en versión de Emilio García Gómez":

Ahora te amo a ti, estrellita,
Laleima.

¿Quién te quiere y por ti muere?
Si me muero culpa es tuya.

De poder abandonarte,

No rimara esta estrofilla.

¡Yo estoy, *matre*, *tan xilbato*,
tan *hazino*, *tan penato*!

¿Ves lo largo que es el día?
Cato sólo un bocadito.

Digo a todos: ¡Dios es grande!
Ya no puedo más con ella.

Si a la Aljama Verde corro
vase al Pozo del Chopillo.

¡Ay la flor de las tertulias,
lista tanto como guapa!

¡No mizcales, sin chinitas,
de volverte le prosilla!

Desatinan tus galanes.
De Babel la magia juntas.

¡Cuánta sal derramas siempre
que hablas una palabrita!
Los pechitos cual manzanas,
Carrillitos como harina,
dientecitos como *alfójar*
y de azúcar la boquita.

Si el ayuno nos vedases,
«renegad» si nos dijeras,
hoy la puerta de la Aljama,
cerraría una soguilla.

Dulce más que el alfeñique,
tú señor eres, yo esclavo.
¡Mi señor, sí! A quien lo niegue!
le daré un pescozoncillo.
¿Y hasta cuándo más desdenes?
¿Hasta cuándo más celillos?
¡De los dos haga, en vacía
casa, Dios un hacecillo!
(p. 21)

La temática del zéjel es libre. En la práctica sus temas se limitan al amor y las descripciones de la vida cotidiana, habla de las visitas al cementerio como pretexto de aventuras amorosas; se lamenta la juventud perdida; la guerra santa y el retorno de las tropas de su mecenas, la alusión más importante a la guerra está marcada por el bilingüismo que se da entre un caudillo musulmán y un cautivo cristiano que le pide piedad en romance. Según Ibn Jaldún, el zéjel es una sustitución de la casida árabe clásica, por ser las dos composiciones bimembres, donde la primera parte está dedicada el amor y la segunda al elogio de un personaje.

Este poema popular se desarrolló en forma de canción en al-Ándalus, solía acompañarse con instrumentos musicales de laúd, flautas, tambor y adufes o castañuelas.

A veces, se acompañaba de baile. También tenía mucho éxito en los reinos cristianos, que pagaban altas retribuciones a los juglares moros.

Ramón Menéndez Pidal (1941) afirma que, el zéjel «…es el producto de la mezcla de dos culturas: la árabe y la románica» . En suma, la invencion de la moaxaja con jarcha y el zejel refleja claramente el belenguismo y la coexistencia de la sociedad andalusí.

Conclusión

Según lo expuesto, aunque brevemente hemos llegado, podemos concluir que la creación de los tres géneros poéticos se trata de fragmentos hechos a base de una vida mezclada entre pueblos que han coincidido en al-Ándalus. En realidad, refleja un entendimiento multiétnico que no pertenece a nadie y al mismo tiempo a todos. En efecto, el resultado fue estas poesías renovadoras e importantes en la tradición cultural árabe e hispánica, que marcaron el desarrollo posterior de la literatura hispanoárabe.

En definitiva, podemos concluir diciendo que el siglo XI, era una edad de oro por su creatividad cultural y literaria, por sus jarchas y sus moaxajas que nos han ofrecido una visión más clara de una época llena de convivencias y guerras.

Referencias bibliográficas

Chejne, Anwar G. (1980). *Historia de España musulmana*, Madrid: Cátedra.

García Gómez, (1934). «Sobre el nombre y la patria del inventor de la moaxaja», *Al-Andalus*, 2.

—, (1940). *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco.* Madrid: Alianza.

—, (1940). *Poemas arábigo andaluces.* Madrid: Espasa Calpe, Colección Austral, n. 162.

—, (1972). *Todo Ben Quzman.* Madrid: Gredos.

—, (1962). «Estudio del "*Dār al-ṭirāz"*, preceptiva egipcia de la muwaššaḥa», *Al-Andalus*, 27.

Jesús Rubiera Marta. (1990), *Poesía femenina hispano-árabe*, Biblioteca de Escritoras, Castalia/Instituto la Mujer, Madrid.

—, (1992), *Literatura Hispanoárabe.* Madrid: Mapfre.

López Estrada, (1979), F. *Introducción a la literatura medieval española*, Madrid: Gredos.

Makki, Mahmud Ali, *Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispanoárabe*, Madrid.

Menéndez Pidal, Ramón (1941). *Poesía árabe y poesía europea.* Madrid. Espasa-Calpe.

Monroe, James, (1976). *Estudios sobre las Jarchas: las jarchas y la poesía amorosa popular norteafricana.* Revista de filología hispánica, 25.

Pérès, H, (1983). *Esplendor de al-Ándalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI.* Madrid.

P. Guichard y B. Soravia, (2006), *Los reinos de taifas: fragmentación política y esplendor cultural*, Málaga.

Riquer, Martín, (1975). *Introducción a Los Trovadores*, Barcelona: Planeta.

Teresa Garulo, (1990), *La literatura árabe de Al-Ándalus durante el siglo XI.* Madrid: Hiparión.

Viguera Molins, M.J, (1992). *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes: Al-Andalus del XI al XIII*, Madrid: Mapfre.

Las civilizaciones oriental y occidental: miradas desde la Modernidad árabe

Maribel Lázaro Durán
Universidad de Granada

A finales del s. XX y comienzos del s. XXI, renacía de nuevo en nuestro Occidente, la imagen de las dos culturas, de las dos civilizaciones, la arabo-islámica y la occidental, que se quieren ver enfrentadas, en ocasiones, y en otras, plenamente irreconciliables. Se habló de *Choque de Civilizaciones* en la teoría de Samuel P. Huntington, y de *Diálogo de Civilizaciones* (Irán, Jatami, 1998) y, finalmente, de *Alianza de Civilizaciones islámica y occidental*, como programa de colaboración frente al terrorismo internacional y de conocimiento cultural (Naciones Unidas el 26 de abril de 2007). Un debate, con terribles acontecimientos de fondo, que aún perduran.

Del lado del Oriente árabe e islámico, los primeros intelectuales modernos inician, ya a finales del s. XIX y a lo largo del s. XX, este debate Oriente/Occidente, expresándolo en términos diferentes. Es más, diríamos que con miradas pioneras de ese "Diálogo de civilizaciones", incluso de esa *Alianza de Civilizaciones* aludidos, en la formulación de muchos de sus aspectos.

En el contexto de la Nahda árabe, es decir, en los comienzos de la Modernidad (segunda mitad del s. XIX y a lo largo de la primera mitad del s. XX), se aborda un nuevo discurso sobre la *civilización* oriental en general, y sobre la civilización árabe, en particular. Los vocablos empleados para su denominación difieren: *tamaddun*, *hadâra* y *`umrân*, y también la frecuencia de su utilización. Tomando como ejemplo la revista al-Muqtataf (1876-1952)[1], en sus setenta y seis años de edición entre el Líbano y Egipto, observamos que la entrada "tamaddun" obtiene veinticinco artículos entre 1881 y 1924, es decir, durante 45 años de su edición; "hadâra" por su parte, alcanza 64 artículos durante 66 años, entre 1882 y 1948, mientras que "`umrân" logra 64 entradas en 59 años, entre 1885-1944. La temática es diversa y diferente, pero hay coincidencias de contenidos en los tres vocablos. A título de ejemplos:

A) Sociedad humana o civilización (Al-Iytimâ´al-bachri aw-l- `umrân),العمران او الاجتماع البشري de Chiblî Sumayyil (1885)[2].

B) La huella de la civilización árabe en Al-Andalus y Sicilia (Azr al-hadâra al-`arabiyya fî--l-Andalus wa Siqiliyya wa mâ ilayhim), اثر الحضارة العربية في الاندلس وصقلية, de Muhammad Kurd `Alî (1934)[3].

C) La civilización y la mujer, التمدن والمرأة (Al-Tamaddun wa-l-mar´a), de Mayy Ziyyada (1914)[4].

[1] Al-Yami`a al-Amirikiyya, Beirut, 1968. 3 vols.
[2] Idem, vol. 9 (1885), p. 523 y 593.
[3] Idem, vol. 84 (1934), p.33 y 158.
[4] Idem, vol. 44 (1914), p. 543.

El propio *Muhit al-Muhit* (1869-1870)[5], primer diccionario árabe moderno creado por el sirolibanés Butrus al-Bustânî (1819-1883), recoge los tres vocablos:

a) *Tamaddana:* El hombre que adaptó su conducta a las gentes de las ciudades y pasó de un estado de salvajismo, barbarie e ignorancia, al estado de cortesía (*tarf*), sociabilidad (*uns*) y conocimiento (*ma`arifa*)[6].

b) *Hadâra:* Gente de la ciudad y de las aldeas[7].

c) *`Umrân*: Relativo a la construcción de las casas, a la edificación de un lugar y a su buen estado a través de la agricultura, de sus numerosos habitantes, del éxito de sus trabajos y de la civilización (*tamaddun*)[8].

También la *Dâ´irat al-Ma`ârif* (1876-1900)[9], primera Enciclopedia moderna del mundo árabe, elaborada igualmente por Butrus al-Bustâni, y por sus familiares a la muerte de éste, e incompleta (hasta el vocablo *`uthmân*), inserta el concepto "civilización" en árabe y francés (*tamaddun* y *civilisation*). Y, desde el comienzo del artículo, su autor nos deja claro cuál es su fuente de inspiración, "los historiadores del s. XVIII…"[10], en clara alusión a los pensadores y enciclopedistas franceses, y lejos de una posible influencia del pensamiento y sociología de Ibn Jaldún, al menos en los aspectos conceptuales básicos desde los que analizar la sociedad de su tiempo, lo que no impidió que lo incluyera en su Enciclopedia y le dedicara un nutrido artículo.Tal vez sea esta una muestra de ruptura del autor con la tradición en la "lectura liberal" del patrimonio, en terminología del pensador marroquí, Muhammad El Yabri (1935-2010)[11]. A partir de aquí, numerosos intelectuales sirolibaneses y egipcios establecerán un diálogo específico con Occidente en términos de civilización *oriental y occidental*, mirándose en el espejo de la modernidad europea y americana para poder medir el "grado de civilización" en el que consideran que se encuentra su propia sociedad. Y ello en el proceso colonial anglo-francés y de configuración de los diversos nacionalismos árabes. Un diálogo de claro sentimiento de superioridad de la civilización occidental, pero no por esto, plegándose a ella por completo, sino en el reconocimiento del rico legado patrimonial del que gozaron los árabes, y gracias al cual Occidente logró adquirir enormes beneficios.

La mirada crítica del mencionado Butrus al-Bustânî nos advierte en 1869, en un ensayo sobre las costumbres árabes y occidentales:

> Dado que los occidentales tienen un grado de civilización muy considerable y, en su conjunto, superior al de los orientales…, es de temer que la mayoría de nuestros compatriotas… se contenten… con todas aquellas costumbres, vestidos y cualidades occidentales que puedan imitar, pensando ilusamente que esto es suficiente para incorporarlos a los pueblos civilizados… olvidándose de que esto les hará extraños a los ojos de sus compatriotas, y despreciables,

[5] *Kitâb Muhît al-Muhît. Qamûs mutawwal al-luga al-`arabiyya*, ed. Maktaba, Lubnân, Beirut, 1977.
[6] Idem, s.v. *maddana*, p. 843.
[7] Idem, s.v. *hadâra*, p. 185.
[8] Idem, s.v. *`umrân*, p. 632.
[9] *Kitâb Dâ´irat al-Ma`ârif. Qamûs `amm li kulli fann wa matlab. Encyclopedie árabe.* Dâr al-Ma`ârif, 11 vols. Beirut, 1876-1900.
[10] Idem, vol.6, p.213.
[11] Abd al-Yabri, Mohammed. *Introduction à la critique de la raison árabe.* Editions La Découverte Ibstitut du Monde árabe, Paris, 1994, pp. 36-37.

> por imitar, adoptar hábitos y ponerse atuendos que no les corresponden a los ojos de los extranjeros…[12].

Y tratando de conciliar ambas civilizaciones, nos dice:

> ¡Cómo me gustaría cortar un poco del ancho del jubón de los árabes para alargar la chaqueta de los occidentales… y recortar la holgura de los zaragüelles árabes para añadírsela al estrecho pantalón del occidental! Sería la forma de lograr un vestido ponderado y conveniente para los dos grupos...[13].

Ya en 1861, en el undécimo de sus boletines políticos, denominados *El Clarín de Siria*, lo dedicaba el autor a la Civilización (*tamaddun*), elaborando un extenso alegato sobre su significado y conminando a los sirios a adoptar la "auténtica civilización" –sic– , que "no pretende elevar el rango de un pueblo más que elevando a sus individuos uno a uno, tanto a hombres como mujeres…"[14]. Y en cuanto a los europeos, nos dice:

> Los europeos disfrutan en gran medida de la civilización: en general, están en un grado de civilización más elevado que el de los orientales y, por consiguiente, que el de los hijos de este país, cuyo papel en los tiempos pasados fue de trono de la civilización y centro de buen gusto y esplendor…[15].
> Nosotros estamos convencidos de que la mayoría de las ventajas de la civilización nos llega de la parte occidental, de que muchos europeos merecen total consideración, pero, a pesar de todo ello, no podemos aceptar absoluta y ciegamente que todo lo que nos viene de allí sea útil en sí, y adecuado para la prosperidad de los orientales y el gusto de su país, que es uno de los aspectos de mayor influencia en las personas…Sin embargo, es evidente que quien desprecia todo por el mero hecho de ser europeo, y sólo considera bueno todo lo árabe por el mero hecho de serlo, o viceversa, cae una terrible exageración[16].

Las primeras escritoras de la Modernidad también aportan su mirada femenina y feminista a este diálogo de civilizaciones. Así, en 1914, la sirolibanesa Mayy Ziyada (1886-1941) publica una de sus conferencias en la revista al-Muqtataf, titulada "La mujer y la civilización" (*Al-Mar´a wa-l-tamaddun*), y nos habla de la civilización en general, tanto oriental como occidental, porque en ambas se han marginado a las mujeres. Nos dice:

> La civilización no llega tan sólo cumpliendo cada cual con sus obligaciones, ni reformando tan sólo la situación de unos pocos o de la mitad de la sociedad. Ustedes, señoras y señores, han aprendido la razón de esta carencia y conocen bien la causa de la debilidad de la civilización en siglos pasados. Esta ignominiosa debilidad y esta enorme carencia no es sino el retraso que sufre media humanidad, esto es, la ignorancia de la mujer[17].

[12] Cf. Lázaro Duran, M. "Occidente en el espejo de la Modernidad árabe". En Isidro López Aparicio, *Nodo-Red*. Ed. Ayuntamiento de Cartagena. Concejalía de Cultura, Cartagena, 2004, p. 95.
[13] Idem, p.94.
[14] Lázaro Durán, M. *Nafîr Sûriyya o Undécima nacionalista* (Beirut, 22 de abril de 1861, p. 628, párrafo 69.
[15] Idem, p. 630, párrafo 70.
[16] Idem, p. 631.
[17] Salguero Esteban, Laura. "Nuevas perspectivas sobre la modernidad árabe: el debate femenino". En *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, Sección Árabe-Islam 51 (2002), p. 293.

Muhya Sûqî, otra de las colaboradoras sirolibanesas de al-Muqtataf, mira hacia la mujer occidental, a los países de Occidente, y dice en su artículo "Los derechos de la mujer y la educación":

> En comparación con nuestro Oriente, cuyo interés por la instrucción de sus mujeres aún no ha llegado hasta ahora, tenemos a los países de Occidente, en los que el mercado de la ciencia circula entre sus mujeres como el mayor testigo y el más claro argumento de lo que decimos respecto a la necesidad de instruir a la mujer y prepararla para que sea un cuerpo activo y en desarrollo para la sociedad[18].

Por su lado, y en la misma línea, la egipcia Nabawiyya Musa (1886-1951), nos ofrece su observación nacionalista y a favor de la educación de las mujeres en un artículo titulado "La mujer y la nación", que publica en la mencionada revista en 1911. Nos dice:

> Me maravilla de las inglesas su amor al trabajo, su desprecio por la pereza, su preferencia por la simpleza en el vestir, su manejo en la economía, su dedicación en el cuidado de los hijos y en la limpieza del hogar. ¡Qué felices seríamos nosotras las egipcias si las hubiésemos imitado en estas cuestiones! O, por lo menos, en su dedicación a la educación, pues la mujer egipcia es de inteligencia innata[19].

Otra de nuestras miradas de aceptación, reconocimiento y admiración a la civilización occidental es la del famoso dramaturgo egipcio Tawfiq al-Hakîm (1898-1987). En su reflexión sobre la cultura oriental, en 1938, y en su intento de "despertar" la cultura oriental en su conjunto, anima a los egipcios a "detenerse junto a la fuerte y poderosa civilización (*hadara*) occidental"[20]. Y desde su posición, emite un discurso nacionalista de recuperación de las glorias pasadas desde la Modernidad occidental:

> No es posible que hoy día la cultura oriental esté separada de la cultura europea ni que cierre sus ojos a esta riqueza que se derrama. ¡Extendamos entonces nuestras manos sin las continuas cadenas de las tradiciones, las costumbres o las creencias! ¡Tomemos todo eso y digirámoslo! Luego, ¡trepemos a nuestro antiguo espíritu, cada cual en su país, y extraigamos los firmes pensamientos sepultados: sin duda, en cada país de Oriente hay excelentes minas repletas del pensamiento aún no explotadas! Occidente, en su actividad intelectual y su avidez mental no puede extraer todos los tesoros de Oriente como lo haría Oriente, porque sus elementos se encuentran forzosamente con barreras infranqueables, secretos de naturaleza que no descubre más que la naturaleza y el instinto de un oriental, experimentos de su sabiduría almacenadas en sus propias entrañas durante miles de años… Ciertamente, nosotros hemos prestado nuestro servicio a este mundo y nos es posible conducir el pensamiento humano en su desarrollo y participar con nuestra labor y nuestro talento en su gran estructura y, finalmente, obtener el respeto de ambas culturas, vivas y poderosas. Ese respeto que se espera de uno al otro, y en este momento en que Oriente reclama su consideración respecto a Occidente[21].

[18] Idem, p.297.
[19] Idem.
[20] Al-Hakim, Tawfiq. *Tahta shams al.fikr*. Muntazim al-tab` al-nashr. Al-Matb`a al-numud Yayya, s/l, 1938, p. 107.
[21] Idem, p. 108.

También el narrador y dramaturgo egipcio Yusuf Idris (1927-1991), en su mirada hacia la civilización oriental y occidental, y en su texto: Nuestro mundo no es uno (El descubrimiento de un continente, 1972)[22], nos ofrece la peculiar consideración de la existencia de dos mundos, dos civilizaciones distintas: una que comienza con la antigua civilización egipcia y que incumbe a las culturas monoteístas, y otra, en Asia Oriental, China y Japón:

> Por primera vez, sentí que nuestro mundo no era uno, tal como había creído, sino que hay dos mundos… Ése que comenzó con la antigua civilización egipcia, que pasó a los griegos, luego a los romanos, luego a los árabes y luego, de nuevo a Europa para comenzar la civilización europea que se trasladó a los dos continentes de América y se expandió en las lejanas regiones de Asia y África…Este mundo nuestro con sus religiones, que se inició con la unicidad de Akhenatón, luego la religión de los judíos, y la que nació de ella, el cristianismo, más tarde, el islam, con sus ciencias, su filosofía y su método de observar las cosas y la existencia…Este mundo nuestro que se diferencia en el grado de civilización de sus partes… Su historia es una, su género humano es uno…Un mundo que imaginamos como "todo el mundo", cuando la cuestión no es así en absoluto. Hay en el Asia oriental, y al sur de ella…

Y, finalmente, y desde el *mahyar* siroamericano, el libanés Amin Rihani (1876-1940) nos ofrece un hermoso poema que mira a Oriente y Occidente en términos de amistad y correspondencia espiritual y técnica. En su poema "Oriente" nos dice:

> Yo soy Oriente.
> He venido hasta ti, Occidente, como amigo.
> …Tengo lo que ha de tranquilizar y reanimar tu alma inquieta,
> tengo lo que curará a tu corazón de las enfermedades de la civilización…
> Yo soy Oriente. Tengo filosofías, tengo religiones.
> Pero ¿quién me dará, a cambio, aviones?[23]

[22] Cf. Gómez García, L. y Lapiedra Gutiérrez, Eva. *Literatura árabe anotada (1967-1998)*. Área de Estudios Árabes e Islámicos. Universidad de Alicante s/d., p. 83. La traducción española es mía.
[23] Martínez Martín, L. *Antología de poesía árabe contemporánea*. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1972, pp. 81-82.

Dos evocaciones andalusíes del notario Blas Infante Pérez de Vargas

Antonio Linage Conde

Motamid último rey de Sevilla es un "drama histórico" en tres jornadas con varios pasajes cada una, escrito por Blas Infante, y publicado el año 1920. Se subtitula *Exposición dramática del reinado* del personaje (=*Abul-Kasim Mohamed ibn Abbad-el-Billach*[1]; Motamid era un *lakab* honorífico). Es teatro poético[2].

No cambia el escenario dentro de cada jornada, lo cual hace que si el autor tuvo nostalgias cinematográficas *avant la lettre* fue como tantos otros dramaturgos- no todos, ya que la obra es representable aunque su extensión lo haga difícil en la escena europea parsimoniosa en la duración.

Hemos de tener en cuenta la opinión de su editor, Esquerrá, de que literariamente hay en la prosa de Infante "verdaderas gemas de rara hermosura que deberían figurar entre los mejores fragmentos de la prosa modernista del primer tercio del siglo XX[3]".

La visión positiva que el autor tiene de aquella Andalucía es incondicionada. Lo cual, sin detrimento de su valor para la indagación en todos los aspectos de su mentalidad, no debe hipertrofiarse como una singularidad, pues ni lo era entonces ni lo había sido en el siglo anterior –maurofilia, orientalismo, alhambrismo, en España y fuera–, por no remontarnos a un pretérito más lejano, en el que podemos adelantar que no todo era hostilidad. Hay quienes lo dan tan por descontado que no creen necesario enunciarlo expresamente sino sólo cuando sale al paso. Estamos pensando en el novelista astigitano José Mas y Laglera. Ello no quiere decir que esa seducción tuviera un significado igual para todos ellos.

[1] Abul-Kasim ben Abbad en los *dramatis personae*. Su nombre completo es Muhammad ibn Abbad al-Mutamid ala Allah, Abu l-Qasim, Muhammad b. Abbad, o al-Mutamid.

[2] Éste (el de Marquina y Fernández Ardavín) era uno de los preferidos entonces por los aficionados y su público (se ha señalado la maurofilia de algunas piezas, *El alcázar de las perlas* de Francisco Villaespesa, 1912, y *Blancaflor* de Fernández Ardavín,1927). Los otros géneros en boga eran el cómico (ora hasta la astracanada -Muñoz Seca- ora a la manera suave de los Quintero), y la tragedia (vg, *La malquerida* de Benavente; se representaba ya menos a Echegaray).

[3] Se ha dicho que en todo notario hay el germen ahogado de un poeta. Sin sus pretensiones totalizadoras, puede haber en ello algo de verdad, pero también en la misma afirmación vuelta a la inversa. En cuanto a la relación entre la literatura imaginativa y el pensamiento, que la vida y la obra del notario Infante nos plantean, suscribimos la opinión de un crítico literario cultísimo y profundo, Andrés González Blanco, de que "como se ha repetido muchas veces, los poetas son profetas y legisladores; ellos dan a las grandes ideas su forma primitiva, un poco rudimentaria, un poco ilógica tal vez y, por lo tanto escasamente científica, pero siempre segura y definitiva"; prólogo a la novela de Felipe Trigo, *La altísima*. Cita allí al coetáneo Luis Vía, según el cual los poetas "tienen mucho de anarquistas, son grandes videntes y tienen razón siempre"; *Fent camí: aplech d'estudis y narracions* (Barcelona, publicación Joventut; 1905) 235.

El lugar y el tiempo

Se desarrolla en Sevilla y en Córdoba, durante la segunda mitad del siglo XII[4]. El reinado del protagonista duró de 1069 a 1090. Las jornadas se titulan respectivamente *Realeza libre y realeza esclava*, *El triunfo de la realeza*, y *La agonía de la realeza*.

El título más significativo es el de la primera, ya que lleva consigo la admisión de que, junto a lo que llama "realeza libre", y es la de hecho, la material, la corpórea, en una palabra la de cetro y corona materiales, hay otra "esclava", o sea que hasta los esclavos la pueden ostentar y disfrutar, y estriba en la posesión de unos valores ideales que, aunque inmateriales, existen, por lo tanto no en el dominio de la fantasía, sino en el de esa otra realidad. Sobre esta clave tendremos que volver y desde luego nos parece la más representativa de la mentalidad y sensibilidad del autor.

En la jornada inicial aparecen Motamid coronado, la realeza libre pues, y la esclava Romaiquía gozando en silencio y secretamente la otra realeza, o sea la correspondiente a su condición, pero vivida como una supremacía espiritual por encima de la falta de materialización, de manera que no llega a ser, no es una excepción al canto a la alegría del mundo y de la vida que la escena derrocha[5]. Por eso hay que entender la jornada tercera como referida a la agonía de la realeza material, no de la otra que en la misma pieza resulta subsistir cual una transformación de la primera, e incluso puede jugar su postrero papel en una aceptación de la muerte que llega a desvariar en la solución imposible de una victoria sobre la misma[6].

En la jornada segunda la esperanza está presente a pesar de la amenaza que se está viviendo en el reino, pero no cual una ilusión que aleje de la realidad, sino por la confianza en la supervivencia de esos valores, tan vigorosos y decisivos que llegan a estar ajenos a la amenaza misma. De ahí que en la tercera, cuando la amenaza se consuma, no hace falta formularlos de nuevo, sino glosarlos sencillamente.

Motamid es definido como "un monarca apasionado por la gloria, guerrero impulsivo e impetuoso, ágil y fuerte, político culto, a veces impremeditado". Notemos que no se rehuyen los aspectos discutibles del personaje, lejos de cualquier tentación de limitarse a sus cualidades de "gran poeta y filósofo, protector vehemente de toda actividad artística, filosófica o científica". Sin embargo, después apenas son tratados, ante su idealización avasalladora, y por otra parte no era necesario teniendo en cuenta la intención del autor. Por su parte, Romaiquía o Itimad, la futura reina, es "un espíritu ingenuo, altamente poético y religioso, que ama también la gloria. Hermosa y llena de gracia".

El contexto histórico es la amenaza almoravide a la soberanía del reino de Sevilla y de los demás de Al-Andalus; esos africanos imperialistas ya habían intervenido allí no hacía mucho. Encarnaban la intolerancia y la visión sombría de la vida. Las fuentes consignan que sus caras tapadas fueron una novedad estridente en Sevilla y se interpretaron como el mensaje de una vida distinta.

Su sombra aparece desde el principio, haciendo parte de la primera jornada las exhortaciones al aire libre de un santón a la entrega al sultán africano y su reconocimiento

[4] La edición que hemos manejado dice XI. No sabemos si ello consta en las demás, pero en todo caso es una mera errata.

[5] Incluso siendo reina dice: *La realeza verdadera es, por ser natural, la del espíritu superior que piensa y siente y obra como un rey o como un dios sobre los demás hombres.*

[6] El *ubi est mors victoria tua?* de San Pablo sólo puede explicarse respaldado por la fe explícita en la vida eterna.

de los andalusíes como súbditos: "-*Escuchad, ¡oh creyentes!, lo que dice por mi boca el libro de la espada*[7]*. ¡No os rebeléis contra mí, hijos del Andalus resplandeciente...! Que Alá es fuerte y el emir Almumamim...*"

"-*¡Santón, di a tu señor africano que el Andalus es libre!*, le interrumpe un hombre del pueblo. Le replica un "joven caballero", "*uno de vuestra tribu que a redimirnos viene de tenebrosos abismos que ultratumba os aguardan*".

El santón prosigue y no le vamos a citar íntegramente: "Andalus, Andalus, hurí pervertida que abandonaste el harén del Profeta! *La trompeta de Israfil*[8] *anuncia el juicio del Andalus, corrompido de impiedad. Andalus que no rezas y con los perros cristianos convives. Sevilla, la ciudad adúltera e impía, corroída de vicio. ¡Ay de vosotros el día en que el ángel sostenga la balanza, cuyos platos vendrán a contener el cielo y la tierra, suspendidos el uno del Paraíso y el otro del Infierno!*

Ficción y realidad

Desde un principio salta a la vista que la intención del autor fue exaltar ciertos valores en curso en el Andalus y concretamente en el reino de Sevilla, la tolerancia, la movilidad social y la poesía sobre todo. Por lo tanto hay que excluir de su propia valoración cualesquiera observaciones de detalle sobre su fidelidad a los datos concretos de la realidad histórica.

Ello vuelve a plantearnos la socorrida cuestión de la relación entre la obra de ficción histórica y la historia. Indiscutiblemente el autor de ficción es libre para dar rienda suelta a su imaginación. Ahora bien, en el caso de que no tenga en cuenta el contexto de la realidad vivida en el tiempo y el espacio que son su marco, se sale del género histórico, por otra parte de fronteras discutibles, y entra en el de la mera fantasía, dejando a la crítica el campo abierto para tenerlo en cuenta en su juicio, si tal juego se presta a ello, queremos decir si el falseamiento de los hechos repercute en su realización literaria. En cambio, si el literato ha investigado de alguna manera la historia en la que va a fantasear y respetándola acierta en su empresa, llega a ser una fuente apreciable para los historiadores, por llevar consigo una visión del pasado con algún parecido a la de los historiadores rigurosos que operan sobre los datos conocidos[9].

En el caso de Blas Infante, esa tarea del crítico sería simple, nada más que establecer un paralelo entre la realidad y la parte de ficción que a ella no se atenga. Pero nuestra intención es más bien ceñirnos a la base de un comentario de textos, en una dimensión literaria[10]. Contando además con la fuente historiográfica exclusiva que él tuvo en cuenta

[7] Dice más adelante que la espada es la llave del cielo y del infierno.

[8] Uno de los cuatro arcángeles del Islam, el de la trompeta, como el Uriel judío; la tocará desde una roca santa de Jerusalén para anunciar el día de la Resurrección. Se considera el paralelo del Rafael bíblico.

[9] Notemos que la cuestión se plantea también para las novelas desarrolladas en la época del novelista. La variante es que en las mismas el dilema es entre el realismo y su transgresión. Y una novela rigurosamente realista puede ser en el futuro fuente historiográfica para los estudiosos de su tiempo. El discurso de ingreso de José María Jover en la Real Academia de la Historia tuvo por argumento una novela de Ramón J. Sender, *Mr.Wit en el cantón.*

[10] Cfr.J. Esquerrá y Nonell, *Motamid, drama histórico de Blas Infante*, en "Colindancias. Revista de la red de hispanistas de Europa Central" 4 (2013) 143-162; y "Revista de literatura" LXXVI , núm 151 (2014); adopta en su estudio, entrando en detalles, el punto de vista de la relación de la obra y su época con la evolución del pensamiento del autor.

según nos confiesa, la *Historia de los musulmanes de España* de Reinhart Dozy (1820-1883), un holandés de familia hugonote exiliada de Francia al revocarse el Edicto de Nantes, profesor de la Universidad de Leiden[11]. Su libro es una realización afortunada de divulgación escrita por un erudito. Yo he conocido ya en mi madurez andaluces y otros que la leían. Su impacto en la época fue notable, por ser una enmienda responsable a la noción en curso del Islam español, que salvo en círculos muy minoritarios era ajena a la realidad que fue. Se puede asegurar que Infante también tuvo presente la *Poesía y arte de los árabes en España*, del conde Adolf-Friedrich von Schack (1865), basada en las traducciones en verso de Valera.

Muy inmediata a la pieza de Infante fue la salida a luz de la traducción del francés que hizo del libro de Dozy Magdalena Fuentes (1873-1922). Ésta era una de las mujeres representativas en sus actuaciones y poligrafía de esa Edad de Plata de la cultura que España estaba viviendo. Nacida en Cuenca, pedagoga, preocupada por la situación de la mujer, era profesora de la Escuela Superior del Magisterio. Su labor de traductora fue constante, y se interesó por Oriente, también en su propia ficción, como los *Cuentos orientales*[12].

Esa versión de la *Historia* de Dozy fue publicada en cuatro tomos de la "Colección Universal", dirigida en la editorial Calpe por Manuel García Morente. Esa colección es un recuerdo para muchos, por el generoso diluvio de sus títulos de cubierta amarilla en rústica, de una austeridad impresionante pero que no era óbice a su disfrute.

Infante no precisa la traducción que utilizó. Parece difícil que fuera la que acabamos de reseñar, por lo muy ajustado de las fechas. La hemos mencionado por su interés para darse idea del conocimiento de Dozy en España cuando nuestro autor escribió su drama. La edición anterior también era representativa de su tiempo y suscitó polémica en torno a la obra de Dozy mismo, rechazada entonces por la ideología oficial católica. Era obra de Federico de Castro y Fernández, un krausista, entonces catedrático destituido de Historia de España en Sevilla[13].

Un día de primavera y mercado a orillas del Guadalquivir

La acotación escénica de la primera jornada, ese día de primavera y de mercado, en la Pradera de la Plata, almuzara o lugar de esparcimiento de los sevillanos, extendida por la planicie que "riberiza" el río, es un tejido exuberante de imágenes; una apoteosis de colores, de voces y de luces. Es inevitable que la prosa sea barroca.

Hay un mar de turbantes blancos y rojos, rematados por gorros dorados, encarnados o verdes. En los que cubren las cabezas de "los ociosos guerreros, los airones y cimeras, *pájaros temblorosos*, *mensajeros de todos los colores*, parecerían de Iris, *la diosa de la luz*[14], y

[11] Sobre el reino de Sevilla bajo Motamid pueden verse, en la "Encyclopédie de l'Islam", E. Lévi-Provençal, *'Abbâdides o Banu'Abbad* (I, 5.-7; 1960), y J. Bosch Vila, *Isbiliya* (IV, 120-122; 1978); cita posterior a Lévi-Provençal, es el artículo de A-A-.E L-Hajji, *The Andalusian diplomatic relations with the Vikings during the Umayyad period*, en "Hespéris-Tamuda" 8 (1967) 67105

[12] Yo me he ocupado de paso de ella al estudiar la escultura de Emiliano Barral, que la retrató. Aporto el dato por ser de alguna representatividad.

[13] (Biblioteca Científica y Literaria, 1877). El traductor fue padre del abogado y profesor José de Castro y de Castro, mantenedor de esa ideología en la familia, y padre a su vez de mi profesor, el eminente civilista Federico de Castro y Bravo, pasado al catolicismo.

[14] "*El sol*, *en cada armadura o alfanje reluciente*" recuerda *"los costados de los peces que surgen en la superficie del océano"*.

por entre los jaiques y alquiceles, de varios y vivos bordados, *el puro blancor pálido* de las túnicas y mantos femeninos, ofrece la visión de grandes *azucenas* que se mueven, de lirios blancos que alados pasan".

La acústica, a pesar de lo variopinto de las diversas expresiones de la muchedumbre, no desdice de la óptica. Pues "las voces de los vendedores están *timbradas* por motivos melódicos". La resultante es que "la polifonía de las voces que ascienden de la tierra rima un himno con la policromía de la luz que desciende del cielo".

Por ese camino, la acotación se sale de la escena, se explaya en el espectáculo presentido más allá, en el campo sin puertas, donde "la primavera, *borracha* de resplandores, tiene un sueño de infinitas *irisaciones*, en el espacio deslumbrador y terso, como *verbos refulgentes* que vinieran a encarnarse en los *infinitos colores*, con las flores, paridas por la tierra". Hasta desembocar en una humanización de la naturaleza, a saber "*sonidos y luces*, *cantos y perfumes*, se encuentran en el espacio radiante, *se besan y aman y estallan en loca explosión de alegría que responde a la alegría bulliciosa del sol*".

Los personajes del primer pasaje, que van encapuchados, de manera que pasan desapercibidos, son el rey con el nombre entonces de Abul-Kasim, el joven poeta siciliano exiliado y fugitivo de la dominación normanda, Rogerio; e Ibn-Ammar, "compañero y *hagib*" del monarca, que se le había llevado de Silves[15].

Ibn-Ammar aconseja a Motamid que pacte con los cristianos; "pronto te forzarán –le dice de los almoravides– como a Almansur, a encender hogueras con los libros acumulados en las bibliotecas del reino, a derribar las estatuas de tus palacios y a destruir las pinturas que embellecen sus muros". Él replica que la prudencia consiste en no ser prudente, y desde ese principio confiesa haber soñado "con una bella muerte heroica bajo la gloria de este sol", de manera que "sus rayos divinos juguetearían con los lazos de su sangre"[16].

Rogerio dice: "*Bella es mi Sicilia*, *pero si el Reino de la Belleza es la patria de todos los poetas del orbe*, *mi patria es el Andalus*". Durante su primera entrevista, el monarca recibió un obsequio de nuevas monedas de oro acabadas de troquelar. Se le regaló. Él le hizo ver que necesitaría un camello para llevárselas. Entonces le replicó regalándole uno de ámbar que había en la cámara, con perlas negras incrustadas, e irisaciones de luz en la montura, la luz que había estado prisionera en los abismos del mar".

Mientras andaban recitando al río versos improvisados, pasan por la tienda de Romaic, un viejo comerciante, y encuentran a su esclava Romaiquía. En aquella Sevilla la poesía estaba en su apogeo. No solamente eran muchos los que leían y declamaban de memoria versos, sino también los que los componían. A veces un grupo de amigos o conocidos, incluso de manera espontánea y al azar, entablaba un torneo. Uno iniciaba una estrofa y los demás intentaban irla completando.

[15] Es "poeta, amigo del fasto, lleno de ambiciones y supersticiones". En la segunda jornada se le alude ya como caído en desgracia y ejecutado.

[16] Otra vez: "*Para la visión optimista de los ojos del Andalus*, *aunque estén representados por los de un bandido* [los del Halcón Gris, el jefe de la guardia real, al que el rey había conocido bandolero en Sierra Morena, y nombró para el cargo estimando que sólo un ladrón sabe perseguir a los ladrones], *la muerte tiene un gesto cómico y ridículo. Nada podrá la muerte contra la gloria de este vivir*". En la jornada también aparecen el capitán Zohair, y el soldado Omar.

Rogerio se imaginó a Dios *forjando con el cristal de sus aguas ojos para ondinas misteriosas.*

Ammar, evocó *el cadáver insepulto de la luna, mirando a cada onda tristemente, cuando las alumbra el fulgor que irradia del alma azulada y fugitiva de los muertos que salen del sepulcro.*

Abul-Kasim, define a Romaiquía como *una sierpe de plata fundida en la que convergen los haces del sol, que fragua con su lomo, terso como un diamante, un escudo para la lucha.*

Enseguida se enteran de que la esclava también es poetisa, y la invitan a unir su voz a las suyas. Ella no se hace de rogar, y continúa al que no sabe es el rey: *No habría puñal que se clavara en ese escudo, si el frío de la tierra fundiera las ondas en una coraza.*

Motamid cambia de argumento, y saca el de *un enamorado que ha encontrado en la tierra una hurí. Hurí que consiente habitar en la tierra porque un efluvio de las heridas de aquél la hace ver un edén como los que las huríes habitan en el paraíso.* Motamid invita expresamente a la esclava a seguir, y ella puntualiza que esa *herida no es la exhalación de lujuria de un macho tembloroso por ella, sino un nuncio a las ninfas de Pan en el bosque sagrado, cuyo seno misterioso guarda la pureza de un lago celeste. Y de la herida mana el ansia de la belleza.*

Temores en Medina Zahara

Cuando regresa Romaic, tras un regateo por su parte en diversas fases se la compran a su propietario, y el rey se la lleva consigo. En la siguiente jornada es una reina coronada, en el alcázar de Córdoba, anexionada a su reino por Motamid, que ya tiene este nombre. Aixa, la dama intendente de los aposentos de la Reina, y "profesora de erudición", los está preparando para su llegada, con Habibah, "doncella ingeniosa, traviesa y linda".

En la antigua capital califal, permanecía la nostalgia de los tiempos del esplendor antiguo, los de Medina Zahara, así llamada por la favorita de Abderramán. Fue también una época de poesía, con *oleadas de clamores y de colores que llegaban a la Plaza Mayor, para "concertar" en los torneos reales poemas brillantes, con el ritmo armonioso del sonido y de la luz, jugueteando cada caballero un verso y cada dama una estrofa.* En el tiempo presente, ya no se oía *la dulce salmodia de las voces nostálgicas que las princesas vivas cantaban a la princesa muerta, a Zahara, con voces de plata en la azul transparencia de las noches del Andalus.*

Había resucitado el *pugilato poético* de hombres y mujeres, todos los atardeceres, en la Plaza que había delante del pórtico, hecha escenario del certamen de los jóvenes caballeros y de los príncipes visires.

A veces las travesuras de la reina eran un entreacto, y alguno clamoroso, como la simulación de la muerte y el entierro del filósofo Thofail, con la complicidad del poeta el-Djaili –combinación la pesada broma de dos cualidades complementarias en la misma trama"–; Thofail es el filósofo de la Corte, "rayano en la vejez, exageradamente circunspecto"; el-Djaili, un "poeta de juventud un poco pasada, ingenuo, vehemente y locuaz", definido por Habibah como "una tarabilla que habla en verso".

En otro desahogo, el rey sorprendió a la reina y las damas chapoteando en el barro formado por la lluvia. Las mandó volver a palacio, y las preparó para continuar su juego barro también, pero de polvo de anjolí y mengibre, mezclado con miel, y amasado con lluvia de agua de rosas. Pero a pesar de ese trato, Romaiquía sigue pensando que *a veces los espíritus selectos son más libres, esto es, más reyes de sí, siendo súbditos, que siendo reyes de artificio. He aquí el verdadero goce en que consiste la dicha.*

Por su parte, Motamid soñaba con la resurrección de la Córdoba de la edad dorada: *Todos los jugos de mi alma se aprestan a vivificar el renacimiento de la antigua Sultana espiritual*

del mundo. Volverá a ser la antigua ciudad de nuestros padres, de ochenta universidades, de novecientos baños públicos y de bibliotecas ingentes como la del gran Alhaken. Donde vendrán a beber su inspiración todos los sabios que habrán de modelar la futura Europa.

El ambiente de la Corte es liberal y de un cierto nacionalismo encarnado en la estirpe nativa. Las expresiones sobre la persona de Mahoma en boca de el-Jail, aunque él se remite a la *vox populi*, son sorprendentes: *Borracho y cazadotes de viudas ricas, sí, pero ¡mal poeta, no! ¡viven los dioses!. El pueblo está equivocado. A mí me gusta el Corán, como obra de poesía. La intención de Mohamed ya no fue tan buena, pero ¡veamos...!*

Y atribuye el nacimiento del Andalus a los nativos peninsulares, concordante un tanto con la tesis, más bien diríamos la expresión, de ciertos historiadores modernos según los cuales los árabes no invadieron España: *Los apergaminados descendientes de aquellos auxiliares árabes y sirios, se creen aún fautores de la conquista.* Ellos dicen que se debió a los *verdes estandartes y no a nosotros, los naturales, a los que hubieron de conducir hasta arrojar a los germanos hasta más allá de los montes, tras cuyas vertientes moran los francos*[17]. Una rectificación que es también la de la reina: *¡Cómo si este pueblo no hubiese seguido siempre en esta tierra, desde que fue libre y dominador, iguales rutas espirituales de luz!*

Cuando ella se queja de las acusaciones que se hacen a las mujeres por los que sin esfuerzo podríamos llamar integristas, resulta actual: *Que son literatas, que ya no paran en los serrallos, que llevan el rostro descubierto, que alternan en las tertulias de los hombres.*

Andalucía y África nunca han estado lejos. Ya los prehistoriadores hablan de contactos, sobre todo de influencias de esta orilla a la otra. E intermitentemente la cercanía ha sido peligrosa. Como entonces. Había miedo en la visión del continente vecino y de sus gentes, *sus fanáticas tribus caldeadas por el sol del desierto, de tosco y duro corazón, como las rocas africanas, bárbaras y fanáticas tanto o más que los cristianos del rey de León. ¡Al desierto! Al África hosca de huracanes de arena, como aludes de cenizas abrasadas de muertos calcinados. A la costa huraña de rocas aguzadas como puñales, encarnadoras de una maldición de odio estéril e implacable, a las agrias vertientes de los petrificados montes, una inhospitalaria sepultura.*

El autor hace a la soberana soñar con una edad dorada, que recuerda populares esperanzas idealistas de nuestra época: *Las estrellas no tienen rey porque no lo necesitan. Y no lo necesitan porque cada una de ellas reina sobre su órbita, y ninguna la traspasa para invadir la órbita ajena. Porque cada una tiene su rey en su propio deber, que es el derecho de las demás estrellas.*

Exhorta a las mujeres de la corte a cantar en la terraza, *envueltas en el espacio frío, mirando a las luminarias del cielo, cantar a ese día en que los hombres no necesitarán rey, porque todos serán reyes como lo serán los soles. Los hombres, como los soles, girarán sin chocar entre sí, en sus propias órbitas, y su solidaridad será como la de los astros, enjambre de radiantes mariposas que por las negruras del éter volarán juntas hacia un eterno e ignoto foco de luz, faro perdido en la oscuridad de la noche insondable. El universo será todo luz, en cuyas potentes llamas la oscuridad quedará por siempre desvanecida.*

[17] Notemos esta apreciación reciente: "Desde la perspectiva de cierta historiografía española, se identificó el mudejarismo con un supuesto espíritu nacionalista, en la medida en que se hizo lo mismo con la oposición andalusí hacia los invasores africanos, almoravides y almohades, ampliando de este modo el concepto hasta el punto de admitir incluso a los reinos musulmanes sometidos a una relación de vasallaje con los cristianos. Fue, por ejemplo, la posición de historiadores como Isidoro de las Cagigas, próximo al regionalismo andaluz de Blas Infante"; F.Cobo Aseguinolaza, *El lugar de la literatura española*. "Historia de la literatura española dirigida por José-Carlos Mainer" 9 (Barcelona, 2012) 283.

Ella se ha quedado con la herida de una nostalgia de la sierra de Córdoba blanca como el armiño en una nevada. E incluso se ha enfadado infantilmente con su marido por no ser capaz de volver a hacer caer la nieve de nuevo, ese *túmulo de inmaculada pureza acogida amorosamente en el regazo de lo azul*. Sueña dormir con su marido *en el centro de la blanca tumba, coronada para siempre con diademas de flores, bordeada por la magnífica pompa verde de mirtos y limoneros, acariciada por el dulce batir de las cimbreantes palmeras*.

El pensamiento de la muerte la trae a la memoria *los antiguos reyes del ignoto Egipto, cuyos ojos inmóviles en esfinges hieráticas, están paralizados por el terror del supremo misterio. Los jeroglíficos, formas nostálgicas de un trágico anhelo de eternidad, perdida entre sombras espantables. Unos reyes estatuas, de rígidas líneas como la fatalidad irreducible*. Una visión muy alejada de sus esperanzas suaves, que en la imaginación del rey se traducen en un epitalamio: *Eterna virgen, eterna novia serás, porque una novia es novia, porque siempre es nueva para el amante, porque siempre el novio encuentra novedad en el encanto de la novia*.

Y no se arredra de formular una esperanza de vida eterna tan exultante que parece írsele de la propia fantasía: *¡Morir! ¡Dormir! El milagro está hecho, Itimad. Viviremos siempre, y un palio de flores blancas tendrás siempre por dosel de reina. Vendrá el invierno y vendrá la noche, tránsito de frío y de tinieblas. Pero volverá el tránsito radiante de la primavera y del día, que es el tránsito de Dios que quiere afirmarse para siempre en un día eterno, en el florecer de una eterna primavera. Nosotros somos la primavera y el día, somos la vida*.

Audacia que traspasa la última frontera, hacia lo divino por no decir la divinización: *Nosotros somos Dios que quiere afirmarse, que quiere ser también en los tránsitos fríos y oscuros del invierno y la noche. No habrá invierno ni noche, todo será una palpitación de vida triunfadora, el invierno será una luz, un amor, un perfume. Tú, eterna flor blanca, vivirás siempre. Es un decreto de Dios. Es Dios mismo quien vivirá por ti y quien por tu vida se conservará*.

De esa manera le resulta concebible una esperanza que se ha salido del tiempo, pero del espacio no del todo, pues se imagina su escenario en la Andalucía en torno: *¡Andalus, dulce como un atardecer, en que el sol que se muere llora! ¡Andalus, tierra del sol poniente, tierra de los duelos del sol...! Flores blancas de la sierra, reino de Motamid y de Itimad. La estrella de este día se muere. Pero no la lloréis. Como un grano limpio que se cierra enterrándose entre sombras, vendrá a surgir purificado y nuevo por el Oriente blanco. ¡Nuestro duelo un canto de vida a la eterna victoria del divino sol!*

Mientras tanto, en la escena se está cumpliendo el mandato del rey, de no abrir ese día la ventana del ajimez hasta que la voz del muezín sirva de aviso de que ya ha amanecido. Y cuando se abre se ve el milagro. La sierra de Córdoba vuelve a estar blanca como el armiño. Pero en ella no ha nevado, sino que está henchida de almendros que, en una empresa secreta de tres meses, el monarca enamorado ha conseguido trasplantar[18].

Derrota y cautividad

La tercera jornada es de acción, aunque el autor prodiga y se explaya por boca de sus personajes en elucubraciones filosóficas y aun teológicas, abundando en las mismas ideas de la superior realidad del ideal sobre la materia, mantenido continuamente como un desafío a la muerte y por encima de ella, y llevando ya claramente consigo esa divinización.

[18] En el Algarve atribuyen a un rey moro la aclimatación de los almendros, como un presente equivalente a su esposa escandinava.

Ha caído Carmona y la flota se ha incendiado en el Guadalquivir. Inopinadamente, el Djail luchó con tanto valor, que uno de los sitiadores, el noble Abenasid, le propone un desafío cuerpo a cuerpo, y venciendo el poeta, puede volver libre a Sevilla. El Rey está en consejo con sus guerreros armados, y la Reina entre sus damas.

Habibah dice: *Ya lo ha dicho Intimad. No es la muerte de un reinado. Es el ocaso de una creencia.* [...] *Y si al menos no tuvieran forma humana... No se podrían enamorar de nosotras.* [...] *¿Quién llamó a la Naturaleza supremo artífice, y perfecta a la creación? ¡Cuánto falta para que todo sea perfecto! Cuando la creación universal sea perfecta, entonces será Dios.*

Llega la noticia de la entrada del enemigo en la ciudad. Al Gran Faquí y el Gran Cadí que proponen la rendición, dice la Reina que acaba de conseguir su indulto: *Somos la vida derrotada por la muerte. Nos confesamos vencidos, pero rendidos no. No queremos nada. Les acusa de haber ahogado con "la voz de la bestia lógica, la voz de Dios", pero Dios, desde el principio, es un Verbo en todo, y los seres, hombres o no*[19]*, que realizan esa encarnación del Verbo de Dios en obra buena, esos seres crean a Dios, que será creado cuando sea realizado su Verbo absoluto en la Vida Universal.*

Les dice que ese fue el programa por ella conseguido del reinado de Motamid: *La belleza es la verdad realizada en la carne de Dios. El Andalus es un arrebato efusivo de la generosidad luminosa del sol. Dios vivió en el blanco florecer de la Sierra vestida de novia con las flores que hilaron los almendros de Motamid, y que los bárbaros ya han descuajado.*

Comentar las afirmaciones que siguen, sería demasiado fácil... o extremadamente difícil. Sólo confesaremos que la impresión que nos dejan es salirse de aquel tiempo y aquel espacio[...] *Por negar al Dios de la pesadilla sombría de sus acusadores, los hombres habrán de negar a Dios en absoluto.* [...] *Yo no fui al Templo, porque el Templo estaba y está en mí* [...] *He aquí la oración, todos los días y a todas las horas, y no la convocada los viernes por la voz del muezín. Dios hizo sacerdotes a todos los hombres y no sólo a los faquíes. No es Mohamad mi profeta. No son mis santos los santos del Islam. Mis profetas y mis santos son los profetas y los santos de todas las religiones. En mi conciencia, la voz de Dios escribió un Corán. Yo fui un ritmo de alegría creado por el Dolor. Ahora se desvanece en el concierto de los ruidos trágicos.* Le reintegramos al Dolor. Es inevitable pensar en la extrapolación.

A la invocación de sus hijos –Xelima, Zahira, Onmalisan, y Abderramán– cuyas inquietudes le ha transmitido su aya Amina, y la de sus damas y su marido, hace ver *"su creencia en el eternal Paraíso". Son muy dulces estas horas, muy dulces. Ya no viviremos en Sevilla, sino en el Paraíso. El dolor de morir puede transformarse en el adelanto del goce de vivir para siempre.* Ve la inmortalidad en la reproducción natural de la vida. Expresa su ilusión del triunfo de la bondad, porque son las semillas buenas las que se multiplican en cosechas abundosas. *La estirpe excelsa de los reyes de Sevilla se continuará por mis hijos en el desierto, aunque el rey de Marruecos los convierta en esclavos. Y si les matare, el Niño-Rey escapará siempre.*

Aparece Djaili. Dice a Habibah que, bajo sus apariencias de bufón, su realidad era más discreta que la de quienes le reían las gracias. *No hay otra salida para la esperanza que la de morir con bella muerte.* La declara su amor, y la pide el juramento de suicidarse antes de dejarse profanar en cautividad, si él no tiene tiempo de matarla. Ella asiente. El ve su

[19] En el mismo párrafo: *Siempre me encantaron los pobres animales. Cuando alguno me picaba o mordía, yo protestaba contra quienes querían castigarle- ¿Qué saben ellos? Son nuestros hermanos, que dicen inferiores.*

caricia en ese juramento de muerte. Aparece Motamid y les dice: *Felices los que mueren aspirando sobre la muerte la eternidad del amor*.

La muchedumbre aúlla pidiendo la rendición. *Incapaces de soltar bocado de pan* -dice el Rey- *por absorber belleza y besar gloria. El suicidio lento y humillante es la vida miserable*. Él habría querido ver a su pueblo de suicidas heroicos, y dice que *quieren rendirse porque nada tienen que rendir*. Revoca la orden al Halcón Gris de ejecutarlos, cuando ya había la carnicería empezado.

Al acercarse los enemigos al alcázar, junto a sus hijos Intimad adora en ellos su esperanza de eternidad rejuvenecida. *A los creyentes que al morir son besados por los niños, les besa el Paraíso. Les besa por ellos lo que existe hecho de divinidad.*

Aparece armado el Djaili, diciendo que Motamid le ha encargado el mando de la guardia de palacio, mientras él sale a combatir fuera. Habibah le da *"el beso de la gloria"*.

El capitán Zohar lleva la noticia de la cautividad del Rey. El Djaili se hunde una daga en el pecho. La Reina dice cobijando a sus hijos: *¡Motamid! ¡Motamid! Está aquí, libre pero sin fuerzas. Es tierno aún, como todo lo que nace de todo lo que muere*.

Entran los soldados africanos. Intimad está erguida e indiferente, como una estatua de sí misma. Habibah arranca la daga del pecho del Djaili y la hunde en el suyo.

La herencia invisible

El epílogo se desarrolla tres siglos después en el cementerio de la ciudad marroquí de Agmat. Alkatib, un aristácrata hagib del rey de Granada, llega como peregrino a la humilde tumba de Motamid. Dice a la ciudad: *Sagrado es el polvo de tu tierra yerma, porque el cuerpo deshecho de los dioses que atraen mi peregrinación, es polvo de ella*. Da siete vueltas en torno al sepulcro, como hacen los fieles en la Meca alrededor de la *kasba*. Llega un peregrino beduino, que al retornar de la Meca, iba en busca del imán más grande que los siglos vieron, cuya historia le había contado un andaluz al atravesar el desierto.

Unos esclavos de Abdallah, gran señor de Agmat, son identificados como descendientes de Motamid, de la tribu de Lakm. Al granadino había llegado la noticia de que Motamid e Intimad sintieron la voz del río exhortándoles a vivir reyes en la esclavitud y el abismo como antes lo habían sido en el trono y la altura, a sufrir en África la prueba del dolor real.

El cadí y el imán de Agmat intentan prender por impiedad al peregrino y a los esclavos. Se detienen ante el salvoconducto del rey de Granada, y cuando van a destruir la tumba, Alkatib les dice que ni podrán prender a la luna con su corte de estrellas –y es la Reina que sale para velar el sueño del Rey–, ni sumergir todo en la nada.

Así termina esta tragedia poética, que Blas dedicó a "María de las Angustias, que tuvo un vehemente deseo de ver publicado este libro, y tras muchas efusiones de la vida del autor".

Una de las cuestiones que hemos visto plantear es la de la supervivencia después de la muerte. Sabido es que el deseo de inmortalidad y las dudas de su realidad fueron la clave de la obra y la vida de Unamuno. Él se confesaba incapaz de entender la complacencia de los convencidos de su inexistencia, como se lo oyó a Blasco Ibáñez –yo recuerdo la inscripción de una tumba del Cementerio Civil de Madrid: "Nada hay después de la muerte"–. Ambas posturas, la negación y la duda, están excluidas en Motamid e Intimad, incompatibles con su exaltación poética.

Hay que notar lo decisivo para ellos, tanto de la "obra buena" como balance de la vida, como de ciertas circunstancias en la hora de la muerte en sí. La inmortalidad es vista entonces como una absorción en Dios que llega a una divinización. Ello no está tan lejos de la creencia cristiana en la felicidad eterna identificada con su contemplación, y en los requisitos del acceso al paraíso, aunque un motivo de su privación sea el suicidio, a la inversa de los personajes de Infante. En cambio la resurrección de los cuerpos queda integralmente al margen de sus preocupaciones, sin que ni siquiera se mencione.

Otro tema es el de la Naturaleza. A veces la exaltación del Andalus y algunas expresiones hacen pensar en una apertura al panteísmo. Pero no hay que olvidarse de su repudio de las imperfecciones de la naturaleza misma. Una cierta esperanza en su eliminación nos puede sugerir que lo andalusí sería un anticipo de ella, además enlazado con la "obra buena" de los soberanos y sus allegados en su reinado.

Por entonces enseñaba en la Facultad compostelana de Medicina un gran escritor, Roberto Novoa Santos, quien encontró la solución a la ansiedad unamuniana en la realidad de la supervivencia de los cuerpos sin vida por su capacidad fecundadora del suelo, a la postre encarnada en las vidas de otros seres. Algo ajeno a los personajes de Infante.

De su inconmovible convencimiento de la primacía de los valores ideales sobre las realizaciones materiales, no sólo en su propia esfera sino en la realidad misma, no creo parezca frívolo que traiga a colación cierta conversación que me hizo pensar. Era entre dos perdedores y represaliados de la guerra civil española. Coincidían en reconocer su derrota total, agravada por la actitud de quienes habían creído sus correligionarios europeos que definian como una segunda derrota. Uno de ellos hizo ver el apoyo ideal, entonces y antes recibido de los hombres coetáneos más selectos en el mundo. A lo cual el otro replicó que ello denotaba la nula repercusión en la realidad de esos valores. Un tercero, testigo como yo de ese intercambio de puntos de vista, se escandalizó de la última postura, por negadora de la realidad del ideal en la esfera de la realidad misma.

Almanzor

Almansur o *Almanzor* fue el siguiente drama histórico inacabado de Infante, que escribió un esbozo del prólogo, las dos primeras jornadas y cinco pasajes de la tercera, y todo o parte del epílogo[20]. Sus acotaciones son desmesuradas, y a veces el autor se explaya como un comentador de sí mismo. Concede más espacio a las tomas de postura historiográficas e ideológicas[21].

Hay que tener en cuenta que, a pesar de su condición de soberano y de hacer parte de su drama el evento más importante de su reinado, en *Motamid* prima lo poético, estando lo político inmerso en su atmósfera. En cambio, Almanzor es visto como un caudillo militar, e Infante le eligió por encarnar el último resplandor califal del Andalus, con la misión de "conducir de victoria en victoria a los ejércitos andaluces, para afirmar el Andalus inmortal y humanizar con su ejemplo a la Europa salvaje".

[20] Editado el texto por el mismo Esquerrá (Centro Andaluz del Pueblo, Sevilla; 2012). Esquerrá dio su noticia en la "Revista de Literatura" (2014) 199-220.

[21] O sea que las tropas árabes habrían llegado a la Península para proteger el espíritu de rebelión e independencia de Andalucía, contra los bárbaros germanos y su jerarca Rodrigo.

Se desarrolla en la Córdoba de Hixén II, durante el último tercio del siglo X. Fue escrito entre 1921 y 1928. Notemos que un viaje del autor a la tumba de Motamid en Agmat, del que mucho se ha escrito, tuvo lugar en 1924.

En el prólogo a *Almanzor*, el único personaje es Zaid, un poeta de Bagdad, él solo en una sala estrecha del palacio de Zahira. Se compendia el destino individual del protagonista, como el de un "joven soberano, sin reino que heredar, nacido en cuna casi plebeya, al que hicieron rey el amor y el crimen. ¿Pero no será un crimen mayor el de los que, nacidos reyes dejan el trono a los usurpadores?".

La jornada primera se desarrolla en un salón bajo del alcázar de Córdoba. Salón al que se hace hablar, por mor de la "*extraña semejanza entre su alma, la de un salón, sí, el espíritu de un pueblo y la psiquis de un hombre*". Su voz dice que el Mahdi, el Enviado para la redención, ya estaba en la tierra, "*pero no era un hombre, era un pueblo, Andalucía*", y cita el eco de su esplendor en la poesía de la monja alemana Rosvita de Gardensheim. Zaid dice que "*la vida, perseguida en Europa, se ha refugiado en el Andalus, el ornato del mundo; la vida, que es belleza, que es ciencia, que es poesía*".

El Amir, Almanzor, cuenta su vida, desde su ejercicio de memorialista a la puerta de la aljama pero con vocación de rey, para evitar el cumplimiento de la profecía del perecimiento del Abdalus por una guerra civil que había de estallar al terminar en Córdoba la línea directa de la dinastía omeya. Un episodio en un convento cristiano, donde se vendía vino, es recordado como una señal de su seguridad en el triunfo.

Está con cinco estudiantes de Derecho, y promete a cada uno la realización de las aspiraciones que le confiesan, a saber inspector de los mercados para comer cuantos buñuelos quisiese, cadí de Málaga para saciar su preferencia por los higos de la comarca, prefecto de Córdoba para cuidar de sus jardines. También satisfizo el deseo del último en hablar, el incrédulo, "que me unten con miel y que me paseen montado al revés en un asno", pero no cruelmente, sino de manera simbólica, lo que resultó fácil dada su propia condición de burro. Era Ben Okba, alcaide de la parte vieja del alcázar, luego desleal.

El argumento de la jornada es la conspiración contra Almanzor del príncipe Mohamed ben Hixem, hijo de un primo del califa Hixén II, a la postre sucesor de éste y cuarto califa omeya.

Almanzor se prepara para su expedición más lejana –"*nadie osará ya detener nuestra marcha triunfal hacia el Norte*"–. La meta es Compostela, "la Meca del cristiano, para destruir ese extraño respiradero, pulmón de Europa del lado de acá de los montes, y después a los montes desde los cuales se percibe el caos". De esa manera, "*Andalucía proyectará su piadosa mirada sobre el continente negro y rojo*".

El resto de la obra transcurre en el campamento de Almanzor. Frente a Compostela, se ven los restos ennegrecidos de su iglesia incendiada. Un monje abrazado a la tumba del Apóstol permanece allí prodigiosamente inmóvil días y noches. Otros personajes son Wanzemar, un capitán berberisco, y Alvar Rodrigo, cristiano al servicio del caudillo moro.

El ambiente está cargado de presagios inquietantes. Alvar confiesa su tentativa de traición por haber recibido para ello un mandato del espectro de su padre. Pero la clave está en la pareja de Myriam, la esclava favorita de Almanzor, cantora que toca el laúd y la cítara, y el visir Abdemelik. Éste es el héroe de la jornada, por haber contenido una huida de una parte del ejercito atacada de noche por los leoneses.

Los dos están enamorados desde la infancia, "*con nuestras vidas nació el amor*", dice Myriam. El caudillo se da cuenta y se inquieta. Pero no quiere suspender la fiesta con la que se honra a Abdemelik por su hazaña, "*con el máximo humor y la máxima alegría*".

En el epílogo se dice que el Amir ejecutó "*el más grande acto de realeza, al convertirse en hombre. Pero ya no es Rey. Ya no le alienta el cumplimiento de una misión soberana*".

Había sonado la otra hora de la historia. Su género sería la elegía.

Blas Infante fue detenido en su domicilio de Coria del Río, la casa que se había hecho con el nombre de *Al-Farah*, o de la Alegría. En ella estaba también su notaría. Él manifestó su inquietud por el protocolo y le dijeron que otro notario se haría cargo de él.

Ese detalle tiene una cierta significación simbólica que enlaza con la supremacía de lo ideal que hemos visto es un *leit-motiv* en Motamid. El notario Infante cumple un deber supremo al expresar esa preocupación[22]?. En 1869, siete años después de la promulgación de la Ley que creó en España el notariado contemporáneo, sucesor del sistema de los oficios enajenados, Félix-María Falguera, profesor de la Escuela del Notariado de Barcelona, escribió: "Desde el día en que el alumno entra en ella ha de ver el protocolo siempre delante de sí. Todos los elementos del Derecho los ha de hallar como envueltos en este libro sagrado que forma el ideal del ejercicio de la profesión[23]".

Pero tengamos en cuenta que el protocolo es el archivo de la documentación notarial ya consumada, en la dimensión del pasado, con un valor ante todo histórico. ¿No podemos verle encarnando la purificación de la realidad, o sea de las realidades que fueron de los intereses y las vivencias de cada escritura pública desde su gestación hasta la firma?

[22] Sobre el valor del protocolo para el notario disertó en 1987 Joaquín de Prada González en la Academia Matritense del Notariado (texto en los "Anales" del año siguiente).
[23] *Enseñanza del Notariado*, en "La Notaría" (1869) 4.307-4.311.

La realidad de los bienes habices en el ocaso de la Granada nazarí[1]

Youness M'hir El Koubaa
Universidad de Granada
Ana María Carballeira Debasa
Escuela de Estudios Árabes, CSIC

Introducción

Este artículo parte de la comunicación que presentamos en el Congreso Internacional "Al-Andalus y el mundo cristiano: relaciones sociales y culturales, intercambios económicos y aspectos jurídico-institucionales", celebrado en Alcalá la Real (Jaén) entre el 6 y 7 de abril de 2018 en homenaje al profesor Francisco Javier Aguirre Sádaba, a quien felicitamos nuevamente por su dilatada trayectoria investigadora y por sus importantes contribuciones científicas al arabismo. Asimismo, queremos reconocer la meritoria labor realizada por los miembros del comité organizador de esta reunión científica, ya que gracias a su esfuerzo han sido posible la celebración de las jornadas y la publicación de estas actas.

En su día, nuestra presentación tuvo como objetivo ofrecer una sinopsis de la situación en la que se hallaba la institución de los bienes habices o legados píos islámicos en vísperas de la conquista cristiana de Granada, basándonos en cinco preguntas jurídicas que intentaban hallar soluciones a los diferentes problemas y desafíos que amenazaban la pervivencia de este tipo de propiedades en el reino nazarí. Estas cinco cuestiones forman parte de las 25 consultas legales de temática muy variada que el muftí granadino Abū 'Abd Allāh al-Mawwāq (m. 897/1492)[2] envió a la otra ribera del Mediterráneo y, más concretamente, al sultanato ḥafsí de Túnez en el tercio final del siglo XV, cuando el último reducto islámico de la Península Ibérica vivía sus postreras décadas de existencia sumergido en una tremenda crisis política que facilitaría, años después, su conquista por

[1] Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación "La Granada nazarí en el siglo XV: microhistoria de una entidad islámica en Occidente" (ref. FFI2016-79252-P), financiado por AEI/FEDER, UE.

[2] Sobre la biografía de este personaje, véase Šams al-Dīn al-Sajāwī. *Al-Ḍaw' al-lāmi' li-ahl al-qarn al-tāsi'*. Beirut: Dār al-Ŷīl, 1992, vol. X, p. 98, biografía nº 314; Aḥmad Ibn al-Qāḍī. *Durrat al-ḥiŷāl fī asmā' al-riŷāl*. Edición de Muḥammad al-Aḥmadī Abū al-Nūr. Túnez–El Cairo: al-Maktaba al-ᶜAtīqa–Dār al-Turāṯ, 1971, vol. II, p. 141, nº 604; Ibn al-Qāḍī. *Ŷaḏwat al-iqtibās fī ḏikr* man *ḥalla min al-a'lām madīnat Fās*. Ed. de Dār al-Manṣūr. Rabat: Dār al-Manṣūr li-l-Ṭibā'a wa-l-Wirāqa, 1973, p. 319, nº 330; Badr al-Dīn al-Qarāfī. *Tawšīḥ al-Dībāŷ wa-ḥilyat al-ibtihāŷ*. Ed. de ᶜAlī 'Umar. El Cairo: Maktabat al-Ṯaqāfa al-Dīniyya, 1425/2004, pp. 221-222, nº 251; Aḥmad Bābā al-Tunbuktī. *Nayl al-ibtihāŷ bi-taṭrīz al-dībāŷ*. Ed. de 'Abd al-Ḥamīd 'Abd Allāh al-Harrāma. Trípoli (Libia): Dār al-Kātib, 2000, 2ª ed., pp. 561-563, biografía nº 691; Muḥammad Majlūf. *Šaŷarat al-nūr al-zakiyya fī ṭabaqāt al-mālikiyya*. Comentarios de 'Abd al-Maŷīd Jayyālī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1424/2003, 1ª ed., vol. I, p. 378, nº 988; Jayr al-Dīn al-Ziriklī. *Al-A'lām. Qāmūs tarāŷim li-ašhar al-riŷāl wa-l-nisā' min al-'arab wa-l-musta'ribīn wa-l-mustašriqīn*. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn, 15ª ed., 2002, vol. VII, pp. 154-155; 'Umar Riḍā Kaḥḥāla. *Mu'ŷam al-mu'allifīn: tarāŷim muṣannifī al-kutub al-'arabiyya*. Damasco: Al-Taraqqī, 1960, vol. XII, p. 133; Karl Brockelmann. *Geschichte der arabische litteratur*. El Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1983, II suplemento, pp. 375-376; Amalia Zomeño. "Al-Mawwāq al-'Abdarī, Abū 'Abd Allāh". En Jorge Lirola Delgado (ed.). *Biblioteca de al-Andalus (BA). De Ibn al-Ŷabbāb a Nubḏat al-'aṣr*. Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2009, vol. VI, pp. 529-532.

los Reyes Católicos. Al-Mawwāq trataba de buscar la respuesta de uno de los alfaquíes más eminentes por aquel entonces en el Norte de África, Muḥammad al-Raṣṣā' (m. 894/1489)[3], cadí supremo de Túnez, además de imán, predicador, muftí y maestro en la famosa Mezquita al-*Zaytūna*.

A finales del siglo XV, todas esas preguntas junto con sus respuestas fueron recogidas en una obra que se conoce como *Al-Aŷwiba al-tūnisiyya 'alà al-as'ila al-garnāṭiyya* ('Las respuestas [jurídicas] tunecinas a las preguntas granadinas'), que recientemente ha sido editada y publicada por el historiador tunecino Muḥammad Ḥasan[4]. En cuanto a su temática, las siete primeras cuestiones, que constituyen el grueso de *Al-Aŷwiba al-tūnisiyya*, abordan diferentes aspectos relacionados con la terrible enfermedad de la peste que azotó en los siglos XIV y XV a gran parte del mundo entonces conocido, como es el caso de su causa racional, su prevención médica, el contagio, el problema de la huida y de la llegada a los lugares afectados por ella, las oraciones multitudinarias para rogar a Dios su desaparición y la capacidad de los apestados de disponer de sus propios bienes. En cambio, las 18 cuestiones restantes versan sobre asuntos jurídicos tan variados e interesantes como los bienes habices, las esposas propietarias de viviendas, la verificación del testimonio de los testigos instrumentales puesto por escrito en un documento, la pésima formación de los recitadores del Corán, la aversión a la construcción de mezquitas de planta no cuadrada, el ofrecimiento voluntario del esposo a sustentar al hijo de su esposa, los padres que dotan a sus hijas de bienes para encontrarles marido de forma rápida, el adorno de las mezquitas con lámparas de plata, etc.

Ciertamente, *Al-Aŷwiba al-tūnisiyya* no fue el único contacto que mantuvieron ambos autores, puesto que existe información acerca del intercambio de correspondencia e, incluso, de obras en algunas ocasiones[5]. Además, el hecho de que al-Mawwāq y al-Raṣṣā' fueran seguidores de la doctrina jurídica ortodoxa mālikí, creada en Oriente durante el siglo VIII por el sabio y jurista de Medina, Mālik b. Anas (m. 179/795), también contribuyó a que ambos personajes entablasen una sólida relación intelectual, a pesar de que nunca llegaran a conocerse en persona.

Dicho esto, hemos de advertir de que en este artículo solamente nos centraremos en el estudio del contenido de las cinco preguntas de al-Mawwāq (nº 8, 9, 12, 13 y 16) que giran en torno al tema de los legados piadosos y dejaremos las respuestas emitidas por al-Raṣṣā' al respecto para otra ocasión. Una vez hecha esta aclaración, a continuación,

[3] Sobre la biografía de este personaje, véase al-Raṣṣā'. *Fihrist al-Raṣṣā'.* Ed. de Muḥammad al-'Innābī. Túnez: al-Maktaba al-'Atīqa, 1967; al-Sajāwī. *Al-Ḍaw' al-lāmi',* vol. VIII, pp. 287-288, nº 793; Ibn al-Qāḍī. *Durrat al-ḥiŷāl*, vol. II, p. 140, nº 602; al-Qarāfī. *Tawšīḥ al-Dībāŷ,* pp. 201-202, nº 219; al-Tunbuktī. *Nayl al-ibtihāŷ,* pp. 560-561, nº 689; Ibn Maryam. *Al-Bustān fī ḏikr al-awliyyā' wa-l-'ulamā' bi-Tilimsān.* Ed. de Muhammad Ibn Abī Šanab. Argelia: al-Maṭba'a al-Ŧa 'ālibiyya*,* 1908, p. 283; al-Ziriklī. *Al-A'lām,* vol. VII, p. 5; Isma'īl Bāšā al-Bagdādī. *Hadiyyat al-'ārifīn asmā' al-mu'aifīn wa-aṯār al-muṣṣanifīn.* Estambul: s.l., 1955, vol. II, p. 216; Kaḥḥāla. *Mu'ŷam al-mu'allifīn,* vol. XI, p. 137; Muḥammad Maḥfūẓ. *Tarāŷim al-mu'allifīn al-tūnisiyyīn.* Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1982, 1ª ed., vol. II, pp. 358-362, nº 204; Muḥammad Abū al-Aŷfān y al-Ṭāhir al-Ma'mūrī. *Šarḥ Ḥudūd Ibn 'Arafa. Al-Mawsūm al-Hidāya al-kāfiya al-šāfiya li-bayān ḥaqā'iq al-Imām Ibn 'Arafa al-wāfiya.* Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1ª ed., 1993, pp. 11-34 (la biografía más completa sobre nuestro personaje).

[4] Véase al-Mawwāq y al-Raṣṣā'. *Al-Aŷwiba al-tūnisiyya 'alà l-as'ila al-garnāṭiyya* (886/1481). *Naṣṣ ŷadīd ḥawla al-Andalus wa-Ifrīqyā qubayl suqūṭ Garnāṭa.* Ed. de Muḥammad Ḥasan. Beirut: Dār al-Madār al-Islāmī, 2007.

[5] Véase Aḥmad al-Wanšarīsī. *Al-Mi'yār al-mu'rib fī fatāwà Ifrīqiyya wa-l-Andalus wa-l-Magrib.* Edición de Muḥammad Ḥaŷŷī *et alii.* Rabat-Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1981-1983, vol. XI, 1981, p. 323.

procederemos a explicar brevemente en qué consistía la institución de los habices, basándonos exclusivamente en la normativa mālikí. Posteriormente, pasaremos a describir el contenido de las cinco consultas de dicho jurista granadino para hacernos una idea de la situación en la que se hallaban esas fundaciones pías en el ocaso de la Granada nazarí.

La institución de los habices

Los bienes habices, en árabe *ḥubs* o *ḥubus* (pl. *aḥbās*)[6]–voz más utilizada en el Occidente que en el Oriente islámico, donde se emplea el término *waqf* (pl. *awqāf*)–, en cuanto a la constitución de legados piadosos o de bienes de manos muertas[7], conforman una de las instituciones más importantes del Derecho islámico. Desde el punto de vista jurídico, un habiz es definido como un acto espontáneo de liberalidad del musulmán (*tabarru'āt*) y su finalidad tiene que ser siempre piadosa (*qurba*), sin contravenir los principios y valores del islam. Además de esto, el bien habiz también se considera inalterable e inalienable, es decir, que no puede ser destinado a una finalidad distinta a la especificada por el fundador en el acta fundacional, ni tampoco objeto de venta, donación o herencia[8].

Asimismo, otra nota definitoria del *ḥubs* es su carácter perpetuo (*ta'bīd*)[9], aunque para la escuela mālikí la perpetuidad no fue un requisito indispensable, ya que la duración se podía fijar por un tiempo limitado. Por ejemplo, al-Mawwāq, que era mālikí, describió en su octava pregunta el caso de un habiz devuelto a su fundador al cabo de 16 meses y, en su respuesta a ella, al-Rassā' aseguró que en este sentido el legado piadoso era

[6] Del adjetivo del vocablo *ḥubs, ḥabīs* ('retenido', 'paralizado'), proviene el arabismo 'habiz'. Cabe destacar que esta palabra fue utilizada especialmente por los alfaquíes mālikíes y, dada la predominancia de esta doctrina jurídica en el Occidente islámico, su uso se extendió por estos territorios, incluyendo al-Andalus, lo cual explica la entrada de ese término en la lengua castellana.

[7] Afortunadamente, disponemos de una bibliografía muy extensa sobre la institución de los legados píos en diferentes épocas y regiones del mundo islámico. En este breve estudio, el objetivo no es exponer toda esa bibliografía, sino ofrecer una base teórica y jurídica sucinta que sirva para comprender los principales aspectos legales hallados en las cinco cuestiones de las *Aŷwiba* tunecinas, basándonos en los siguientes trabajos: María Isabel Calero Secall. "Afectación de las rentas de los habices de las mezquitas en fetuas nazaríes del siglo XV. El caso del poeta-alfaquí al-Bạstī". En Celia del Moral (ed.). *En el epílogo del islam andalusí: la Granada del siglo XV*. Granada: Universidad de Granada, 2002, pp. 157-183; Ana María Carballeira Debasa. *Legados píos y fundaciones familiares en al-Andalus: siglos IV/X-VI/XII.* Madrid: CSIC, 2002; Alejandro García Sanjuán. *Hasta que Dios herede la tierra. Los bienes habices en al-Andalus: siglos X al XV.* Huelva: Universidad de Huelva, 2002. Asimismo, la obra de Muḥammad Ibn Ŷuzayy. *Al-Qawānin al-fiqhiyya fī taljīṣ maḏhab al-mālikiyya wa-l-tanbīh ʿalà maḏhab al-šāfi'iyya wa-l-ḥanafiyya wa-l-ḥanbaliyya.* Ed. de 'Abd al-Karīm al-Faḍīlī. Casablanca (Marruecos): Dār al-Rišād al-Ḥadīṯ, 2010, pp. 386-389, así como la entrada dedicada al concepto «*waqf*» en la enciclopedia de Derecho mālikí de al-Ṣādiq Ibn ʿAbd al-Raḥmān al-Garyānī. *Mudawwanat al-fiqh al-mālikī wa-adillatu-hu.* Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1429/2008, vol. IV, pp. 214-249, además de la definición de «*waqf*» en *The Encyclopaedia of Islam. New Edition.* Leiden: Brill, 2002, pp. 59-63, 75-78 y en Felipe Maíllo Salgado. *Diccionario de derecho islámico.* Gijón: Trea, 2005, pp. 448-452. Por otro lado, también es pertinente informar de que el jurista norteafricano Aḥmad al-Wanšarīsī (834-914/1430-1508) recogió en el volumen VII de su *Al-Mi'yār* más de 450 fetuas sobre legados píos, emitidas por diferentes alfaquíes mālikíes del Occidente islámico que vivieron en distintas épocas (siglos III/IX-IX/XV); 24 de estos dictámenes jurídicos corresponden a al-Mawwāq. Respecto a este casi medio millar de fetuas recogidas en el volumen VII de *Al-Mi'yār,* conviene añadir que Vincent Lagardère en el cuarto capítulo (Biens de mainmorte, pp. 211-291) de su *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Âge. Analyse du Mi'yār d'al-Wanšarīsī.* Madrid: Casa de Velázquez, 1995, seleccionó y tradujo del árabe al francés, de forma extractada y resumida, alrededor de 288 dictámenes.

[8] Véase Carballeira Debasa. *Legados píos y fundaciones familiares,* pp. 16-17; García Sanjuán. *Hasta que Dios herede la tierra,* pp. 21-22.

[9] Véase *ibidem*.

válido, dado que superaba la duración mínima de su disfrute, fijada en un año[10]. Esta era la opinión de la mayoría de los discípulos de Mālik b. Anas, a pesar de que los habices instituidos en época del Profeta y de sus Compañeros nunca habían sido temporales, sino que se habían establecido a perpetuidad y, además, con la particularidad de que no se podían revocar *a posteriori*[11].

Según los juristas mālikíes, las fundaciones pías constaban de cuatro pilares (*arkān*): 1º) el fundador (*muḥabbis* o *wāqif*); 2º) el beneficiario o usufructuario (*muḥabbas 'alay-hi* o *mawqūf 'alay-hi*), que podían ser individuos de cualquier sexo y edad, determinados o indeterminados, musulmanes o pertenecientes a la gente del Libro, cercanos o lejanos al fundador tanto en parentesco como en distancia geográfica e, incluso, alguien aún por nacer; 3º) el bien objeto de donación (*muḥabbas* o *mawqūf*), que englobaba todos los bienes considerados lícitos en el islam (inmuebles, muebles, esclavos y animales), excepto los alimentos (*ṭa'ām*); y 4º) la fórmula, expresión o cláusula (*sīga*) empleada por el fundador en el acta fundacional para manifestar su voluntad y su finalidad con la donación[12].

En cuanto a la tipología del *ḥubs* o *waqf*, la legalidad islámica distinguió dos tipos en función de quien fuese el receptor del mismo. El primero, denominado *jayrí*, era de carácter público y consistía en donaciones instituidas con un propósito caritativo o religioso, es decir, con la finalidad de fundar sociedades benéficas que financiasen económicamente a una serie de individuos e instituciones públicas o religiosas. En verdad, se trata de una donación piadosa, cuyo principal objetivo, aparte de ayudar a terceros, era conseguir la recompensa de Dios en la otra vida. Desde este punto de vista, el *ḥubs jayrí* se puede considerar propiamente como un legado pío. En este sentido, los habices de la época del Profeta fueron mayoritariamente de carácter público o benéfico[13].

En cambio, el segundo tipo, llamado *ahlí*, era de carácter privado o familiar y respondía a unos motivos económicos muy diferentes, ya que fue creado y utilizado para proteger intereses particulares con el fin de preservar en el seno de la familia los bienes que podían estar amenazados por diferentes fraccionamientos, como los que imponían las particiones de las herencias. Este segundo tipo es conocido también como *ḥubs mu'aqqab*, es decir, donación que hacía el fundador en favor de sus descendientes, en la cual se recurría a la estrategia del *ta'qīb* o transmisión del bien legado entre los sucesivos beneficiarios que pertenecían a la descendencia (*'aqib*, pl. *a'qāb*) de aquel. Por ello, en estos casos se solía fijar un beneficiario último (*marŷa'*), en el cual revertiría el bien donado tras la extinción de todos los descendientes del fundador para conferir al habiz una finalidad piadosa, con la que obtener la recompensa divina en el más allá[14].

La condición indispensable para la validez de la fundación pía era que el beneficiario aceptara y tomara posesión (*ḥawz*) del bien donado. Se trataba de un requisito que los

[10] Véase al-Mawwāq. *Al-Aŷwiba al-tūnisiyya,* p. 93; al-Raṣṣā'. *Al-Aŷwiba al-tūnisiyya,* p. 175.
[11] Véase al-Ṣādiq al-Garyānī. *Mudawwanat al-fiqh al-mālikī,* vol. IV, pp. 224-225.
[12] Véase Ibn Ŷuzayy. *Al-Qawānīn al-fiqhiyya,* pp. 387-388, así como Carballeira Debasa. *Legados píos y fundaciones familiares,* pp. 273-283; García Sanjuán. *Hasta que Dios herede la tierra,* pp. 101-109.
[13] Para más información sobre el *ḥubs jayrí* en al-Andalus, véase Carballeira Debasa. *Legados píos y fundaciones familiares,* pp. 18, 67-202; García Sanjuán. *Hasta que Dios herede la tierra,* pp. 169-254.
[14] Una información detallada sobre el *ḥubs ahlí* en al-Andalus puede obtenerse en Carballeira Debasa. *Legados píos y fundaciones familiares,* pp. 18-19, 203-272; García Sanjuán. *Hasta que Dios herede la tierra,* pp. 98-99; 139-168.

juristas mālikíes exigieron generalmente en otros tipos de donación (*ḥiba*)[15]. Por esta razón, era obligatorio que el bien donado saliera de las manos del donador y que el donatario lo tomara mínimamente un año completo para que la donación se considerase válida. El cumplimiento de la toma de posesión (*ḥiyāza*) solía ser relativamente sencillo cuando se trataba de beneficiarios determinados (*mu'ayyan*). No obstante, cuando los receptores eran indeterminados (*gayr mu'ayyan*), como, por ejemplo, los pobres, los enfermos, los cautivos, etc., o se trataba de personas incapacitadas legalmente, impúberes o menores de edad como los niños, los dementes, etc., o de instituciones públicas o religiosas, en esos casos el donador debía entregar los bienes a un administrador, supervisor o nádir (*nāẓir*), quien se encargaba de gestionarlos. El nádir debía cumplir ciertos requisitos, tales como ser púber, capacitado legalmente, cualificado y experto en la administración de los bienes. Además de estas condiciones, también tenía que ser una persona de fiar, hasta el punto de que su rectitud y probidad moral y religiosa (*'adāla*) habían de estar avaladas formalmente por un juez. Otro requisito importante para la validez de la *ḥiyāza* era que la transferencia del bien donado del fundador al beneficiario o al administrador se hiciera en presencia de testigos que dieran fe del acto jurídico, momento a partir del cual se consideraba que la transmisión de la posesión era efectiva[16].

En cuanto a la invalidez del habiz, los alfaquíes mālikíes consideraron que este era nulo en determinadas circunstancias, entre las que se hallaban las siguientes: cuando el fundador fallecía, enfermaba o se declaraba insolvente antes de que el bien donado hubiese sido tomado por el receptor, cuando el objeto legado era un terreno cuya cosecha explotaba el fundador en su beneficio propio y cuando el bien donado era una vivienda en la que el fundador, tras haberla entregado, hubiese vuelto a habitarla antes de que el beneficiario hubiera disfrutado de su uso al menos un año completo[17]. Y, en general, también estimaron que era nulo en cualquier otra situación en la que el usufructuario hubiese tomado posesión del objeto donado durante un tiempo inferior a un año, después de lo cual el habiz habría retornado a manos del donador, quien fallecía poseyéndolo[18].

Por último, en lo que se refiere a la alteración de los legados píos, el propio Mālik prohibió vender los bienes raíces así establecidos, aunque fuesen abandonados o quedasen en ruinas, a excepción de mezquitas, cementerios y caminos públicos, en caso de que sus superficies se estrechasen. En estas situaciones excepcionales, sí era lícito vender tanto los edificios como las tierras de los habices colindantes con el fin de ampliar la superficie de tales espacios, facilitando así que los musulmanes pudieran utilizarlos cómodamente. Por el contrario, la venta de los animales y de los bienes muebles u ofertables donados como habiz se consideraba siempre lícita[19].

[15] Ibn Ŷuzayy. *Al-Qawānīn al-fiqhiyya,* p. 388.

[16] Véase *ibidem,* así como Carballeira Debasa. *Legados píos y fundaciones familiares,* pp. 276-285; García Sanjuán. *Hasta que Dios herede la tierra,* pp. 126-128, 258-263. Para más información sobre las cualidades que debía reunir el nádir, véase al-Ṣādiq al-Garyānī. *Mudawwanat al-fiqh al-mālikī,* vol. IV, p. 238.

[17] Véase Ibn Ŷuzayy. *Al-Qawānīn al-fiqhiyya*, p. 388. Puede obtenerse más información sobre esta cuestión en Carballeira Debasa. *Legados píos y fundaciones familiares,* pp. 335-338.

[18] Véase al-Raṣṣā'. *Al-Aŷwiba al-tūnisiyya,* p. 175.

[19] Sobre las causas y formas de alteración de una donación, véase Carballeira Debasa. *Legados píos y fundaciones familiares,* pp. 309-333; García Sanjuán. *Hasta que Dios herede la tierra,* pp. 289-329; al-Ṣādiq al-Garyānī. *Mudawwanat al-fiqh al-mālikī,* vol. IV, pp. 241-244.

El contenido de las cinco preguntas de al-Mawwāq[20]

En su escrito enviado a Túnez, al-Mawwāq planteó hasta cinco cuestiones jurídicas (nº 8, 9, 12, 13 y 16) relacionadas con los habices, un 20% del total de las consultas. Este aspecto muestra claramente su preocupación por esta institución, que desarrollaba un papel importante en la vida económica de la sociedad granadina de la segunda mitad del siglo XV, sobre todo en un período de crisis como el que vivía entonces el emirato nazarí. Tal como hemos visto, las fundaciones pías estaban consagradas a Dios, lo cual no solo impedía supuestas intervenciones y expropiaciones por parte de los gobernantes, sino que también protegía las propiedades así instituidas de posibles robos y saqueos, especialmente en tiempos de guerra e inestabilidad política, como en el caso de Granada.

La importancia de la protección del patrimonio en un contexto tan turbulento como el nazarí explica que al-Mawwāq hubiera planteado una serie de cuestiones en las que se aprecia una frecuente recurrencia a la conversión de bienes muebles en bienes raíces. Así se pone de manifiesto en la octava pregunta, donde el muftí granadino expuso el caso del fundador de un habiz que había ordenado convertir unos bienes ofertables (*ʿurūḍ*) en propiedades inmuebles (*amlāk*) y utilizar las rentas de estas últimas en la financiación de los servicios de una determinada mezquita y en el pago del rescate de unos cautivos indeterminados. Sin embargo, tras la entrega de esos bienes, todos ellos fueron devueltos al fundador al cabo de 16 meses y este falleció poseyéndolos, lo cual planteaba el problema de la validez de la donación, dado que la intención del donador había sido constituir un habiz a perpetuidad (*'alà al-dawām*).

En cambio, en la novena cuestión al-Mawwāq planteó una situación diferente, según la cual la conversión de bienes muebles en bienes raíces corría a cargo de dos administradores (*nāẓirān*) de forma simultánea, teniendo que responsabilizarse ambos del dinero de terceros, de manera que, si solo uno de ellos custodiaba el peculio, podría dar lugar a posibles infracciones. Así sucedió cuando uno de los dos supervisores, tras tomar los bienes ofertables de las manos del fundador del habiz, los entregó todos a su compañero. Por ello, el muftí granadino preguntó al final de esta consulta si el nádir en cuestión debería hacerse responsable de la restitución de los bienes en caso de pérdida de los mismos.

A causa del alto índice de mortalidad motivado por las guerras y las epidemias en Granada, también existieron casos como los descritos en la duodécima consulta, según la cual el fundador del habiz acordó donar un terreno a un grupo de personas (*qawm*) con la condición de que, en caso de fallecimiento de los beneficiarios, la fundación pasara al disfrute de una mezquita aljama. Ciertamente, esta especificación de que el centro de culto sería en última instancia el receptor del terreno confirma que se trata de un habiz de carácter privado o familiar (*ahlí*). Nos hallamos, pues, ante la conocida argucia jurídica mediante la cual se incluía un último beneficiario (mezquitas, madrazas, pobres, enfermos, cautivos, etc.) que acabaría recibiendo la donación en caso de extinción de todos los descendientes del donador. De este modo, se pretendía dotar al habiz de una finalidad piadosa y un carácter perpetuo, cuando en realidad el objetivo principal era preservar esos bienes en el seno de la familia el máximo tiempo posible, sorteando los

[20] Para no cargar este apartado de notas, informamos de que las cinco consultas están en al-Mawwāq. *Al-Aŷwiba al-tūnisiyya,* pp. 93-97.

fraccionamientos que se podrían derivar de la partición de la herencia del fundador. Un tiempo después, al-Mawwāq informó de que el donador había vuelto a legar ese mismo terreno, pero en esta segunda ocasión se lo había entregado solamente a una parte del mismo grupo de personas de la vez anterior. De este modo, el fundador había restringido el abanico de beneficiarios, excluyendo a algunos de ellos, lo cual no solo demuestra que los fundadores modificaban el número de usufructuarios, sino que también los reducían en caso de desavenencias familiares. Según este jurista granadino, esta última decisión fue tomada sin que se registrase en el documento del segundo contrato la abrogación del primero. Por ello, finalizó su consulta preguntando si se entendía que el segundo acto rescindía el primero.

Al igual que la octava y la novena, la decimotercera cuestión también versa sobre la conversión de bienes ofertables en bienes inmuebles y la utilización de las rentas de las propiedades inmobiliarias compradas para financiar la fundación. Sin embargo, a diferencia de ambas, en este caso concreto se menciona que el fundador había combinado dos finalidades diferentes: una genérica, que era el fin principal del legado, en la cual había ordenado destinar la renta «en favor» o «para cubrir las necesidades» (*fī maṣālih*) de una mezquita; y otra específica, en la cual había prescrito destinar cada año una cantidad determinada de los ingresos –que era muy pequeña en comparación con la concedida a la mezquita– para una persona concreta y, a pesar de ser una finalidad secundaria, el donador había ordenado entregarla al beneficiario antes de otorgar la mayor parte de la renta a la mezquita. El problema legal que planteó al-Mawwāq en esta cuestión fue que, tras la entrega de los bienes ofertables al administrador, estos fueron devueltos al fundador y, después de su muerte, se halló una pequeña parte de ellos en la herencia. Así, cuando se procedió a dar cumplimiento a las finalidades que aquel había estipulado, tan exigua era esa parte que solo se pudo adquirir con ella un terreno de dimensiones reducidas, cuya cosecha apenas alcanzaba la cantidad prescrita para la mencionada persona. Entonces, la pregunta del granadino fue cómo había que proceder en este caso tan complejo, porque, si se cumplía la finalidad específica del fundador, no quedaría nada para la mezquita.

En esta complicada situación jurídica, es preciso tener en cuenta que, cuando el donador estipulaba un fin en términos genéricos, existía más libertad legal a la hora de gestionar la renta del habiz. En estos supuestos, los alfaquíes mālikíes establecieron un orden de preferencia de las necesidades que debían ser cubiertas, que en el caso de las mezquitas eran: primero, los gastos de mantenimiento y de fábrica del edificio; luego, los materiales como las esterillas o el aceite para la iluminación; y, finalmente, los sueldos de los funcionarios como el imán o el almuédano[21]. En cambio, cuando el fundador formulaba una finalidad específica, esta se debía respetar al máximo, al tratarse de una especificación ineludible desde el punto de vista legal[22].

Por último, cabe traer a colación el tema del préstamo destinado a la liberación de prisioneros musulmanes que se hallaban en manos cristianas. Era este un asunto

[21] Véase Carballeira Debasa. *Legados píos y fundaciones familiares,* p. 73; García Sanjuán. *Hasta que Dios herede la tierra,* p. 218.
[22] Véase Carballeira Debasa. *Legados píos y fundaciones familiares,* 335; García Sanjuán. *Hasta que Dios herede la tierra,* p. 170.

de capital importancia para la sociedad granadina, debido a la situación de guerra permanente en la que estaba sumido el reino nazarí. De este modo, la redención de cautivos se convirtió en una actividad económica, al frente de la cual estaban los alfaqueques[23]. Estos se encargaban de administrar las rentas de los habices asignados a esta finalidad, haciéndolas objeto de malversaciones. En estos términos se pronuncia en la decimosexta pregunta al-Mawwāq, cuyo testimonio resulta contundente, al revelar que el dinero de las fundaciones pías destinadas al préstamo sin interés (*salaf*) para pagar el rescate de cautivos musulmanes estaba siempre condenado a perderse. Ante esta grave problemática, acentuada por el carácter sacro e inalienable de los habices, al muftí granadino se le ocurre una alternativa para resolver el caso, la cual consistía en adquirir con ese dinero alguna propiedad cuyas rentas se aplicasen a dicho propósito, a costa de no seguir a rajatabla la intención expresada por el fundador. Por ello, al final de su consulta pregunta si esta solución sería plausible. En definitiva, el tema principal planteado en esta cuestión era la compra de un terreno con el peculio de los habices para evitar un mal mayor: la previsible pérdida del dinero. Al-Mawwāq era consciente de que, en principio, no existían inconvenientes legales para realizar semejante transacción, ya que la permuta del dinero por el terreno garantizaría tanto la perdurabilidad de este tipo de fundación como una mayor duración del provecho que los prisioneros obtendrían de ella. Este aspecto explica que el muftí granadino hubiera considerado que en este caso el principal inconveniente era la alteración de la voluntad del donador. Por este motivo, justificó la solución que había propuesto, alegando que su propósito principal era respetar el objetivo general de que los prisioneros pudieran beneficiarse del dinero y no la especificación estipulada por el fundador en el acta fundacional.

Consideraciones finales

Para concluir, cabe destacar el hecho de que en tres de las cinco cuestiones relativas a los habices se puede observar que en las postrimerías del reino nazarí de Granada se perfila como una práctica habitual la venta de bienes muebles para después, con el montante obtenido, comprar propiedades inmobiliarias, cuyas rentas se empleaban en la ejecución de los legados píos. Hay indicios que apuntan a que la conversión de bienes muebles en inmuebles fue un procedimiento en auge, eficaz y seguro para proteger las propiedades de los habices, sobre todo en un contexto de inestabilidad política como lo era el nazarí. Sin embargo, sorprende que tal práctica fuera frecuente en el último tercio del siglo XV, poco antes de la conquista cristiana de Granada, cuando las últimas generaciones de andalusíes asistían ya expectantes al imparable avance del ejército enemigo. En ese escenario quizás no era del todo difícil imaginar que los castellanos acabarían despojándolos de sus tierras y expulsándolos de ellas, por lo que es probable que por aquel entonces la posibilidad de emigrar al Norte de África se contemplase como una alternativa que iba ganando terreno. No deja de ser curioso, pues, que en este contexto histórico los granadinos convirtieran sus posesiones móviles en bienes raíces, cuando lo más lógico era deshacerse de estos últimos y conservar los bienes muebles ante

[23] Sobre la institución del alfaqueque, véase Francisco Vidal Castro. "El cautivo en el mundo islámico: visión y vivencia desde el otro lado de la frontera andalusí". En Francisco Toro Ceballos y José Rodríguez Molina (eds.). *II Estudios de la frontera. Actividad y vida en la Frontera (Congreso celebrado en Alcalá la Real del 19 al 22 de Noviembre de 1997),* Jaén: Diputación Provincial de Jaén, 1998, pp. 794-796.

la posibilidad de cruzar el mar Mediterráneo en un futuro no muy lejano para emprender una nueva vida en otros lugares.

Por otro lado, resulta revelador el testimonio de al-Mawwāq en relación con los fondos de los habices destinados a la redención de cautivos musulmanes. Gracias a él, sabemos que en el último tercio del siglo XV las sumas donadas para dicho fin fueron objeto de malversación por parte de las instituciones nazaríes. De ahí que alfaquíes como al-Mawwāq, conscientes de la vital importancia de esta cuestión en el seno de la sociedad granadina, tratarán de buscar nuevas fórmulas y estrategias para garantizar que sus correligionarios se beneficiaran del dinero donado para financiar su liberación.

Alándalus (morisca): ¿"una identidad" reencontrada?[1]

Rosa-Isabel Martínez Lillo
UAM/UMA

«Puedo inventar anécdotas con las que lloren piedras.
Repito, sí, que puedo.
Mas, siendo compasivo, como dios imperfecto,
intentaré que nadie comprenda sus enigmas:
me bastará tan sólo imaginar
su llanto ante mi risa imaginada,
y será suficiente para saberlo puro,
para mí estará limpio, a pesar de ser débil.
Así, entonces, sabré
que mi debilidad
mucho más fuerte es
de cuanto la imaginan»[2].
(Yaser Abd Al-Latif: "Quijote")

Introducción: Alándalus y el imaginario colectivo

«La percepción sensorial es la principal fuente de información de los seres humanos, la iluminación mística o la especulación intelectual son relativamente escasas en los colectivos, y ambos fenómenos están en muchos casos determinados por la experiencia recibida por los sentidos; incluso la imaginación, esa valorada capacidad humana que alguna vez valoramos ilimitada, está comprobadamente dimensionada a los límites de nuestra percepción concreta. Sólo podemos "ver" o imaginar aquello que creemos posible ser visto o imaginado»[3].

Alándalus fue durante mucho tiempo tierra fértil donde creciera el imaginario colectivo, en este caso literario, de una gran parte del mundo árabe para con su pasado. ¿Qué mejor imagen que el sonido del agua en el patio de los leones de la Alhambra para escuchar los llantos de una pérdida? Alándalus se convirtió en unos de los mejores y más profundos símbolos del paraíso perdido en la realidad árabe.

[1] En cierto modo dicho artículo vendría a ser la continuación de "Alándalus: del imaginario a la vigencia literaria árabe", donde llevamos a cabo un estudio pormenorizado sobre la mirada a Alándalus hasta 2010, y planteamos finalmente la hipótesis de una posible percepción de la misma en tanto que elemento identificativo árabe; dicho artículo se espera sea publicado en la revista "Miscelánea de Estudios Árabes". Anunciamos ya que la transcripción a nuestro idioma de los términos y nombres árabes se realiza de la manera más sencilla, sin puntos ni rayas, con el fin de facilitar la tarea de lectura y búsqueda al lector no conocedor del árabe; la letra "`ayn" "ع" sólo se transcribe como "`" cuando va en medio o en posición final de un nombre, nunca en posición inicial.

[2] Yasir Abd Al-Latif: "Kishut" ("Quijote") en *Nas wa-ahyar (Gentes y piedras),* El Cairo, 1995, p.50. Traducción, inédita, de Rosa-Isabel Martínez Lillo.

[3] Jorge Roberto Mihovilović Suárez: "La relación imagen/imaginario en la sociología política contemporánea: una propuesta analítica", en *Temáticas emergentes en innovación universitaria,* Coord. Carmen Gaona Pisonero, Tecnos, Madrid, 2018, pp. 313-321. Cita p.314.

En 1964 aparece un libro, que conjuga perfectamente la literatura y la documentación histórica –siempre bajo el prisma del ensayo literario, valga el término–, y que bajo el título de *Viaje por España* va a hacer cambiar en muchos aspectos aquella mirada "imaginada" o del "imaginario" para con Alándalus. Su autor, el egipcio Hussein Monés[4] (1911-1996) refiere en la obra su experiencia en la Península Ibérica (España y Portugal), una experiencia que, en el caso concreto de España, está impregnada de un realismo llevado a su máxima potencia hasta llegar a ser naturalismo en verdad; el reflejo de una España de postguerra todavía, de escombros, de hambre y desolación y de un Portugal subdesarrollado. Algunos de los capítulos del libro expresan plenamente, en cualquier caso, el grado de compenetración y, en último caso, amor, entre el autor egipcio y la Península: "Sevilla, la viuda alegre, Granada, el último cobijo, Almería: el ala rota de Alándalus"…[5] Alándalus en Monés pasa de ser paraíso perdido a paraíso prometido o recobrado; se abre así, una nueva etapa en la vivencia literaria árabe para con Alándalus[6].

De entre los escritores más destacados que mirarán a Alándalus, encontramos, dentro de un largo elenco de calidad, a sus compatriotas Salah Abd al-Sabur (1931-1981)[7] y Radwa Ashur (1946-2014), quien abrirá una brecha importantísima en el camino hacia la vivencia de Alándalus y muy en concreto la Alándalus morisca con su *Trilogía de Granada*[8]. La puerta, entonces, queda abierta.

El adiós a Alándalus como paraíso prometido/recobrado

Entre 1990 y 1991 asistimos a la evidencia manifiesta de algo que venía anunciándose desde hacía tiempo pues, en realidad, es una etapa más de un proceso complejo: el desmembramiento de aquello que venía conociéndose como mundo árabe. Dicho proceso avanza violenta y despiadadamente desde su propio núcleo: la arabidad. La llamada Segunda Guerra del Golfo o invasión de Kuwait muestra al mundo entero cómo la comunidad árabo-islámica es mucho más débil de cuanto se creía y que aquél que antaño fuera enemigo, al menos uno de ellos, se convierte ahora en aliado. En el momento en que dos hermanos llegan incluso al fraticidio es cuestión de tiempo la desmembración total de la llamada *umma* o comunidad.

Tan traumático es el episodio que varios intelectuales y escritores no cesarán de llamar la atención e indicar qué porvenir le espera a aquel mundo árabe; así, por ejemplo, el relato-poema de un muy lúcido y autocrítico autor sirio Zakariyya Tamer (1931) titulado significativamente *Cuando el asesinado ironiza sobre su asesino*[9].

Con respecto a Alándalus un poema es clave para nuestro cometido: "El último andalusí" del también sirio Nizar Qabbani (1923-1998), y que escribió unos días antes de dejarnos definitivamente. Y es que para Qabbani, en nuestra opinión, Alándalus llegó a convertirse en "Duende poético que cura la extrañeza"[10]; Alándalus es el otro

[4] Se transcribe su nombre tal y como aparece en el libro.

[5] Nota libro.

[6] Para ver en detalle la transformación en la perspectiva, remitimos a nuestro artículo "Mixtificación de al-Ándalus en la literatura árabe actual" en *AWRAQ*, nº3, 2011, pp. 57-86.

[7] Sus poemas y ensayos dedicados a Federico García Lorca son realmente destacables.

[8] Traducción de María Luz Comendador, Ediciones de oriente y el mediterráneo, Madrid, 2008.

[9] Dar Al-Riyad, Beirut, 2003.

[10] En nuestra perspectiva, tal y como lo planteamos en el IX Foro Ibn Arabi "La memoria al servicio de la humanidad", dirigido por José Monleón, celebrado en Mérida y Hornachos, durante el 30 de septiembre al 1 de octubre, donde participamos con la comunicación "Alándalus, duende poético que cura la extrañeza".

mundo árabe del poeta sirio y, consecuentemente, el Qabbaní andalusí será el otro yo del Qabbani árabe. "Exiliado" física y anímicamente del mundo árabe, el poeta, a sabiendas de que no le queda otro refugio posible, se encarna en el último andalusí:

«Pateo las arenas de tu cuerpo
como un toro español, que sabe previamente que está muerto […]
Yo soy el último andalusí,
el que ha perdido todas sus llaves
en las aguas de Barcelona,
en las aguas de Iskenderún,
en las aguas de Haifa.
Yo soy el último andalusí
mendigo por las aceras de Granada.
[...]
Yo soy Nizar Qabbani:
el beduino y el civilizado,
el derechista y el marxista,
el sensual y el udrí,
el fundamentalista y el golpista,
el árabe y el no-árabe.
Yo soy el último andalusí […]»[11]

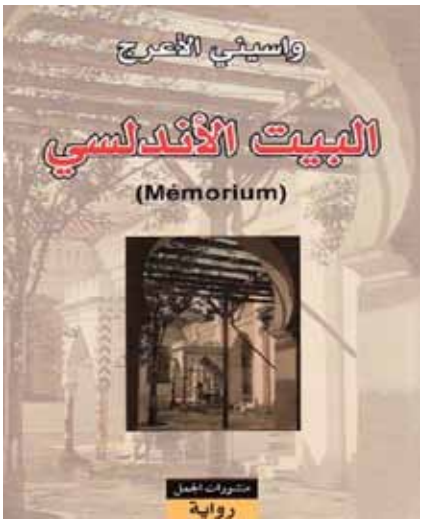
Ya no existe el último rescoldo de cobijo y protección; incluso Alándalus dejó de ser aquel espa-tiempo donde el árabe pudiera vivir, o re-vivir, tranquilo, en paz…Alándalus dejó de ser paraíso prometido, recobrado. Acaso se pierda totalmente.

Alándalus, de nuevo

Pasados los momentos del desmoronamiento, de la desmembración, de la división y ¿la ruptura? Alándalus, vuelve a alzarse como punto de mira; acaso sea uno de los horizontes posibles: «Alándalus es horizonte. Mestizaje de seres humanos y culturas y, en tanto que mestizaje, aparece hoy en día como modelo para construir el futuro […] como proyecto no sólo para nuestro tiempo presente, sino para el futuro también. En dicho contexto hemos de considerar, de nuevo, los límites de la identidad, el sentido de la cultura, las relaciones entre uno mismo y el otro […] armonizando naturaleza y cultura, el yo y el otro, sin occidentalizar oriente ni orientalizar occidente […] Desde tal perspectiva podemos plantear el modelo andalusí como horizonte que nos ayude a salir de este oscuro y largo túnel.»[12]

Llega a ser tan profunda, y acaso necesaria, la mirada a Alándalus en el mundo árabe actual que en menos de un año, como veremos, aparecen al menos cinco novelas con dicha realidad como telón de fondo; en particular, la Alándalus morisca es la que jugará el papel más importante.

[11] Nizar Qabbani: "El último andalusí", trad. Pedro Martínez Montávez, en IdeArabia, n. 2, Madrid, 1998, pp. 47-50. Incluimos sólo unos fragmentos, los más ilustrativos, por motivos de espacio.
[12] Adonis: *Musica al-hut al-azraq (La música de la ballena azul).* El Cairo-Beirut: Dar Al-Adab, 2002, pp.328-412.



Si hubiéramos que marcar un paso adelante, tras el umbral que marcara Radwa Ashur entre otros, éste sería la obra del argelino Wasini Al- A´ray, titulada, precisamente, *Al-bayt al-andalusí*[13], cuyo resumen podría plantearse como sigue:

«Historia de una casa andalusí donde vivieron enamorados y asesinos, ángeles y demonios, nobles y mendigos, mártires y traidores…Las autoridades quieren demolerla y construir en su lugar una gran torre: la Torre de Alándalus. El habitante de la casa (Murad Basita), último vástago de una familia en extinción, rechaza la idea porque, en definitiva, borraría la memoria colectiva. La casa había sido erigida por un morisco huido del Alándalus en el siglo XVI, Galileo el rojo, como prueba de su amor a Sultana Palacios. Fue usurpada por piratas turcos tras violar violentamente a la dueña. Durante la ocupación francesa se convirtió en el primer ayuntamiento de la Argelia ocupada. Tras la independencia […] se transformó en un cabaret, después en prostíbulo clandestino, y en centro para traficar drogas, armas, etc. En ocasiones la novela es una metáfora de las dificultades derivadas de lo complejo que resulta asimilar la modernidad en todo el mundo árabe y ante un horizonte abierto a un sinfín de desdichas y quebrantos»[14].

En realidad, refleja la historia del país magrebí, Argelia, a partir de la vida de los protagonistas que la habitaron, particularmente la hija de su última habitante, una morisca llegada de Alándalus hace siglos: «Soy Masika. Si queréis: Sika, hija de laspañola, como me llaman los amigos del cole. No porque mi madre sea española pues, como yo, es hija de esta tierra marina, sino porque es de origen morisco, como otros miles de habitantes de Argelia. No he vivido ni un solo día en la casa andalusí…Quizá el sentimiento más oculto de mi madre fuera lo que me condujo a esta casa, y a ese hombre tan bueno, el tío Murad Basit.»[15]

Esta Alándalus más actual, la morisca particularmente, aparece en estos últimos años en que, en verdad, el tema morisco, tal y como indica la profesora Luce López-Baralt, "ha salido a la calle"[16] y, además, posiblemente se está convirtiendo en uno de los elementos de identidad del mundo árabe.

Como se observa en la portada de la novela, es muy ilustrativo que aparezca una casa dentro de una casa; la esencia sería, metafóricamente, la casa morisca, el origen a partir del cual nació lo que vino después…mas nunca dejará de ser el origen.

[13] *La casa andalusí* en nuestra traducción; también sería posible traducirlo como *La casa andaluza,* pero se ha optado por la primera variante debido al tema que aborda. Se publica por primera vez en 2010, Dar al-Yamal, Beirut.
[14] Idem., de la contraportada.
[15] Idem., p. 7.
[16] Luce López-Baralt. *La literatura secreta de los últimos musulmanes en España,* Madrid, Editorial Trotta, 2009, pp.13-14.

Naturalmente, será necesario tiempo, análisis y estudios más pormenorizados al respecto, baste aquí y ahora dar un paso hacia adelante en ésta, nuestra hipótesis: la Alándalus morisca como elemento "identitario", originario, de arabidad.

Alándalus (morisca): ¿una "identidad" reencontrada?

En el mundo contemporáneo, eclosión de nacionalismos –a la par, paradójica o contradictoriamente, a la globalización y dicción teórica de tolerancia, aceptación y términos afines–, la cuestión de la identidad, con sus mil y una connotaciones y facetas, ha saltado al escenario como elemento principal.

No es nuestra pretensión, ni cometido, aquí y ahora llevar a cabo un análisis al respecto, simplemente pretendemos hacer una pequeña llamada de atención sobre la importancia del tema en la literatura árabe de los últimos años; acaso ayude, más allá de lo meramente literario, a afrontar ciertos temas sociales y a la hora de forjar una perspectiva histórica que, tomando como ejemplo el pasado, pueda aportar algo en el mundo de hoy, tal y como proponía Adonis, en su faceta de ensayista e intelectual. "

En un diccionario al uso de nuestro idioma, las acepciones primeras serían:

«1-Carné de identidad; cédula de identidad; Documento Nacional de Identidad.

2-Circunstancia de ser una persona o cosa en concreto y no otra, determinada por un conjunto de rasgos o características que la diferencian de otras.

3-Conjunto de rasgos o características de una persona o cosa que permiten distinguirla de otras en un conjunto.

4-Conjunto de rasgos o características sociales, culturales, etc., propios de una colectividad que la definen y distinguen de otra.»[17]

Naturalmente, para un estudio más en profundo tendríamos que analizar el sentido desde la perspectiva del idioma árabe, en el que la palabra identidad ("*huwiyya*") tiene además el significado de "consubstancialidad", un tanto a la manera de la "ipseidad" clásica, pero conformémonos ahora con una aproximación general, más basta o incipiente que sutil y pormenorizada[18].

De entre las acepciones expuestas, seguramente sea la última aquélla que habremos de considerar en nuestro estudio: los moriscos como "colectividad con unos rasgos comunes", esto es, considerar a los moriscos aquí y ahora en tanto que colectividad con rasgos comunes, a sabiendas de que, naturalmente, el tema merece un estudio pormenorizado; nos centramos, repetimos, en una aproximación literaria sin otra pretensión más que la de recalcar la importancia que de un tiempo a esta parte está adquiriendo en el ámbito literario árabe.

Adentrémonos ya en las obras elegidas a tal efecto: *La Santa vela*, *Una muerte pequeña*, *El último morisco* y *Alpujarras*.

[17] Del diccionario de Google, consultado el 24 de agosto de 2018. La elección de un diccionario tal es deliberada, ya que sería la fuente más consultada por el público en general en un primer momento.

[18] De seguir trabajando sobre el tema, obviamente será imprescindible una introducción meticulosa sobre el sentido en lengua árabe.

La Santa vela



(Al-Shira` al-muqaddas), Abd Al-Aziz Al Mahmud, Qatar Foundation, Catar, 2015 (2ª ed.).

A caballo entre la novela histórica y aquella de aventuras, valga el término, el autor catarí Abd Al-Aziz Mahmud evoca los hechos acecidos en el reino de Ormuz a finales del siglo XV y principios del XVI con la llegada de los portugueses. Como aparece en el libro: «Retrata la lucha […] en una sangrienta y larga contienda con la flota portuguesa que llegó a esa parte del mundo con su santa vela para hacerse con el comercio marítimo.»[19]

El tono de la novela, su timbre o ritmo, queda muy bien reflejado en el lamento del visir de Ormuz, pleno de tristeza y horror al narrar la incursión lusitana: «"Desde que llegasteis a nuestras casas vivimos en una miseria constante, nos arruinasteis la vida, destruisteis nuestro reino y nos despojasteis de nuestros bienes; Ormuz, antaño centro del mundo, se vio convertida en ruinas; destruisteis toda creación humana antes de sus propias vidas; nos habéis enviado al propio demonio, hemos visto la muerte en esas velas que hicisteis avanzar hacia nuestras costas" […] Es el grito del visir de Ormuz, Jawaga Attar, ante Alburquerque mientras ve desplomarse su reino, después de los hechos que le distanciaron de su única hija, Halima, casada con un noble árabe que la llevó al este de la isla y que se vio inmersa en una lucha política para la que no estaba preparada.»[20]

Veamos, no obstante, un fragmento de la novela para poder degustar su creatividad y estilo literario:

«Lisboa (Portugal), (diciembre 1486 DC.)

Al extenderse la noche, la vía principal de Lisboa se llena de cuerpos infelices que no hallan dónde resguardarse del frío intenso; hacen acopio de los restos que encuentran y encienden hogueras alrededor de las que procuran entrar en calor; de vez en cuando algunos chiquillos de tales reuniones nocturnas salen corriendo tras alguien que camina a lo lejos para pedirle, tirando de las ropas, una limosna: se llevan la mano a la boca, al estómago indicando todo el hambre que pasan/mucho hambre/hambre; el frío intensísimo, el viento que azota y la constante lluvia no les dan mucho margen para hablar.»[21]

Centrándonos en su mirada propiamente histórica, quizá lo más destacable sea la visión andalusí como un todo geográfico y cultural, y su integración en un mundo –principalmente el marítimo, si bien conectado obviamente con el terrestre– en que diversas ciudades y realidades geográficas se dan la mano, entes geográficos que seguramente el lector nunca hubiera relacionado: Lisboa, Alejandría, Aden, El Cairo, Tordesillas, Ormuz, Calcuta, Mozambique, Bahrein, Yedda, Estambul…Así, reincidimos en el

[19] En la contraportada del libro.
[20] *Idem*.
[21] Idem., p. 7, en nuestra traducción.

significado de dicha perspectiva a modo de introducción espacial: un viaje ya no sólo al pasado sino también a una vastedad geográfica en muy pocas ocasiones aprehendida y planteada de tal modo.

Una muerte pequeña



(*Mawt sagir*), Muhammad Hasan Alwan, Dar Al-Saqui, Beirut, 2016.

Dos sustantivos, versos que el místico andalusí Ibn Arabi dedicara al amor, son suficientes para dar título a esta novela que, en principio, narra la vida del místico:

«Desde que Dios me diera existencia en Murcia hasta mi ida en Damasco, he estado en un continuo viajar y descubrir. Vi países, conocí gentes, hice amigos y viví bajo el dominio de almohades, ayubíes, abasíes, selyúcidas en un camino que Dios me prescribiera antes de crearme. Quien es dado a luz en una ciudad asediada no puede sino concebir la luz como deseo acuciante por traspasar los muros. El creyente es eterno viajero que descubre. La existencia, toda ella, es viajar y descubrir. Quien deja de viajar y descubrir, medita, quien medita, vuelve a la Nada.»[22]

Además del sublime estilo, de la elegancia en las descripciones de las experiencias vitales del poeta andalusí, el autor de la obra consigue ofrecernos una Alándalus cuyo eje, a modo de giros de derviches evocando el *dikr*[23], es, más allá de historia y geografía, una fecunda y eterna vivencia espiritual, igual que aquélla del propio Ibn Arab.

Según el autor –gracias a esta obra galardonado con el Premio Internacional de Ficción Árabe el año pasado (2017) cuando contaba sólo con 38 años– la novela no sólo retrata la vida del místico andalusí sino que en realidad desea sumergirse en sus viajes, tanto los exteriores como los interiores. Significativo es, por ejemplo, que el relato comience ubicándose en el Azerbaiyán de 1212 D.C./610 H. y finalice en Toronto – residencia habitual del novelista junto con Riad – en 2016.

Se trata de una narración, más allá de la inmersión en la vida del místico andalusí, plena de deseos de concordia, de amor y de vivencia espiritual; una invitación, creemos, a la reconciliación y al discernimiento más profundo de la vida: saber distinguir entre lo efímero y lo eterno. En este sentido, acaso pueda plantearse como alternativa al Islam saudí más ortodoxo, pues, en verdad, la obra ha sido criticada por algunos sectores del estado, tal y como sucedió, por ejemplo, con la novela *Chicas de Riad*[24].

[22] De la contraportada. Dado que la traducción de ciertos términos es realmente compleja, a causa de la carga filosófica y espiritual que comportan, planteo alternativas entre paréntesis; en cualquier caso, se trata de traducciones ad hoc para este artículo, sin ninguna pretensión literaria en estos momentos.

[23] Mención de "Dios" al realizar los giros.

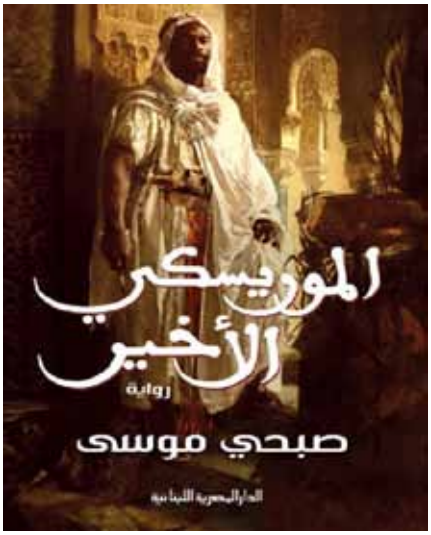
[24] De la autora Raya' Al-Sana' (Rajae Alsanea en internet), publicado primeramente en Beirut en el año y prohibido entonces en Arabia Saudi.

La Alándalus morisca

Centrándonos concretamente en el tema morisco, merecen nuestra atención dos novelas publicadas hace tres años. Así plantea una primera aproximación el crítico literario y periodista Munir Atiba en el diario "Al-Hayat"[25]: «Ambas tratan el tema de la rebelión de las Alpujarras para recuperar Alándalus, esa rebelión que supuso el último gran intento, y que fracasó […] Antaño Alándalus fue, desde la perspectiva novelística, el paraíso perdido, el equivalente real y simbólico de la Palestina perdida que es necesario recuperar. Pero ahora es el símbolo de la rebelión que empieza con grandes esperanzas y termina en terreno yermo.»

El último morisco

(*Al-Muriski al-ajir*), de Subhi Musa, Al-Dar al-misriyya al-lubnaniyya, El Cairo, 2015.



Intentando vincular pasado y presente – lo que no es novedosos en literatura árabe, pues viene sucediendo desde la *Nahda*, o renacimiento cultural– plantea una vivencia en que el protagonista se escinde o divide en dos: es aquél último andalusí y este que clama en la cairota plaza de Al-Tahrir, uno de los símbolos más emblemáticos de las llamadas Primaveras Árabes: «Nada más desaparecer del salón, el personaje/acompañante se dispuso a salir con sus maletas; le hacía mirar a rincones, paredes, techos […] como buscando algo. Cuando Murad salió de su habitación preguntó enfadado qué había ocurrido y Rachel le respondió que había sido por su propia seguridad, pero no le convenció [….]: "Creo que mis cosas no le interesan a nadie tanto como para que desee reencarnarse en mí". Entonces ella estalló en risas llena de femineidad y ternura: "No hay nada más importante en lo que pensar que en ser el jefe de los moriscos»[26].

Así, meta-literatura, visión histórica y vuelta al pasado para considerar un presente – un tanto a la manera de Adonis, mas ahora más genuinamente desde el conflicto – marchan a la par en dicha narración que: «lleva al lector por mundos emotivos; une el pasado legendario henchido de pena con el excepcional presente cargado de esperanza»[27].

Alpujarras, el último latido andalusí

(*Al-Busharrat*, *al-qabda al-andalusiyya al-ajira*), de Ibrahim Ahmad Isa, Ibda, El Cairo, 2015.

Desde las entrañas de Alándalus, desde las cuevas de las Alpujarras granadinas, viajamos por su geografía y su historia a través de un latido, el último: «Quizá algunos crean que Alándalus cayó fácilmente sometiéndose a los cristianos […] pero no es cierto. En las Alpujarras se desencadenó la gran rebelión de Granada, una de las principales de

[25] El 13 de febrero de 2016.
[26] En la contraportada.
[27] Idem.

los andalusíes sobre la dominación castellana […] En esta novela transitaremos entre los rincones de Granada y las costas de Almería, navegaremos hacia Málaga y escalaremos las montañas de Ronda; viviremos en el seno de Las Alpujarras, en sus cuevas […] Nos enamoraremos en las riveras de sus ríos; correremos con los caballos andalusíes tras la gloria de una nación/comunidad que no cesó de gritar: "Sólo Dios es vencedor"»[28].



En un intento de dar a conocer una faceta andalusí tergiversada o en ocasiones olvidada, incluso mal interpretada, su autor reivindica la verdad; la verdad, en primer lugar, para aquellos moriscos expulsados e injustamente tratados tras las sanciones del rey Felipe II[29], y, en definitiva, para esa comunidad que, formando parte de una historia, una geografía y una sociedad, tuvo que desarraigarse y comenzar una nueva vida en otros lares.

Una narración que, creemos, no sólo apunta a la comunidad morisca en sí, sino a todo lo que comportó en tanto que manera de vivir y pautas sociales; la arabidad, por ejemplo, que emana de uno de los elementos más propiamente árabes de la historia, los caballos/alazanes, sería uno de los puntos principales a considerar.

Acaso encontremos en ella uno de los elementos más puramente árabes en cuanto a su identidad, en tanto que civilización. El hecho, por otra parte, de que el autor, el egipcio Ibrahim Ahmad Isa, tome como umbral la *Granada* de su compatriota Radwa Ashur y a ella le dedique la obra no hace sino plantear que acaso exista una línea o tendencia literaria árabe –¿tal vez genuinamente egipcia? –en pos de esta aproximación a Alándalus –no sólo partiendo de un pasado sino dirigiéndose a un futuro que hay que re-construir, re-elaborar – en tanto que realidad no sólo recurrente sino, más allá que ello, necesaria en el mundo árabe actual.

A modo de conclusión

En primer lugar, seguir constatando que Alándalus fue, es y será tema vivo en la literatura árabe actual; se planteará desde diversas perspectivas y a ella se aproximarán los autores desde las más variopintas miradas, pero continuará vigente. Es, por lo tanto, múltiple, ya que múltiple son las miradas y, dado que la literatura es arte, todas habremos de considerarlas, si bien, obviamente, técnica literaria y calidad estilística, marcarán las diferencias entre los diferentes autores.

En segundo lugar, comenzar a observar cómo el tema andalusí va virando desde lo más íntimamente lírico, el campo poético, hacia aquél prosaico, el narrativo. Siendo la novela un género literario muchísimo más joven que la poesía, cuyo nacimiento en tanto que novela "árabe árabe" se remontaría al premio Nobel egipcio Naguib Mahfuz

[28] De la contraportada.
[29] Principalmente tras la llamada Pragmática Sanción de 1567.

(1911-2006), lleva ya tiempo ocupando un lugar más que destacable en la literatura árabe contemporánea. Bien es verdad que el mundo actual es, en líneas generales, más propicio a ser sentido, vivido y, en definitiva, expuesto desde una dimensión más prosaica que lírica, ahora bien, habría que tener en cuenta cómo desde los aparatos oficiales de los estados árabes más solventes económicamente sigue fomentándose una actividad poética tendente a la línea "*amudi*", de casida clásica. ¿Acaso porque aquella pionera generación del llamado verso libre, Darwish, Adonis, Qabbani, Al-Bayati, Dunqul, entre los más destacables, dijeron muchas verdades incómodas y vaticinaron otras?

En tercer lugar, asistir a la consolidación de ciertas literaturas, hace unos años emergentes, como la saudí o catarí, lo que se encuadra en un proceso, creemos, de oposición a ciertos regímenes obsoletos, injustos, inhumanos cuanto menos, en que la actividad literaria acompaña a otras afines, como el cine, por ejemplo. En este sentido, es realmente significativo que Alándalus aparezca como motor o elan vital de esta oposición que ya va dando sus frutos.

En cuarto lugar, la posibilidad de referirnos a una línea literaria, o vía narrativa, genuinamente egipcia, que, abanderada principalmente por Radwa Ashur, busca y encuentra en Alándalus, y en concreto la Alándalus morisca, el mejor espejo para retratar la realidad árabe actual y, así, restaurarla/reformarla si ello fuera posible. Quizá aquí, y dada la referencia intrínseca a la cuestión palestina, cabría la pregunta: el pueblo egipcio ¿siente que tiene una deuda para con sus hermanos palestinos? Ta vez en la historia de los moriscos andalusíes, en la Alándalus morisca, hallemos respuesta, al menos algo de ella.

Y, en definitiva, apuntar que Alándalus, que continuará siendo un enigma, más allá de perspectivas y vivencias es un espa-tiempo compartido; en Alándalus estamos nosotros y están ellos; cualquier asomo, por mínimo que sea, de nacionalismo, de identidad, habrá de pasar por Alándalus.

Bibliografía

Adonis (2002): *Musica al-hut al-azraq (La música de la ballena azul)*, Dar Al-Adab, El Cairo-Beirut.

Ahmad Isa, Ibrahim (2015): *Al-Busharrat, al-qabda al-andalusiyya al-ajira (Alpujarras, el último latido andalusí)*, Ibda, El Cairo.

Al Mahmud, Abd Al-Aziz (2015): *La Santa vela (Al-Shira` al-muqaddas)*, Qatar Foundation Foundation, Catar.

Al-A'Ray, Wasini (2010): *Al-bayt al-andalusi (La casa andalusí)*, Al-Yamal, Beirut.

Arrieta Alberdi, J. y Astarriaga J. (2011): "Conciliar la diversidad…" en: *Revista de Estudios histórico-jurídicos* (Valparaiso) (XXXIII): 657-659.

Ashur, Radwa (2008): *Granada*, traducción de María Luz Comendador, Ediciones de oriente y el mediterráneo, Madrid.

Hasan Alwan, Muhammad (2016): *Mawt sagir (Una muerte pequeña)*, Dar Al-Saqui, Beirut.

López-Baralt, Luce (2009). *La literatura secreta de los últimos musulmanes en España*, Trotta, Madrid.

Miholovic Suáres, Jorge Roberto (2018): "La relación imagen/imaginario en la sociología política contemporánea: una propuesta analítica", en *Temáticas emergentes en innovación universitaria*, Coord. Carmen Gaona Pisonero, Tecnos, Madrid, pp. 313-321.

Martínez Lillo, Rosa-Isabel (2011):- "Mixtificación de al-Ándalus en la literatura árabe actual" en AWRAQ, nº3, pp. 57-86.

(2013):- *Alándalus/España desde la otra orilla: el Pacífico chile*, prólogo de Jorge Roberto Mihovilovic Suárez, Centro Mohammed VI Para el Diálogo de Civilizaciones, Coquimbo, Chile.

Martínez Montávez, Pedro (1998): "Al-Andalus y Nizar Kabbani: la tragedia", Madrid, *Cuadernos Ilu'* I, pp. 13-14.

Monés, Hussein (1964): *Riblat al-Andalus (Viaje por España)*, Agencia Árabe de Edición y Publicación, El Cairo.

Musa, Subhi (2015): *Al-Muriski al-ajir (El último morisco)*, Al-Dar al-misriyya al-lubnaniyya, El Cairo.

Qabbani, Nizar (1999): *El último andalusí*, trad. Pedro Martínez Montávez, en IdeArabia, n. 2, Madrid, pp. 47-50.

Tamer, Zakariyya (2003): *Hiya 'al-qatil li-qatili-hi (Cuando el asesinado ironiza sobre su asesino)*, Dar Al-Riyad, Beirut.

Yaser, Abd Al-Latif (1995): "Kishut" ("Quijote") en *Nas wa-ahyar (Gentes y piedras)*, El Cairo, p.50.

Religión, sociedad y política según el escritor saudí Tawfiq As-Saif

Pedro Martínez Montávez

I. Aclaraciones quizá necesarias

Aunque Al-Andalus venga constituyendo desde hace tiempo una de mis grandes preocupaciones intelectuales, y "al hecho andalusí" haya dedicado una parte nada insignificante –me parece– de reflexiones y escritos, yo no soy un especialista en ese tema, yo no soy precisamente un arabista "andalusista"[1]. Esto lo he tenido siempre muy claro y lo he puesto de manifiesto en todo momento y lugar. También, en consecuencia, aquí y ahora.

Pero se daba el caso de que yo tenía también un especial interés en participar en este merecido homenaje que se dedica al profesor Francisco Javier Aguirre Sádaba, interés justificado y explicable por varias razones y motivos, a los que haré seguidamente referencia.

Está en principio –y creo que él lo sabe bien– el gran aprecio personal y profesional que desde hace tiempo le tengo. Se añade a ello otro hecho que guarda para mí una significación especial: el profesor Aguirre Sádaba ha desarrollado buena parte de su labor académica universitaria en la capital de la provincia, Jaén, en donde está el pueblo en que nací, Jódar, que me ha honrado con muchas distinciones y favores y al que me he sentido siempre profundamente vinculado, a pesar de la aparente discontinuidad de nuestra relación.

Existe además un tercer motivo, que quizá sea el primero en el sentimiento y en el hecho de mi decisión. Es éste: el profesor Aguirre Sádaba es sobrino de uno de los más queridos y recordados maestros que he tenido en esto del arabismo, un ser humano excepcionalmente bondadoso, comprensivo, sencillo, generoso y sabio en su materia: Don Elías Terés Sádaba. Don Elías dejó en todos los que le conocimos y tratamos una huella imborrable y luminosa, un poso de cariño y de agradecimiento que no se agota ni empequeñece con el tiempo. Tengo siempre presente que Don Elías siguió con gran interés, y desde muy cerca, los comienzos de mi carrera docente universitaria –cuando se está más necesitado de ello– y me apoyó en todo momento con acierto, prudencia y eficacia. Aun a sabiendas de que yo no iba a seguir el camino de los estudios andalusíes, de los que él era uno de sus más destacados exponentes y representantes. Lo ha sido sin duda ninguna, a pesar de su innata modestia y de su voluntaria y ejemplar renuncia al "estrellato". A Don Elías le sigue debiendo nuestro arabismo el gran reconocimiento y justa valoración que su persona y su obra, en todos los aspectos, merecen[2].

[1] Remito en especial a mis libros *Significado y símbolo de Al-Andalus,* Fundación Ibn Tufayl de Estudios Arabes, CantArabia Editorial, y Caja Granada, 2011, 412 pp., que incluye ventisiete textos, publicados entre 1974 y 2010, y, en otro orden de cosas, *Al-Andalus, España, en la literatura árabe contemporánea. La casa del pasado,* Madrid, Editorial Mapfre, 290 pp.

[2] Véanse, por ejemplo, las semblanzas que le dedicaron E. García Gómez, en *Boletín de la Real Academia de la Historia* , CLXXX, 1983, págs. 430-434; M.ª J. Rubiera Mata, "Necrológica Elías Terés (19115-1982)", en *Awrâq*

Todo esto explica mi presencia aquí y el sentido de mi participación. La contribución que presento no se ciñe, es evidente, al tema monográfico de la convocatoria, pero sí entra en el global y genérico en que se inscribe: el múltiple y secular marco de relaciones mantenidas entre el cristianismo y el islam. Mi voz puede parecer por ello disonante, pero lo es solo en parte y por razones cronológicas. Que marcan evidentes diferencias, por supuesto, pero que no son plenamente impositivas ni excluyentes. La distancia en el tiempo no se opone a la cercanía en la materia. Todo ello me permite además situar la cuestión dentro de un contexto que no suele aplicársele: en la dimensión social y política, que le es también propia y esencial, y no tan solo en la estrictamente doctrinal, que es en la cual suele, abusiva y equivocadamente, situarse. Es además la causa de enormes, crónicos e insuperables enfrentamientos y distanciamientos. Mi propósito es totalmente diferente.

Por último: aunque no parezca necesario, sí considero oportuno y conveniente explicitar la advertencia puntualizadora siguiente. Con el tema que voy a exponer no pretendo establecer ningún descabellado paralelismo, más o menos hipotético y encubierto, entre pasado y presente. Ni sugerir tampoco ninguna no menos descabellada y sospechosa hipótesis de posible reconstrucción de "modelos de relación" entre ambos mundos, entre cristianismo e islam. Mal lo podría hacer, además, un individuo tan poco religioso como yo, si tal relación se estableciera tan solo en ese único terreno. Se trataría de modelos tan clausurados en el tiempo como confusos en sus planteamientos y propósitos.

Aunque se puede –y se debe– reflexionar combinada y contrastivamente sobre el pasado, el presente y el futuro, dejemos en esta ocasión el pasado donde pudo estar, el presente donde parece que está, y el futuro más o menos inmediato en donde quizá esté.

II. Tawfiq As-Saif

Es un destacado intelectual y escritor saudí, de adscripción chií, nacido el año 1959 en Al-Qatif. Esta población está situada en la parte más oriental del país y es, junto con la cercana Al-Ahsá (al-Hasá en pronunciación habitual), uno de los lugares de concentración, dentro del reino, de esa rama islámica, minoritaria en el país, pero quizá no tan reducida como se piensa; ha sido objeto también de persecución y marginaciones[3]. Toda esta zona constituye uno de los más importantes centros petroleros del país.

As-Saif se doctoró en Ciencias políticas en la universidad londinense de Westminster, tras haberse graduado también en Gran Bretaña en Filosofía y Ciencias islámicas. Aunque cuenta ya con varios libros y otras diversas publicaciones en su haber[4], yo he empezado a tener conocimiento de su obra y de su pensamiento recientemente, y en concreto a través de colaboraciones periodísticas, que le han proporcionado al parecer un reconocido prestigio, no exento tampoco –tengo la sospecha de ello– de polémica[5]. No oculto que,

(Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid), 5-6 (1982-1983), págs. 302-303; F. Marcos Marín, en *Revista de Filología Española,* LXIII (1982-1983), págs. 302-303.

[3] No existe un censo oficial y fiable sobre la población chií en Arabia Saudí. Conforme a las diferentes estimaciones efectuadas, oscila entre un cinco por ciento y un diez por ciento.

[4] Como en este trabajo he procurado reducir el aparato bibliográfico y documental a lo que considero estrictamente conveniente, me limito a indicar que, en diversas publicaciones, aborda el tratamiento y análisis de cuestiones combinadas, como "la política y el petróleo en Arabia Saudí", "la toma del poder en la jurisprudencia chií", "la modernidad como necesidad religiosa", "los límites de la democracia religiosa". Colabora asimismo asiduamente en medios de comunicación de su país, de Kuwait y de Bahrein.

[5] Como "Saudi columnist" lo define MEMRI (The Middle East Media Research Institute) en una nota del 20 de julio de 2017. Por otra parte, basta con echar un rápido vistazo a las redes sociales en lengua árabe para empezar a hacerse una idea sobre las controvertidas opiniones existentes sobre su obra.

para mí, viene constituyendo ilusionante acicate y estímulo, y muy provechosa materia de aprendizaje y reflexión, de apertura de horizontes intelectuales, la esperada lectura de su "columna" semanal en el diario Asharq Al-Awsat, que tiene su sede central en Londres y es uno de los órganos más representativos de la "prensa interárabe" actual[6].

Puede deducirse de lo expuesto que, en mi opinión personal, se trata de uno de esos escritores en lengua árabe (y escritoras, conviene añadir y precisar de inmediato) a quienes "hay que seguir la pista". Quizá no abundan, pero tampoco escasean. El hecho de que no sean conocidos ni citados en nuestros medios –hasta, con frecuencia, en los profesionales del arabismo– es harina de otro costal, y resulta fácilmente explicable por las grandes y acumuladas carencias que nos afligen cuando de reflejar la situación cultural actual en medios árabes se trata. Resulta consecuencia natural e inevitable de la gran falta de información directa y contrastada que desde hace tiempo se nos ha ido acumulando, de la indolencia mental que nos distingue, rehén de anacrónicos estereotipos y prejuicios, de la cómoda y pertinaz tendencia a contentarnos con los subproductos acarreados y no acudir a las fuentes originales.

En esas contribuciones periodísticas semanales el autor plantea cuestiones de acuciante actualidad y de temática muy variada, que corresponden a disciplinas y áreas de conocimiento diferenciadas en origen, pero que están también claramente relacionadas entre sí: política, economía, sociedad, religión... Puede dar por ello la impresión de que se trata de un escritor versátil, de un pensador quizá algo ligero y poco amigo de profundizar en las cuestiones que suscita; en el fondo y en la realidad no es así.

Hay siempre en sus escritos una sólida trama orgánica de pensamiento básico y coherente y un propósito muy definido de mensaje rigurosamente decidido y calculado. Estos elementos y principios, netos, explícitos, asumidos y habitualmente no carentes de riesgo, dotan a sus escritos de una clara correspondencia entre idea y expresión, entre fondo y forma, les dan proporcionalidad, coherencia y armonía.

Antes de entrar en cuestiones temáticas, voy a tratar de trazar un apretadísimo perfil formal y estilístico de esos escritos periodísticos, de sus "columnas". En mi opinión se trata de excelentes muestras de un género derivado y sin embargo específico que me atrevo a denominarlo "microensayo" o "miniensayo". Aporta a las literaturas actuales en lengua árabe un aire muy saludable de actualización y elementos innovadores. Es tan corto como intenso, tan conciso como preciso, y se presenta también en otros formatos afines, como el "minicuento" y hasta el "micropoema", aunque este último sea bastante menos empleado.

A mi parecer, nuestro autor es un auténtico maestro en el género, y contribuye a ello el manejo por su parte de una prosa de características similares, de disposición y distribución fluida y trabada, de semántica clara y accesible, nada enrevesada en su aparato mental, al tiempo precisa y sugerente, estructurada. El árabe en el que se expresa

[6] Vengo utilizando la expresión de "prensa interárabe", desde hace ya algún tiempo, para referirme a la que no es simplemente local o nacional. De entre los abundantes artículos que he dedicado al tema, en esta ocasión, me parece oportuno remitir a un artículo mío relativamente reciente: "Al-Andalus y la prensa interárabe actual", en el vol. Al-Andalus y el mundo árabe (711-2011): visiones desde el arabismo", Sociedad Española de Estudios Árabes (coedición con varias entidades), 2012, págs. 27-52.

[7] Aparecidos los tres en el periódico *Asharq Al-Awsat,* en las fechas respectivas siguientes; 27-12-2017, 12-4-2017 y 20-12-2017.

el autor me parece una excelente muestra, en resumen, de una lengua tan clásica y culta como moderna, renovada y vertebrada, auténticamente inter-árabe.

Vaya un último apunte sobre esa lengua, sobre esa prosa. No solo atrae y convence, sino que también sugiere y anima a reflexionar. El tema expuesto no se agota con el texto del autor, sino que abre más horizontes e inquietudes; sencillamente, la cuestión planteada en el texto, pareciendo conclusa, queda en realidad abierta. Voy a citar tan solo los títulos de tres de estos "micro-ensayos" que considero otras tantas muestras adecuadas de lo que acabo de afirmar, y que aprovecharé en mayor o menor grado en las páginas siguientes. Son los titulados *Hawla-l-qira'a al-aiduluyiya li-l-din* "("Sobre la lectura ideológica de la religión"), *Muwatinún faqat ... la dimmiyún wa-la musta'minún* ("Solamente ciudadanos... no protegidos por convenio ni salvaguardia") y "*Su'al ila-l-Baba*" ("Una pregunta al Papa")[7].

Como esta contribución es tan solo una inicial y breve aproximación a esa parte concreta de la obra del autor, muy limitada y específica además, procuraré en ella seleccionar y poner de relieve aquellos puntos que estén más directamente relacionados con la temática que es objeto de atención en el Congreso. Aplicaré el criterio de ir progresivamente de lo más general a lo más particular en la exposición, seleccionando , engarzando y traduciendo de los textos originales en lengua árabe aquellos fragmentos que considero especialmente representativos del planteamiento del tema que hace el autor, y puntualizando lo mejor posible sus argumentos e ideas, lo fundamental de su pensamiento, en cada caso..

Lo hago así porque considero que, de momento, me parece la metodología más adecuada por su claridad y sencillez, por su gran proximidad a la materia textual original. Renunciaré voluntariamente, por ello, a efectuar planteamientos de mayor ambición teórica y dimensión intelectual. Advierto asimismo que del conjunto de textos originales tenidos en cuenta solo traduciré en su integridad uno de ellos, precisamente por ser el que entra de lleno en la cuestión general que importa: cristianismo e islam. Teniendo en cuenta asimismo su centralidad e importancia, esa traducción íntegra irá aparte, como cierre y en amplia medida resumen de esta contribución.

III. Religión, mundo y cambio

1. Individuo y sociedad

Para trazar esta apretada síntesis expositiva del pensamiento del autor, y después de pensármelo bastante tiempo y de calcular pros y contras, decidí finalmente partir de esta pregunta, que considero desde todos los puntos de vista absolutamente fundamental: ¿Cómo considera As-Saif al ser humano (*al-insán*) en su doble condición y comportamiento, es decir, como elemento individual y como elemento colectivo, en su mismidad y como parte de la sociedad? El párrafo final de uno de los artículos del autor en el que reflexiona sobre la justicia social como objetivo y finalidad del desarrollo, partiendo de las ideas de John Rawls[8], me parece a ese propósito suficientemente explícita y aclaratoria. Dice así:

[8] Conocido filósofo estadounidense, profesor de filosofía política en la Universidad de Harvard, nacido el año 1921 y fallecido en 2002. Está considerado como uno de los grandes teóricos del "liberalismo político". Ha sido ampliamente traducido a lengua española.

"La racionalidad del ser humano se revela –según Rawls– en su capacidad para percibir la realidad de lo que es justo, y distinguir lo que es bueno para él y para los demás. Confirma así un valor central, axial, que con frecuencia olvidan los políticos. El hecho de que el ser humano busque un provecho particular no cambia la realidad de su buena condición propia natural: que es capaz de administrar su vida sin atacar los derechos de los demás"[9].

La defensa de la capacidad del ser humano para decidir racionalmente sus comportamientos, sus actos y sus decisiones orienta y sustenta el pensamiento y el mensaje de As-Saif, es principio que manifiesta y destaca en sus textos, remitiéndose con frecuencia a la obra de otros pensadores. Así ocurre, entre otros muchos casos, en el artículo en el que comenta la obra de su compatriota Ibrahim al-Bulaihi[10]. En opinión de As-Saif estamos ante "un pensador polémico en la medida en que es también auténticamente profundo e insistentemente perseverante", y que dedica su vida "a fundar una nueva cultura, basada en la persuasión en vez de en la sumisión". Las conclusiones a las que llega el comentarista están expuestas con tanta claridad como prudencia y sensatez:

"Necesitamos desmontar los axiomas apriorísticos que dominan nuestras mentes [...] y diferenciar con precisión lo que es bueno y lo que es malo". Por ello, al estar en cierta medida programados, cabe que nos preguntemos, como individuos, si podemos ir más allá de esa programación y recuperar el control de nuestra vida. As-Saif opina que ello es posible, "porque el ser humano, al final del recorrido, es una criatura racional y capaz de elegir, y no una computadora"[11].

Consciente de la dimensión colectiva y de la ubicación en marcos sociales y económicos concretos, el realismo estructural y la exigencia ética que son pilares básicos de todo su pensamiento le animan a preferir esas formas de crecimiento que considera más adecuadas y con seguridad más realizables, frente a otros "modelos universales únicos", de dudosos resultados y no en todo lugar y momento fructíferos. No duda por ello en advertir sobre los muchos riesgos de su aplicación, pues "la imitación de los modelos que tienen éxito no es condición obligatoria para que el crecimiento se desarrolle finalmente en uno u otro país. Por el contrario, el éxito estriba en apuntar por la inversión que se ajusta a las posibilidades locales, transformando el crecimiento de una política ejecutada por instituciones gubernamentales limitadas en un proyecto nacional, en el que cada ciudadano encuentre su oportunidad para poner de relieve sus capacidades y sus posibilidades, alcanzando así la imagen del futuro que desea para sí mismo y para sus hijos"[12].

Pensar en el futuro, preverlo e ir construyéndolo, se impone como empresa ineludible y objetivo principal. En este sentido "la esperanza está en el ahora y no al final del camino". Comentando en concreto algunas de las iniciativas y proyectos emprendidos

[9] "Al-`Adala al-ichtima`iya hadafan li-l-tanmiya" ("La justicia social como objetivo del crecimiento"), en *Asharq Al-Awsat* (*ShA* a partir de esta cita), 7-3-2018.

[10] Otro destacado escritor e intelectual saudí, nacido el año 1944. Ha desempeñado la docencia universitaria y ejercido varios cargos administrativos y de gobierno. Ha escrito principalmente sobre cuestiones relacionadas con el retraso y el desarrollo.

[11] "Min al-`aql al-yam`i ila-l-yahl al-yam`i" ("De la razón colectiva a la ignorancia colectiva"), en *ShA,* 16-5-2018.

[12] "Nahwa namadich mahal·liya li-l-tanmiya" ("Hacia unos modelos locales de crecimiento"), en *ShA.,* 14-3-2018.

recientemente por el príncipe heredero Muhammad bin Salmán –enormemente ambiciosas y sorprendentemente rupturistas-, reconoce "que le han sorprendido"[13]. Opina que "en la nueva Arabia Saudí habrá también un nuevo concepto de identidad religiosa, guiada por el islam generoso y tolerante, abierto e interactivo con el nuevo mundo en torno suyo, sin abuso ni fanatismo. Porque esa nueva Arabia Saudí será la patria de toda su gente". La sociedad saudí, por consiguiente, "pasará de ser una sociedad cerrada y temerosa de su identidad a ser una sociedad abierta al mundo, orgullosa de sí misma y reconciliada con el tiempo de la diversidad cultural en que consiste la identidad nacional". Y como "todo cambio tiene un precio", cree que los "nuevos saudíes están dispuestos a pagarlo, aunque sea enorme", deseando que "nuestros hijos tengan una vida noble y libre, digna de ellos y de su patria"[14].

Todos deben colaborar en esta trascendental tarea, tomando muy diversas iniciativas. Hasta las que pueden parecer más simples y modestas, como la de ese ciudadano que todos los sábados en la cornisa de al-Qatif "expone un centenar de libros para su lectura gratuita". Porque "la activación de la cultura de masas no es una realidad adicional, sino necesaria para salir de la angustiosa situación , el retraso, la violencia y la fragmentación que nos envuelve a todos"[15]. En otro artículo, y recordando un curioso texto escrito en su tiempo por el historiador y ensayista argelino Malek Bennabi[16], en el que éste pondera los beneficios materiales cotidianos que aportó el empleo de "la escoba larga que trajeron los franceses para limpiar los suelos"[17], mantiene que la transformación y evolución que necesita hoy su país consiste en "convencer a nuestras nuevas generaciones de que la esencia de la virtud se esconde en la aventura y en el descubrimiento de lo oculto, irrumpiendo en lo ignorado"[18].

2. Las dimensiones del hecho religioso

La clarificación del concepto de religión y sus afines, nexos y derivados constituye, en nuestra opinión, uno de los principios y objetivos esenciales y siempre presentes –o al menos subyacentes- en los planteamientos y análisis que efectúa el autor. Son numerosos y muy diversos los textos y ejemplos que podemos aducir al respecto y que merecen traducción y comentario. Como se comprenderá, solo cabe aquí incluir algunos párrafos, que podemos considerar especialmente ilustrativos, extraídos de los textos originales.

Vaya por delante uno, bastante largo, que nos proporciona lo que puede interpretarse como el trazado de una tipología de urgencia de las religiones, y que ilustra también sobre la relación existente entre el hecho religioso y la vida de sus adeptos. El autor lo plantea a través de tres hipótesis: "Según la hipótesis primera la legislación religiosa es un sistema previamente diseñado y conformado, que habla al individuo desde arriba y le impone sus enseñanzas sin discusión ni regulación. La hipótesis segunda indica una relación

[13] "Al-Amal al-an wa-laisa fi-ajir al-tariq" ("La esperanza está en el ahora, y no al final del camino"), en *ShA,* 11-4-2018.
[14] Art. cit.
[15] "Busta al-kutub" ("El correo de los libros"), en *ShA,* 25-4-2018.
[16] Vivió entre 1905 y 1973. Su obra, escrita casi en su totalidad en francés, es extensa y variada e interesa especialmente al analizar las relaciones entre nacionalismo e islam y, por otra parte, los cambios sociales. Es autor también de un interesantísimo libro , muy poco tenido en cuenta, sobre las seculares relaciones bélicas entre Argelia y España.
[17] "Al-Miknasa wa-ma ba`duha" ("La escoba y lo que le sigue"), en *ShA,* 7-2-2018.
[18] Art. cit.

opuesta, en la que la legislación se parece a una mesa con variadas opciones a elegir, y de la que uno coge lo que personalmente le apetece, sin ningún requisito previo obligatorio. Según la hipótesis tercera, la relación entre la ley y la vida del individuo es interactiva, conforme a una filosofía general de la religión y de la vida. Por ello pueden cambiar los preceptos y las prioridades de aplicación, según las necesidades de la circunstancia vital o espiritual del individuo o las exigencias de su entorno [...] La hipótesis tercera parece la más próxima al concepto que afirma que el cambio es la garantía básica de la relación entre el hombre y su mundo [...] Si aceptamos este análisis, quizá no haya lugar para la polémica entre facilitación y rigorismo, pues contemplaremos entonces los preceptos como disposiciones temporales y no como enseñanzas acabadas, impuestas desde fuera de la vida del ser humano o separadas de ella"[19].

La religión es ajena, por tanto, a cualquier intento o pretensión impositiva y recortadora, a lo que genéricamente cabría entender como religiosidad limitadora, y con mayor razón, cuando resulta además anacrónica y provoca el rechazo evidente: "el meollo de la cuestión es, por consiguiente, la religiosidad coactiva, pues antes era materia silenciada, pero se enfrenta ahora a objeciones y protestas, silenciosas a veces y ensordecedoras otras"[20].

Si la religión no está fuera de la vida ni separada de ella, tampoco está al margen del tiempo ni este le es ajeno y marginal. La temporalidad de la religión resulta un hecho natural, y también se refleja en la historia del islam, aunque haya sido cuestión discutida y polémica. Según el autor, "desde antiguo los sabios ulemas musulmanes se dividieron en dos bandos: un bando consideraba el texto procedente de Dios (Allah) y del Enviado como fuente misma de legislación y de los valores morales, y otro decía que el asunto cambia y había cuestiones que no se contemplaban en el tiempo del texto. Por eso resulta inevitable apoyarse en la razón como fuente de legislación"[21].

Estamos ante un intelectual innovador, que es también profundo conocedor no sólo de la historia del pensamiento jurídico islámico, sino también de su enorme volumen, peso y dimensión, que lo hace realmente inagotable e inabarcable en su totalidad. Como afirma, "durante los doce siglos pasados, los alfaquíes han producido millones de sólidas investigaciones en todo aquello que se refiere a las ramas de la religión. Puedo decir, con ciertas reservas, que todas las aleyas y los hadices de los que se deducen preceptos legales han sido estudiados centenares de veces, por centenares de alfaquíes, durante la larga andadura de la jurisprudencia islámica"[22]. Pero "mirar las cuestiones recientes con las representaciones e ideas de los antepasados es anacrónico y parece erróneo, por lo que habrá que seguir esforzándose y buscar otras fórmulas"[23].

Es esta una tarea que se puede, y se debe, acometer también en el islam, pues no tiene sentido "odiar este mundo terrenal", y "como el resto de las religiones celestes, reveladas, el islam desea desmontar lo fabuloso y racionalizar el entendimiento humano del mundo, asegurar el usufructo de la naturaleza. Pero, por alguna causa, los musulmanes decidieron, en los tiempos de decadencia, que la vida terrena y todo el mundo terrenal no merecen

[19] "Hawla-l-mail li-l-taisir wa-l-tashaddud" ("Sobre la inclinación a facilitar o a rigorizar"), en *ShA.,* 21-2-2018.
[20] "Ijtiyar wa-ichbar" ("Elección y coacción"), en *ShA,* 7-2-2018.
[21] "Yadal muzmin wa-ifrat bi-la darura" ("Una polémica crónica y un absurdo innecesario"), en *ShA,* 21-3-2018.
[22] "Al-`Aish fi- thiyab al-madiyín" ("Vivir con las ropas de los ya pasados"), en *ShA,* 9-5-2018.
[23] Art. cit.

cuidados. Las masas decidieron que la vida terrena es una circunstancia temporal, una breve moratoria a la espera de la otra vida. El musulmán dejó de inquietarse por la miseria y el retraso de la vida, no se veía a sí mismo en la edificación de la civilización del mundo; solo le preocupaba salvarse del fuego en la vida siguiente"[24]. Y el autor se pregunta cómo puede participar el islam en el programa de este mundo si sus seguidores se despreocupan de él, ocupados tan solo en lo que hay después.

La necesaria renovación del islam, su puesta al día, exige la renovación del pensamiento religioso. Es este un objetivo prioritario e idea básica en los escritos del autor. No tiene nada de extraño tampoco que, en el ejercicio de esa tarea, y siendo él mismo chií, tenga en cuenta la obra de algunos importantes tratadistas antiguos de origen persa y de otros iraníes contemporáneos, que se remita a ellos para reforzar sus argumentos y propuestas. Distinto es que lo haga no solo preferentemente, sino quizá también en exclusividad. Pero de ello no hay que deducir en absoluto –y quiero advertir seriamente de ello- que la urgente tarea de la renovación del pensamiento religioso islámico no se haya emprendido también, durante las últimas décadas, desde el mundo de la *sunna*, y resultan ya muy abundantes, y en bastantes casos también muy representativas y destacadas, las referencias bibliográficas que así lo confirman[25].

Esta renovación del pensamiento religioso islámico, exigencia ineludible e indispensable, se enfrenta sin embargo a numerosos riesgos, escollos y dificultades, incrementados además a lo largo de siglos de inmovilismo y estancamiento. As-Saif insiste en este punto y lo pone de manifiesto y resalta una y otra vez. Voy a dejar constancia también, sin embargo, de dos textos del autor, pues son posiblemente los más densos y representativos sobre este asunto. Recuerda en uno de ellos la enorme dimensión que el material de carácter legendario y mítico ha ido acumulando durante siglos en el patrimonio musulmán. Por ello hay que reconocer que gran parte de lo que dice "es producto de una cultura que reinó durante una época, y que se fue transfiriendo y consolidando con los tiempos. Se hizo así parte de nuestra formación cultural y de nuestra visión del mundo que nos rodea. Nuestra visión confusa de la naturaleza humana, de los derechos del hombre, de la libertad de opinión y de pensamiento, de la igualdad, de nuestras posiciones en situaciones de desacuerdo y discrepancia, están profundamente influidas por esa clase de herencia cultural, que contiene una cantidad nada pequeña de imaginarios míticos, y la reprodujo como parte de la visión religiosa del mundo"[26].

En otro artículo, próximo en la fecha de publicación al anterior, avisa de las erróneas consecuencias de llevar a cabo "una lectura ideológica" de la religión. Es un trabajo basado en la lectura y comentario de un libro de Abdelkarim Soroush[27], en el que este

[24] "Hina takrah al-dunia" ("Cuando odias el mundo"), en *ShA,* 1-11-2017.

[25] Me limito a poner un ejemplo sumamente relevante e ilustrativo: la personalidad y la obra del siempre recordado pensador e islamólogo egipcio Nasr Hamid Abu Zaid (1943-2010), al que yo mismo dediqué un trabajo inicial hace ya algunos años, y que me parece fue el primero en lengua española sobre él. Ha sido también pertinentemente estudiado por arabistas españoles posteriores, como Carmen Ruiz Bravo-Villasante, Javier Barreda y José Antonio Macías. Recomiendo asimismo la lectura del capítulo que le dedica Rachid Benzine en su libro *Les nouveaux penseurs de l'islam,* págs. 179-211. Interesa la lectura de su libro *El Corán y el futuro del Islam,* Barcelona, 2009, y la larga entrevista que mantuvo con él Rafael Ortega: *Pliegues de la memoria,* Madrid-Córdoba, Casa Árabe-Instituto Internacional de Estudios Arabes y del Mundo Musulmán, 2010.

[26] "Sadmat al-turath al-usturi" ("El impacto del legado mítico"), en *ShA.,* 10-1-2018.

[27] Filósofo y escritor, es el intelectual iraní más conocido en Occidente, Seguidor inicial de Jomeini, este profesor de ética es un destacado representante de lo que cabe calificar como "islam laico" y "anticlerical". Recomiendo también la lectura del capítulo que le dedica Benzine en su libro antes citado, págs. 57-85.

relevante pensador iraní actual revisa y contradice a otros importantes pensadores de su país, y de forma especial al no menos conocido y destacado Ali Shariati[28]. Para Soroush, "la renovación del pensamiento religioso exige una revisión radical de las bases filosóficas sobre las que se construyó ese pensamiento. Tal vez encontremos entonces que algunas de ellas no son ya útiles o que el tiempo las ha superado"[29]. Como advierte As-Saif, "imagínate lo que ocurriría si nos aferráramos a la medicina de Al-Razi[30], a las matemáticas de Al-Tusi[31], o a la filosofía de Al-Farabi[32]. ¿Acaso esto las haría más útiles que la medicina moderna, las matemáticas modernas o la filosofía moderna?"[33]

La renovación del pensamiento religioso islámico ha de ir acompañada necesariamente de la renovación de su propio discurso, "que es ya una petición generalizada entre la mayoría de los musulmanes, aunque sus ideas sobre tal cuestión resulten divergentes". El autor reclama "un nuevo modelo en la nueva época, caracterizado ante todo por la globalización del mercado y de la cultura y por la fluidez de los valores y las identidades". Como acostumbra, a lo largo de su exposición se remite a ideas y argumentos mantenidos por otros prestigiosos intelectuales contemporáneos, en este caso concreto Muhammad Shahrour[34] y Mostafa Malekian[35], insistiendo en a necesidad básica de aplicar la racionalidad y la conceptualidad. Son las dos columnas mutuas de apoyo de cualquier nueva visión religiosa, y Malikian en concreto considera a la segunda de ellas "la esencia de la religión y el punto de encuentro entre sus seguidores, y hasta con quienes no siguen ninguna religión. Estas tesis abren unos horizontes al concepto de renovación que van más allá de lo que hasta ahora conocemos"[36]. La racionalidad, por su parte, muestra "la disponibilidad de las tesis religiosas para experimentar en este mundo", pues "la religión útil es aquella que puede brindar soluciones a los problemas terrenales de la especie humana, no conformándose con recurrir a la otra vida"[37].

Es totalmente evidente que el mundo islámico vuelve a encontrarse en un tiempo que exige una profunda y extensa reforma general, en todos los aspectos y a todos los

[28] "Hawla-l-qira'a al-aiduluyiya li-l-din" ("Sobre la lectura ideologica de la religión"), en *ShA,* 27-12-2017.

[29] Art. cit.

[30] Médico, alquimista y filósofo persa considerado, junto con Avicena, el mayor médico en lengua árabe. Vivió entre el año 865 y, aproximadamente, el 923. En este caso, como en otros similares, recomiendo la consulta y lectura del excelente tratado de Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico,* Madrid, Alianza Editorial S.A., 1996, 3 vols.

[31] Eminente científico persa, nacido el año 1201 y fallecido en 1274, destacó especialmente como astrónomo y matemático. Encontró un gran apoyo en el nuevo poder mongol.

[32] Es, sin duda alguna, uno de los más relevantes filósofos musulmanes medievales, buen conocedor y divulgador de la obra de Aristóteles y Platón. Vivió entre los años 870 y 970.

[33] Art. cit.

[34] Aunque escasamente conocido en medios occidentales, Shahrour es uno de los más personales y destacados intelectuales sirios contemporáneos. Nació el año 1938 en Damasco, y amplió los estudios universitarios en la URSS y en Irlanda, especializándose en ingeniería civil, que ha venido siendo su profesión preferente. Su obra publicada empezó ya tardíamente, a partir de 1990, ha ido creciendo desde entonces en cantidad e iportancia, centrada ante todo en el estudio del Corán. Sus análisis del texto sagrado del islam han provocado numerosas críticas y enfrentamientos polémicos.

[35] Es uno de los más destacados intelectuales iraníes contemporáneos, nacido el año 1956. Licenciado en ingeniería mecánica, prosiguió sus estudios universitarios en filología y teología. Además de ejercer la docencia en la Universidad de Teherán, es también traductor y editor.

[36] "Tachdid al-islah al-dini" ("La renovación del discurso religioso"), en *ShA,* 2-5-2018.

[37] Art. cit.

niveles, y la reforma del discurso religioso, que contempla además "un notable auge estos días", se impone como una de tantas muestras de urgente necesidad, y aparece especialmente ilustrativa de esta dramática situación. Según As-Saif esta "vocación de reforma, sin embargo, "no vendrá propiciada por la élite del orden religioso heredado", y sostiene por el contrario la opinión de que "la disponibilidad de la sociedad musulmana para impulsar el movimiento de renovación está en función de la capacidad de abrirse a las ideas procedentes de fuera de ese orden particular. No solo para plantear preguntas, sino también para delimitar los puntos de vista y el método de tratamiento, del esfuerzo y de la dedicación"[38].

Seguramente por ello, y en contra de lo que piensa mucha gente, "el volver a la cuna del río –como pasó en el origen– se quede tan solo en un sueño"[39]. La belleza y dimensión de la metáfora va de la mano, en este caso, de la trascendental importancia de la propuesta.

3. Política y religión

Incluyamos finalmente una muy breve referencia a la firme posición que el autor mantiene en una cuestión tan crucial y comprometida como es la interacción que se establece entre religión y política, y de forma aún más intensa y recurrente, parece que inevitable e irresoluble para muchos, en el islam. No es menos coherente al respecto, y la expone con claridad y decisión, por ejemplo, al rechazar la rápida predisposición que muestran ciertos alfaquíes para emitir dictámenes, fatuas, sobre asuntos que no son de su competencia, como las elecciones:

"El tema de la política es el bien público, cuya especificación y administración corresponde al Gobierno por delegación del pueblo. Se trata de asuntos racionales de los que se encarga la gente especializada, los políticos y quienes saben de ello, cada cual en su esfera. El alfaquí puede dar su particular opinión sobre estos intereses y pedir a la gente que la sigan, pero no tiene derecho a considerar su opinión como verdad única, obligatoria para todos [...] La práctica del poder y la actuación de los Gobiernos modernos no son una cuestión religiosa [...] La legitimidad del poder tiene dos fuentes: la primera es la obligación del Gobierno con el derecho básico, que es un contrato entre la sociedad y el estado, y la segunda es el favor de las gentes, expresado de forma adecuada, como en las elecciones generales" [...]. Y concluye que "lo mejor para el alfaquí es limitar su preocupación al campo de su especialidad, apartándose de las posiciones que inspiran el ansia de supremacía y el autoritarismo. Pues ello –además de constituir un error en sí mismo- tiene el único beneficio de alejar a la gente del camino de Dios"[40].

De forma análoga se manifestará en el artículo traducido al que dedicamos atención especial y que incluiremos seguidamente en su integridad: adelantemos simplemente de momento una de sus afirmaciones contundentes: "La relación del estado moderno con sus súbditos se erige sobre el principio de ciudadanía, que significa la igualdad de derechos y deberes, sean cuales sean sus religiones y sus adscripciones sociales".

[38] "Al-Islah yabda' min al-járich" ("La reforma empieza desde fuera"), en *ShA,* 30-5-2018.
[39] "Hulm al-`awda ila manbaᶜ al-nahr" ("El sueño de la vuelta a la cuna del río"), en *ShA,* 23-5-2018.
[40] "Fatawa al-intijabat" ("Las fatuas de las elecciones"), en *ShA.* 31-1-2018.

III. Islam y cristianismo

El autor escribió el artículo en cuestión a raíz de los ataques terroristas contra dos iglesias coptas, en Alejandría y Tanta, cometidos el 8 de abril del año 2017. Renunciando a hacer algún comentario o referirme aquí a cualquier otro pormenor sobre estos hechos, recordemos simplemente que ni fueron los primeros ni serían los últimos, y no olvidemos tampoco que actos similares se han llevado a cabo , en otras ocasiones, contra mezquitas. La prensa en lengua árabe se ha venido haciendo eco de ellos con más frecuencia quizá de la que en principio se supone[41]. Como el texto del autor es un documento explícito y claro al respecto, no considero necesario añadir nada por mi parte, y basta, como he dicho, con incluir la traducción íntegra del texto original[42].

«Solamente ciudadanos ..., no "*protegidos* por convenio o salvaguardia".

El ataque terrorista contra dos iglesias egipcias esta semana ha provocado una vasta ola de condena entre todos los musulmanes, sabios religiosos (*ulemas*), público en general y políticos. Doy gracias a Dios porque no hemos vuelto a oír a nadie que diera la bienvenida a estos crímenes o los justificara. Es una buena evolución.

En medio de estos manifiestos de condena, me ha llamado la atención el empleo repetido de términos como *dimmiyún* o *musta'minún* "protegidos por convenio o salvaguardia") y *ahl al-kitab* ("gentes del Libro"), al describir a los ciudadanos coptos víctimas de este ataque traidor. Términos tales se repiten habitualmente en las conversaciones de los hombres de religión, en confirmación de que está prohibido atacar a los no-musulmanes.

Estos términos no son generalizaciones lingüísticas neutras, sino que son "realidades jurídicas" según los radicales, es decir, términos específicos dotados de un contenido concreto. Se utilizan al hablar para referirse a todo tipo de relaciones y disposiciones, son una unidad conceptual, describen el valor y la posición de las personas interesadas en relación con quien habla. Tales descripciones derivan de la percepción jurídica islámica de la realidad, pero son erróneas desde una perspectiva realista contemporánea. Todo indica que hay una disparidad entre ese entendimiento jurídico de la realidad y la realidad misma. Se trata de etiquetas que pertenecen a una etapa histórica pasada, lo que explica esa discrepancia.

Tales caracterizaciones nacieron al emerger el estado islámico, cuando sus ejércitos se extendían por los países, se agrandaba el estado y crecían así las relaciones de los musulmanes con los demás. Se imponía por ello organizar la relación entre la gran fuerza vencedora, y sus hombres fuertes, y los individuos y sociedades débiles que se le

[41] Voy a citar tan solo los títulos de algunos de los muchos artículos escritos sobre temas de esta índole. Pueden servir como simple muestra inicial: "Al-Kanisa ba`d al-masyid fi-marma-l-irhab" ("La iglesia, después de la mezquita, en la diana del terrorismo"), por Muhammad Salah, en el diario *Al-Hayat,* 12-12-2016, "Istihdaf al-aqbat wa-idanat «wa-lakin»" ("Apuntar a los coptos, condenas y «peros»"), por Muhammad Hani, en *Al-Hayat,* 14-12-2016, "Rasa'il tafyir al-kanisa al-butrusiyya fi-l-Qahira wa-dalalatuha" ("Los mensajes y significados de explosión de la iglesia de Pedro en El Cairo"), por Muhammad Shuman, en *Al-Hayat,* 14-12-2016, "Dalalat istihdaf al-muqaddasat: min al-masayid ila-l-kana'is" ("Los significados de apuntar a los santuarios: de las mezquitas a las iglesias"), por Yusuf al-Dini, en *ShA,* 14-12-2016, y "Min hikayat al-qahr ... al-aqbat fi barr Misr" ("Relatos de coerción... Los coptos en tierra de Egipto"), por `Amr Hamzawi, en *Al-Quds al-`arabi,* 18-7-2017.

[42] Como he indicado en nota anterior, el artículo apareció en el diario *Asharq Al-Awsat,* con fecha 12-4-2017. Interesa quizá recordar que el escritor y periodista egipcio Fahmi Huwaidi (n. en 1937), publicó en 1990 un conocido libro con título semi-idéntico: Muwatinún, la dimmiyún ("Ciudadanos, no protegidos por convenio").

sometían, por deseo o a la fuerza. Dentro de esa circunstancia especial, el contenido de tales expresiones aseguraba la autoridad política y la responsabilidad del estado con todos sus súbditos. Constituía una base paralela de acción a la autoridad soberana de la fe, una señal de acuerdo mutuo entre las gentes del islam.

Con el paso del tiempo y el control del pensamiento jurídico islámico sobre la cultura general, la filiación religiosa se transformó en garantía única del vínculo social, sin que ese pensamiento advirtiera las etapas históricas divisorias. Y aunque la idea de protección y garantía fuera central al fijar la relación con el no-musulmán, éste no era considerado como copartícipe igualitario en todos los derechos, como "ciudadano", en el sentido moderno.

Esta aproximación pasó al pensamiento jurídico islámico contemporáneo. Basta con echar una rápida ojeada a mucho de lo que escribieron los alfaquíes y tratadistas islámicos sobre esta cuestión, para descubrir el problema al que se enfrentaron cuando quisieron fijar una noción que armonizara, de una parte, con el legado religioso jurídico, con los principios políticos legales seculares y los derechos del hombre de otra, y con los principios de la justicia en tercer lugar.

La realidad es que no hay posibilidad de arreglar la ambigüedad. El estado moderno pertenece a un mundo conceptual diferente al que existía en la época del antepasado estado islámico. Se trata de un asunto distinto, incomprensible según la antigua óptica jurídica islámica y las regulaciones y juicios que se empleaban. La relación del estado moderno con sus súbditos se erige sobre el principio de ciudadanía, que significa la igualdad de todos los ciudadanos en derechos y deberes, sean cuales sean sus religiones y sus pertenencias sociales. Todo ciudadano es copropietario del suelo de su país, y obtiene sus derechos de esta propiedad y no de la religión a la que pertenece. Así pues, en el mundo de hoy no existe quien pueda ser descrito como *dimmí* o *musta'min*. El ciudadano es tan solo y únicamente ciudadano.

Respecto al público en general, esta conclusión no aporta nada nuevo, pero me parece conveniente para llamar la atención de los jurisconsultos islámicos y sus alumnos sobre la discrepancia existente entre el pensamiento heredado y la situación real en el mundo de hoy. Es una invitación para liberarnos de los antiguos conceptos, que no son ya útiles ni realistas. Es una invitación a encaminar la mente hacia el mundo real y de acuerdo a él, en lugar de confinarlo al mundo de los papeles y libros antiguos, con todos sus defectos.

IV. Reflexión final

No quiero terminar este rápido recorrido por una parte muy específica de la obra de As-Saif, sin suscitar un tema al que el propio autor alude, en alguna que otra ocasión, en sus textos: la conveniencia de tener en cuenta asimismo la actitud de los no-creyentes –y no ya solo de los no musulmanes– en el debate sobre la tarea de reforma del discurso religioso.

En este sentido, brinda un interés especial el artículo en el que, con el título de "Una pregunta al Papa", comenta el intercambio epistolar mantenido a través del periódico *La Repubblica*, el año 2013, entre el pensador y el periodista italiano Eugenio Scalfari y el recién elegido Papa Francisco. Scalfari, que se declara no creyente interesado desde hacía muchos años por la predicación de Jesús de Nazaret, planteaba al nuevo Pontífice una pregunta que hay que considerar "como la esencia del problema religioso en el siglo

XXI". Para As-Saif es una pregunta realmente seria y que se les plantea a todas las gentes de religión. En resumen, ésta: "¿Acaso la religión es un mensaje que rebasa el marco social de sus adeptos? En el sentido de si podemos ofrecer un discurso que comprenda por igual al creyente y al no-creyente. ¿Puede el no creyente ser socio en la experiencia religiosa, o ésta se circunscribe al círculo de los creyentes?"[43].

Lo he insinuado antes: la lectura de textos de esta índole resulta, por diversas razones y motivos, sumamente provechosa e ilustrativa. Entre otras cosas, contribuye en buena medida a sacarnos de tanta rutina, de tanto tópico inmóvil y repetido, de tanto adocenamiento mental e informativo que nos inundan cuando se habla del mundo árabe y de las relaciones entre cristianismo e islam. ¿Por qué seguir reduciéndolas estrictamente al terreno doctrinal y a la secular confrontación confesional? ¿Por qué se ha de hacer siempre así, por encima y al margen de espacios y tiempos tan distintos, de situaciones personales y sociales tan diferentes?[44]

[43] "Su'al ila-l-Baba" ("Una pregunta al Papa"), en *ShA,* 20-12-2017.

[44] Mientras preparaba este artículo he podido leer un extenso y muy documentado artículo de Pedro Chalmeta Gendrón, titulado: "Derecho y economía: cristianos andalusíes", publicado en la revista *Mainake,* volumen de homenaje al Prof. Manuel Acién Almansa, XXXVI, 2016, págs. 137-174, en cuyo resumen introductorio se afirma lo siguiente: "Resulta que el estudio de los cristianos sometidos se ha enfocado casi exclusivamente desde un punto de vista confesional, promoviendo una visión distorsionada al descuidar los aspectos jurídicos y fiscales". Tampoco, añado por mi parte, los sociales y políticos. El asunto, pues, viene de muy antiguo, y parece crónico y casi insuperable.

El "compendio de la historia de los moros de España" (1791) de Florián, sobrino de Voltaire

Juan Martos Quesada
Universidad Complutense
Instituto de Estudios Giennenses

Resumen
Esta ponencia trata sobre el escritor e hispanista francés del siglo de la Ilustración Jean-Pierre Claris de Florian, autor de un excelente *Précis historique sur les Maures d'Espagne*, que sirvió a modo de prólogo para su novela sobre Gonzalo de Córdoba y que llegó a alcanzar una gran popularidad y éxito en Francia, en donde fue obra de referencia para los orientalistas y escritores interesados por la España musulmana, siendo una obra muy traducida al castellano durante el siglo XIX.

Arabismo español e Ilustración francesa

Ya el estudioso Edward Said, en su clásica y reveladora obra sobre las premisas en las que se basan y apoyan los estudios europeos acerca del mundo árabe e islámico, reconocía que el arabismo español era una excepción en el panorama de este tipo de estudios en Europa y que tenía unas características específicas[1]. Y, precisamente, una de esas características que ha marcado el desarrollo y el futuro de los estudios arabísticos en nuestro país es que este arabismo no es el resultado de la evolución de algo autóctono, sino de una importación.

Como señala Pedro Chalmeta en el Prólogo a la obra de Manuela Manzanares sobre los arabistas españoles del siglo XIX[2], desde el siglo XVI al siglo XVIII hay un auténtico vacío en lo que respecta a obras sobre la presencia árabe en España, sobre la lengua árabe o sobre traducciones de libros árabes al español, todo ello como consecuencia de la funesta labor del cardenal Cisneros y su reforma de la universidad española, que, no solo quemó los libros escritos en árabe que se hallaron en nuestro país, sino que prácticamente bloqueó los estudios arábigos académicos al subordinar la docencia de esta lengua a la condición de que existiera un gran número de estudiantes que la justificara. Dos siglos de interrupción fueron decisivos en el retraso de estos estudios en España y hubo que esperar a la llegada de los Borbones, en particular al rey Carlos III, para que volvieran a implantarse, por orden real, estos estudios, en aplicación de una política cultural de corte francés –el despotismo ilustrado–, que garantizó el pecunio a los que

[1] Edward W. Said, *Orientalismo,* Madrid, 1990; sobre las peculiaridades del arabismo español, pueden verse los estudios al respecto que le ha dedicado el profesor Bernabé López García, "Arabismo y Orientalismo en España: Radiografía y diagnóstico de un gremio escaso y apartadizo", en *Awraq,* anejo al volumen XI (1990), págs. 35-72; "Orientalismo y traducción en los orígenes del arabismo moderno en España", en G. Fernández Parrilla y M.C. Feria García (coord.), *Orientalismo, exotismo y traducción,* Cuenca, 2000, págs. 153-172; *Orientalismo e ideología en el arabismo español (1840-1917),* Granada, 2011.

[2] Pedro Chalmeta, "A guisa de prólogo", en Manuela Manzanares de Cirre, *Arabistas españoles del siglo XIX,* Madrid, 1971, pág. 12.

se decidieron a estudiar la lengua árabe y promovió la llegada de monjes maronitas (pues en España no había nadie que la hablara o entendiera por aquellos años), entre los que destacan Miguel Casiri, que llegó a ser bibliotecario de El Escorial y autor de una *Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis* (Madrid, 1760-1770); el padre Farhat, que llegó a ser obispo de Alepo y trajo a España un número considerable de manuscritos de Siria y Líbano; Pablo Hodair; Elías Scidiae; Juan Amon de San Juan, que fue escribiente de lenguas orientales de la Real Biblioteca de Madrid y Francisco Cañes, que llevó a cabo su magnífico *Diccionario Arábigo-Latino* (Madrid, 1787).

Así pues, nuestros primeros arabistas aprendieron de estos frailes o bien decidieron salir de nuestro país y estudiar en Londres o París, en particular en esta ciudad, en donde dos de los grandes arabistas españoles del siglo XIX, José Antonio Conde (1766-1820) y Pascual Gayangos (1809-1897) fueron alumnos del gran lingüista y orientalista francés Silvestre de Sacy (1758-1838), profesor de la École Spéciale de Langues Orientales Vivantes, en donde impartió magisterio a los futuros principales orientalistas europeos, como el francés Jean François Champollion, los alemanes Heinrich Leberecht Fleischer y Johann Gustav Stickel o el sueco Johan David Akerblad.

Así pues, fue en este ambiente ilustrado del siglo XVIII francés en donde se fogueó el arabismo español moderno, hizo sus primeras armas, aprendió de sus maestros y leyó y tradujo a aquellos autores interesados por el Oriente, por lo árabe y por lo musulmán, pues la Ilustración y la Éncyplopedie mostraron un particular interés por estos temas. Como prueba de este interés y del excelente ambiente para hablar de lo oriental, tema en el que se incluía a la España musulmana, citaremos a algunos de los principales escritores y estudiosos de finales del XVII y del XVIII que se interesaron por la lengua y civilización árabes[3].

De las postrimerías del siglo XVII nos encontramos con Jean de Thévenot (1633-1667), famoso viajero y orientalista, que viajó por todo el Oriente medio y la Asia musulmana, autor de una popular obra, *Relation de un voyage fait au Levant*, cuya primera parte vio la luz en París, 1664; Barthélemy d' Herbelot de Molianville (1625-1695), orientalista e intérprete de lenguas orientales del rey Luis XIV de Francia, cuya gran obra fue la *Bibliotèque Orientale*, basada en la monumental obra del geógrafo e historiador otomano del siglo XVII Hayyi Jalifa, que le llevó casi toda su vida y que Antoine Galland completó en 1697; Claude de Visdelou (1656-1757), jesuita misionero, orientalista y sinólogo, autor de un Suplemento a la obra de Herbelot de Molianville; Jean Chardin (1643-1713), viajero, explorador y escritor, conocido sobre todo por su exhaustivo y observador informe sobre sus estancias en Persia y en Oriente a finales del siglo XVII, recibido elogiosamente por Voltaire, Rousseau y Montesquieu; François Mesgnien, también conocido por Franciszek Meninski (1620 o 1623-1698), lingüista, gramático, lexicógrafo, orientalista y diplomático polaco de origen francés, famoso por su obra *Thesaurus linguarum orientalium*, publicada en Viena en el año 1680.

[3] En diccionarios biográficos y recopilaciones de autores franceses elaborados a lo largo del siglo XIX, podemos encontrar datos sobre la vida y obra de los autores que citamos: N.L.M., Desessarts, *Les siècles Littéraires de la France ou Nouveau Dictionnaire, Historique, Critique et Bibliographique de Tous les Écrivains français, morts e vivant, jusqu'à la fin du dix-huitième siècle,* París, 1800; Émile Lefranc, *Histoire Elémentaire et Critique de la Littérature française pendant le XVIIIe et le XIXe siècle,* París, 1841; Gustave Degat, *Histoire des Orientalistes européennes du XII au XIX siècles,* París, 1868.

De principios del siglo XVIII señalaremos a Francis Pétis de la Croix (1653-1713), orientalista y anticuario, hijo del intérprete de árabe de la Corte francesa y padre del también orientalista Alexandre-Louis-Marie, que alcanzó la popularidad por su traducción del persa al francés de la *Historia de Tamerlan*, escrita hacia 1425 por Sharafuddin Ali Yazdi; el gran Antoine Galland (1646-1715), arqueólogo y orientalista, primer traductor de *Las Mil y una noches* en Europa, que fue titular de la cátedra de árabe en el Collège de France; Henry Albert Schultens (1749-1793), orientalista y lingüista holandés de tercera generación (era hijo del orientalista Jan Jacob Schultens y nieto del también famoso orientalista Albert Schultens, además de ser pariente de Reinhart Dozy), que fue profesor de lenguas orientales en Leiden y Ámsterdam; Nicolás Baudot de Jully (1678-1759), historiador francés autor de una *Relación histórica y galante de la invasión de España por los moros* (1699); Henri de Boulainvilliers (1638-1722), historiador, politólogo y pensador, autor de *La vie de Mahomed, avec des réflexions sur la religion mahometane et les coutumes des musulmans*.

Y de la segunda mitad de este siglo XVIII francés, mencionaremos a Denis Dominique Cardonne (1721-1823), orientalista y traductor, además de abuelo de la familia de orientalistas Desgranges, que escribió una obra bajo el título de *Mezclas de literatura oriental, traducidas de diferentes manuscritos turcos, árabes y persas de la biblioteca del Rey* (1770); François Louis Claude Marin (1721-1829), hombre de letras, editor, periodista y miembro de la censura real, autor de la famosa biografía *Historia de Saladino, sultán de Egipto y de Siria* (1758); Joseph de Guignes (1721-1800), profesor de árabe y de chino en París, secretario del duque de Orleans, muy interesado en la historia de los hunos, mongoles, turcos y tártaros, sobre los cuales escribió una voluminosa obra histórica en 1756; Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805), orientalista hermano del famoso historiador Louis-Pierre Anquetil, traductor del persa al francés del texto sagrado Avesta, obra clave del zoroastrismo; Pierre-Philippe Baignoux (1752-1848), jurista y político, autor de *Sanche-Oriello, Prince de Viana ou les Maures en Espagne* (1835); Jean-Pierre Claris de Florian (1755-1794), escritor del que nos ocupamos en este artículo; el conde de Volney (1757-1820), escritor, filósofo, orientalista y político, representante en los Estados Generales de Francia de 1789 por el Tercer Estado, es decir, de los que se negaban a sentarse al lado de los aristócratas, aunque es conocido por su obra *Las ruinas de Palmira o meditaciones sobre las revoluciones de los imperios* (1791), en donde proclama los principios revolucionarios de libertad, igualdad y fraternidad, junto a un ateísmo tolerante; en su calidad de orientalista publicó unas consideraciones sobre la guerra con los turcos y las impresiones de los viajes que realizó a Siria y Egipto; el dramaturgo, libretista, periodista y escritor costumbrista Étienne de Jouy (1767-1846), que popularizó su ópera en tres actos *Les Abencérages, ou l'étendard de Grenade*", representada en 1813 con música del maestro Luigi Cherubini; René-Charles Guilbert de Pixérécourt (1773-1840), director de teatro y dramaturgo, autor de varios melodramas entre los que destaca uno, influido por la obra de Florian –al igual que el anterior autor Étienne de Jouy–, bajo el título *Les Maures d'Espagne ou le pouvoir de l'infance* (1804); Étienne Marc Quatremère (1782-1857), orientalista proveniente de una familia jansenista, que sucedió a Silvestre de Sacy en su cátedra de la Escuela de Lenguas Orientales Vivas de París y que tradujo a los autores árabes del siglo XIV al-Maqrizi e Ibn Jaldún; Louis de Chénier (1772-1796), diplomático del rey Luis XVI y padre del gran poeta francés André Chénier, autor de

dos grandes obras clásicas, *Recherches historiques sur les Maures e Histoire de l'empire de Maroc; Jean Lacroix de Marlès* (m. 1850), historiador de declarado catolicismo, que en 1825 tradujo al francés la obra de José Antonio Conde *La historia de la dominación de los árabes en España*, *sacada de varios manuscritos y memorias arábigas;* y, por último, citaremos al gran poeta Alphonse de Lamartine (1790-1869), que con su obra *Voyage en Orient* (1835) hizo más que muchos académicos en popularizar el mundo árabe.

Y con esta influencia francesa, que se une a la labor didáctica e investigadora de los frailes maronitas traídos a España en el siglo XVIII, comienzan a dar su primeros pasos los primeros arabistas hispanos de corte moderno, como el franciscano Tomás Obicini, el jesuita Juan de Andrés, el padre Marcos Lobelio, traductor de Abu-l-Feda, el gran fray José Banqueri, traductor del *Libro de agricultura* de Abu Zakariyya ibn al-'Awwam, publicado en árabe y castellano, cosa nada común en esta época[4], el también jesuita valenciano Manuel Lasala, el padre Esteban Arteaga y sus trabajos sobre música árabe, el filólogo Lorenzo Hervás Panduro, al que muchos consideran el creador de la gramática comparada, el padre Patricio José de la Torre, revisor del *Vocabulario castellano arábigo* de Pedro de Alcalá[5], Andrés Piquer y Arrufat, médico de cámara de Fernando VI y Carlos III, Mariano Pizzi, autor de una Gramática de la lengua arábiga erudita en metro castellano, y, por último, Ignacio Asso del Río, filólogo aragonés que llegó a publicar una *Biblioteca arabico-aragonensis*[6].

Florian: vida y obra

Jean-Pierre Claris de Florian nació el 6 de marzo de 1755, en el pueblecito francés de Sauve, al pie de los Cevennes, en la región de Anduze, instalándose su padre dos años más tarde, en 1757, en el vecino castillo de Florian. Su madre, Gillete de Salgue, era de origen español y murió al dar a luz su segundo hijo, por lo cual Florian pasó a vivir con su abuelo, consejero de la Chambre des Comptes de Montpellier; el padre de Florian, hasta su matrimonio, estuvo dedicado a la carrera militar, al servicio del mariscal de Saxe, abandonando posteriormente el servicio para dedicarse al cultivo de las tierras en su castillo.

Aunque en todas las biografías se le considera sobrino de Voltaire, en realidad quien era sobrino del filósofo francés era su padre, pero lo cierto es que, a los diez años, marchó con su padre a Ferney para ver a Voltaire y este prácticamente lo apadrinó y le animó a hacer estudios literarios. Al morir el abuelo, pasó Florian a Saint-Hippolyte y poco después, a los trece años, viajó a París, en donde entró como paje al servicio del duque de Penthieve, L.J. Marie de Bourbon, en la Corte d'Anet, que le hizo capitán de dragones y lo agregó a su personal con el título de *Chevalier de Florian*. A los dieciséis años, en 1771, entró en la Escuela de Artillería de Bapaume, viviendo alternativamente en París y en Maubage, según su regimiento tuviese la guarnición. Ya por entonces, empezó a

[4] Sobre este arabista y su relación epistolar con otros estudiosos europeos, en particular con portugueses, véase la obra de José Luis Soto Pérez, Arabismo e Ilustración. *Correspondencia literaria (1791-1803) de Fr. José Antonio Banqueri con Don Fr. Manuel del Cenáculo Vilas Boas Obispo de Beja y Arzobispo de Évora,* Oviedo, 1985.

[5] Sobre este reconocido arabista, véase José Sánchez Pérez, "Un arabista español del siglo XVIII, Fray Patricio José de la Torre", en *Al-Andalus,* XVIII, 2 (1953), págs. 450-455.

[6] La historia del arabismo español durante el siglo XVIII está aún por hacer, aunque sí contamos con un excelente trabajo de Manuela Manzanares de Cirre sobre el arabismo hispano decimonónico: *Arabistas españoles del siglo XIX,* Madrid, 1971.

dedicarse a las letras, acabando por aceptar la plaza de gentilhombre que le ofreció el duque de Penthieve, personaje inmensamente rico como hijo legítimo del conde de Toulouse, a su vez hijo de Luis XVI y de madame de Montespan.

En su juventud llevó Florian una vida muy disipada y disoluta, cuyos excesos le acarrean una grave enfermedad, aunque al recobrar la salud modificó su conducta y dejó de beber. A partir de 1779 comienza a tener un gran éxito y popularidad con sus obras teatrales que lo llevan el 6 de marzo 1788 a ingresar en la Academia Francesa, tras varias tentativas frustradas, siendo también posteriormente admitido como miembro de las de Madrid y Florencia[7].

En 1789, ya en marcha la Revolución Francesa, se une a esta, siendo nombrado en Sceaux comandante de la Guardia Nacional, merecedor de la confianza de los "sans culotte". Sin embargo, al igual que a otros escritores e intelectuales franceses, la Revolución le desborda y acaba retirándose a sus posesiones, en donde continúa escribiendo sus fábulas y novelas. En abril de 1794 (27 *germinal*, año II), un decreto proscribe de París a los ex nobles y Florian tiene que instalarse en Sceaux, al tiempo que la nuera de su protector, el duque de Penthieve, muere linchada. Sabemos que Florian solicita en estos difíciles tiempos permiso para venir a París y cuidar su edición de *El Quijote*, a la vez que para consultar unos libros en la Biblioteca Nacional. El 2 de julio de 1794 (14 *mesidor*, año II), Saint-Just firma la orden de arresto para Florian y el 14 de julio (26 de *mesidor*) el policía Rousseville detiene a Florian y lo encarcela en la prisión de la rue de la Bourbe. Afortunadamente, gracias a la intervención de Boissy D'Anglais y a la caída de Robespierre, sale Florian a la calle el 9 de agosto (21 *termidor*) y vuelve a Sceaux, donde es recibido fervorosamente y aclamado por la gente del pueblo. De todas formas, el espanto y los disgustos de esta experiencia le hunden en un abatimiento y tristeza que agravan su enfermedad tísica, muriendo el 13 de noviembre de 1794 (27 *fructidor*, año II), a los pocos días de salir de prisión, con solo treinta y ocho años. Los habitantes de Sceaux le erigieron una estatua, que cada año es motivo de peregrinación de sus seguidores parisinos.

Florian fue en su tiempo un escritor de éxito, muy popular, aclamado por el público, que llenaba los teatros en donde se representaban sus obras y premiado académicamente; prueba de ello son las alabanzas con las que es descrito por autores decimonónicos de enciclopedias y diccionarios de escritores, como N.L.M. Desessarts, F.X. De Feller, la Societé Des Gens des Lettres (influyente colectivo de escritores compuesto, entre otros, por George Psalmanazar, Thomas Salmon, George Sale, Archibald Bower, John Swinton, George Shelvocke y John Campbell), Philippe Lesbroussart, Alphonso Rabbe, Émile Lefranc, etc.[8] Asimismo, en cuanto a sus biografías, aunque contamos con una autobiografía propia[9], estudiosos como Claretie, Montvaillant o Vezinet se ocuparon de su vida y de su obra[10].

[7] Al menos, así lo reflejan los títulos que acompañan a su nombre en la portada de sus obras.

[8] Una recopilación de varias referencias laudatorias a nuestro autor Florian, puede verse en Beatriz Martínez Ojeda, "El "Précis historique sur les maures d'Espagne" (1791) de Florian y la traducción de D. Juan López de Peñalver ("De los moros de España", 1794)" en *Anuario de Estudios Filológicos,* XXXVIII (2015), págs. 1234-138.

[9] Florian, *La jeunesse de Florian ou Mémoires d'un jeune Espagnol,* París, 1807.

[10] Claretie, *Florian* (1888), *Montvaillant, Florian, sa vie ses œuvres, sa correspondance,* París, 1879; Vezinet, *Molière, Florian et la littérature espagnole,* París, 1909. En español, sólo contamos con la biografía que le dedica

Su producción literaria es abundante y variada, destacando sobre todo por sus *Fábulas* (1792), en las que estuvo a la altura de La Fontaine[11]; sus obras de teatro, como la exitosa *Los dos billetes* (1779) o *El buen hijo*, ejemplo de sus comedias domésticas en donde se mueve su protagonista Arlequín; sus novelas pastoriles como *Galatea* (1783), a imitación de la de Cervantes, *Gonzalo de Córdoba* (1791), de la que hablaremos seguidamente, *Numa Pompilius* (1876), *Estela* (1788)[12], *Bathmendi*, *novela persa* (1791); sus églogas, como *Ruth* (1784), premiada por la Academia Francesa; sus cuentos, entre los que destacamos los de temática oriental como *El visir*; *El Adriano de Siria* o *El elefante blanco;* y, por último su labor como libretista en óperas como la de *El árabe feliz*, con música de Berlioz o *El Cid y Jimena*, con música de J.-M. Beauvarlet[13].

Sus obras completas las editó Renouart (16 tomos, París, 1820) y, cuatro años más tarde, Pixérécourt editó las Obras inéditas (4 tomos, París, 1824); posteriormente, Briand (13 tomos, París, 1823-24) y Jauffret (12 tomos, París, 1837-38) volvieron a reeditarlas y completarlas.

El *Précis historique sur les maures d'Espagne* (1791)

En el año 1791, Jean-Pierre Claris de Florian publicó en París, en la imprenta de Didot l'Ainé, su obra *Gonzalve de Cordoue ou Grenade reconquise (Gonzalo de Córdoba o Granada reconquistada)*, una novela histórica, de temática española, al estilo heroico y épico muy del gusto de la época, muy edulcorada y melancólica, sabedor del gusto por lo árabe y lo andalusí de sus compatriotas de finales del siglo XVIII, que tuvo un resonado éxito, tanto en Francia como en el extranjero, muy aplaudida por escritores prestigiosos de la época como Charles de Lacretelle, Étienne de Jouy o el hispanista Antoine de Latour[14]. Florian dividió su novela en diez libros y la cuestión no habría pasado de ser una publicación más sobre la España musulmana en la Francia de la Ilustración, pero el autor tuvo la ocurrencia de publicar, a modo de prologo o introducción a su novela, un amplio y detallado estudio titulado *Précis historique sur les maures d'Espagne (Compendio histórico sobre los moros de España)*, una auténtica historia de los musulmanes andalusíes, publicada muchos años antes que las clásicas –y consideradas primeras– historias modernas de Conde, Dozy o Gayangos. En realidad, esta Introducción o Compendio desde un principio dio la imagen de ser una pieza separada y autónoma de la novela sobre Gonzalo de Córdoba y, en realidad, así ha sido tenida en cuenta al ser traducida y editada de forma separada.

Este *Précis* inicial consta de tres partes: una serie de tablas cronológicas, la historia de al-Andalus dividida en cuatro épocas o capítulos (el cuerpo principal de la obra) y una serie de notas al final extensas y concienzudamente elaboradas.

Antonio y Francisco Oliva en *Diccionario histórico o biografía universal compendiada,* vol. VI, Madrid, 1852; con la introducción de Vicente Rodríguez de Arellano en su traducción de *Estela,* Madrid, 1797; y con la introducción de Carmen Bravo-Villasante a sus *Fábulas,* Madrid, 1979.

[11] Traducidas y editadas en parte al español por Gaspar Zavala y Zamora (Madrid, 1809 y edición aumentada en 1831) y Carmen Bravo-Villasante, Madrid, 1971.

[12] Traducida al español por Vicente Rodríguez de Arellano, Madrid, 1797.

[13] Una buena relación de sus obras se puede encontrar en Antonio y Francisco Oliva, *Diccionario histórico o biografía universal compendiada,* vol. VI, Madrid, 1852; Varios autores, *Diccionario enciclopédico Espasa,* Madrid, 1923; https://es.wikipedia.org/wiki/Wikipedia_en_español .

[14] Charles de Lacretelle, en su Éloge sobre Florian con motivo de un premio que le fue concedido por la Académie Française; Étienne de Jouy, *Les Abencérages ou l'étendard de Grenade,* ópera estrenada el 6 de abril de 1813; Antoine de Latour, *Petits chefs-d'oeuvres historiques,* París, 1854, tomo I, págs. 271-275.

Las tablas cronológicas llevan el título de *Tableau Chronologique des souverains arabes ou maures qui régnèrent en Espagne* y son cuatro, una por cada época en las que ha dividido su Historia de los moros españoles; en la primera tabla se citan por orden cronológico, indicando la fecha de inicio de su reinado, los califas de Oriente (del 705 al 754) –en una primera columna– y los gobernadores de al-Andalus (del 711 al 755) –en una segunda columna–; en la segunda tabla se citan todos los emires y califas omeyas andalusíes, también con la fecha de su llegada al trono, desde el 755 al 1031; en la tercera tabla, se hace mención a los reyes de las taifas de Toledo, Zaragoza, Valencia y Sevilla, con mención de los almorávides y almohades (desde 1027 a 1248); y, por fin, en la cuarta tabla cronológica se citan, en una primera columna los reyes nazaríes de Granada (de 1216 a 1492) y en otra columna los reyes de Castilla (de 1230 a 1492).

El núcleo de este compendio lo forman los cuatro capítulos o épocas en que ha dividido este estudio histórico, precedido de una breve introducción en donde expone sus objetivos:

"*No es mi intento escribir la historia de los Moros, sino solamente presentar sus principales revoluciones, y delinear un fiel bosquejo del carácter y costumbres de un pueblo que he procurado pintar en mi obra, y hacer que el lector distinga mil ficciones de las verdades que les sirven de base. Tal es, a mi parecer, el más seguro, y acaso el único medio, de hacer más útil y menos frívolo un libro de mera diversión*"[15].

Pero, lo cierto es que, en las páginas que siguen a esta declaración de intenciones logra llevar a cabo una excelente descripción histórica de la presencia árabe en España. En el primer capítulo o etapa, dividida en 16 pasajes, trata desde el origen de los árabes y la aparición de Mahoma hasta la conquista del norte de África y España, así como los hechos de los gobernadores musulmanes y la rebelión de Pelayo, es decir, hasta el año 756 en que acontece la llegada de 'Abderrahmán I; en la segunda época, dividida en 25 pasajes, trata los reinados de los emires y califas andalusíes de la dinastía omeya, hasta el fin del califato (1031), con pasajes dedicados a las Leyes de Moros, las Bellas Artes en Córdoba o la autoridad de padres y viejos; la época tercera, con 22 pasajes, se ocupa de los reinos de taifas de Toledo, Sevilla, Valencia y Zaragoza, así como de la venida de los almorávides y almohades a la Península y la derrota de estos últimos en Las Navas de Tolosa (1212), para acabar el capítulo con las conquistas de Fernando III y Jaime I; en fin, la cuarta y última etapa, con 57 pasajes, está totalmente consagrada a la Granada nazarí, desde su fundación hasta su toma por los Reyes Católicos, con páginas dedicadas a la descripción de la Alhambra, la caballería mora, la ciencia y la literatura en Granada, los vestidos granadinos, etc., finalizando el capítulo con la expulsión de los moriscos en 1609.

La tercera parte de este *Précis* o Compendio la forman 53 notas, la mayoría amplias y extensas, redactadas de forma académica, en donde nos da aclaraciones culturales o históricas sobre algunos hechos mencionados en las diversas etapas, precisiones sobre determinados personajes, indicación de las fuentes o bibliografía de donde ha extraído la noticia, algunas –pocas– opiniones personales, etc.

A partir de los datos de estas notas, hemos logrado concretar las obras en las que se ha basado Florian para escribir su historia de al-Andalus; con respecto a las fuentes árabes,

[15] Florian, *Compendio de la historia de los árabes, dividida en cuatro épocas,* Valladolid, imprenta de Aparicio, 1829 (reimpresión facsimilar de la editorial Extramuros, Sevilla, 2007).

no hemos detectado ningún nombre o título (excepto a algunos autores que cita de otras referencias, como Ibn Jaldún, Averroes, León el Africano o el historiador persa Novairi) pues a la escasez en estos siglos de traducciones fiables hay que unir el desconocimiento de Florian de la lengua árabe. Pero, en cuanto a la bibliografía manejada, podemos afirmar que los autores consultados, una veintena, son siempre historiadores de prestigio, tanto españoles como franceses.

Los autores y las obras españolas citadas por Florian y en las que basó su obra son: Juan de Mariana, *Historia General de España* (1601); el historiador Esteban de Garibay, *Compendio Historial* (1556-1566); el erudito y bibliotecario Juan Ferreras, *Synopsis histórica chronologica de España* (Madrid, 1700-1727); el cronista aragonés Jerónimo Zurita y Castro, *Anales de la Corona de Aragón* (Zaragoza, 1562-1580); el *Romancero español*, cuyo conocimiento le vino de la mano de su amigo el escritor ilustrado español Juan Pablo Forner, al que le agradece personalmente su ayuda en la nota 3; el novelista histórico Ginés Pérez de Hita, autor de una *Historia de las guerras civiles de Granada* (I parte: Zaragoza, 1525, II parte, Cuenca, 1619); el escritor Diego Hurtado de Mendoza, *Guerra de Granada hecha por el rey de España don Philippe II* (obra póstuma, Madrid, 1627); Luis de Mármol y Carvajal, tanto su *Descripción General de África*, (I parte, Granada, 1573, II parte, Málaga, 1599) como su *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada* (Málaga, 1600); el historiador Gaspar Ibáñez de Segovia Peralta y Mendoza, marqués de Mondéjar y sus obras *Examen chronologico del año en que entraron los moros en España* (Madrid, 1678) y *Noticia y juicio de los principales historiadores de España* (obra póstuma, Madrid, 1738); el cronista Antonio Lupián y Zapata, *Anales de Castilla en tres centurias;* el padre Enrique Flórez de Setién, *España Sagrada* (Madrid, 1747-1775); y el humanista ilustrado Francisco Cerdá y Rico, *Memorias históricas de Don Alfonso el Sabio* (Madrid, 1777).

En cuanto a los autores e historiadores franceses manejados por Florian, tenemos a: Denis Dominique Cardonne, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne sous la domination des arabes* (París, 1765); André du Ryer, *L'Alcoran de Mahomet* (Amsterdam, 1734); Claude Étienne Savary, *le Coran*, *traduit de l'arabe*, *accompagné des notes et précédé d'un abrégé de la vide de Mahomet* (París, 1782); el abad Marigni, *Histoire des arabes sous le Gouvernement des Caliphes* (París, 1750); Barthélemy D'Herbelot de Molianville, autor de una excelente y amplia *Bibliothèque Orientale* completada posteriormente por Antoine Galland (París, 1697); y Louis de Chénier, *Recherches historiques sur les maures et histoire de l'Empire du Maroc* (París, 1787).

Como ya hemos comentado, la novela de Florian *Gonzalve de Cordoue ou Grenade reconquise*, prologada con el *Précis historique sur les maures d'Espagne* se hizo pronto muy popular y famosa, siendo rápidamente traducida al español, empresa que acometió Juan López de Peñalver tres años más tarde de la aparición de la obra, en 1794, bajo el título de *Gonzalvo de Córdoba o la conquista de Granada*, *escrita por el caballero Florian*, en tres tomos, en la imprenta madrileña de Cano[17].

[16] Casi con toda seguridad se trata del ingeniero, científico y economista malagueño Juan López de Peñalver (1763/4-1835), que estuvo pensionado en París y tradujo al importante matemático suizo del siglo XVIII Leonhard Euler;

[17] Véase el excelente artículo sobre esta traducción de Beatriz Martínez Ojeda, "El "Précis historique sur les maures d'Espagne" (1791) de Florian y la traducción de D. Juan López de Peñalver ("De los moros de España", 1794)", en *Anuario de Estudios Filológicos,* XXXVIII (2015), págs. 123-138.

Esta traducción de Peñalver fue, durante todo el siglo XIX, editada, reeditada, reimpresa, publicada, etc. por diversos impresores, tanto franceses como españoles, pues no olvidemos que muchos libros españoles eran editados por cuestiones de censura y costes en el país vecino. Por ejemplo, en Francia hemos detectado al menos una docena de ediciones de la traducción española en cuatro ciudades: dos en Perpiñán (en 1811 y 1828 por el impresor J. Alzine), siete en París (1802 por la Libraire Économique, 1810 por el librero Briand, 1829 por Bobeé et Hingray, 1838 y 1847 por Pillet fils Aîné y 1863 y 1898 por los hermanos Garnier), dos en Burdeos (1815 y 1825 por los impresores Lawalle y sobrino) y una en Aviñón (1826 por el impresor Guichard).

En cuanto a España, a lo largo del siglo XIX, hemos localizado al menos diez ediciones de la obra de la traducción hecha por Pedro Peñalver, aparte de la primigenia de 1794 por parte de la oficina de D. Benito Cano. Cronológicamente son: 1804, en Madrid, por la Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia; 1826, en Madrid, por la imprenta de D. Miguel de Burgos; 1827, en Barcelona por la Imprenta de Gorchs; 1829, en Valladolid, por la Imprenta de Aparicio, aunque solo se publicó el *Compendio de la Historia de los Árabes*, como pieza independiente de la novela sobre Gonzalo de Córdoba; 1840, en Barcelona por la Imprenta Pons; 1853 y 1859, también en Barcelona por el impresor J. Bosch; 1861, José Muñoz y Gaviria publica su *Historia del alzamiento de los moriscos y los moros de Granada*, en Madrid, en la Imprenta Mellado, calcada en Florian, por lo que, como autores, pone en el título su nombre junto al suyo; 1897, P. Mora Albenca publica la traducción del *Compendio* solamente, con un prólogo del Dr. Perier, en Madrid, en la Librería de Fernando Fé.

Curiosamente, si la obra de Florian sobre la Historia de al-Andalus fue notablemente recibida y consultada durante el siglo XIX, tanto en España como en Francia, no ocurre lo mismo a lo largo del siglo XX, en donde no hemos logrado detectar ninguna edición o reimpresión de la misma; bien es cierto que ya se podían manejar historias de la España musulmana más precisas y modernas (Conde, Dozy, Fernández y González, Gayangos, Simonet, Lévi-Provençal, etc.), pero ello no explica suficientemente la casi absoluta ignorancia de esta obra de Florian durante el siglo pasado.

Afortunadamente, al parecer, y de la mano de editoras de habla inglesa, durante estas dos primeras décadas del siglo XXI hemos visto la publicación o reimpresión de la traducción española de Florian, lo que quizás pueda ser síntoma de un renacido interés por este autor francés, al que se suma este humilde artículo. Así pues, hemos sido testigos de las siguientes publicaciones: 2001, reimpresión facsimilar del *Compendio* publicado en 1829, llevada a cabo por la editorial Extramuros de Valladolid; 2007, reimpresión de la edición de 1827 del barcelonés Gorchs, a cargo de la editorial Maxtor de Valladolid; 2010, reimpresión por la casa Kessinger Publisch de Montana; 2011, publicación por Nabu Press en la ciudad de Charleston; 2012 y 2014, ediciones de la editorial Ulan Press en Washington; 2015, reimpresión de la obra de 1861 escrita por José Muñoz y Gaviria y Florian por la editorial Bibliolife, LLC; 2017, publicada por la editorial Relnk Book de Delhi; 2018, publicación asimismo en Delhi por la casa Gyan Books; y 2018, edición de la traducción de P. Mora de 1897 por Forgotten Book de Londres.

Alcalá la Real en las treguas entre Castilla y Granada, siglos XIII-XV

Diego Melo Carrasco
Universidad Adolfo Ibáñez

El presente trabajo se inscribe dentro de un estudio mayor que comprende el análisis de las cláusulas comerciales establecidas en los pastos de tregua entre el Reino de Castilla y el Sultanato de Granada, durante los siglos XIII-XV. En este sentido, hemos querido centrarnos, fundamentalmente, en las menciones de los puertos secos que aparecen en las cláusulas de los tratados. Lo anterior permite comprender y entender el valor y sentido de los mismos, así como también, demostrar el valor de las relaciones cotidianas de comercio que se ejercían en los espacios fronterizos, como manifestación de vinculaciones y necesidades que tenían las poblaciones que allí habitaban, las cuales desdibujan, por un momento, la idea de una línea o franja infranqueable.

1. Antecedentes: Comercio y productos en las treguas

Es posible observar, en casi todos los documentos de tregua entre Castilla y Granada (s. XIII-XV), la existencia de una serie de aspiraciones pacíficas que lo que buscaban es intentar restituir el equilibrio fronterizo, éste concebido, fundamentalmente, a partir de unas determinadas costumbres de vecindad que se arrastraban desde generaciones y en donde la diplomacia y la política, con evidente realismo, no hacían más que recogerlas[1]. Es por lo anterior que en los distintos documentos figuran cláusulas relacionadas con la actividad comercial, la cual contemplaba para su desarrollo atravesar la línea de frontera. Esta situación ya se manifestaba en el Pacto de Jaén de 1246, que establecía unas circunstancias favorables para el comercio[2].

Es sabido que los monarcas de ambos bandos procuraron obtener beneficios de esta actividad económica que, por entonces, tenía cierta importancia, lo cual se manifiesta en las distintas disposiciones que aparecen en las treguas, las que, conforme pase el tiempo, se van a hacer cada vez más específicas y complejas al respecto[3].

[1] J. Rodríguez Molina, *La vida de moros y cristianos en la frontera,* Alcalá la Real 2007, p. 110.

[2] J. Rodríguez Molina, *Relaciones pacíficas en la frontera con el Reino de Granada,* in *Actas del Congreso La Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XVI),* I, (Lorca-Vera, 22-24 noviembre 1994), Almería 1997, pp. 253-288: 264. "[…] *Et el rey don Fernando, llenno de piadamiento et de toda mesura, veyendo en commo ese rey moro venia con grant humildat et tan paçiente e. plazimiento de quanto el de la tierra et del quisiese fazer, nol forçando codicia maligna, la qual el nunca ouo, et guiandol mesuramiento et piadança natural, lo que sienpre en el fue fallado contra quantos obedeçialmente lo quisieron leuar, reçibiol muy bien et fizol mucha onrra, et non quiso del otra cosa saluo que fincase por su uasallo con toda su tierra, et se la touiese commo se la ante tenie con todo su sennorio* […]", *Primera Crónica General de España,* ed. R. Menéndez Pidal, Madrid 1977, p.746 § 1069-1070.

[3] C. Argente del Castillo Ocaña, *Las relaciones de convivencia a través de los tratados de paz, in Estudios de Frontera, Convivencia, defensa y comunicación en la frontera.* Diputación de Jaén, III (Alcalá la Real, 18-20 novembre 1999), Jaén 2000, pp. 81-102: 89, v. Rodríguez Molina, *Relaciones pacíficas* cit., p. 35; M. Rojas Gabriel, *La frontera entre los reinos de Sevilla y Granada en el siglo XV (1390-1481): un ensayo sobre la violencia y sus manifestaciones,* Cádiz 1995, pp. 196-197. Al respecto hay testimonios que nos hablan de que casi todo era gravado: "[…] *lo morisco de todos los moros e moras, esclavos o esclavas, blancos o prietos, e ganados, e otras qualesquier merca-*

Si bien hay muchas treguas que otorgan un tratamiento más bien amplio a estas cuestiones, con gran libertad de comercio, permitiendo el intercambio de productos vedados; otras, en cambio, otorgan una relación mucho más restringida de los productos que se comerciaban[4].

2. Apertura de puertos secos

Debido a los ingresos que suponía el comercio fronterizo, tanto para cristianos como nazaríes, se hizo necesario canalizar el intercambio a través de unos puntos fijados con el fin de recoger en ellos los impuestos correspondientes y así tener el control sobre las mercancías vedadas, tratando de evitar, la práctica del contrabando[5]. Esto porque, sin duda alguna, cuando se fueron consolidando las relaciones que *de facto* se daban en la frontera, las vinculaciones comerciales se fueron asentando, al mismo tiempo, con flujos mayores de intercambio, todo lo cual obligó al ordenamiento de los puertos secos.

No obstante lo anterior, las fuentes, suelen pasar por alto la existencia de estos "puertos", haciendo referencias a los mismos en fechas más bien tardías. De la misma forma, pareciera ser que el número y localización de los "puertos" variaba en función de las circunstancias políticas por las que discurrían las relaciones castellano-granadinas, según reflejan los textos de las treguas y cuadernos de arrendamiento del *diezmo y medio de lo morisco*[6].

Lo anterior es verificable en el siguiente gráfico de dispersión que representa las treguas en las que se menciona la apertura de puntos de intercambio comercial terrestre o puertos secos:

durías que entran destos nuestros regnos para tierra de moros e salen de tierra de moros para estos nuestros regnos, así por mar como por tierra", P.A. Porras Arboledas, *El comercio fronterizo entre Andalucía y el Reino de Granada a través de sus gravámenes fiscales,* «Baética: Estudios de arte, geografía e historia», 7 (1984), pp. 245-253: 248.

[4] "[…] *e serle ha dado saca de otro tanto ganado e aceyte como les fue dado por el Infante Don Fernando, quando ganó Antequera, por el puerto o puertos quel rey, mi señor mandare* […]", en: Madrid, Archivo Histórico Nacional (de ahora en adelante AHN), *Secc. Infantado,* caj. 13. Leg. 1°, fol 27; en: J. Amador de los Ríos, *Memoria histórico-crítica sobre las treguas celebradas en 1439 entre los Reyes de Castilla y de Granada,* Madrid 1879, pp. 109-110, doc. LV.

[5] Argente del Castillo Ocaña, *Las relaciones* cit., p. 91. En el mismo sentido nos informa M. González Jiménez: «Aunque en teoría la firma de las treguas permitía a los moros acceder a todos los mercados del amplio ámbito fronterizo, en la práctica y por razones de seguridad y de economía la mayor parte de las transacciones se realizaban en las propias localidades de la raya fronteriza o en lugares especialmente designados al efecto. Así, en el caso de Jaén, ciudad sobre la que disponemos de una abundante información, los almayales moros llegaban hasta la capital del reino, pero preferentemente efectuaban sus transacciones en ciertas localidades de su alfoz, como Pegalajar y Torres, o en zonas neutrales como el "Mercadillo" cercano a Cambil […]», en: *La frontera entre Andalucía y Granada: realidades bélicas in La incorporación de Granada a la Corona de Castilla. Actas del Symposium Conmemorativo de Quinto Centenario,* (Granada, 2-5 diciembre 1991), Granada 1993, pp. 87-145: 109. Complementa lo anterior Manuel García cuando plantea: «Unos intercambios regulados por la corona castellana desde tiempos de Alfonso X el Sabio para impedir la salida de "cosas vedadas" armas, metales preciosos y caballos a través de los puertos secos: Jaén, Alcalá la Real, Antequera, Quesada, Priego, Teba, Morón de la Frontera, entre otros […]», en: M. García Fernández, *La Alteridad en la frontera de Granada (siglos XIII al XV),* in M. García Fernández- C.A. González Sánchez, *Andalucía y Granada en tiempos de los Reyes Católicos,* Sevilla 2006, p. 231.

[6] J.M. García Marín, *El oficio público en Castilla durante la baja Edad Media,* Madrid 1987, pp. 88-90.



Esta dispersión nos muestra cómo, efectivamente, las treguas concentran la mención de puertos secos durante el siglo XV, en donde, casi sistemáticamente, hay referencias a los mismos, pues también hay un comercio más menudo en las inmediaciones de la frontera. Manifestación de la naturalización de ciertos comportamientos que, como hemos indicado, se harán comunes hacia el siglo XV. Sin embargo, un elemento importante a tener en cuenta tiene que ver con las condiciones generales del período. Hacia el siglo XV, aumenta, sostenidamente, la firma de treguas, estableciéndose unos amplios períodos de paz fronteriza[7], situación aprovechada tanto por Granada como por Castilla para ordenar y pacificar sus respectivos reinos. En el caso del primero, experimentó incluso un enriquecimiento de sus arcas a causa del comercio establecido, tanto con el Mediterráneo –hay que pensar en el comercio de la seda[8]– como con los vecinos cristianos[9].

En el segundo caso esto se manifiesta, justamente, en la apertura de los puertos secos. Sin ir más lejos, durante el período de paz que se extiende de 1418 a 1431, se mantuvieron abiertos: Alcalá de los Gazules en el Obispado de Cádiz; Antequera y Zahara en el Arzobispado de Sevilla; Alcalá la Real y Lucena en el Obispado de Córdoba; Jaén, Baeza, Jódar, Quesada y Huelma en la diócesis jiennense; Hellín, Mula y Lorca en la de Cartagena[10]. Luego, en las treguas de 1439 y 1443, se reduce a cuatro el número de puertos: Zahara, Antequera, Alcalá la Real y Huelma[11].

[7] Al respecto véase nuestro estudio titulado: Melo, D., A possible periodisation of the treaties of peace and truce between al-Andalus and the Christian Kingdoms (Nasrid Sultanate of Granada with Castile and Aragon) 13th-15th centuries, en: *Imago Temporis. Medium Aevum,* VIII (2014) 211-238. ISSN 1888-3931

[8] Véase los artículos reunidos en el volumen de Salicrú i Lluch, R., *El Sultanato Nazarí de Granada, Génova y la Corona de Aragón en el siglo XV,* Editorial Universidad de Granada, 2007.

[9] Pérez Castañeda, M.D., *Enemigos Seculares. Guerra y treguas entre Castilla y Granada (c. 1246-c.1481),* Silex Ediciones, 2013, p.125

[10] López de Coca Castañer, *La frontera.* cit., p. 377.

[11] *Ibid.* p. 378. "[…] *He de dar el dicho señor rey de castilla tres puertos abiertos, conviene saber, Alcalá la Real con el obispado de Córdova e la villa de Huelma en el obispado de Jaén e Antequera o Zahara en el arçobispado de Sevilla, qual más de las dichas villas quisiere l dicho señor rey de Castilla o sennalare, para que en los dichos logares*

Lo anterior es posible observarlo en la siguiente dispersión:



En ella se visualiza cómo los puertos de Zahara (4), Antequera (4), Alcalá La Real (4) y Lorca (4) se repiten con mayor intensidad en la documentación sobre todo a partir de 1418 en adelante. Todo lo anterior, al verterlo a la cartografía, permite observar una línea, ya bastante avanzada al interior de los territorios del Sultanato de Granada[12]. Esto se explicaría a partir del avance sistemático de la frontera cristiana que ya, hacia el siglo XV, era manifiesto a partir del proceso de "Reconquista". Especialmente, a partir de ese esfuerzo de desgaste fronterizo que había venido ejerciendo la Corona de Castilla[13].

Con todo, para poder confeccionar una nómina exhaustiva de los mismos, habría que recurrir a la documentación de carácter fiscal, ya que las treguas siempre repiten las mismas localidades[14]. Por otra parte, muchas de estas restringen el desplazamiento de la población que iba a comerciar, pues es común encontrarnos con documentos que establecen un límite. Por ejemplo, en el caso de los cristianos, estos podían llegar por Alcalá la Real hasta el puerto de Lope (1)[15], mientras que los musulmanes podían moverse

todos los christianos, moros e judíos [que] quisiseren venir, puedan venir e ir a comprar e vender sus mercadurías e vayan e vengan e estén seguros con todos sus bienes e mercadurías que levaren e troxeren pagando los derechos que se deven e acostunbrar pagar.=[…]", 1439, Tregua de tres años acordada por Iñigo López de Mendoza con Abd Allah al-Amín, en: J. García Luján, *Las treguas con Granada de 1439, «Qurtuba: Estudios andalusíes»,* 3 (1998), pp. 39-45: 42-45; "[…] *E que vos demos tres puertos abiertos, conviene a saber: Alcalá la Real, en el obispado de Córdoba, e la villa de Buelmar en el obispado de Jaén, e Antequera o Zahara, en el arzobispado de Sevilla* […]", 1443, Juan II de Castilla concede tregua por tres años al emir de Granada. Figura como anejo el compromiso nazarí sobre el pago de parias y la entrega de cautivos, en: J. López de Coca Castañer, *Acerca de las relaciones diplomáticas castellano-granadinas en la primera mitad del siglo XV,* «Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino», 12 (1998), pp. 11-32; Fernández Arriba, *Un aspecto* cit., p. 42.

[12] Rodríguez Molina, J. (1997). "Relaciones pacíficas en la frontera con el reino de Granada. In *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XVI):* Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994 (pp. 253-288). Instituto de Estudios Almerienses., p.264.

[13] Pérez Castañera, p. 127.

[14] Argente del Castillo Ocaña, *Las relaciones cit.,* p. 91.

[15] "[…]*E que los christianos e judíos de los regnos e sennoríos del dicho señor rey de Castilla[que] quisieren levar a vender sus mercadurías, salvo <las> que son vedadas, cavallos e armas e pan e plata, ganados e las otras cosas que son vedadas a tierra de moros del reino de Granada, e puedan ir e venir por la dicha villa de Alcalá e por el*





camino Real fasta el puerto de Lope, e que allí puedan vender sus mercadurías e comprar los moros sus mercadurías que ende traxeren e non más adelante.=[…]", 1439, Tregua de tres años acordada por Iñigo López de Mendoza con Abd Allah al-Amín, en: García Luján, *Las treguas* cit., pp. 42-45.

desde Alcalá la Real hasta Alcaudete (2)[16]. Lo anterior, probablemente, con la intención de resguardar y controlar la actividad fronteriza, para lo cual recae la responsabilidad en la nobleza regional que acaparaba los principales cargos aduaneros y vigilaba el tráfico ilegal por la frontera[17].

3. Alcalá la Real en las treguas entre Castilla y Granada, siglos XIII-XV

De todos los puertos secos que se mencionan en la documentación de las treguas, el que más destaca es el de Alcalá la Real, esto debido a que resulta el de más fácil acceso, por su proximidad a Granada[18]. El valor estratégico de los puertos secos, la repercusión política del control castellano y el impacto socio-económico en el territorio granadino se puede deducir del siguiente fragmento de una carta enviada por el emir nazarí Isma^{c}il III[19], que gobernaba Málaga con el apoyo de Ibn 'Abd al-Barr, a los fronteros Juan de Cervantes y Juan Ponce de León, según documento romanceado del 23 de abril de 1450, con el objeto de cerrar el puerto de Alcalá la Real para ahogar política y económicamente a la ciudad de Granada y, de esta manera, presionar sobre el trono de Muhammad IX el Zurdo: «[…] *a don Pedro de Aguilar [frontero de Jaén] que no consienta meter mantenimientos a los moros de Granada*, *e*, *que sy no a con ellos asentado la paz gela no otorgue*, *e les viede (sic) los mantenimientos e cierre el puerto de Alcalá la Real […] porque esto faziendose la dicha çibdad de Granada se le dará* […][20]».

Lo fundamental en esta misiva es el hecho de que el cierre de este puerto podía perjudicar los intereses del propio gobernante de Málaga, ya que el monarca castellano abrió este y otros para dar un respiro a la economía del emergente reino. Este dato confirma, el valor estratégico de estos pasos oficiales en el tránsito castellano-granadino[21].

Es importante considerar que la dinámica fronteriza desarrolla unas vinculaciones que son muy distintas, en su naturaleza, a aquellas que se manifiestan desde el poder central. Esto redunda en el desarrollo de una vida en las zonas alejadas de la corte castellana y la capital nazarí, como es el caso de Alcalá la Real, que responde a ritmos y motivaciones propias.

[16] Ibid. "[…] *E que todos los moros que quisieren traer qualesquier mercadurías o comprar de los regnos del dicho señor rey de Castilla que puedan venir o comprar e vender seguros por el dicho camino Real de la villa de Alcalá la Real e que puedan pasar e venir seguros por el camino Real fasta la villa del Alcabdete e non más adelante.*= […]".

[17] García Fernández, *La Alteridad* cit., p. 231. Esta cuestión ya queda fijada en el "Ordenamiento de sacas" dado en las Cortes de 1390, que no hacía otra cosa que recoger la situación completamente regularizada desde mediados del siglo XIV por Enrique II. De su tiempo y con autorización parecen proceder las concesiones hechas a las familias de las oligarquías ciudadanas de Córdoba, Jaén, Sevilla, Alcalá la Real y, con toda probabilidad, a Murcia, de la llamada "Renta de la exea e meajas de la correduría de los moriscos", en: Rodríguez Molina, *Relaciones pacíficas* cit., p. 265.

[18] López de Coca Castañder, *La frontera* cit. p. 378.

[19] Sobre este emir, v. Francisco Vidal-Castro. "Conflictos dinásticos del Reino Nazarí de Granada en la frontera de Jaén: la presencia de Ismāʿil III en Cambil (1445)". *Sumuntán* (Jaén), 18 (2003) 41-53, disponible también en http://www.cismamagina.es/app_sumuntan/pdf/18/18-41.pdf [Consulta: 23/03/2018.]; Vidal-Castro. "Ismāʿīl III". En *Diccionario Biográfico Español.* Madrid: Real Academia de la Historia, 2011, vol. XXVII, 474-476.

[20] Peláez Rovira, *El Emirato Nazarí* cit., p. 425. y tb. J. Abellán Pérez, Jerez, *las treguas de 1450 y la guerra civil granadina,* in J. López de Coca Castañer, *Estudios sobre Málaga y el Reino de Granada en el V Centenario de la Conquista,* Málaga 1987, p. 11.

[21] *Ibid.*

A lo anterior se suma el hecho de que asentado ya el proceso de repoblación; ganados y ocupados espacios fundamentales en el avance de los Reinos Cristianos, la frontera va adquiriendo su expresión definitiva. En el desarrollo de aquella "línea", Alcalá la Real tendrá un papel fundamental, ya a partir del siglo XIV y, sobre todo, en el siglo XV, en relación al comercio. Misma situación, se verifica, con Lorca, para el caso oriental.

Sabemos que por Alcalá la Real transitaba un comercio fluido, en épocas de paz, este se componía de manadas de ganado menor y vacuno, paños, fresa, "capus, paño de Granada, sayos, calzas, seda, lino, sardinas y otros pescados, almendras, azúcar, pasas, aceite, miel, "almaysar o toca"[22]. Pero también es sabido que los productos granadinos quedaban sometido a los pagos del diezmo y medio de lo morisco y los cristianos al magran[23], este último se hacía efectivo al pasar por el Puerto de la Penaltilla (Guadix), en la Puerta de Elvira[24].

Cuando Alfonso XI conquistó Alcalá de Benzaide en 1341, rápidamente se convirtió en una de las plazas fuertes más importantes de la frontera castellana con el reino de Granada. Durante ciento cincuenta años, la Corona de Castilla le otorgó dos atenciones a la ciudad: defensa de este enclave fronterizo y repoblación de su territorio[25]. En relación a esto último, Alfonso XI le otorgó a la población de Alcalá la Real una amplia carta puebla repleta de privilegios para hacer atractiva la empresa repobladora, concediéndole a los pobladores un extenso término rural, así como libertades, exenciones y franquicias, derecho de asilo y perdón de homicianos, etc.[26] Esta condición, "aventajada," transforma a Alcalá la Real, como afirmara Carmen Juan Lovera, en inmejorable puerta a Granada, verdadera oficina de información, para Castilla, de los asuntos granadinos. De ahí, por tanto, su constante aparición en las treguas del siglo XV, cuando la violencia fronteriza se hace más patente y se hace necesario reestablecer, por parte de las poblaciones de la frontera los contactos que promueven los frágiles equilibrios económicos y sociales.

[22] Molina, J. R. (1997). Relaciones pacíficas en la frontera con el reino de Granada. In *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S. XIII-XVI):* Lorca-Vera, 22 a 24 de noviembre de 1994 (pp. 253-288). Instituto de Estudios Almerienses, p. 268.

[23] Fernández, Manuel García. "Sobre la alteridad en la frontera de Granada:(una aproximación al análisis de la guerra y la paz, siglos XIII-XV)."*História: revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto* 6 (2018), p. 231

[24] Domínguez Rojas, Salud María. "La economía del reino nazarí a través de las fetuas recogidas en el Mi'yā-r de al-Wanšarīsī." (2009).p.

[25] Ruiz Povedano, J.M., "Poder, oligarquía y parcialidades en Alcalá La Real: El asesinato del corregidor Bartolomé de Santa Cruz (1492)", en: *HID* 29, 2000, p. 398.

[26] Ibid, 399.

La realidad histórica de Alándalus[1] y su percepción en las sociedades latinoamericanas: el caso de Chile

Jorge Roberto Mihovilovic Suárez
Universidad de Chile/UAM/CCAF Los Andes

La presencia árabe en la península ibérica, por más de siete siglos, es hoy una realidad evidente y reconocida, no sólo en España, también en gran parte del mundo hispánico; con distintos matices, también se reconoce que este extenso momento histórico fue mucho más que una ocupación militar o un dominio violento y permanentemente confrontacional, y que se trata de una auténtica mixtura civilizadora, de la conformación de una cultura nueva y diferente, cuyos afluentes se encuentran tanto en la recién llegada civilización árabe como en las formas culturales hispánicas de la época, heredadas de la anterior síntesis de las culturas germánica, grecorromana y cristiana.

La percepción actual sobre España y su historia implica una visión amplia, que sitúa al Alándalus como uno de sus mejores y más trascendentes momentos, con aportes de enorme importancia, de distinta índole y dimensión, que no pueden soslayarse. Los criterios anteriores no se ven en la misma forma en las sociedades latinoamericanas, como es el caso de la chilena; no se trata sólo de la lejanía física, también se trata de una compleja barrera sociocultural que es herencia de la propia historia de Chile[2].

Una sociedad relativamente nueva, Chile se comienza a conformar, de manera identificable, a mediados del siglo XVI, con la conquista y posterior colonización española de la parte central de lo que hoy es su territorio; el inevitable mestizaje con algunas etnias locales[3], resultante de la llegada de los europeos (mayoritariamente varones), y la posterior presencia de algunas familias peninsulares, funcionarios y militares de la corona española, dio forma a una sociedad dual, conformada por una pequeña elite criolla (españoles e hijos de españoles nacidos en el territorio) y un grupo mayor de población mestiza, y cuyos antecedentes de origen desaparecieron por la cristianización forzosa de los indígenas asimilados. Grandes territorios, y una numerosa población aborigen hostil en el sur del país, continuaron fuera del dominio hispánico y luego del estado chileno hasta comienzos del siglo XIX[4].

Esta sociedad, que se independiza políticamente de España junto a las otras excolonias hispanoamericanas, entre 1810 y 1826, y que no recibiría migraciones no españolas hasta la segunda mitad del siglo XIX[5], no romperá del todo –pese a los inflamados discursos

[1] Utilizo el término "Alándalus", así escrito, suscribiendo la opinión de la profesora Rosa-Isabel Martínez Lillo.
[2] Los procesos independentistas hispanoamericanos no fueron sólo rupturas políticas con España, y poseían en su momento una fuerte carga ideológica antimonárquica y una impronta cultural antiespañola.
[3] Parte importante de los grupos aborígenes del territorio, específicamente los de la zona centro/norte, aceptaron pacíficamente la conquista española, y son los que dan origen al mestizaje local.
[4] El conflicto chileno/mapuche sigue vigente hasta la actualidad, con un complejo escenario de reivindicaciones y compensaciones políticas y económicas.
[5] La primera inmigración europea no española significativa es la alemana, hacia 1860 y que coloniza importantes zonas del sur del país, luego llegarán italianos, yugoslavos, palestinos y judíos.

libertarios de sus líderes– el vínculo socio/cultural con la "madre patria" (como se sigue llamando a España), aunque se acerque, política e institucionalmente, a los formatos de la Francia postrevolucionaria. Como veremos, los criterios educacionales europeos (en concreto hispano/franceses) adoptados por el Chile decimonónico influyen, de manera determinante, en la percepción (o en la "no percepción") del Alándalus como un referente, no sólo de la historia española, sino también de la sociedad occidental.

La imagen de España

El pasado colonial de Chile, en el marco del imperio español, marca no sólo la forma general de la sociedad chilena, también explica la visión de ésta sobre la historia y el carácter de España, conformando una imagen de la sociedad peninsular coherente con los aspectos considerados determinantes en la definición contemporánea del país europeo, y entre los cuales no estaba (y en parte sigue sin estar) el fenómeno del Alándalus. El orgulloso "españolismo" de los conquistadores y colonizadores hispanos (las primeras generaciones de españoles propiamente tales), el omnipresente accionar de la iglesia católica, un verdadero brazo legitimador del imperio (que además controlaba en exclusiva el sistema educacional de la colonia), y la monocromática visión del mundo según la lejana óptica de la más remota de las dependencias imperiales, insertaron un relato hispanista coherente con las necesidades políticas y los paradigmas dominadores de la Europa cristiana de la época, lo que suponía una negación deliberada de la presencia árabe en la península[6].

La idea subyacente en la visión tradicional es la de una "España eterna", que se presenta como una hechura política y cultural del cristianismo más ortodoxo, con una doble misión civilizadora/evangelizadora, en la cual la "invasión" musulmana se muestra como un paréntesis difuso que –pese a su extensión temporal y territorial- no habría logrado eliminar la porfiada resistencia de los reinos cristianos, que luego "recuperan" la península para la civilización cristiano/europea. El relato anterior se refuerza, en forma oblicua, luego de la independencia nacional, cuando el nuevo Estado adhiere directamente a la lectura histórico/cultural racionalista francesa, en la cual el relato sobre España es casi inexistente, lo cual refuerza los contenidos del discurso hispanista anterior.

Así las cosas, no es hasta mediados del siglo XX cuando, por el avance de los estudios históricos, la mayor conexión de Chile con el mundo y la inserción social de la numerosa inmigración árabe en el país, se comienza a conceptualizar primero la existencia y luego la importancia de la civilización árabe, lo que de alguna manera debería acercar el tema del Alándalus a la mirada local. En honor a la verdad, debemos decir que la percepción mencionada no es –en ningún caso- un fenómeno masivo, y esta dimensión minoritaria se mantendrá prácticamente hasta nuestros días.

Aunque Chile recibe en 1939 a un importante contingente de intelectuales españoles republicanos, muchos de los cuales se incorporan a la Universidad de Chile, el estudio

[6] La "satanización" del mundo árabe (los "infieles" que enfrentaban a la Europa cristiana) es una lectura catequística e integrista explícita, impuesta en Chile por un sistema educativo confesional, monopolizado –hasta el siglo XX por la Iglesia Romana.

y el debate académico sobre Alándalus (y en general sobre la historia de España[7]), que podría haber abierto el tema a la sociedad, no se produce, eclipsado posiblemente por la discusión ideológica del momento, en un contexto de gran polarización mundial, y en un Chile fuertemente politizado.

Alándalus y Andalucía

Las sociedades culturalmente periféricas, que han poblado su imaginario con conceptos mayoritariamente foráneos (y Chile es una de ellas), se construyen una imagen analógica del mundo; las realidades lejanas o desconocidas se definen por su cercanía conceptual con otras realidades más cercanas y parcialmente conocidas. Así hoy, para la abrumadora mayoría de los chilenos, la palabra Alándalus se asocia linealmente a Andalucía, como una región de España, de la cual llegaron una cierta cantidad de migrantes (la mayoría hace más de un siglo); en el mejor de los casos se imagina Alándalus como un espacio geográfico no muy delimitado, o como una expresión cultural no muy definida. Sin duda prima la mirada hispanista, que remite al imaginario social a "lo andaluz", como un espacio parcialmente reconocible dentro de "lo español", y que tiene algunas expresiones en la cultura popular chilena[8]; todo lo anterior se da en medio de una gran confusión sobre la historia de España y una aún mayor ignorancia sobre la del "infiel" mundo árabe (en este caso como consecuencia del peso dogmático y oscurantista del cristianismo).

La negación de lo árabe y su trascendente y duradera presencia en la península ibérica (hoy España y Portugal) ha sido consustancial al hispanismo católico, que ha definido a España como la secuencia lineal de una supuesta "Hispania" ya existente, conducida durante el medioevo por los monarcas cristianos locales apoyados directamente por la iglesia de Roma, y enfrentada a una menguante y fraccionada presencia árabe, a la que termina por expulsar a principios del siglo XVI. De la mixtura cultural que significó el Alándalus no se hablaba nada, era como una "zona oscura" de la historia peninsular, los árabes eran unos extranjeros invasores, luego devueltos a sus países, y España era el reino cristiano por excelencia, comprometido además con la Contrarreforma y el tradicionalismo; la formidable construcción sociocultural que significa el Alándalus, y sus proyecciones en las sociedades vinculadas a él, se ignoraba, en aras de una unidad nacional española que no podía llevar las huellas de "los moros".

En Chile, país que –en el siglo XX– recibe una importante cuota de inmigrantes de origen árabe (mayoritariamente palestinos y cristianos[9]), el término Alándalus llega, en las palabras y los relatos de algunos migrantes, pero no logra insertarse en el Imaginario local, pasando a ser posteriormente un referente literario en algunos escritores chilenos de origen árabes, o académico en algunas instituciones universitarias; ni siquiera la comunidad chileno/árabe lo reconoce claramente, y evidentemente los demás chilenos tampoco saben de qué se trata. Como hemos mencionado, distinto es el caso de "lo andaluz", que se ve –vagamente en todo caso– como un aspecto regional de la cultura

[7] Debate que ya era trascendente en el exterior, en las voces –entre otros- de Américo Castro y Claudio Sánchez Albornoz.

[8] En el mundo popular chileno, espacialmente el campesino, hay varios elementos culturales andaluces; el traje del "huaso" (el campesino chileno) es claramente andaluz, y la música folklórica tiene muchas formas andaluzas.

[9] Hay porcentajes menores de libaneses y sirios, algunos cristianos ortodoxos, pero ningún musulmán.

española, que es un elemento concurrente en el folklore y en varios usos y costumbres chilenas.

La negación como estrategia

Una explicación a la escasa percepción del Alándalus en las sociedades latinoamericanas (como Chile), puede encontrarse en la precaria identidad cultural de estas sociedades, especialmente en su capacidad –o incapacidad– para comprender realidades histórico/culturales que se dan en espacios remotos o incomprensibles. La socialización informativa y educativa que estructura el Imaginario local es muy sesgada, y refiere la cosmovisión de los individuos sólo al concepto colonizador y civilizador de la Europa cristiano/occidental, que conforma basalmente a la sociedad chilena; la entrada de nuevos referentes se produce sólo por la vía excepcional de su irrupción mediática (como ocurre en los últimos años con el tema del islam, y –por extensión– con todo lo árabe[10]).

Alándalus, en tanto que fenómeno histórico, se inserta en la deriva histórica de la expansión árabe, y conecta trascendentalmente con la posterior estructuración de España, pero su negación inicial desde la cultura y la visión hispanistas se proyecta en las sociedades culturalmente referidas a estas últimas, toda vez que el relato original no llega a conocerse. Los chilenos no pueden decir nada (o casi nada) sobre algo que sólo aparece, como una pequeña referencia, tan anecdótica como errada (la "invasión musulmana de España"), en su prístina percepción de la historia peninsular.

El dogmatismo superiorista de raíz cristiana, que impregnó la expansión europea en el planeta, y que –en muchos aspectos– aún perdura, actúa por exclusión en lo relativo a formatos civilizadores ajenos, especialmente cuando a la ajenidad objetiva se suma un conflicto ideológico estructural ligado, en el caso del Alándalus, a lo religioso y a lo institucional.

Probablemente, a ninguna civilización o cultura asentada le agrada compartir su existencia con otras, y menos aún hacerlo en su espacio territorial, pero la evidencia concreta enfrenta a los poderes sociales al tema, el cual se encauza por dos vías centrales: la inclusión sincrética o la exclusión sancionada de los formatos culturales alternativos.

La inexistencia fáctica de comunidades (e incluso de individuos) árabes en Hispanoamérica, durante cuatro siglos de dominio político/cultural europeo, no posibilitó su inserción, tampoco su persecución, conversión forzosa o expulsión, y ello radicó todo lo relacionado con la historia y realidad del mundo árabe y de los pueblos que lo integran, en la oscuridad -provocada e intencional- de aquello que se define negativamente como extraño, desconocido o directamente peligroso.

Alándalus en Chile, un imaginario reciente

El conocimiento y la comprensión del Alándalus no son criterios masivos en la sociedad chilena, podríamos definirlos como asuntos de elite, y cuando hablamos de ello nos referimos al mundo académico y a una pequeña porción de la colonia chileno/árabe; para el chileno medio, el término no es claramente identificable ni significativo, y

[10] El tema contemporáneo del "terrorismo islamista", manipulado desde Europa y EEUU, e impuesto por los medios de comunicación masiva, lleva aparejado un prejuicio evidente sobre todo lo árabe, que se presenta como inseparable del extremismo musulmán.

directamente no se sabe si se está hablando de un estilo artístico, un lugar físico o un momento histórico.

La mayoría de los descendientes de los inmigrantes árabes[11] en el país, más preocupados de su inserción en la sociedad de acogida que de la reivindicación de sus orígenes, no reconocen ni entienden –en términos generales– la presencia árabe/islámica en la península ibérica, en parte por ignorancia, y en parte por no definirse (ni cultural ni religiosamente) en función de su arabidad. En el caso de los españoles, la situación es similar, ya que los migrantes hispanos originales llegaron al país con la ya citada visión hispanista, la que excluía el reconocimiento del tema del Alándalus, y sus descendientes locales tampoco han demostrado mayor interés en la historia de su país de origen.

La recuperación (e incluso el descubrimiento) del fenómeno andalusí, y de su lugar en el imaginario y las culturas española y árabe, es excepcional y casi individual, en una sociedad de perfiles isleños, lejana, y básicamente ignorante sobre el mundo exterior. En el curso del siglo XX, algunos intelectuales chileno/árabes[12] y algunos académicos chilenos vinculados a las ciencias humanas conocen, escriben y estudian Alándalus, pero no podemos decir que se trate de un tema muy presente en la sociedad chilena, aunque se perciba una evolución desde la ignorancia absoluta a una realidad al menos parcialmente reconocida, comprendida y estudiada.

En nuestra opinión, la inserción de Alándalus en el imaginario cultural chileno se comienza a producir en los últimos años, con los trabajos académicos de los profesores Ricardo Marzuka en el Centro de Estudios Árabes de la Universidad de Chile y Diego Melo en la Cátedra de Alándalus de la Universidad Adolfo Ibañez, las investigaciones y publicaciones de la profesora Rosa-Isabel Martínez Lillo, que realiza una tesonera labor de rescate de la imagen de Alándalus en la literatura de los escritores chilenos de origen árabe, y algunas publicaciones del "Centro Mohamed IV para el Diálogo de Civilizaciones", creado por el exembajador de Marruecos en Chile, Abdel Kader Chawi.

Pese a la presencia de numerosos arabismos lingüísticos, apellidos y conceptos árabes de uso cotidiano, al evidente mestizaje racial ibero/árabe de los colonizadores andaluces, y a la importancia social y cultural del Alándalus, la sociedad criolla de Chile (un país y un pueblo mestizos) no logra aún conceptualizar un momento histórico/cultural que España, con justicia, está rescatando desde hace décadas, de la mano de un grupo de destacados arabistas y al amparo de numerosas instituciones culturales y académicas, en un proceso que está permeando exitosamente a la sociedad española en relación al Alándalus y su legado.

[11] La inmigración árabe en Chile coincide –en términos generales- con la fase terminal del Imperio Otomano, lo cual explica el apodo de "turcos" que reciben hasta el día de hoy los chilenos de origen árabe.

[12] Debe destacarse a Benedicto Chuaqui (1895-1970), inmigrante sirio de primera generación, que inicia todo un movimiento docente y periodístico sobre la cultura árabe en el país, a comienzos de siglo.

Bibliografía

Castro, Américo (1971): *Ibero-América, su cultura, su historia*. Harcourt Brace College Publishers, California.

Martínez Lillo, Rosa-Isabel (2013): *Alándalus/España desde la otra orilla: el Pacífico chileno*, prólogo de Jorge Roberto Mihovilovic Suárez, Centro Mohammed VI Para el Diálogo de Civilizaciones, Coquimbo, Chile.

Mihovilovic Rajcevic, Nicolás (1985): *Desde lejos y para siempre*, Ed. Noria, Santiago de Chile, Chile.

Mihovilovic Suárez, Jorgen Roberto (2018): -"La relación imagen/imaginario en la sociología política contemporánea: una propuesta analítica", en *Temáticas emergentes en innovación universitaria*, Coord. Carmen Gaona Pisonero, Tecnos, Madrid, pp. 313-321.

—*El (Pen)último ciudadano, o la cueca triste del jaguar enloquecido* (manuscrito).

Rafide, Matías (1989): *Escritores chilenos de origen árabe*, Instituto Chileno-Árabe de Cultura/Editorial Universitaria, Santiago de Chile, Chile.

Sánchez Albornoz, Claudio (1983): *La Edad Media española y la empresa de América*, Cultura Hispánica, Madrid.

Algunos aspectos socioeconómicos en las *Masa'il wa-l-aywiba* de Ibn Ward (s. XII)

Emilio Molina López
Universidad de Granada

Manuscritos, ediciones y traducciones

Hace más de dos décadas que un antiguo alumno de Doctorado de la Universidad de Granada, Allal Bashar, de origen marroquí, puso en mis manos una copia manuscrita, entonces sin referencia alguna acerca de su procedencia, de los *Masa'il wa l-aywiba* 'Cuestiones jurídicas y sus respuestas', o como otros prefieren denominar la obra: *Ahkam*, *Fatawà*, *Nawazil*, o simplemente, *kutub masa'il l-fiqh*[1], del conocido jurista almeriense del siglo XII, Abu l-Qasim Ahmah b. Muhammad Ibn Ward (465-540/1073-1146)[2];

[1] Sobre la base de la estrecha relación entre los conceptos de *masa'il y aywiba, nawazil, fatawà y ahkam* y en tanto que la obra carece de título preciso y éste podría encuadrarse en cualquiera de ellos, hemos optado por el primero, al margen de que por sus características y contenido se trate de casos reales, hipotéticos u obligatorios, es decir, de sentencias judiciales. Más adelante aludiremos de nuevo sobre este asunto. Sobre el particular, véase, sobre todo, M. Arcas Campoy, "Valoración actual de la literatura jurídica de al-Andalus", *Actas II Coloquio Hispano-Marroquí de Ciencias Históricas,* Madrid, 1992, 31-50; además, "Algunas consideraciones sobre los tratados de jurisprudencia malikí en al-Andalus", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 37 (1988), 13-21; R. Daga Portillo, "Los nawazil y géneros relacionados en la literatura jurídica, *fetuas y masa'il*", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 40-41 (1991-1992; Fco. Vidal, "El muftí y la fetua en el derecho islámico en al-Andalus", *Al-Andalus-Magreb,* 6 (1998), 289-232; del mismo, "Los dictámenes jurídicos: entre la teoría del derecho y la realidad social", en Mª J. Viguera (dir.), *Historia de Andalucía, III, Andalucía en al-Andalus,* Fund. Jose Manuel Lara, ed. Planeta, Madrid, 2006, 244-251, Mª. J. Viguera, "En torno a la fuentes jurídicas de al-Andalus" *Actes Colloque: La civilisation d'al-Andalus dans le Temps et dans l'Espace,* Muhammadiyya, 1993, 71-78; R. El-Hour, *La Administración judicial almorávide en al-Andalus,* ed. Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 2006, 165 y ss.

[2] No creo necesario abundar en el presente trabajo, por ser bien conocido, en el perfil biográfico de este prestigioso jurista andalusí, sin duda, una de las figuras más destacadas en su campo de la etapa almorávide; tan sólo aportaré, a modo de sucinta referencia, unos breves datos sobre su actividad profesional en el marco de la judicatura. Abu l-Qasim Ahmad b. Muhammad b. Umar b. Yusuf b. Idris b. Abd Allah al-Tamimi al-Marí, conocido como Ibn Ward, natural de Almería, fue un ulema y alfaquí polifacético que destacó en numerosas ramas del saber, como en *adab,* gramática e historia, pero sobre todo en derecho y hadiz. A juicio de sus biógrafos (Al-Dabbi, *Bugya*, ed. al-Abayari, I, 210; Ibn al-Abbar, *Mu'yam,* 23-6; al-Dahabi, *Ta'rij*, 725; Ibn Baskuwal, *Sila,* ed. al-Abayari, I, 137; Ibn Dihya, *Mutrib,* 44; Ibn Farhun, *Dibay,* ed. Yinan, I, 104-5; Ibn al-Jatib, *Ihata,* I, 169-171; Ibn al-Zubayr, *Sila,* V, 347; al-Maqqari, *Azhar,* IV, 247 y *Nafh,* III, 384; y al-Safadi, *Wafi,* VIII, 72-73), aparte de sus profundos conocimiento en diferentes materias, fue uno de los mayores expertos en la doctrina jurídica andalusí. Además de haber estudiado y recibido la iyaza, con los más destacados maestros de su época, emprendió distintos viajes fuera de al-Andalus y, entre otros, realizó el viaje de peregrinación hacia los santos lugares del Islam, sin desaprovechar la oportunidad de estudiar con afamados ulemas orientales. Ejerció el cargo de cadí en distintos lugares, entre otros, Granada a partir de 1126, tal vez Córdoba, y Sevilla a partir de 1129. Finalmente, regresó a su ciudad natal, Almería, en la que se dedicó a la enseñanza y a la emisión de fetuas, hasta su fallecimiento en febrero de 1146. Sobre su biografía, véase, fundamentalmente, al-Bagdadi, Hadiya, I, 84; Majluf, Sayara, 134; V. Lagardère, "La haute judicature à l'époque almorávide en al-Andalus", *Al-Qantara,* VII (1986)179-183 con bibliografía pertinente sobre el autor; del mismo, *Histoire et societé en Occident musulman au Moyen Âge. Analise du Mi'yar d'al-Wansarisi,* Casa de Velázquez, Madrid, 1995, con numerosas referencias y bibliografía oportunas; R. El Hour, *La Administración judicial almorávide en al-Andalus,* 15, 48, 124, 144; del mismo, "Almería almorávide: sede de una oposición política y de un importante poder judicial", *R.I.E.E.I,* XXXII (2000), 99-118; A. Rodríguez Figueroa, s.v. Ibn Ward, en B.A., V, 580-583; M. Sarif, *Aywiba Ibn Ward al-Andalusí,* Tetuán, 2008, 11-62, sobre cuya edición y estudio trataremos más ampliamente en las páginas siguientes.

desde entonces, estimo que ha transcurrido un tiempo más que suficiente -como suele ser habitual, otros compromisos académicos e investigadores lo han aplazado- para haber abordado sin prisa pero sin pausa, la edición, traducción y estudio de esta pequeña joya jurídica del período almorávide y de la que tanto se sirvió el autor del Mi'yar, Ahmad al-Wansarisi[3]; pese a todo, al día de hoy, hasta donde me ha sido posible confrontar, me consta por referencias[4] que el investigador marroquí Mustafa Nayi ha localizado recientemente un manuscrito (no precisa referencia sobre su registro y localización) de la obra "de la que el tetuaní Muhammad Bujubza ha realizado una versión manuscrita" (sic). Asimismo, R. El Hour[5] refiere en su obra ya citada que el prof. Koningsveld está preparando una edición del manuscrito (no precisa de qué ms. se trata) en la Universidad de Leiden.

La única edición que conozco y he podido manejar sobre esta obra[6] es la realizada por el investigador de la Universidad Abd al-Malik al-Sa'dí, de Tetuán, Muhammad al-Saríf, *Aywiba Ibn Ward al-Andalusí. Nass yadid min fiqh al-nawazil bi-l-Magrib al-islami. Dirasa wa-tahqiq*, Rabat, 2008. Esta edición va acompañada de un amplio estudio preliminar (págs. 11-64), en buena parte dedicado a la biografía del autor, al título de la obra[7], manuscritos utilizados, el método y los criterios jurídicos empleados por el autor, así como a los aspectos más significativos de su contenido. Se trata de una edición crítica, aparte de los textos de Ibn Ward insertos en el *Mi`yar* de al-Wansarisi, sobre la base de dos manuscritos de esta obra, procedentes de la Biblioteca General de Tetuán[8]. Se da la circunstancia que el primero de ellos, el que utiliza como ms. base y del que reproduce fotocopia del folio 1ºa, coincide plenamente con la copia que obra en mi poder, como señalaba al comienzo, desde hace veinticinco años; el mismo que, al parecer, versionó Muhammad Buhuzuzda y que se trata de una copia fechada el miércoles 22 de *muharram* del año 1017/ 7 de mayo de 1608.

Aparte de la edición y estudio aludidos no tengo constancia de que se haya publicado la traducción completa de esta obra, aparte de algún fragmento aislado, al que me referiré más adelante, procedente del *Mi'yar* de al-Wansarisi.

[3] Sobre el autor y la obra de este prestigioso y conocido jurista magrebí, con fuentes y bibliografía precisas, véase, sobre todo, los excelentes trabajos de Francisco Vida-Castro, "El Mi'yar de al-Wansarisi (m. 914/1508), I, fuentes manuscritos, ediciones, traducciones", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* vol. 42-43 (1993-994, 317-362; del mismo, "Las obras de Ahmad al-Wansarisi (m. 914/1508): Inventario analítico", *Anaquel de Estudios Árabes,* 3 (1992), 73-112; del mismo; "Ahmad al-Wansarisi (m.914/ 1508): Principales aspectos de su vida", *Al-Qantara,* XII (1991), fasc. 2, 315-352; y del mismo, "El muftí y la fetua en el derecho islámico en al-Andalus", ya citado.

[4] A. Rodríguez Figueroa, *Ibn Ward,* 582.

[5] Administración judicial, 144.

[6] Tengo constancia a través de mi admirado colega y amigo Fcº. Vidal que hay una posterior edición de esta obra a la que no he podido tener acceso.

[7] Según el testimonio de Ibn Jayr al-Isbili en su Fahrasa, el editor sugiere el siguiente título para la obra de Ibn Ward: Kitab al-yawabat al-hasan 'an al-suwalat duwat l-afnan.

[8] Nºs, 178 y 897, respectivamente, 22 líneas por página el primero y 18 líneas por página el segundo.

[9] Cabría recordar aquí la reciente edición de las *Aywiba al-tunisiyya 'alà l-as'ila al-garnatiyya (886/1481. Nass yadid hawla al-Andalus wa-Ifriqiya qabil suqut Garnata* (Las respuestas tunecinas a las preguntas granadinas. Un nuevo texto sobre al-Andalus y el Norte de África antes de la caída de Granada), ed. y estudio Muhammad Hasan, Beirut, 2007. En este caso, se trata de un texto que recoge 25 preguntas formuladas por el gran muftí granadino Muhammad al.Mawwaq que dirigió a una de las grandes figuras de la jurisprudencia ifriqí, Muhammad al-Rassa' en las que se muestra, a diferencia de Ibn Ward, mucho más prolijo en sus respuestas. Esta obra ha sido objeto de estudio recientemente por Youness M'hir El Koubaa, *El reino nazarí de Granada una década antes de su caída a través de las 'Aywiba. 25 respuestas jurídicas tunecinas a 25 preguntas granadinas,* en el marco de un trabajo fin de Master, dirigido por Mª Dolores Rodríguez Gómez, Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos, 2010-2011.

Contenido y estructura

Las *Masa'il wa-l-aywiba* de Ibn Ward, constituyen una colección de 93 cuestiones jurídicas que, según el propio autor, le fueron formuladas por varios ulemas mallorquines. Todas las preguntas, planteadas de forma breve y concisa, aluden a temas muy variados en los que a diferencia de otros textos jurídicos similares[9], no se proporcionan nombres concretos sobre los alfaquíes que demandan la cuestión jurídica, ni lugares ni fechas precisos, a excepción de la fecha en la que fueron formuladas las preguntas, es decir, mediados de *rayab 519/* 18 de agosto de 1125, un año antes, al parecer, de que ocupara el cargo de cadí en Granada, suponiendo que por entonces se encontrara en Almería, tal vez en Córdoba o quizás de vuelta de su periplo oriental.

En cuanto a la temática, podemos hallar casos estrictamente de procedimiento judicial, relacionados con materias como: deudas, herencias, propiedades, orfandad, casamientos, divorcios, una curiosa cuestión sobre apodos peyorativos, explicaciones jurídicas y lingüísticas sobre hadices y aleyas coránicas, pero sobre todo, sobre aspectos socio-económicos: tema sobre el que hemos puesto un especial interés en este trabajo y es por ello por lo que nos hemos centrado en su particular traducción

Siendo como es breve el planteamiento de las preguntas en casi todas las cuestiones remitidas por los juristas mallorquines, más breve suele ser la respuesta, formulada siempre de forma directa y escueta. Sólo en ocasiones, Ibn Ward expone los diferentes criterios de los expertos, citando principalmente a juristas andalusíes u orientales como Ashab, Ibn Arafa, entre otros, de los que muestra sus discrepancias en más de una ocasión o al egipcio Ibn al-Qasim, aparte de varias alusiones a Malik y Sahnun, pero en no pocas, deja la cuestión abierta a la interpretación en manos del alfaquí preguntante y no en menor medida expone también su particular criterio, pese a las divergencias entre los maestros.

Las *Aywiba* en el *Mi'yar* de al-Wansarisi

Todos los manuscritos utilizados incluyen también una extensa y conocida fetua de Ibn Ward, inserta igualmente en el Mi'yar de al-Wansarisi[10]. Se trata de una cuestión relacionada con las propiedades instituidas en habices a favor de las iglesias de los cristianos, formulada por el emir Ali b. Yusuf b. Tasufin y dirigida a Ibn Ward, y a otros juristas de al-Andalus, cuando éste ya se hallaba ejerciendo el cargo de cadí en Granada (1127)[11].

Como ya hemos señalado en varias ocasiones, en el Mi'yar de al-Wansarisi, aparte de otros muchos, Ibn Ward también tiene su lugar, e incluso más extenso que el de otros autores. En él se recogen más de una treintena de consultas jurídicas y sus respuestas y

[10] *Mi'yar,* VIII, 35-46 (ed. Lit.) y VIII, 56 y ss.

[11] El contenido del dictamen jurídico de Ibn Ward ha sido traducido sobre el texto del *Mi'yar,* por D. Serrano, "Dos fetuas sobre la expulsión mozárabes al Magreb en 1126", *Anaquel de Estudios Árabes,* II (1991), 163-182; del mismo modo, este dictamen también ha sido utilizado en varias ocasiones, sobre todo por V. Lagardère, La Haute judicature…", 179-180; del mismo, "Communautés mozárabes et pouvoir almorávide en 519/ 1525 en al-Andalus", S.I, LXVII (1981), 99-119; del mismo, *Histoire et societé en Occident Musulman,* 348-9; R.H. Idris, "Les tributaires en Occident musulman…", 185-186; M. A. Makki, "El Islam frente a la minorías cristianas", *I Jornadas de Cultura Islámica, Al-Andalus, ocho siglos de Historia compartida,* Instituto Occidental de Cultura Islámico, Toledo, 1987. No obstante, como advierte D. Serrano, el texto, pese a su gran importancia, presenta, en la edición del *Mi'yar,* importantes deficiencias en su transmisión.

que al-Wansarisi entiende como dictámenes jurídicos o fetuas, muchas de ellas –repito- insertas en las *Masa'il wa l-aywiba*[12].

Las cuestiones jurídicas seleccionadas

La veintena de cuestiones jurídicas de Ibn Ward seleccionadas en el presente trabajo y que son objeto de la traducción que presento a continuación son sólo una pequeña muestra de su variada temática, especialmente sobre aspectos socio-económicos. Pese a su denominador común, en ellas hallamos también variados contenidos y matices que se entremezclan con otras diversas materias: Desde el alquiler, transporte, enajenación viciosa y comandita de mercancías, asociación por contrato de bienes muebles e inmuebles y dinerarios entre particulares o entre cónyuges, similar a lo que hoy cabría entender como bienes gananciales, derechos de usos comunitarios, entregas de cantidad, donaciones y dotes matrimoniales, compraventa a crédito entre particulares, venta de esclavos, comercio entre esclavos y dueños, diferentes tipos de robos, cualificación de los animales de caza, supuestos derechos del almuédano a cobrar un sueldo a cargo de las rentas de las mezquitas, hasta una cuestión relacionada con el patrimonio particular de los monarcas (*mustajlas*) y sus implicaciones con el Tesoro Público, aparte –ya se ha indicado– de la fetua ya mencionada, pero que no es objeto de traducción en este trabajo, remitida por el emir almorávide Ali b. Yusuf b. Tasufin acerca de los bienes habices en beneficio de las iglesias, entre otras de interés[13].

Del mismo modo, he incluido también, junto a las cuestiones jurídicas traducidas, la parte introductoria de la obra así como el colofón de la misma, habida cuenta de que el autor, aparte de ofrecernos la fecha de su composición, vierte, entre otros aspectos de interés, los criterios esenciales que utiliza: *para dar respuesta a las cuestiones que me plantean he adoptado un criterio intermedio, ni extenso ni prolijo, ni respuestas sucintas ni explicaciones exhaustivas, pues quien pregunta no es un ignorante al que me obligue a responder de forma*

[12] De las 93 cuestiones jurídicas, al-Wansarisi (VIII, 56-78) extrae las siguientes, 1, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 38, 42, 45, 47, 51, 52, 57, 68, 70, 71, 73, 74, 80, 89, más la extensa fetua remitida por el emir almorávide Ali b. Yusuf b. Tasufin. De las veintiuna cuestiones que han sido objeto de traducción en este trabajo (1, 3, 5, 6, 8, 11, 35, 37, 38, 39, 42, 44, 46, 54, 62, 63, 64, 66, 68, 84 y 86) sólo ocho figuran en el *Mi'yar:* 1, 3, 5, 8, 11, 38, 42 y 68.

[13] Son muchos y muy variados los trabajos realizados que tienen relación con los temas seleccionados y sobre la base de las fuentes jurídicas; aquí sólo remito a algunos en los que el lector hallará la precisa orientación y las oportunas referencias bibliográficas: sobre la economía, además de P. Guichard- V. Lagardère, "La vie sociale et économique de l' Éspagne musulmane aux XI-XII siècles à travers les fatwas du Mi'yar d'al-Wansarisi", *Mélanges de la Casa de Velazquez,* 26 (1990)197-236; pero éstas y otras muchas cuestiones relacionadas con la economía y las relaciones comerciales en el ámbito andalusí han sido excelentemente tratadas en una reciente tesis doctoral realizada por Adday Hernández López, *La usura (riba) en el Occidente Islamico Medieval a través de las fuentes jurídicas,* dirigida por M. Fierro y J. Martos, Universidad Complutense de Madrid, 2013, 553 págs, con fuentes y bibliografía exhaustivas allí citadas. Del mismo modo en las *masa'il* de Ibn Ward son múltiples las cuestiones jurídicas relativas al matrimonio en sus variados aspectos, para este contexto, resulta de imprescindible referencia el trabajo de M. Marín, *Mujeres en al-Andalus,* Madrid, 2000; Mª Arcas Campoy, "Tiempos y espacios de la mujer en el derecho islámico (doctrina malikí)", en Mª I. Calero, (ed.), *Mujeres y sociedad islámica: una visión plural,* Málaga, 2006, 69-90; A. Zomeño, *Dote y matrimonio en al-Andalus y el Norte de Africa: estudios sobre la jurisprudencia islámica medieval,* Madrid, 2000 y más recientemente, D. Serrano Niza, "*fiqh*, en el espacio doméstico. Mujeres alfaquíes en al-Andalus", en R. El Hour-R. Mayor (eds.), *Cadíes y cadiazgo en al-Andalus y el Magreb medieval,* C.S.I.C., Madrid, 2012, 147-168; y además de lo reseñado supra nota 1, J. Aguirre, "Notas acerca de la proyección de los kutub al-wata'iq en el estudio social y económico de al-Andalus", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* 49 (2000), 3-30.

abreviada ni tampoco que me extienda innecesariamente en todo lo necesario para dar cabal respuesta a sus preguntas. De esta forma será suficiente porque de no ser así, probablemente obligaría a plantear de nuevo las preguntas, así como el método utilizado, y las circunstancias personales que le obligaron a retrasar su compromiso[14].

Breves consideraciones sobre la jurisprudencia andalusí

La cantidad y calidad de información que contienen las obras de *fiqh*, en especial los *kitab al-furu'* o fuentes de aplicación del derecho: manuales de casuística, formularios notariales, tratados de *hisba*, sentencias judiciales y dictámenes jurídicos, entre otras, es un hecho innegable y supera con mucho la proporcionada por el resto del conjunto historiográfico andalusí; de modo que el interés y el valor socio económico que merece este tipo de obras, como la de Ibn Ward, y en particular sobre el período histórico que nos ocupa, el almorávide, como ya he precisado en otras ocasiones15, es fundamental e imprescindible para trazar la historia de al-Andalus. En general, son obras de aplicación y de casos prácticos, obras de primera magnitud, porque aparte de su valor intrínseco jurisprudencial, nos aportan una información única e incontrastable en otras fuentes por su gran riqueza y variedad de datos concretos, reales y vivos que permiten dibujar un panorama detallado de la sociedad y de la vida de al-Andalus en todo su conjunto territorial y en particular de la Andalucía islámica, habida cuenta que los grandes maestros que dejaron constancia de sus opiniones, bien a título personal, bien a través de respuestas (*aywiba*) a preguntas formuladas, residían en la principales capitales de referencia como Córdoba, Sevilla, Málaga o Granada.

Pero más allá de las normas comúnmente establecidas, de las discrepancias en el propio seno de la doctrina malikí, de la pervivencia estricta de la opinión de los grandes maestros de época temprana y de su posible continuidad, de la opinión de los principales transmisores de la doctrina, como Sahnun o los egipcios Ibn al-Qasim e Ibn al-Mayisun, de la competencia indiscutible con otros grandes juristas del momento como Ibn Rusd el Abuelo (m. 1126), Ibn al-Hayy (m. 1136), o el ceutí Iyad (m. 1149), lo cierto es que no parece que Ibn Ward se apartase en ningún caso de las normas comúnmente asumidas y prescritas de la escuela de Malik, así como de su más prestigioso valedor, Ibn al-Qasim; aún así, no deja, cuando la cuestión lo requiere, exponer las diferencias de criterio, siempre en el marco de la propia escuela y del derecho aplicado, e incluso, aceptar como norma el *urf 'amal*, es decir, los usos y costumbres del lugar[16], y en ocasiones también lo contrario. Como es bien sabido, ya desde los primeros siglos, los sabios andalusíes dan a entender que la hegemonía de la doctrina legal de Malik y sus discípulos (en especial el egipcio Ibn al-Qasim) fue casi total, lo cual imposibilitó otras posibles soluciones jurídicas diferentes a la de los maestros de esta escuela en al-Andalus. No obstante, pasado el

[14] Es evidente que todas y cada una de las cuestiones jurídicas de los alfaquíes mallorquines y las respuestas de Ibn Ward, en especial, las que hemos seleccionado para el presente trabajo, precisan de un análisis de mayor calado; pero las lógicas limitaciones impuestas por los organizadores de las presentes Actas en cuanto a la extensión de las contribuciones, obligan a posponer el necesario estudio. Sólo me limitaré a un breve comentario general sobre las obras de jurisprudencia, de su interés, utilidad y valor historiográfico así como de la posición jurídica de nuestro autor.

[15] E. Molina, "Economía, propiedad, impuestos y sectores productivos", en *El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y Almohades (s.XI-XIII),* Historia de España 'Menéndez Pidal', VIII/**, dirig. Mª J. Viguera, , 213 y ss.

[16] Sobre este aspecto, v. P. Chalmeta, "Acerca del 'amal en al-Andalus: algunos casos concretos", *Anuario de Historia del Derecho Español,* 57 (1987), 339-364.

tiempo, algunos juristas mostraron sus discrepancias con respecto a la doctrina de Malik y de sus discípulos, en virtud de que, bien porque los maestros presentaban soluciones distintas en torno a una misma cuestión, o bien porque algunas problemas jurídicos no habían sido previstos en la doctrina malikí. Lo cierto es que en el siglo XII, como bien ha señalado A. Carmona[17], algunos juristas se apartaron de la doctrina de Malik o de Ibn al-Qasim en particular, como lo confirman las cuestiones jurídicas planteadas en el texto atribuido al alfaquí granadino Abu Ishaq al-Garnati (1102-1183), quien, entre otros muchos méritos y destinos, ejerció el cargo de cadí en diversas ciudades andalusíes, entre ellas Mallorca.

Para finalizar, una breve reflexión: ¿Acaso las razones que indujeron a los juristas mallorquines[18] a plantearle estas cuestiones a un reputado y cumplidor de la doctrina malikí como Ibn Ward, pudiera deberse a la habitual práctica legal en el derecho aplicado en Mallorca por juristas como al-Garnati, discrepante y contraria a la de los maestros andalusíes y con independencia de que si los juristas discrepaban acerca de alguna cuestión en el marco de la propia escuela, los jueces tenían la opción de atenerse a la opinión que mejor les pareciera, según su propio razonamiento (*'ala l-iytihad*)?

Traducción[19]

[Introducción]

En nombre de Dios clemente y misericordioso

Dios bendiga a nuestro señor y dueño Muhammad y a sus familiares

Dice el alfaquí y docto cadí Abu l–Qasim Ahmad b. Muhammad al-Tamimi Ibn Ward – que en paz descanse-.

Después de alabar a Dios- glorificado sea-, y las oraciones sean dirigidas a su Profeta Elegido como el más excelso de los Mensajeros [manifiesto] que las preguntas contenidas en este escrito me han sido remitidas desde la isla de Mallorca- Dios la restituya en su integridad-, de parte de algunos sabios interesados en casos que plantea la ciencia jurídica, y deseosos de que les sean de provecho – Dios acreciente su número-. Tras un período de obligada reflexión porque no hallaba forma ni posibilidad alguna de responder [a las cuestiones remitidas] por estar dedicado a otras

[17] Véase al respecto el excelente trabajo de A. Carmona, "Las diferencias entre la jurisprudencia andalusí y el resto de la escuela de Malik: el texto atribuido a Abu Ishaq al-Garnati", *Al-Qantara,* XIX (1998), 67-102, y las múltiples reflexiones jurídicas vertidas en él.

[18] Entre la abundante bibliografía sobre Islas Baleares, en particular, sobre Mallorca, véase, principalmente, para el tema que nos ocupa, además de lo referenciado por R. El Hour, *La Administración judicial almorávide,* en el Capítulo VI, El Levante de al-Andalus en época almorávide, jueces y élites locales, 95-116; además, el ya clásico trabajo de D. Urvoy, "La vie intellectuelle et spirituelle dans les Balèares musulmans", *Al-Andalus,* XXXVII (1972), 102-103; CH. E. Dufourq, " Aspects internationaux de Majorque durant les derniers siècles du Moyen Âge", *Mayurqa,* 9 (1947), págs.. 5 y ss.; 'I. Salim Sisalim, *Yuzur al-Andalus al-mansiya. Al-Ta'rij al-islamí li-yuzur al-Baliyar,* Dar al-ilm li-l-malayin, Beyrut, 1988, sobre todo págs.. 268 y ss. ; entre los numerosos trabajos de interés sobre el tema de Guillermo Roselló Bordoy, sólo me remito ahora a *L'Islam a les Illes Balears,* Palma de Mallorca, l968; del mismo, *El Islam en las Islas Baleares. Mallorca musulmana según la Remembrança… de Nunyo Sanç* y el Repartiment …de Mallorca, Univertitat de le Illes Balears, Prólogo de Mª J. Viguera, Mallorca, 2007, y Estudio Preliminar, traducción, estudio y notas a la ed. del *Kitab Ta'rij Mayurqa,* de Ibn 'Amira, realizada por Muhammad b. Mu'amar, con fuentes y bibliografía fundamentales allí citadas.

[19] La traducción que ofrezco a continuación tiene como base, además de la copia manuscrita que obra en mi poder, la edición crítica de Muhammad al-Sarif, sin eludir, en su caso, las variantes que el editor incluye a pie de página procedentes de la otra copia manuscrita, y así como del texto del *Mi'yar* del al-Wansarisi.

tareas – Dios ayude a su realización y las haga útiles con su gracia y favor-; pero a pesar de las dificultades me he decidido a ello. Para dar respuesta a las cuestiones que me plantean he adoptado un criterio intermedio, ni extenso ni prolijo, ni respuestas sucintas ni explicaciones exhaustivas, pues quien pregunta no es un ignorante al que me obligue a responder de forma abreviada ni tampoco que me extienda innecesariamente en todo lo necesario para dar cabal respuesta a sus pregunta. De esta forma será suficiente porque de no ser así, probablemente obligaría a plantear de nuevo las preguntas. Dios impone a quienes poseen el don de saber, que lo difundan y no lo oculten, de forma que ello obligará a quienes lo buscan aprenderlo. Ampliar su conocimiento es un deber optativo, aunque se hace obligado y conveniente para aquellos cuyos comienzos dejan entrever su respuesta final, sobre todo en estos tiempos en los que la gente renuncia a ello. Cuando faltan personas que les guíen perecen los invidentes- que Dios impida este desorden y mejore su destino-.

He puesto todo mi interés y esfuerzo en responder a los preguntantes; he escogido lo que me ha parecido evidente, aunando la tradición y el análisis, el relato contrastado y el conocimiento, pero también asumiendo la culpa de un posible descuido y sin estar libre de haber cometido un error. La infalibilidad es sólo atributo de los Profetas. Al-Siddiq- Dios lo bendiga-, solía responder a quienes le preguntaban "No sé", consciente de la diversidad de opiniones de Abu Bakr u otros imanes. Incluso en más de una ocasión, el propio Sahnún se ha retractado de las mismas opiniones que en otro tiempo sostenía. [Por tanto, me dirijo a vosotros, a quienes solicitáis mi opinión], si veis alguna ambigüedad, repetid la pregunta – Quiera Dios permitirnos lucir las más ricas galanuras de la devoción y nos libre de los diablos y sus tentaciones, gracias a su poder y superioridad-.

Las respuestas fueron elaboradas a mediados del mes de rayab del año 519/ 18 agosto de 1125 conforme a las siguientes preguntas formuladas:

(1)[20]

Pregunta

Un capitán de barco o naviero es contratado en concepto de alquiler (iktarà) para llevar a Mallorca un cargamento de cien ovejas. (Durante la travesía) el viento sopla tan flojo que algunas ovejas llegan a parir a causa del retraso. ¿Acaso es un caso semejante al de la mujer que da a luz durante la peregrinación o en otra parecida circunstancia, lo que le obliga a ser transportada junto a su recién nacido? ¿o bien procede su desembarco?

Respuesta

No cabe comparación alguna con el caso de la mujer que da a luz durante la peregrinación, más bien se asemeja al caso del parto de las ovejas para cuyo cuidado se contrata a un pastor que se haga cargo de las mismas

La respuesta es la siguiente: si existe un uso consuetudinario (urf amal), se obrará conforme al mismo, y si no el pastor estará obligado a cuidarlas más que a cambio del debido derecho contratado, caso para el que no existe norma usual conocida. El capitán del barco puede transportar las crías de aquellas ovejas mediante el abono de una cantidad de crías paridas y no sobre el que originariamente se estipulara para el transporte de sus madres – Dios conceda su ayuda!-

[20] La numeración que precede a las preguntas mantiene la misma secuencia que presenta la edición de Muhammad al-Sarif sobre la base del ms. "alif".

(3)

Pregunta

Si alguien enajena una mercancía de forma viciosa y luego procede a su venta legal ¿puede considerarse esta acción como un acto jurídico prescrito? ¿Qué fallo se merece?

Respuesta

Si el comprador la vende después de haberla percibido, no cabe duda de que existe prescripción; en cambio, si la vende antes de la percepción, una vez vencido el plazo y adquirido el cobro, existe una discrepancia entre Ibn al-Qasim y Ashab: el primero niega la prescripción, mientras que el segundo la admite. La verdad es que no hay prescripción mientras no venza el plazo, es indudable que no puede haberla. ¡Dios nos conceda el acierto!

(5)

Pregunta

Cuando alguien dona (tasaddaqa) un caserío donde hay un terreno, viñedos y casas y vive en una de estas casas ¿Es todo esto lícito? Acaso la casa objeto de donación estará vinculada o será dependiente del conjunto de las casas antedichas, ya que la donación afecta a la totalidad que es lo que siempre acontece?

Respuesta

Si la donación a que se refiere el preguntante hace a favor de la persona a quien el propio donante da posesión, y la parte habitada constituye sólo el tercio del conjunto la donación del conjunto será válida. Cuando la parte habitada ocupe la mitad o más del tercio se anulará lo habitado y se validará lo que queda libre. Si lo habitado rebasa la mitad todo será nulo. Si la donación se realiza a favor de quien toma posesión de ella para sí mismo y el donante se instala en la mínima parte, será lícito todo el conjunto también, siempre que los beneficiarios de la donación ocupen la mayor parte. Si no toman posesión de ella carecerá de validez. Si habita la mayor parte y los beneficiarios toman posesión de la menor parte, será licito lo posesionado. Todo esto concuerda con lo habitualmente reconocido y con los criterios plausibles. Esta situación entraña cierta discrepancia, pero resulta lo mejor. -¡Dios nos conceda el acierto!

(6)

Pregunta

Una finca perteneciente al patrimonio privado de los monarcas (day'a sultaniyya) que desde hace mucho tiempo permanece adscrita al Tesoro Público ¿podría mantener su status hasta tanto no se confirme su pertenencia?

Respuesta

Desde el punto de vista de la jurisprudencia la finca ha de mantener su integridad hasta tanto se pruebe lo contrario. Según un concepto piadoso conviene que se preserve dicho status, aunque sea más aceptable el criterio jurisprudencial de su explotación. El concepto piadoso sobre el hecho aconseja abstenerse de sacar provecho de ella, dado que nuestros doctos maestros sólo admiten sacar provecho a través del saber, pero no el provecho alimentario, salvo cuando medie la necesaria piedad ¡Que Dios conceda el acierto!

(8)

Pregunta

Preguntado el alfaquí (sic) acerca de la venta del hurón (bay`a l-nims li-l-istiyad) para uso de la caza ¿es asimilable a la de los gatos o forman parte de los animales de presa?

Respuesta

Respondió- ¿Dios lo bendiga!- que el hurón, en una apreciación genérica en su conjunto, presenta cierta semejanza con los perros, con los felinos y con los animales de presa; sin embargo, se parecen más a los gatos, en cierto sentido. En mi opinión, su venta es tan lícita como la de los canes -¡Dios nos conceda el acierto!

(11)

Pregunta

Los esclavos de algunos cristianos se apoderaron de la embarcación (qarib) de un hombre tras lo cual el Imán les ordenó a sus amos que realizaran su búsqueda y los encarcelaran pero no lo hicieron. ¿Deben pagar una fianza por la barca en la que huyeron?

Respuesta

Lo mismo que se les ordena a ellos como a sus dueños no deben pagar fianza alguna. Tan sólo se puede reclamar para muros que amenazan con caerse, animales dañinos o perros salvajes, pero no para bienes. La diferencia estriba en que no hay regulación para los asuntos de los esclavos, por lo que resulta inútil acudir a sus amos mientras cabe formular reclamaciones respecto a otras cosas que se ajustan a unas normas, ¡Dios nos conceda el acierto!

(35)

Pregunta

Se trata de un huerto próximo a la muralla de la ciudad. El Iman temió que en el caso de un ataque enemigo, este huerto supusiera un perjuicio en la defensa de la muralla en razón de su proximidad. Así, decidió adquirirlo para destruirlo pagando su valor con dinero del Tesoro Público, ya que lo estimaba conveniente para la [defensa] de los musulmanes. ¿Es esto lícito?

Respuesta

Ciertamente, así puede hacerlo según las fuentes de la ley (usul al-sar') en general y con arreglo a nuestra escuela jurídica en particular. Existen en nuestra escuela jurídica casos análogos. El Imán tiene la facultad de obligar al propietario del huerto a vendarlo si éste se negara a hacerlo, pero ofreciéndole un precio justo, en el caso de que se espere la llegada de algún enemigo. Si éste se presentara- ¡Dios proteja a los musulmanes!-, el Imán puede destruirlo sin abonar precio alguno, a menos que estuviera proyectado y construido por el lado que da a la muralla, entonces será necesario pagar su precio de todos modos. En todo caso, si todo ello representa un perjuicio para la muralla.

(37)

Pregunta

[Un individuo], huyendo del enemigo, encuentra una montura en el camino y hace uso de ella aunque no es de su propiedad. Cuando el enemigo le da alcance la abandona y aquél se la lleva ¿Acaso debe responder por ella por haberla montado?

Respuesta

En el supuesto de haberse visto obligado a cogerla para salvarse o salvarla no se le puede responsabilizar por haberse apoderado el enemigo de ella, a menos que, siendo capaz de protegerla o retenerla la hubiese soltado para que cayera en manos del enemigo, entonces es responsable aunque al principio la necesitara y se viese obligado a cogerla. En tal caso ha de responder por ella aunque le venciera el enemigo y se apoderase de ella, ya que había sido su primer agresor y por tanto el responsable de lo acontecido. Tal es lo que determina lo más sobresaliente de nuestra escuela jurídica, ¿Dios nos conceda el acierto!

(38)

Pregunta

Alguien tiene una hija casada bajo su tutela, pero cae enferma. Entonces decide entregar a su yerno la mitad de su caserío que pertenece a su hija (a'tahu abu-ha nisf qaryati-ha) con la condición de cuidarla y de no abandonarla a menos que el esposo la quiera dejar. ¿Es ésta una forma de atenuar la dote, [es decir, se trata de una parte de la dote]?

Respuesta

Así es. Se trata del criterio de Ibn al-Qasim y no del de Malik. Lo que opina Ibn al-Qasim al respecto es acertado pues si se le permite, según la escuela de Malik- ¡Dios lo bendiga a él y a todos sus discípulos!-, al producirse el divorcio, tal y como se establece en el Corán, con más razón ha de permitirse al prever la posibilidad de divorcio. Lo primero pretende recuperar algo pretérito y lo segundo implica una previsión en torno a un bien inmueble que tiene más visos de legitimidad y de adquisición, si se entiende sus motivos y se capta su sabiduría. ¡Dios nos conceda el acierto!

(39)

Pregunta

Alguien vende un esclavo y consigna en el contrato lo siguiente: "Te vendo [el esclavo] libre de defectos". La costumbre del país es la venta de esclavos libre de cargas y de responsabilidad alguna. ¿Acaso tal término constituye un requisito de garantía por si aparece algún defecto antiguo?

Respuesta

En esta clase de venta se sale de la norma del país (¿) que mencionas en el que existe dicho requisito. Sería pues una venta exenta de carga alguna en la que se exige la salud e integridad física. Las dos garantías son consecuentes por lo que es necesario tener en cuenta el viejo defecto o vicio si es que aparece. Esto es lo que me parece más claro. Sin embargo, no me parece mal considerar dicho término como garantía de la venta con exoneración, habitual en los usos del país.

(42)

Pregunta

Alguien, en un año en el que no hay hambruna, compra alimentos hasta el límite de que no quedan más en el mercado. Pero otro hombre quiere compartirlos con él pero el comprador se niega y le dice: "es algo que puedes encontrar". ¿Acaso es igual un año de hambruna que otros que no lo son? ¿Ocurre esto con frecuencia?

Respuesta

La participación es este caso, según todas las normas de la escuela jurídica y con arreglo a un conocimiento claro y preciso de la situación, sólo puede darse con cualquiera de estas cuatro condiciones: entre personas de un mismo zoco, en razón a su colaboración con el objetivo de ganarse la vida, en la época propicia para aprovechar la bajada de precios; por ser costumbre habitual entre la gente en virtud de una práctica que tenga fuerza de ley y que no cumple las normas, o en virtud de un acuerdo con el comprador. Si la persona a quien se refiere tu pregunta cumple alguno de estos supuestos tendrá derecho a la participación, si no, no tiene derecho ¡Dios nos conceda el acierto!

(44)

Pregunta

Alguien se presenta ante un albacea; un hombre cuyo padre, al ausentarse, le confió un dinero para él y para sus hermanos. El albacea le retiene diez dinares pero no de la persona ausente y no se sabe a manos de quien irán a parar al expirar el plazo de espera del ausente ¿Puede el testigo presente denunciar lo que ha observado, es decir, que el albacea ha incurrido en soborno y que ha malgastado el dinero del ausente?

Respuesta

La autoridad responsable no puede emprender acciones en el caso de quien se ausenta y da bienes en depósito a quien ha elegido, a menos que se considere al ausente persona desaparecida y así quedase demostrado. Entonces la autoridad examinaría su depósito y lo confiaría a quien lo mereciera según la apreciación de la propia autoridad. Pero no puede dictaminar acerca del ausente hasta que no se confirme su condición de desaparecido. La diferencia radica en que el ausente es dueño de actos y no puede ser objeto de persecución y, en cambio, el desaparecido está mediatizado por otros cuyas acciones persigue la ley, Así pues, si la persona esta sencillamente ausente, según los términos de la pregunta, la retención del dinero dejado en poder de su hijo constituye una injusticia. Lo hecho en este sentido apunta más a reparar la injusticia y no cabe reprochárselo a su autor. Ahora bien, si en tu pregunta consideras al ausente como desaparecido y siendo el hijo digno de tener el dinero en su poder es comprensible cuanto hizo como precaución por temor a una posible negligencia del depositario y no se puede reprochar tampoco al testigo. En el supuesto de haber sido sobornado por la totalidad del dinero, y el testigo lo sabe, éste no merece reproche alguno. Esto es lo que se puede aclarar sobre la pregunta.

(46)

Pregunta

Los habitantes de una aldea disponen de un pozo en el centro de la misma. Durante años, los habitantes de otros caseríos extraen también agua de este pozo ¿Pueden hacerlo, teniendo en cuenta que se les ha autorizado y no se les ha prohibido?

Respuesta

Si no se les ha impedido durante un largo período de tiempo sacar agua y no se han inmiscuido en sus asuntos merecen compartir con ellos el aprovechamiento del pozo.

(54)

Pregunta

Si alguien descubre en un campo cubierto de vegetación una gran vasija de barro (qulla) llena de abejas, se la lleva y aparece otro hombre diciendo que él había colocado esa vasija allí ¿Se le puede admitir como cierto su testimonio y entregarle la vasija con su contenido?

Respuesta

Si la gente del lugar acostumbra a colocar vasijas para que las abejas depositen su miel, a semejanza de las colmenas, habrá que darle la razón al demandante siempre que aporte una descripción de las mismas y preste juramento. En el supuesto de que sean dos, se las repartirán. Si por el contrario no es costumbre en el lugar, sólo se podría tener acceso al recipiente, y más aún a su contenido, por medio de una prueba documental aportada por el demandante.

(62)

Pregunta

Un individuo es contratado para hervir una cierta cantidad de lino en un paraje ajeno, pero el lino se estropea. ¿Se le debe responsabilizar como a un empresario artesano o como simple jornalero? Se le contrató principalmente para llevar a cabo el tratamiento de noche, pero no lo hizo ¿y si lo puso donde queda teñido?¿se le considera como a un artesano fabricante?

Respuesta

El aludido es un jornalero y no un artesano. Los artesanos responsables son aquellos que actúan con personalidad propia, siendo condición para ello que su actuación tenga un efecto directo y no indirectamente pasivo; si el individuo aludido es un jornalero no se le puede considerar responsable más que en la medida en que lo fuera el empleado de la casa de baños, el subastador o el pastor común.

(63)

Pregunta

Alguien contrata, mediante el pago de determinada cantidad, a un hombre para que realice la peregrinación en su nombre. Así lo hace y lo demuestra. A su regreso, comprueba que el enemigo ha asolado el lugar y ha aniquilado a sus habitantes. ¿Le corresponde a este asalariado cobrar su remuneración a cuenta del Tesoro [Público]?(¿)[o de la hacienda del fallecido? ¿Se devengan sus emolumentos del capital o del tercio de mejora?

Respuesta

La remuneración que se le debe al asalariado debe obtenerse del legado del fallecido. Con tal fin se venderán sus bienes inmuebles para satisfacer sus derechos, para lo cual, se devengan, sin lugar a dudas, del capital. En el tercio no entra lo que aquí se ha planteado a no ser que el tema de la peregrinación hubiese sido testamentado en dichos términos.

(64)

Pregunta

Un encargado de la oración conviene con la comunidad o con el cadí en cobrar las rentas que la mezquita obtiene del alquiler de una casa y de la cosecha de árboles y viñas existentes en su recinto. ¿Es lícito que las obtenga como sueldo, cuando esta situación se da en otoño?

Respuesta

No es lícito en concepto de sueldo fijo. Pero si se le autoriza a administrar la mezquita y asignarse lo que se estime conveniente, será bueno y admisible. Pues éstos son dos casos susceptibles de confusión para quien no conozca y domine el tema. Observa bien la diferencia que existe entre ambos casos pues es tan sutil como ambigua.

(66)

Pregunta

El enemigo- ¡Dios lo aniquile!-, se apodera de una embarcación perteneciente a un musulmán. Otro musulmán la rescata y después la utiliza y la arrienda. Después viene su verdadero propietario y le abona el importe del rescate. ¿Puede reclamarle además el importe de su utilización y el arriendo?

Respuesta

El dueño de la embarcación puede reclamarle el importe del arriendo. En cuanto al hecho de haberla utilizado no se le puede reprochar si lo hubiese hecho para escapar del enemigo; pero si se trataba de una necesidad personal debía arrendarlo. Por la embarcación hay que abonar los costes del servicio de rescate, añadidos a los del rescate en sí, en el caso de haber sido prestado tal servicio como corresponde. No se tiene en cuenta aquí si al propietario le correspondía o no, ya que no cabe considerarlo como algo desaparecido. En cambio, se tiene en cuenta para las cosechas y cosas similares por temor a perderlas si se abandonan.

(68)

Pregunta

Dos cónyuges se asocian por contrato especificando que la aportación de cada uno es equivalente en cuanto a las mercancías, bienes muebles, alimentos de toda clase, trigo, animales y esclavos. El autor del contrato señala la mutua correspondencia y la proporcionalidad de ambos cuando explicita: "los dirhams y el oro les pertenecen" y añade: "están equilibrados". ¿Hay en ello algo reprobable?

Respuesta

Si quien pregunta entiende por comunidad de bienes el ser socios en todos sus bienes de mutuo acuerdo y no a base de solicitar el uno al otro dicha asociación, tal como se platea el asunto, resulta lícito. Si inician el contrato con el establecimiento del acuerdo, lo dicho por el autor del contrato: "están equilibrados", sólo resulta válido para las mercancía o bienes muebles. En cuanto a los alimentos, no vale la asociación entre ambos según Malik –que en paz descanse-; en cambio lo admite Ibn al-Qasim cuando se trata de una sola especie, a semejanza de lo que se dice en torno a otras cosas. No hay en esta respuesta espacio suficiente para aclarar y hallar un parangón entre ambos aspectos. Confórmese quien pregunta con esta breve respuesta. ¡Dios nos conceda el acierto!

(84)

Pregunta

Un sirviente deja constancia por escrito en caracteres árabes haber recibido de un administrador (¿) parte de sesenta dinares, pero luego, en caracteres latinos deja constancia de que son ochenta. ¿Debe tenerse en cuenta lo expresado en los primeros términos o considerar más bien lo que está acostumbrado a escribir?

Respuesta

Hay diferentes opiniones sobre el tema. A mi entender parece que procede considerar la validez del contrato latino por dos razones: primero, por el aumento que supone, ya que el que ha desembolsado el dinero tiene derecho a no perderlo. Y la segunda razón consiste en que lo acreditado en el registro de la administración y sus servidores es el documento latino, ya que para ellos representa un extracto, una aclaración y una constatación esencial y fundamental de la verdad.

(86)

Pregunta

Un hombre compra una mercancía de otro. Dice el comprador: "Si viene el vendedor cancelo la operación". Al saberlo el vendedor, responde: "Acepto, dentro del plazo en el que no se altere la mercancía", pues se trataba de animales. El comprador los vende y el vendedor no se entera y así lo reconoce el comprador. ¿Puede el vendedor recobrar la mercancía de manos del comprador?

Respuesta

En este asunto hay dos criterios discrepantes en la doctrina jurídica: uno de los criterios determina quitar la mercancía al comprador y el otro establece que el vendedor tan sólo tiene derecho al valor de la misma. Mi opinión es la siguiente: Si se da demasiada prisa en la venta se la retirará la mercancía al comprador. Ahora bien, si no se apresura, el vendedor tan sólo podrá reclamar su valor a menos que éste fuera mayor, porque entonces es superior el precio. Esta respuesta se basa en sus propias palabras: "si viene el vendedor cancelo la operación". Se trata, pues, de una obligación que se ha impuesto a sí mismo y no de una supuesta promesa. Al incluir en su respuesta la conjunción condicional "si", según el criterio de los expertos, su condicionada aseveración se hace exigible de forma motivada. Al concurrir condiciones ha de atenerse a sus consecuencias, pues se trata de una afirmación compulsiva; y aunque no lo fuese sería una promesa de principio. Como ejemplo del primer supuesto debería haber dicho: "si fulano viene a verme le trataré generosamente". En el segundo supuesto, se diría: "si llego a disponer de dinero daría a fulano tanto y tanto". Tener dinero en tu poder no significa que sea obra de fulano que se emplea en dádivas, del mismo modo que el hecho de acudir no motiva el ser dadivoso. De ahí interpretan lo relatado sobre el Profeta – Que Dios lo bendiga y salve-, respecto a los bienes de al Bahrayn como una promesa a un déspota y no como una oferta. Son conceptos sustanciales que has de comprender pues constituyen la realidad de este tema y en ellos se fundamenta la respuesta.

[*Colofón*]

Hemos contestado a la totalidad de tus preguntas con la máxima aplicación. No he escatimado consejos en la orientación ni he omitido dato alguno de utilidad.

Espero que las respuestas satisfagan tus deseos. Si algo te parece ambiguo, me vuelves a escribir y trataré de satisfacer tus deseos, Dios mediante. Nuestra preocupación se basa en Dios el Altísimo y en su religión. Que Él nos ayude a cumplir con la correspondientes obligaciones relativas a sus asuntos y nos mantenga alerta ante la llegada de la muerte; que de las dos vidas nos conceda lo más dulce de sus fuentes por su clemencia y poder. Sólo Él puede impedirlo. Las alabanzas sean para nuestro señor Muhammad, para con sus familiares y compañeros. Fin de la preguntas y las respuestas.

Jaén en la poesía de al-Andalus

Abdellkhalak Najmi
Universidad Autónoma de Madrid

Ante todo deseo felicitar de todo corazón a los organizadores de este Congreso, a Francisco Toro; a Francisco Vidal Castro y a todas las instituciones que han colaborado, directa o indirectamente, en la organización de este Congreso, homenaje internacional a uno de los arabistas más destacados en España, y también quiero agradecer a mi estimada profesora Rosa Isabel Martínez Lillo, por invitarme a participar en este acto cultural y a estar en este pueblo tan maravilloso como es Alcalá La Real.

Mi intervención girará en torno a **Jaén en la poesía de al-Andalus**, tema que ha sido poco abordado. Aunque sobre Jaén durante esta época de al-Andalus se ha escrito mucho, entre los autores que dedicaron obras enteras a Jaén, encontramos a nuestro homenajeado en este Congreso, el arabista Francisco Javier Aguirre Sádaba, que ha escrito una maravillosa obra titulada '*Introducción al Jaén islámico*' en 1979.

Primero quiero empezar mi comunicación recitando unos versos maravillosos del gran poeta andalusí, Abu l-Baqa al-Rundi, se trata de una elegía por al-Andalus, ya que es famoso por su Qasida (Poemas) en los que, con el motivo de la toma de ciudades como Valencia, Sevilla, Córdoba, Jaén por los castellanos, profetizaba en bellos versos la desaparición de la soberanía andalusí. En estos versos, que voy a recitar a continuación, habla de la fugacidad de la vida y de los cambios profundos que pasan tanto en la vida personal como colectiva de un pueblo:

لكل شيءٍ إذا ما تم نقصانُ *** فلا يُغرُّ بطيب العيش إنسانُ
هي الأمورُ كما شاهدتها دُولٌ *** مَن سَرَّهُ زَمنٌ ساءَتهُ أزمانُ [1]

"Todo, aunque a su plenitud haya llegado, es imperfecto
que nadie por los placeres de la vida se engañe.
La mutabilidad de las cosas testigo es de lo que pasa:
a quien un tiempo alegra, otros tiempos le maltratan"[2]

Y en los siguientes versos lamentando la caída de algunas ciudades en manos castellanas:

فاسأل (بلنسيةً) ما شأنُ (مُرسيةً) *** وأينَ (شاطبةٌ) أمْ أينَ (جَيَّانُ)
وأين (قُرطبةٌ) دارُ العلوم فكم *** من عالمٍ قد سما فيها له شانُ [3]

Pregunta a Valencia ¿qué fue de Murcia?
¿Y dónde está Játiva o **Jaén**?

[1] Abu l-Baqa al-Rundi, *Elegía de al-Andalus,* Editorial Alam al-Kutub, 1986, 93.
[2] https://carlusserrano.wordpress.com/2013/03/08/clase-ame-ii-recitacion-poetica-abu-l-baqa%CA%BC-al-rundi/ (Página consultada el 01-04-2018)
[3] Abu l-Baqa al-Rundi, *loc. cit.*

¿Dónde está Córdoba, la sede del Saber
en la que tantos sabios descollaron?[4]

En los versos citados arriba, se nota la enorme tristeza por la pérdida de estas grandes ciudades, entre ellas Jaén. Como es conocido, los musulmanes permanecieron en al-Andalus ocho siglos, en esta tierra fértil, o sea desde su entrada en 711 hasta la caída del Reino de Granada en 1492. Al-Andalus ha aportado mucho a la humanidad y ha colaborado en el desarrollo de varios campos tales como las letras, ciencias, agricultura, comercio, matemáticas, filosofía, teología…

Jaén, como hemos visto en el poema de Abu l-Baqa al-Rundi, también era una de las ciudades más importantes de al-Andalus; los árabes y musulmanes estuvieron en Jaén cinco siglos desde 713, año en el que entró Abdelaziz ibn Musa hasta 1246 cuando fue tomada por Fernando III, el Santo.

Durante estos cinco siglos, Jaén, en árabe llamada "Jayyan" fue una excelente tierra, regada por abundante agua que fluye en forma de ríos y fuentes, poseedora de gran cantidad de cultivos y así lo confirma el poeta nacido en Jaén Mousaab Bin Mohamed en estos bellos versos cuando salió de ella:

أجيَّانُ أنتِ الماء قد حِيلَ دونه
وإنِّي لظمآنٌ إليكِ وصادي
ذكرتكِ إن هبَّتْ شمالاً وإن بدا
لعينيَّ من تلك المَعالمِ بادي
متى ما أُرِدْ سيرًا إليكِ تَرُدَّني
مخافةُ آسادٍ هناك عوادي [5]

Además, Jaén se destaca por su magnífica situación geográfica como paso obligado entre Córdoba y Toledo, y entre Córdoba y Tudmir (zona de la actual región de Murcia). En este caso afirma Muhammad ibn Abd al-Munim al-Himyari en su libro *al-Rawd al-mitar fi jabar al-aqtar*:

"Jaén se levanta en el flanco de una montaña muy alta. Su alcazaba se cuenta entre las fortalezas más conocidas por ser inexpugnable. Es una villa muy favorecida con un territorio excelente. En el interior mismo de Jaén brotan fuentes de agua, y así se ve un abundante manantial de agua dulce cubierto de una bóveda de albañilería que data de la antigüedad; que se vierte en una gran fuente y sirve para abastecer varios baños: el Hammam-at-tawr (baño del toro) que tiene una estatua de toro en mármol; el Hammam-al-walad; que, con el anterior, pertenecen al gobierno; el Hammam-ben-As-Salim; el Hammam-ben-Tarafa; el Hammam-ben-Ishak; el sobrante de cuyas aguas sirve para irrigar vastas extensiones de terreno".[6]

Entre los poetas más destacados de Jaén en la época de al-Andalus encontramos a Ibn Darray al-Qastalli (Jaén, 958-Denia, 1030) que a los 35 años es poeta cortesano de Almanzor, actuando también como secretario y encargado de los poemas oficiales que celebraban las campañas de sus mecenas. Este destacado poeta recorrió luego varios

[4] https://carlusserrano.wordpress.com/2013/03/08/clase-ame-ii-recitacion-poetica-abu-l-baqa%CA%BC-al-rundi/ (Página consultada el 01-04-2018)
[5] http://shamela.ws/browse.php/book-1344/page-75 (página consultada el 20/03/2018)
[6] Pilar Maestro González, *Kitab ar-Rawd al-Mitar,* (Valencia) 1963. P. 205

reinos de taifas, hasta instalarse en la de Zaragoza, entre 1018 y 1028[7]. A continuación citamos unos versos preciosos de este jienense andalusí:

> "Si en los jardines que habita
> me impiden ver a mi dueño,
> en los jardines del sueño
> nos daremos una cita"[8]

La Medina de *Yayyan* aparece plenamente configurada en el primer cuarto del siglo XI como núcleo urbano compuesto por la medina amurallada y la alcazaba. El abundante potencial de agua en la propia ciudad y en sus inmediaciones hizo que surgieran fértiles huertos y vegas circundantes para cuyo riego se construyeron albercas. En este sentido el poeta andalusí Musab b. Muhammad b. Masud al-Jusani (ibn Abi Rukab):

أيا نخلتي جيان بالله أسعدا ... غريباً بكى من فقد أهلٍ وجيران
بحن إلى ظليكما وفؤاده ... رهين بأظعانٍ حللن بجيان
يؤمل أقصى الغرب والشرق همه ... ويذكر أوطاناً تحن لأوطان
وما ذاك عن بغضٍ ولا عن قلى لها ... ولكن عدت عنها تصاريف أزمان
عسى من قضى بالبعد عنهم بلطفه ... يسدد من حالي ويصلح من شأني [9]

Otro elemento importante muy presente en la literatura andalusí que aborda la ciudad de Jaén es la Gran Mezquita de Jaén, que fue construida por Abderramán II. Se alzaba en una zona desde la que se dominaba toda la ciudad, en una plaza de la que partían las calles principales, angostas y tortuosas, que se tornaban a cada paso, formadas por manzanas de casas grandes e irregulares.

En un principio, tras la conquista de la ciudad de Jaén por Fernando III, la convivencia entre cristianos, musulmanes y judíos mostraría una aparente estabilidad; vivían en paz y armonía y las diversas culturas se influenciarían entre ellas de forma positiva aportándose rasgos en el ámbito del arte (mudéjar), denotando una situación de progresiva tranquilidad. Más tarde, las historias que se habían vivido de la influencia entre musulmanes y cristianos se verían plasmadas en los romances moriscos en particular en la novela morisca *Historia del Abencerraje y la Hermosa Jarifa*: El tema dominante de esta última obra es la generosidad y el buen trato con el derrotado en la batalla o en la rendición.

Concluimos nuestra comunicación con unos bellos y tristes versos del poeta cadí Abu Said al-Harawi, en los que llora la caída de Jaén en las manos castellanas.

[7] María Jesús Viguera, «La corte tuyibi de Zaragoza en el *Diwan* de Ibn Darray», *Actas IV Coloquio Hispano-Tunecino,* Instituto Hispano-Árabe, Madrid, 1981, 243-251.
[8] http://www.enciclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=7017 (Pàgina consultada el 25/03/2018)
[9] http://islamport.com/w/tkh/Web/406/27.htm (página consultada el 25/03/2018)

أودعكم وأودعكم جناني... وأنثر دمعتي نثر الجمان

وإني لا أريد لكم فراق... ولكن هكذا حكم الزمان [9]

"Me despido de vosotros y me saltan las lágrimas
No quiero separarme de vosotros, pero así es la vida".[10]

En la poesía andalusí se destaca Jaén por sus huertas, jardines, albercas, fuentes y manantiales de agua y se nota claramente la añoranza a aquella época y la tristeza y el lamento por la pérdida de este paraíso terrenal.

Bibliografía

Al-Rundi, Abu l-Baqa, *Elegía de al-Andalus,* Editorial Alam al-Kutub, 1986

García-Arenal, M., *Los moriscos*, Madrid, Editora Nacional, 1975.

al-Maqqari, *Azhar al-riyad fi ajbar Iyad*, ed. S.A. Arab et al., Rabat, Sunduq ihya' al-Turat al-islami, 1978-1980, 5 vols

Al-Sahili, Abu Abd Allah, *Bugyat al-salik fi asraf al-masalik*, ed. A. R. al-Alami, Rabat, Wizarat al-awqaf wa-l-su'un -al-islamiyya, 2003.

Schack, A. F., *Poesía y arte de los árabes de España y Sicilia*, Valera, J. (trad.), 3.ª ed., Madrid, 1881, 3 vols. (reimp. Madrid, Hiperión, 1988).

Al-Idrisi: *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, ed. y trad. franc. de R. Dozy y M.J. De Goeje, Leyden, 1866. Rimp. Amsterdam 1969.

Aguirre, F. J.; Salvatierra, V. (1989): "Cuando Jaén era Yayyan". *Jaén*, Vol. II Historia. Granada, pp. 453-490.

http://www.enciclopedia-aragonesa.com/voz.asp?voz_id=7017 (Página consultada el 25/03/2018)

https://carlusserrano.wordpress.com/2013/03/08/clase-ame-ii-recitacion-poetica-abu-l-baqa%CA%BC-al-rundi

[10] Fouad Salah Sayed, *Mujam siyasiyyin mutaqafin fi tarij arabi islami,* Maktabat Hassan al-Misriyya, Misr, 2014. pág. 718

Los centros religiosos musulmanes después de la reconquista de Granada en 1492: Mezquitas, Rábitas y Zawiyas en La Alpujarra y Valle de Lecrín

Lorenzo L. Padilla Mellado
Miembro Grupo Investigación HUM-149

Resumen
Estudio y análisis de una de las instituciones religiosas musulmanas, mezquitas, rábitas y zawiyas y su transformación tras la conquista, en centros de culto cristianos. Con la nueva erección de las parroquias promulgadas por el cardenal y arzobispo de Sevilla don Diego Hurtado de Mendoza en 1501, será cuando perderán su función y dejaran de ser utilizados al ser promulgado el Decreto de conversión forzosa y bautismo de todos los mudéjares granadinos; desde ese momento la población musulmana pasaría a denominarse moriscos o cristianos nuevos.

Empieza así un nuevo tiempo en Granada, con la erección de una red de parroquias, que en sus inicios aprovechará las fábricas de las antiguas mezquitas y rábitas (iglesias viejas) hasta su completa desaparición. Hacemos, un recorrido por el urbanismo de la ciudad de Granada, La Alpujarra y Valle de Lecrín y las situaremos en su entramado urbanístico.

Para ello analizaremos y estudiaremos unos documentos que nos ofrecen información contemporánea, como son los Libros de habices de las Iglesias de Granada, Alpujarra y Valle, así como los Libros de Apeo y Repartimiento de los nuevos lugares que se repueblan con gentes castellanas tras las revueltas de 1568-1572.

1. Los centros religiosos musulmanes: Mezquitas, Rábitas y Zawiyas

En anteriores jornadas organizadas por el Ayuntamiento de Alcalá la Real traté el tema de los centros religiosos de origen musulmán en el Reino de Granada[1] (mezquitas, gimas, rábitas o zawiyas), durante los ss. VIII-XV, que tras la conquista de Granada perduraron hasta principios del s. XVI como tales centros religiosos musulmanes, que tras las revueltas de los mudéjares en las navidades de 1499 fueron muchos de ellos convertidos en iglesias y otras derribadas o transformadas en iglesias, viviendas o tierras de labor.

Con anterioridad a estas jornadas ya había publicado un trabajo sobre las rábitas[2] y fue uno de las primeras investigaciones, antes de la defensa de la tesis doctoral[3] que trató

[1] Padilla Mellado, Lorenzo L., "Ribáts y Rábitas en Al-Andalus: Un lugar de frontera "La Rábita" una aldea cercana a Alcalá la Real. (Jaén)". *Estudios. Núcleos Rurales II Congreso sobre Alcalá la Real en homenaje a Francisco Martín Rosales, celebrado durante los días 9 y 10 de noviembre de 2012,* Alcalá la Real, pp. 285-294. Alcalá la Real, 2013.

[2] Padilla Mellado, Lorenzo L., "Ribát-Rábita-Zawiya: Centros religiosos islámicos" *VII Coloquio Historia de Andalucía celebradas en Granada durante los días 24 y 27 de octubre de 2007 con el título ¿Qué es Andalucía? Una revisión histórica desde el Medievalismo. Actas que se publicaron con el título Historia de Andalucía, VII Coloquio,* pp. 111-128. Granada, 2009.

[3] Padilla Mellado, Lorenzo L., *Los habices de las Iglesias del Valle de Lecrín. Historia y Arqueología. Universidad de Granada,* Granada, 2010.

de los bienes "*habices o legados píos*" que estas instituciones poseían para sufragar los gastos derivados del culto, alfaquíes, aceite, cera, esteras, etc.

Tras la conversión forzosa de los mudéjares en 1500, decretada por los Reyes Católicos, ya no tenía razón de ser la existencia de estos centros de oración musulmana. Tras la nueva erección de las parroquias[4] por el cardenal de Sevilla don Pedro de Mendoza, empieza un nuevo tiempo en Granada, con la implantación de una nueva red parroquial, que en muchas de las ocasiones aprovecha edificios de mezquitas y rábitas, convirtiéndolas en iglesias o ermitas en el territorio granadino. En la actualidad en la ciudad de Granada queda una muestra de estas rábitas, la ermita de San Sebastián que conserva su antigua fábrica, lugar emblemático, donde la tradición dice que fue donde fueron entregadas las llaves de la ciudad de manos de Muhammad XII "Boabdil" a los Reyes Católicos el 2 de enero de 1492.

De las rábitas como centros religiosos en al-Ándalus tenemos poca información en fuentes árabes, puede ser debido a que sus moradores fueran gentes de escasa relevancia como para ser recogida en sus fuentes de hechos notables. Más en otra línea, sí son recogidas en informaciones descriptivas sobre toponimia o economía, que hacen alguna referencia a esta institución. Pero sin lugar a dudas son las fuentes cristianas posteriores a la conquista, las que nos proporcionan una mayor información.

La palabra rábita de la raíz árabe r-b-t tiene su origen en las palabras ribát, rábita y murabit. Morfológicamente significa "lo que ata, vincula, conecta, obliga, refuerza" y posteriormente ha dado lugar a una serie de palabras y múltiples derivados, que hay que tener en cuenta para comprender, aún mucho mejor el sentido de estas tres palabras, en su doble vertiente de convento fortificado para guardar la frontera y de función religiosa asociada al concepto de yihad o "guerra santa", como así nos lo indica Mikel de Epalza[5].

Es importante aclarar que el ribát además servía para dar la alarma y llamar a rebato, ya que su funcionamiento estratégico, se basaba en establecer un punto de vigía en el cual se mantenía un contacto visual y sonoro con otro cercano, que a su vez también se encontraba situado en una posición de contacto con otro colateral. De esta forma se conseguían los dos objetivos perseguidos: en primer lugar la de valor arquitectónico defensivo de la fortificación y en segundo como centro de práctica religiosa donde desarrollar la espiritualidad islámica.

Se podría decir que un ribát sería un edificio de retiro para el espíritu del musulmán, con unas pequeñas celdas o recintos que servían de oratorios, donde se refugiaban los piadosos musulmanes a preparar el espíritu y que además de realizar sus oraciones, también tendrían la obligación de dar la alerta frente a los peligros que pudieran venir del exterior. No se conocen las vicisitudes históricas por las que pasaron estas edificaciones hasta la conquista de Granada por los Reyes Católicos.

Estas construcciones desempeñaron un papel defensivo de suma importancia, ya que al estar en la frontera interior, tenían igualmente la misión de dar la alarma y de llamar a rebato en los casos de ataques. Su razón de ser fue de servir de puntos de vigía en

[4] *Libro Erección de las Iglesias Parroquiales del Reino de Granada.* Archivo Histórico de la Catedral de Granada. Signt. B-18, fol. 31v.

[5] Eplaza, Mikel de, "La espiritualidad militarista del Islam medieval. El ribát, los ribates, las rábitas y los almonastires de Al-Ándalus." *Boletín de la Asociación española de Estudios Medievales.* Ed. Sociedad Española de Estudios Medievales, 3, Año 3. Madrid, 1993, pp. 5-18.

constante contacto visual de la primera línea de torres y atalayas de observación, donde recibían las señales de ahumadas de día, de fuego de noche o sonidos en ambos casos para advertir del peligro de las incursiones enemigas

La vida en los ribáts estaba presidida por la oración y el recogimiento, la lectura del Corán y las invocaciones e innumerables rogativas. Su actividad se centraba en la dedicación en cuerpo y alma a la defensa de la frontera[6]. La incorporación del *murabitūm* a las fortalezas fronterizas, en especial las situadas más al interior, debió de ser bastante frecuente, pero su papel en la actividad militar tuvo que ser reducida y bastante marginal en el mejor de los casos. En al-Ándalus estas prácticas muestran que esa dedicación era una manifestación de carácter religioso muy vinculado a las tendencias ascéticas y retiro del mundo y en el sacrificio corporal, llegando hasta la ofrenda de la vida como medio de perfección espiritual.



Lamina 1.- Ermita de San Sebastián y anterior morabito

La búsqueda del martirio aparece como tema frecuente en los itinerarios personales de quienes se sentían más comprometidos con una opción de dedicación religiosa. La vida aislada y en condiciones difíciles de un lugar de frontera, ofrecía la posibilidad de convertir a quien la elegía en un testigo de su fe[7].

Las rábitas en sus inicios fueron pequeños edificios donde vivían piadosos hombres en las que después de su fallecimiento eran enterrados, donde acudían los creyentes a invocar su protección, propagándose de esta forma en los últimos años de dominación

[6] Marín, Manuela "La vida en los ribát de Ifriqiya" en Rafael Azuar (Ed). *La rábita Califal de las dunas de Guardamar* (Alicante). Ayt° Alicante y Universidad de Alicante. pág. 199.

[7] Marín, Manuela "La práctica del Ribát en al-Ándalus (ss. IX-XI) en Azuar Ruiz, Rafael (Coord.) *Fouilles de la Rábita de Guardamar I. El ribát califal. Excavaciones e investigaciones (1984-1992)* Casa de Velázquez. Madrid, 2004, pp. 191-201.

musulmana en nuestro país, un culto popular de santos y santuarios que se extenderán a otros territorios del norte de África.

Es bastante frecuente que los términos de ribát y rábita se confundan y se asocien a una misma institución. Persiguen un mismo fin piadoso pero con diferentes características, las primeras como defensa de la frontera y guerra santa contra los infieles y las segundas, ya en el s. XV en Granada, como pequeños oratorios dentro de la ciudad o en pequeñas alquerías del Alpujarra y Valle de Lecrín, distribuidas por los diferentes barrios, donde el creyente musulmán realizaba sus oraciones los días laborables, dejando el día festivo del viernes para sus oraciones y escuchar el sermón en la mezquita principal de su lugar de residencia. Esto no quiere decir que en el litoral existieran rábitas con un carácter militar y piadoso dedicado a la defensa de la costa[8].

Si en las fuentes árabes no son abundantes las noticias sobre estos edificios, en la documentación cristiana del s. XVI, como pueden ser los Libros de Bienes habices y los Libros de Deslinde y Repartimiento son los que más información nos proporcionan. Esta documentación nos adentra de una forma ágil y sencilla en la descripción de bienes raíces que pasaron a las iglesias o se pusieron en reparto a la nueva población asentada en los lugares que se repueblan a partir de 1572 tras la expulsión de los moriscos y la nueva repoblación por castellanos venidos de otros lugares de Castilla[9].

Para la ciudad de Granada existen numerosos trabajos sobre los centros religiosos de tradición musulmana que hubo antes y después de la conquista del Reino de Granada[10].



Lamina 2.- Mapa de las colaciones parroquiales de Granada

[8] Torres Balbás, Leopoldo "Rábitas Hispanomusulmanas". *Al-Andalus,* Vol. XIII. Madrid, 1948, pp. 475-496.
[9] Padilla Mellado, Lorenzo, *Libro de Apeo y Repartimiento de la villa de El Padul.* Año 1571. Granada, 2012.
Padilla Mellado, Lorenzo, *Libro de Apeo de Cádiar hecho por Matheo Bueso, juez de su majestad…* Año 1576. Granada, 2012.
[10] Lévi-Provençal, Évariste, *Le voyage d'Ibn Baṭṭūṭa dans le royanne de Grenade (1350), extraite de Mélanges William Marçais,* París, 1950, pp. 206-223.

La medina granadina de mediados del s. XV se estructuraba al menos sobre cuatro arrabales principales: *rabaḍ al-Fajjārīn* (Alfareros), *rabaḍ Nayd* (Nayd), *rabaḍ al-Ramla* (La Rambla) y *rabaḍ al-Bayyāzīn* (Albayzín).

Tras la repoblación Granada se reorganizó en colaciones formadas por las nuevas parroquias erigidas en el entramado urbanístico. Donde existían mezquitas o rábitas en principio se aprovecharon para transformarlas en iglesias y con el transcurso del tiempo fueron reparadas las que presentaban mejor obra, otras fueron derruidas y construidas nuevas iglesias y en otros casos se construyeron en otros lugares de nueva planta.

En este trabajo trataremos de hacer una minuciosa relación de estas rabitas en los repartimientos de algunos lugares de La Alpujarra y Valle de Lecrín. Para ello haremos una nueva lectura de estos libros, recogiendo la información que nos proporciona y confeccionando unas tablas y graficas de estos lugares, que por la limitación que nos marcan las normas del congreso nos limitáremos a alquerías muy específicas y que nos dan una información relevante de estas infraestructuras de origen musulmán.

2. Rábitas en el Valle de Lecrín y Alpujarra según los Libros de Habices

Recogiendo la información que nos trasmite los libros de habices donde se inventarían las haciendas que poseían los anteriores centros religiosos musulmanes como las mezquitas, rabitas, mezquinos, cautivos, etc., y los libros de repartimiento y repoblación de los lugares tras la expulsión de los moriscos, podemos hacernos a la idea de estos centro de culto.

Para ello vamos a utilizar el Libro Becerro de los Habices de las Iglesias del Valle de Lecrín del arzobispado de Granada que se hizo en 1547-1554[11] y el Libro Becerro de los Habices pertenecientes a las Yglesias de Las Alpujarras de este arzobispado de Granada y que están dados a censo perpetuo año 1533-1596[12].

El primero de estos libros, codicológicamente se trata de un manuscrito realizado en papel, escrito en 266 folios, encuadernado en madera forrado en piel, aunque en la actualidad carece de este forro. El primer folio contiene un listado de los lugares del Valle de Lecrín a quienes corresponde los censos que se describen, así como la cantidad de censo que paga cada uno de los vecinos, y un segundo folio donde se pone el título del libro y la signatura del archivo Histórico Diocesano de Granada (Libros-Archivo 44).

Cronológicamente la primera fecha que aparece en el texto es 22 de agosto de 1527, que es cuando describe los censos relativos al lugar de El Padul y la última anotación descrita que se data el 22 de febrero de 1554, que es la fecha en que se relacionan los censos del lugar de Mondújar.

El segundo corresponde a los habices que pertenecían a las iglesias de la Alpujarras del arzobispado de Granada y que estaban dados a censo perpetuo, actualmente forma parte de la colección antes citada. Tiene encuadernación de cartón forrado en color rojo, está escrito en papel, con letra humanística y consta de 261 folios escritos.

[11] Padilla Mellado, Lorenzo, *Libro Becerro de los Bienes Habices pertenecientes a las Yglesias del Valle de Lecrín del arçobispado de Granada. En el qual se contienen las posesiones que las yglesias tenían dadas a censo y quien las posee y lo que cada una dellas se paga de censo,* Granada, 2016.

[12] Padilla Mellado, Lorenzo, *Libro Becerro de los Habices pertenecientes a las Yglesias de Las Alpujarras de este arzobispado de Granada que están dados a censo perpetuo. Año 1533-1596.* Granada, 2016.



Lamina 3.- Ermita de la Virgen de la Cabeza (Cozvijar)

Cronológicamente la primera fecha que aparece en el texto es 16 de agosto de 1533, que es cuando describe un censo en la población de Mecina Tedel, y la última fecha es de primero de octubre de 1596, que es la fecha de los censos del lugar de Alcolea.

La zona geográfica de la que se ocupa el libro corresponde a la totalidad de la Alpujarra (Granadina y Almeriense), comarca fundamentalmente rural, con pequeños núcleos de población. Por ello, los habices que se describen se refieren, sobre todo, a propiedades de carácter eminentemente agrícola, pocas casas, varios hornos y algún molino del que se suele especificar que es de pan, lo que nos lleva a pensar en la existencia de molinos de aceite en las Alpujarras.

Cuando se hace el inventariado de estas propiedades, se hace referencia en algunas ocasiones a la denominación de ciertos centros de culto religiosos de origen musulmán, que con anterioridad a la conquista castellana existían en estos lugares, ofreciéndonos el nombre de cómo se conocían, los barrios en que se encontraban, las dimensiones que tenían o de quienes las poseían, etc.

La configuración urbana de la mayoría de estas poblaciones se distribuía en barrios, en la mayoría tres barrios, en el barrio central se situaba la mezquita, donde los fieles acudían a rezar y oír el sermón los viernes, y en cada uno de estos barrios lo que existían era una rábita donde acudían a sus rezos los demás días de la semana o pedir consejo al santón en su caso o visitar su tumba en caso de estuviera allí enterrado.

2.1.- Las rábitas del Valle de Lecrín

En el Valle de Lecrín solamente se hace referencia a rábitas o sitios de rábita, mezquitas solo se relaciona una en Conchar, sin especificar su localización y zawiyas no se ha encontrado ninguna en este libro manuscrito. Si se encuentran algunos macaberes o cementerios de enterramiento musulmán. También fueron utilizados estos solares para construir nuevas iglesias como es el caso de Nigüelas.

Centro religioso	Lugar	Situación del bien	Posesión
Rábita	El Padul	Solar casa y torre	Andrés Arriolí
Rábita del Horno	Ídem	Horno y calle Real	Diego Farax
Rábita de las Eras	Ídem	En una haza de secano	Francisco de Leonis
Solar de rábita	Dúrcal	Barrio Azocat	Lorenzo el Marche
Solar de rábita	Ídem	Barrio Balina	Ambrosio Abrurça
Rábita Haraçel	Conchar	Calle Real	Miguel Nayaz
Mezquita	Ídem	Pago de Aben Amir	Pedro de Ronda Adurazique
Rábita-Casa	Nigüelas	No se especifica	Juan de Vilches
Rábita	Ídem	Eras Altas	Alonso Rioli
Macaber	Restábal	Pago Almaha	Francisco Nieto
Rábita	Ídem	Barrio Bajo	María Hernández
Sitio rábita Alharaycal	Melegís	Camino Melegís	Francisco Valles
Sitio rábita Alharaycal	Ídem	Camino Real	Francisco Valles
Mezquita vieja llamada Maxmo y macaber.	Lojuela	Pago Harayçel Pago de Aluyd	Francisco Valles Lorenzo Alduhac
Macaber	Saleres	En una haza	Juan Xatin
Mezquita	Las Albuñuelas	En un camino	Bernardino de Tendilla
Rábita de Bayo	Ídem	Barrio Xenlill	Lorenzo de Santamaría
Sitio de rábita llamada Benefeh	Ídem	Pago de Alconça	Zacarías Holu
Macaber junto a una rábita	Ídem	Camino Almuñécar	Jorge de Alhama
Rábita de Bayo	Ídem	Barrio del Conti	Hernando el Bacar
Rábita de Najo	Ídem	Barrio de Najo	Lorenzo Raguaz

Solar y torre de rábita	Ídem	Barrio Bajo	Diego el Boruque
Casa que era rábita	Beznar	Barrio Alto de Pinos	Hernando de Cobaleda
Rábita	Pinos del Valle	Barrio Alto	Diego del Castillo
Rábita	Ídem	Barrio Alto	Se desconoce

En el Valle de Lecrín es mayoritaria la referencia a rábitas o sitios de rábita y no tanto a mezquitas. La mezquita o gima solamente se cita en tres ocasiones, en Conchar, Melegís y Las Albuñuelas. Las zawiyas no se relacionan en ninguno de los lugares que se describen bienes. En otros documentos relativos a habices sí que existen más referencias a mezquita y zawiyas, pero ya será en otro trabajo pendiente de hacer que estudiaremos estos centros religiosos.



Laminas 3 y 4.- Torre mezquita o rábita en Nigüelas y sitio de rábita en Acequias

Estos centros estuvieron bastante tiempo presentes en el entramado urbanístico de las alquerías del Valle, unas fueron integradas en casas de los vecinos como es el caso de la torre[13] que aún se puede ver en Nigüelas, donde se conserva muy cerca a esta torre un aljibe, por su lateral discurre la acequia que suministraba agua al aljibe y a la rábita.

[13] Padilla Mellado, Lorenzo, "Nigüelas, una alquería musulmana del Valle de Lecrín: la Mezquita otros centros religiosos" *La ciudad Medieval y su territorio. I: Urbanismo, Sociedad y Economía.* Espinar Moreno, M. y García Guzmán, Mª del Mar (Eds) Agrija Ed. Cádiz, 2009

En otros casos se transformaron en iglesias o ermitas, así en Cozvíjar se relaciona un macaber, donde hoy se situa la ermita de la Virgen de la Cabeza, y quizás se situaría una rábita o zawiya musulmana. En 1641 sería derruida y levantada la actual ermita.

2.2.- Las rábitas de La Alpujarra

Para la comarca de La Alpujarra se ha utilizado el Libro de Habices que se hizo en 1547, un manuscrito donde se describen los bienes habices que pasaron a las iglesias procedentes de las mezquitas y rábitas de las diferentes alquerías lugares. Este manuscrito tiene su interés por que se hace antes de la expulsión de los moriscos tras las revueltas de 1568-72, y todavía se mantenían los nombres con los que se conocían los centros religiosos musulmanes.

Centro religioso	**Lugar**	**Situación del bien**	**Posesión**
Rábita/Gima	Capileira de Poqueira	Pago de Harila	Rafael Sánchez Ayt
Solar de Gima	Pampaneira/Beonozmy	En la plaza	Lorenzo de Zafra
Rábita del Çagui	Pitres/Almoguaguez	En el macaber	Lorenzo de Baena
Rábita de Beneuz	Ídem	Pego de Benuz	Francisco Almuden
Rábita de Beneuz	Ídem	Harat Alcariz	De muchos vecinos
Rábita del Çaguar	Ídem	Solar de casa	Lorenzo Corriez
RábitaHaratalaymy	Ídem	Pago Haratalayn	Juan de Medina
Rábita de Mundir	Capileira de Ferreira	Pago de Mundir	Miguel Hamiza
Rábita de La Zubia	Aylacar de Ferreyra	Pago de Almunia	Pedro Peñalosa
Rábita Azebia	Ídem	Dentro del lugar	Andrés de Velasco
Rábita de Zeguir	Ídem	Cementerio	Andrés de Velasco
Rábita de Fondares	Ídem	Pago de las Casas	Lorenzo de Ávila
Rábita Azebia	Ídem	Dentro del lugar	Andrés Velasco
Rábita de Mezina	Mecina de Ferreyra	Pago de Arald Almorid	Bernaldino de la Puente
Rábita de Mezina	Ídem	Pago Harat Fema	Juan del Boyo

[14] Libro del Apeamiento de los Habices del Alpujarra de las Tahas de Ferreyra, Poqueyra y Juviles, que los apeó Benito de Carrión. Año 1527. Archivo Histórico Diocesano del Arzobispado de Granada. Sign. 44(3)

Rábita Hirtalxey	Ídem	Pago del Román	Martín Joden
Rábita Hanat Xey	Ídem	Pago de Çehla	Alonso Aldindí
Rábita de Mecina	Ferreyrola	Pago de Alhiut	Francisco el Boyo
Rábita de Mecina	Ídem	Pago Ardequibir	Lorenzo Dudix
Rábita Harat Alxey	Mecina del Laujar	Pago de Alquizin	Juan de Baena
Rábita Haratabenjed	Ídem	Pago Abenharof	No se indica
Rábita Haratabenjed	Ídem	Pago del Çihla	Gonzalo Marín
Rábita Haratarrayan	Pórtugos y Laujar	Pago de Mahala	Juan Alcayde Muley
Rábita Haratarrayan	Ídem	Pago de Albamayr	Martín de García
Rábita de Laujar	Laujar	Barrio del Laujar	Lorenzo de Palma
Rábita Marje Alpadul	Ídem	Camino Real	Lorenzo del Pozo
Rábita Hatalbeytar	Hartalbeytar	Pago del Çehla	Pedro Abenfarax
Rábita Hatalbeytar	Ídem	En las casas	Juan de Navas
Rábita Hatalbeytar	Ídem	En las casas	Lorenzo el Beni
Rábita de Haratal Xerra	Trevélez	En medio de una huerta	Francisco de Torres
Rábita de En medio	Ídem	En las casas	Francisco de Córdoba
Rábita de Notáez	Notáez	Barrio del Faz	No se dice
Rábita	Ídem	Pago de Canilo	Juan el Malaqui
Solar de rábita	Ídem	Corquilas	Juan Alozayra
Rábita de Notáez	Ídem	Barrio del Faz	Sancho Almoxcobi
Solar de rábita	Capileira de Notáez	Camino de la iglesia	No se dice
Solar de rábita	Cástaras	Alquería Alta	No se dice
Rábita Haratalnajar	Idem	Haratalnajar	Hernando Hiça
Rábita Haratalnajar	Idem	Haratalnajar	Pedro Danun

Rábita Arrebal	Idem	En las casas	Andrés Alcorayça
Rábita de Fadín Almojaybaha	Juviles	Pago de Alay	No se dice
Solar de rábita	Idem	Barrio Bajo	No se dice
Rábita de Nieles	Nieles	En las casas	Hernando del Valle
Rábita de Timen	Timen	Pago de las casas	No se dice
Rábita del Bayar	Ídem	En las casas	No se dice
Rábita de Timen	Ídem	En las casas	Martín Caballero
Rábita de Alayón	Ídem	Pago de Alayón	No se dice
Solar de rábita	El Portel de Cádiar	Barrio del Portel	García Debe
Rábita Harat Alçoco de Cádiar	El Portel de Cádiar	Pago Algeuza	García Aldubayel
Rábita Harat Tandón de Narila	Albayar de Cádiar	Pago de Solana	No se dice
Rábita del Bayar	Ídem	Camino de Cádiar	Hernando Mahaluf
Haratal Çoco	Cádiar, Haratal Çoco y Haratal Zamara de Cádiar	Pago Alhofra	Juan Almodoni
Haratal Zamara	Ídem	Pago de Ayni Algaleri	Juan Núñez
Rábita Haratal Çoco	Ídem	Pago del Guit	Juan Almani
Rábita Haratal Çoco	Ídem	Pago Haratal Çoco	No se dice
Rábita Haratal Zamara	Ídem	Pago Haratal Zamara	Juan Almichet
Rábita del Portel de Cádiar	Ídem	El Portel	No se dice
Rábita de Haratal Çoco	Ídem	Pago de Aladayr	Hernando el Fustely
Rábita de Haratal Çoco	Ídem	Pago de Haratalçamara	Francisco el Molaya
Rábita de Haratal Çoco	Ídem	Pago del Çoco	No se dice
Rábita de Haratal Çoco	Ídem	Pago del Çoco	Francisco Mocuza

Rábita de Haratal Çoco	Ídem	Pago del Çoco	No se dice
Rábita de Haratal Çoco	Ídem	Pago del Çoco	Francisco Mocuza
Rábita de Haratal Çoco	Ídem	Camino Real que va al Çehel	No se dice
Rábita de Haratal Çoco	Ídem	Barrio Haratal Çoco	Fernando Alafqui
Rábita de Haratal Çoco	Cádiar, Haratal Çoco y Haratal Zamara de Cádiar	Pago Haratal Zamara	No se dice
Rábita de Haratal Çoco	Ídem	Pago Haratal Zamara	Pedro Hayren
Rábita de Haratal Çoco	Ídem	Camino Real al Portel	Hernando Tarache
Rábita Alcudia	Ídem	Calle y casa de Pedro Genin	Pedro Genin
Rábita Haratalzamar	Ídem	Pago Handac Xaybini	Hernando Cohayla
Rábita de Haratal Çoco de Cádiar	Ídem	Pago del Jorf	Andrés Gómez
Rábita de Gozco de Mecina de Buenvarón	Narila y Haratandón	Pago de Aljuezeyr	Diego de Enciso
Rábita de Haratandón	Ídem	En las casas	No se dice
Rábita de Haratandón	Ídem	Pago de Alhayara	Diego Martín
Rábita de Haratandón	Ídem	Pago de Alhayara	Andrés de Ramos
Rábita de Haratandón	Ídem	Pago de Almexiha	No se dice
Rábita del Demna	Ídem	Pago de Aljorf	Andrés de Ramos
Rábita de Haratandon /Narila	Ídem	Ayn Alcuta	Francisco Xenix
Rábita de Haratandon /Narila	Ayn Alcuta de Verchul	Pago de Toronchit	Francisco Abenomar
Rábita de Haratayahi	Ídem	Ayn Alcuta	No se dice
Rábita Alcudia	Ídem	Ayn Alcuta	No se dice
Rábita del Portel de Cádiar	Ídem	Ayn Alcuta	No se dice

Rábita Harat Yahi	Ídem	Ayn Alcuta	No se dice
Rábita Alguazil	Ayn Alcuta de Verchul	Ayn Alcuta	Luis de Carmona
Rábita de Alfaguara	Ídem	Ayn Alcuta	No se dice
Rábita Haratamacra	Ídem	Ayn Alcuta	Juan el Naxar
Rábita Haratamacra	Ídem	Barrio Harat Macra	No se dice
Rábita Albayar	Ídem	Ayn Alcuta	Diego Gamero
Rábita Alayni	Ídem	Alcuta de Berchul	García de la Torre
Rábita Haratalayn	Ídem	Pago de Alcuta	Juan Zacarías
Rábita Haratalmacra	Ídem	Camino Real que va Timen	Juan de Arcos Alaqui
Rábita Alfaguara	Ídem	Alcuta	No se dice
Rábita Alfaguara	Ídem	Pago de Alfaguara	Martín Agaya
Rábita Haratal Faguara	Ídem	Pago de Alfaguara	No se dice
Rábita de Alfaguara	Ídem	Pago de Alfaguara	Benito Ortiz
Rábita de Alfaguara	Ídem	Pago de Alfaguara	Francisco de Málaga
Rábita de Harat Abiait	Ídem	Pago de Alfaguara	Lorenzo de Úbeda
Rábita de Alfaguara	Ídem	Pago de Alfaguara	Diego de Cañete
Rábita de Alfaguara	Ídem	Pago de Alfaguara	Juan de Baena
Rábita de Alfaguara	Ídem	En las casas	Francisco Abenarruz
Rábita de Cádiar	Ídem	Pago de Alfaguara	García Ahajela
Rábita de Alfaguara	Ídem	Pago de Alcuta	Bartolomé de Jaén
Rábita de Haratzied	Ídem	Pago de Alcuta	No se dice
Rábita de Alfaguara	Ídem	Camino del Alfaguara	Alonso del Campo
Rábita de Haratziet	Ídem	Camino que va a Cuchurrio	No se dice

Rábita Haratziet	Ídem	Pago de Alcuta	Bartolomé Jaén
Rábita Haratziet	Ídem	Pago de Alcuta	Alonso de Castro
Rábita Haratziet	Ídem	Pago de Alcuta	Luis Álvaro Alay
Rábita de Alcudia	Ídem	Pago de Alcuta	Lorenzo Meheriní
Rábita Haratziet	Ídem	Pago de Alcuta	Pedro el Manjor
Rábita Haratziet	Ídem	Pago de Alcuta	Hernando Abarragui
Rábita de Haratmacra	Ídem	Pago de Cuxurrio	Lorenzo de Úbeda
Rábita Haratmacra	Ídem	Pago de Cuxurrio	Juan del Salto
Rábita de Haratyahi	Ídem	Pago de Cuxurrio	Lorenzo de Úbeda
Rábita de Harat Macra	Ídem	Pago de Alcuta	Francisco de Lisbona
Rábita de Harat Macra	Ídem	Pago de Alcuta	Luis Álvaro
Rábita de Harat Macra	Ídem	Pago de Alcuta	Martín González
Rábita de Haratandón	Ídem	Pago de Alcuta	Luis de Torrijos
Rábita de Haratziet	Ídem	Pago de Alcuta	No se dice
Rábita de Harat Abenzecri	Ídem	Pago de Abenzecri	Francisco Abenhazan
Rábita de Harat Abenzecri	Harataben Zecri e Harat Benhell, del partido de Verchul de Alcut	Pago de Cato	Juan de Arcos
Rábita de Harat Benhelí	Ídem	Pago de Hayrabueja	Francisco Abenhazan
Rábita de Harat Abenzecri	Ídem	Pago de Blirja	Francisco Alfazti
Rábita Harat Benzecri	Ídem	Pago de Beheli	No se dice
Rábita de Harat Abenzecri	Harat Benzecri	Pago de Abenhelil	Pedro Abenhoçey
Rábita de Harat Abenzecri	Ídem	Pago de Benhelil	Pedro Abenhoçey

Rábita del Zocac	Ídem	Pago de Zocac	Francisco de Málaga
Rábita de Çocac	Cuxurrio de Verchul, Zocac, Haratabuleyla y Haratalhadid	Pago de Bemela	Abula Abiz
Rábita del Zocac	Ídem	En Fadín Alcana	Gerónimo de Palma
Rábita de Abohidar	Ídem	En las casas	Juan Yahi el Murçi
Rábita de Abohaydar	Mecina del Buen Varón, Beniejen, Rauda, Abohaydar, Harat Lanza, Laujar, Gayda y Harat Bogayt	En la plaza junto al macaber	Juan Abenayt
Rábita de Abohidar	Ídem	Junto al camino Real	Juan Alazerac
Rábita de Abeniegen	Ídem	Pago de Abohidar	Hernando Abenabó
Rábita de Alozara	Ídem	Pago de Abohidar	Juan Alazerac
Rábita de Abeniegen	Ídem	Pago de Abohidar	Juan Alazerac
Rábita de Abenagen	Ídem	Pago de Bohidar	Juan Abeniexin
Rábita de Abeniegen	Ídem	Pago de Abohidar	Juan Abeniexin
Rábita de Abeniege	Ídem	Pago de Trobel	Juan de Murcia
Rábita de Arrauda	Ídem	Pago de Tuturbel	Diego Abudin
Rábita de Rauda	Ídem	Pago Harata Tayf	Ambrosio Abudim
Rábita de Arrauda	Ídem	Pago de Harat Atarfe	Ambrosio Mocoz
Rábita del Taraf	Ídem	Orilla la acequia	Alonso el Foavcaz
Rábita de Harat Benigen	Ídem	Pago de Arata Taf	Alonso Alfocaucaz
Rábita Abenyegen	Ídem	Pago de Aratarf	Juan de Murcia
Rábita de Alozara	Ídem	Pago de Aratarf	Juan de Murcia
Rábita del Buñol	Ídem	Pago del Harace	Hernando el Haydaxari

Rábita de Abenagen	Ídem	En el macaber	No se dice
Rábita de Abenyegen	Ídem	Pago de Alcudia	Francisco de la Fuente
Rábita de Lozara	Ídem	Pago de Alminia	Juan Alazerac
Rábita de Gotco	Ídem	Pago de Algayda	Diego Taher
Rábita Algayda	Ídem	Alquería de Algaida	Lorenzo Abenyexenin
Rábita de Ayn	Ídem	Camino que va a Godco	Lorenzo Abenhilxim
Rábita Abdenfarax	Ídem	Pago de Alhayr	Hernando Harquen
Rábita Abdenfarax	Layn e de Aben Farax, Abernahil y Godco de Meçina	Pago de Alcudia	Hernando Erquem
Rábita de Haratal Ayni	Ídem	Pago de Algayda	Martín Abenhacen
Rábita de Abenfarax	Ídem	Pago de Algayda	Juan Almacox
Rábita de Abenfarax	Ídem	Pago Alhayr	Jorge Arripa
Rábita de Yátor	Ídem	En las casas	Jorge Riba
Rábita de Yátor	Yátor	En las casas	Lorenzo Abenayayx
Rábita del Carmen de Valor	Ídem	Pago Atalic	No se dice
Rábita del Carmen de Válor	Ídem	Pago de las casas	Diego Abenhumeya
Rábita de Abençabha	Yegen	Pago de Coxantar	Juan el Borcoque
Rábita de Alcudia	Haratalguazit, El Portel, Alcudia, Harata Abençabaha, El Cohe	Pago del Poryel	No se dice
Rábita del Portel	Ídem.	Pago de Partinas	Diego Abenamira
Rábita de Alcudia	Ídem.	Pago del Portel	No se dice
Rábita de Alcama	Ídem.	Pago del Portel	Alonso Montefrio

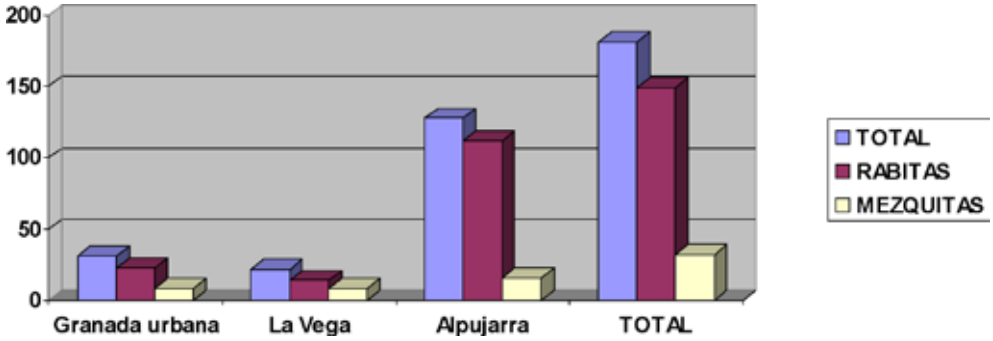
Rábita de Bocaçira	Ídem.	Pago del Portel	Lorenzo Helil
Rábita Haratal Terrelo	Ídem.	Pago de Almacaçenit	Lorenzo Abenganin
Rábita de Haratabençabaha	Ídem.	Pago de Almaçanit	Lorenzo Abonaym
Rábita del Zeygua	Ídem.	Pago de Almaçanit	Alonso Aladrot
Rábita del Maçanid	Ídem.	Pago de Maçarit	Hernando el Barragui
Rábita de Terrelo	Ídem.	Pago de Maçarit	Lorenzo Abengenin
Rábita de Aben Ali	Ídem.	Pago de Almaçanit,	Hernando Albarragi
Rábita del Cotolon	Ídem.	Pago de Aben Ali	Alonso el Tenor
Rábita Haratal Carali	Ídem.	En las casas	Bernardino Abenali
Rábita Haratalbenali	Ídem.	En las casas	Francisco Abenali
Rábita de Haratabenalí	Ídem.	Pago Abenali	Juan Abonayrme
Rábita de Hatabença-baha	Ídem.	En el macaber	Francisco Abenali
Rábita del Laujar	Ídem.	Pago Abenali	Pedro de Carmona
Solar de Gima	Viñas del dicho partido de Válor	En las casas	

	Centros religiosos	%	Nº
Total reino de Granada	**454**	**100**	**181**
Granada urbana	**137**	**17,13**	**31**
La Vega de Granada	**98**	**12,15**	**22**
Las Alpujarras	**219**	**70,72**	**128**

Distribución de la muestra por zonas

	Centros religiosos			Rábitas		Mezquitas	
	Nº	%	n	Total	%	Total	%
Total reino de Granada	454	39,8	181	149	32,8	32	7,2
Granada urbana	137	17.13	31	23	15.44	8	25
Vega Granada	98	12.15	22	14	9.40	8	25
Las Alpujarras	219	70.72	128	112	75.16	16	50

Distribución por grupos: rábitas y mezquitas



Distribución de la muestra real

Como se ve en la relación de centros religiosos que se citan en La Alpujarra, son abundantes las rábitas en cada uno de los lugares, distribuidas por los barrios. Estos barrios con frecuencia son tres los que en la mayoría de las poblaciones se repartían sus vecinos.

Por ello en el barrio central era donde se ubicaba la mezquita o gima y en los barrios Alto y Bajo podía existir una rabita en los que sus vecinos hacían sus rezos diarios, dejando la oración del viernes para la mezquita principal del pueblo.

En la descripción de estas rábitas existe una cierta correspondencia con la denominación del barrio donde se situaban. En muchas ocasiones también pude darse el caso de existir más de una rábita, perdiendo esa unidad que tal poseyera con anterioridad, sobre todo cuando se trata de nombres de grupos familiares extensos. También puede observarse una correspondencia entre la denominación del pago donde se halla y el nombre de la rábita.

Un aspecto económico de estos centros es la gestión de los bienes habices, que permitían el mantenimiento de las mezquitas y rábitas y de las personas encargadas del culto, como los alfaquíes.

En teoría eran los Cadis los encargados de su administración, pero en la práctica esto se ejercía por el administrador designado en el momento de poner un bien como habiz. En caso de que por el donante no se hubiera hecho, entonces sí era el Cadí el que lo gestionaba.

Según lo dicho, por ejemplo en Mecina de Buenbarón tenía una mezquita mayor donde se rezaba y asistían los vecinos los viernes a sus rezos, y el resto de los días a sus rábitas distribuidas por sus barrios: Benajen, Rauda, Abohaydar, Harat Lanza, Laujar, Algayda y Harat Bogad, donde hacían las oraciones los vecinos en las rábitas situadas en estos barrios, de este modo al terminar su jornada de trabajo no les obligaba a desplazarse de su lugar de vecindad.

De vikingos, morabitos y emires...[1]

Manuel J. Parodi Álvarez[2]
Grupo de Investigación HUM440. Universidad de Cádiz

Si la continuidad del discurso histórico de Sanlúcar de Barrameda, junto al río Guadalquivir, fluye con relativa naturalidad desde mediados del siglo XIII, desde la llegada de Castilla a las tierras de la desembocadura y la cesión del señorío de la ciudad por la Corona a la Casa de Guzmán, en 1297 (en lo que viene considerándose como una suerte de "año Cero" para la localidad), no sucede ni mucho menos lo mismo con los siglos anteriores a dichos momentos "fundacionales" de la moderna Sanlúcar de Barrameda (primero villa y andando el tiempo –ya en el siglo XVII– ciudad).

Sin detenernos, puesto que en esta ocasión trascienden sobradamente de los objetivos que nos ocupan en estos párrafos, a tratar las épocas prehistórica, protohistórica y antigua en el actual término municipal sanluqueño, diremos que en lo relativo a la época medieval precristiana, al período de tiempo comprendido (*grosso modo*) entre los siglos VIII y XIII d.C., el mismo está aún presidido por una enorme laguna de información, en términos generales, de la que sólo sobresalen, a modo de islotes, ciertos *flashes* que, en no pocas ocasiones, se repiten a modo de *tópoi*, de lugares comunes recurrentes en las páginas de la historiografía local sanluqueña.

Todo ello supone un severo problema a la hora de aproximarnos al conocimiento de dicho medio milenio marcado por la presencia islámica en Sanlúcar de Barrameda, a las huellas que dicha presencia pudo dejar en nuestro espacio urbano, así como a la profunda relación que tan largo período de tiempo guarda con el mismo origen de Sanlúcar tal y como la conocemos, y con las esencias del espacio nuclear de la ciudad, el Barrio Alto, corazón e inicio de la vida urbana en Sanlúcar.

En cualquier caso, y desde la reflexión acerca de algunos de los que pudieron ser los primeros pasos del hábitat urbano islámico en la moderna Sanlúcar de Barrameda, entendemos que hay una relación mucho más estrecha de lo que *a priori* podría parecer entre aquellos vikingos que en el siglo IX asolaron nuestro litoral y los morabitos y emires que se asoman al título de este breve texto.

En este sentido, existe una relación clara entre este sitio que a lo largo de la Historia ha sido conocido como el "Lugar Santo" (el *Sanctus Locus* que subyace bajo el nombre de "Sanlúcar" y que guarda las claves de un espacio sagrado litoral desde la Antigüedad, que habría albergado acaso varios *lucus*, como el del Santuario de La Algaida, en época feno-púnica, un espacio sagrado litoral que aún se encuentra cargado de fuerza religiosa y que se materializa, por ejemplo –pero no exclusivamente– en las diversas formas que el culto mariano conoce en esta zona, siendo la más multitudinaria de las mismas la

[1] El título del presente artículo recoge el de una conferencia del autor incluida en la programación cultural del Ateneo de Sanlúcar de Barrameda, una ponencia impartida en la Biblioteca Municipal "Rafael Pablos" de Sanlúcar de Barrameda (Cádiz), el 16 de marzo de 2012.

[2] Doctor Europeo en Historia; grupo de investigación PAI HUM 440 UCA; Ayuntamiento de Sanlúcar de Barrameda; SAIC.

relativa al Rocío), el río Grande y aquellos hombres del norte, los *northmanni*, prototipo de bárbaros cuya proximidad despertaba el terror de los habitantes de las costas y tierras por ellos asoladas en sus expediciones de saqueo en la Alta Edad Media, como las que llevaron a cabo por las tierras del Bajo Guadalquivir entre los siglos IX y X de nuestra Era.

Baste recordar en este sentido que la oración con la cual los europeos de la época se consolaban ante la inmediatez de un ataque decía, precisamente, *de ira barbarorum libera nos, domine*, o lo que es lo mismo, "líbranos señor de la ira de los bárbaros", haciendo referencia en dicha letanía el término "bárbaros" a los hombres del norte, a los vikingos, a la "muerte rubia" que asolaba las costas atlánticas europeas desde Alemania hasta el Golfo de Cádiz, y más allá de estos límites, se proyectaba de una parte hacia el continente americano y sus costas nororientales, caso de Terranova, y de otra hacia el interior del viejo *Mare Nostrum* de los romanos, un Mediterráneo ya dividido de largo entre distintos poderes antagónicos entre sí.

En el antiguo *Mare Nostrum* los normandos llegarían a constituirse como una eficaz barrera ante el poder sarraceno e islámico, relevando a los agotados bizantinos en el Sur de Italia y formando el Reino de Sicilia, un estado soberano el cual andando el tiempo, bajo una u otra forma, con mayor o menor proyección fuera de las costas de la vieja Trinacria, integrado en una unidad superior (como la Monarquía Hispánica) o con plena independencia, como Reino de Sicilia o como Reino de las Dos Sicilias o de Nápoles (conformado esencialmente por la isla de Sicilia y el sur de la Península Italiana, en torno a la vieja ciudad de Nápoles) lograría mantener su identidad y su independencia hasta la segunda mitad del siglo XIX, cuando finalmente sucumbiría (en una campaña militar que se extendería entre 1860 y 1861 y que fundamentalmente bascularía en torno al asedio de la plaza fuerte de Gaeta) como estado independiente ante los embates del *Risorgimento* y la Unificación italiana.

Víctor Manuel II de Saboya, el conde de Cavour, Mazzini y Garibaldi dieron finalmente al traste, a mediados del Ochocientos, con el sueño siciliano de aquellos Hauteville normandos, que encontraron su continuidad genética en la sangre de los perseguidos Hohenstauffen y de los reyes de Aragón (y por ende de los de España), un sueño que aflora en las páginas de Sciascia o del príncipe de Lampedusa, y que está poblado de soles, de campos de olivos, de viñas, de colinas y pueblos arracimados sobre montes costeros, y en el que reinan los *pupi*, las marionetas sicilianas que viven las historias del ciclo de Orlando y los Doce Paladines, paralelo meridional del Ciclo Artúrico, unas marionetas en las que podemos encontrar, por ejemplo, a los antepasados de la muy gaditana *Tía Norica*.

Ese reino (antes condado) normando de Sicilia se fragua desde el siglo XI como una consecuencia de las incursiones vikingas por el Mediterráneo, del vacío de poder dejado en el espacio central del viejo *Mare Nostrum* de los romanos por un Imperio Bizantino incapaz ya de asegurar su presencia en Sicilia y en las rutas comerciales marítimas occidentales, y de la pujanza del Islam norteafricano ante el cual Europa generaría una respuesta aprovechando precisamente el impulso de unos normandos ya cristianizados asentados en Sicilia, unos normandos cristianos que servirían como freno del sarraceno desde una Sicilia que actuaría como marca fronteriza en un mar que es limes entre dos cosmovisiones, la cristiana al Norte y la musulmana al Sur.

Pero doscientos años antes de su definitivo asentamiento en Sicilia, los vikingos habían llegado hasta las tierras del Guadalquivir con un ánimo acaso distinto del que andando el tiempo habría de llevarles, en el Mediterráneo, a Sicilia, o, en el Norte de Francia, a la tierra que sería bautizada justamente como "Normandía" (la tierra de los "normandos", de los "hombres del Norte"). En el año 840 una oleada vikinga proveniente de los mares del Norte se habría presentado ante la Lisboa islámica, tras haber realizado razzias por el septentrión peninsular, por el Cantábrico (en tierras cristianas) atacándola y siendo rechazados los norteños. Este ataque a la antigua *Olisipo* romana habría de constituir una suerte de "carta de presentación" de los hombres del Norte ante el Emirato Omeya de Córdoba, bajo el reinado de Abderramán II.

Advertido el emir cordobés por su gobernador olisiponense, no pudo sin embargo impedir cuatro años más tarde, el 844, la entrada (la irrupción, cabría decir) de los vikingos por el Guadalquivir. No tenemos noticia de la suerte que los entonces pobladores de las actuales tierras sanluqueñas pudieron haber corrido en dichos momentos, si bien sabemos que otros núcleos del contexto del río como el de Coria o la misma Sevilla –*Isbiliyya*– fueron saqueados y sus habitantes padecieron el asalto de los normandos. Y sabemos que, rehechos los cordobeses de la sorpresa inicial, dieron fin a esta razzia norteña en la batalla de Tablada; los vikingos se habrían mostrado renuentes a abandonar las inmediaciones de la ciudad y de la campiña meridional de Sevilla, habiéndose hecho fuertes y estando acampados en alguna de las islas del propio río, y encontrándose en apariencia posibilitados para moverse con entera libertad por el río navegando sus tranquilas aguas hasta el mar y contando de este modo con una segura comunicación con el exterior, con el ámbito marítimo que les había llevado hasta el interior bético.

Esta primera expedición normanda de saqueo del año 844 resultaría a la postre frustrada por el estado omeya de Córdoba, como señalábamos. Pero la misma sería la causa de que el emirato cordobés tuviera que fijar su mirada en la frontera acuática de su litoral occidental y meridional, aun acuciado como estaba por los problemas y tensiones en su frontera septentrional con los pequeños estados cristianos peninsulares (y con las incursiones del estado carolingio desde las marcas hispánicas) así como la inquietud interna en sus propias tierras norteñas, como la que provocaban de los Banu Qasi (los *Casii*, una antigua familia aristocrática hispanorromana superviviente de la Antigüedad y convertida en su día al Islam que habría conservado su identidad como núcleo familiar, su poder y sus raíces romanas en el patronímico "Qasi") del norte de la región de Zaragoza.

Abderramán II, soberano peninsular, como varios siglos más tarde haría asimismo Felipe II (otro soberano peninsular), mejoró la defensa costera del territorio por el expediente, entre otros, de edificar fortificaciones costeras, los "ribats" (*ribatim*) que hoy se conservan cristalizados en topónimos como los de Sant Carles de la Rápita (Cataluña) o Arrábida (Portugal), y ya en un contexto más inmediato en lo geográfico (y más directamente relacionado con el asunto que venimos tratando), La Rábida (en Huelva), o Rota (rábita Ruta, en la provincia de Cádiz).

Así, el emir Abderramán II tomaría medidas preventivas frente a los peligros provenientes del mar (desde el Norte, en el caso de los vikingos, desde el Este y el Sur, en el caso de los piratas sarracenos y berberiscos, que también representarían un peligro para Al Andalus), unas medias como el impulso a su flota de guerra y la protección de las costas mediante la construcción de fortalezas costeras, los "ribats" o "rábitas"

que encontrarían paralelos asimismo en las fortificaciones litorales erigidas en las costas levantinas por estas mismas fechas y motivos. Posiblemente esta expedición vikinga del 844 sería la causa de que el soberano cordobés Abderramán II se viera impelido a fijar sus ojos (y con ellos su preocupación) en la frontera constituida por sus costas occidental y meridional.

En el ámbito cercano a Sanlúcar de Barrameda, si en el castillo de San Marcos de El Puerto de Santa María (localidad ya existente en época romana, como sabemos por las fuentes y por la arqueología, y especialmente activa durante la Romanidad tardía, un núcleo no fundado originalmente en época islámica sino preexistente) podemos hallar un *ribat*, quizá entre las sorpresas que aún guarda el territorio de Sanlúcar, quizá por la zona de La Almona, quizá en el Barrio Alto, quizá en ambos lugares pudiéramos encontrar un ribat cuyo origen pudiera remontarse al siglo IX y que pudiera ser embrión de lo que andando el tiempo habría podido llegar a ser un alcázar (Qasr), un castillo (Hisn), para convertirse en el *Castillo de las Siete Torres* de la Historiografía sanluqueña, y en la acrópolis guzmana medieval de Sanlúcar de Barrameda.

De este modo si bien en el nombre de la localidad de El Puerto de Santa María (de entero origen alfonsí), vecina a Sanlúcar de Barrameda, no encontramos un topónimo evocador de las "rábitas" islámicas, en los trasfondos del portuense castillo de San Marcos (reedificado por Alfonso X sobre estructuras precedentes) sí podemos hallar la evolución de lo que habría sido originalmente un "ribat", destinado precisa y no casualmente a la guarda y custodia del río Guadalete, que era navegable más allá de El Portal y la zona de La Cartuja, hasta tierras jerezanas en época medieval, cumpliendo El Puerto de Santa María (Alcanate) respecto a Jerez de la Frontera (Sharis) y el Guadalete un rol similar al desempeñado por Sanlúcar de Barrameda (Sanlukar) respecto a Isbiliya y el Guadalquivir.

El río Guadalquivir es una vía rápida de penetración al interior de la Baja Andalucía: quien controla el río tiene las claves para apoderarse de la ciudad de Sevilla y con ambos, de todo el Bajo Guadalquivir entre la capital hispalense y Sanlúcar de Barrameda. Roma se aseguró el control del río y sobre su eje el emperador Augusto diseñó la provincia *Baetica*. Los bizantinos navegaron sus aguas hasta Sevilla en época visigoda, como sabemos gracias a la arqueología; los vikingos asolaron dos veces Sevilla tras haber penetrado por el río en el siglo IX, como venimos viendo; los castellanos de Fernando III conquistaron Sevilla por el río: fue la flota cántabra de Bonifaz la que abrió las puertas de Sevilla para el Rey Santo, a mediados del siglo XIII; como vemos, se trata de un fenómeno recurrente: para conquistar Sevilla es necesario controlar el río, y para controlar el río es imprescindible asegurar la guarda de sus bocas, de su desembocadura: de lo que hoy es la ciudad de Sanlúcar de Barrameda.

Sanlúcar de Barrameda, como El Puerto de Santa María, habría sido un núcleo con una *facies* islámica, con un horizonte histórico islámico, uno de cuyos primeros elementos definidores habría podido ser ese ribat (quizá se habría tratado de más de uno) edificados en tiempos de Abderramán II como medida de precaución y guarda de las costas andalusíes.

Entre el hipotético ribat emiral sanluqueño del siglo IX y la presencia guzmana y los primeros estadíos del Palacio Ducal de Medinasidonia, muy a finales del XIII y principios del XIV, y aún más, hasta el Castillo de Santiago, del siglo XV, hemos de

contar con que median varios siglos; entre tal hipotético ribat sanluqueño y el Castillo de Santiago, en concreto, nada más y nada menos que medio milenio de Historia. Que no es precisamente poca cosa, ni poco tiempo. De este modo, podríamos encontrarnos ante un mismo hilo conductor que nos llevara, en Sanlúcar, desde el siglo IX (con el hipotético "ribat" omeya) hasta el siglo XIV (con el Palacio Ducal), pasando por el Castillo de las Siete Torres y el alcázar islámico (de épocas califal o almohade, siglos X-XII), del que se conservan elementos estructurales singulares y representativos como algunos arcos de las galerías interiores del Palacio Ducal de Medina Sidonia.

El actual término municipal sanluqueño, además, habría contado con una historia propia muy anterior a la presencia y la época islámica; el territorio que hoy constituye el citado término municipal de Sanlúcar de Barrameda habría sido un espacio habitado desde época prehistórica, por no hablar de la protohistoria y el feraz mundo tartésico; asimismo cuenta con un rico horizonte cultural en época antigua, como apuntan las fuentes históricas, lo que ha venido siendo refrendado por la Arqueología; de este modo, nombres y términos habituales en la Historiografía de este espacio de la desembocadura del Guadalquivir como son los del *Luciferi Fanum*, Évora, Monte Algaida, *Lux Dubia*, Venus Marina, Astarté, entre otros, jalonan el horizonte de la Historia Antigua en territorio sanluqueño, de las épocas prerromana y romana en la desembocadura del Guadalquivir. Al mismo tiempo es necesario considerar el peso de la fase islámica en el bagaje histórico general de Sanlúcar de Barrameda, con una más que clara presencia de esta *facies* histórica y cultural en la acrópolis del Barrio Alto sanluqueño, conservada en la memoria colectiva de la ciudad y cristalizada bajo el nebuloso perfil del Castillo de las Siete Torres.

Quizá uno de los embriones del nuevo desarrollo como núcleo urbano de la Sanlúcar medieval en época islámica pudieron precisamente ser esas estructuras defensivas emirales que en forma de "rábitas" podían haberse constituido como salvaguarda de estas costas y del río ya desde el siglo IX; entre Abderramán II y Felipe II corre más de medio milenio, pero en fin de cuentas fueron unas necesidades geoestratégicas muy similares las que llevaron a ambos monarcas hispanos a fortificar las costas mediante estructuras defensivas como torres (en el caso del Habsburgo) y "rábitas" (en el caso del Omeya), uno en el siglo IX y otro en el siglo XVI.

Quizá, insistimos, bajo los perfiles del actual Palacio de Medina Sidonia, de la Parroquia de la O y de la trama del núcleo central del Barrio Alto puedan encontrarse los nexos de unión que a través de las nubes del tiempo nos conduzcan a un pasado milenario, a un milenio atrás, a los días en los que desde la atalaya del "ribat" barrioalteño los vigías omeyas contemplasen la llegada de las velas normandas en su trágico viaje río arriba, a ninguna parte, a aquella *Isbiliyya* que sería su último destino.

En cualquier caso, la siguiente expedición normanda por el Guadalquivir, en el año 859, y que se produciría bajo el reinado del emir Mohammed I, hijo y sucesor de Abderramán II, conocería un fracaso de mayor envergadura que la precedente del 844: las medidas tomadas por Abderramán II darían sus frutos. Y quizá el hipotético ribat sanluqueño tuvo algo que ver en ello…

Bibliografía

Abellán Pérez, J. (2004), *Poblamiento y administración provincial en al-Andalus. La cora de Sidonia*. Málaga.

— (2005), *El Cádiz islámico a través de sus textos*. Cádiz.

Almagro Gorbea, A; Triki, H. y Viguera, Mª.J. (1999), *Itinerario cultural de Almorávides y Almohades: Magreb y Península Ibérica*. Granada, Fundación El Legado Andalusí.

Álvarez de Toledo y Maura, L.I. (1984), "El palacio de los señores de Sanlúcar. Aproximación histórica al inmueble", en revista *Sanlúcar de Barrameda* nº. 20 (s.p.). Sanlúcar de Barrameda (Industrias Gráficas Santa Teresa).

— (2003), *La Casa Guzmán di Sanlúcar*. Fundación Casa Medina Sidonia. Cuadernos nº. 1. Sanlúcar de Barrameda (versión italiana; original en castellano).

Amores Carredano, F. y Chisvert Jiménez, N. (1993), "Tipología de la cerámica común bajomedieval y moderna sevillana (s XV-XVIII)", en *Spal* 2, pp. 269-325.

Azuar, R. (2004), "El ribât en al-Andalus: espacio y función", en *'Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones. Anejos*, X, pp. 23-38.

Barbadillo Delgado, P. (reed. 2001; ed. or., 1945), *Historia Antigua y Medieval de Sanlúcar de Barrameda*. Sanlúcar de Barrameda.

Barrantes Maldonado, P. (1998), *Ilustraciones de la Casa de Niebla* (F. Devís, ed.). Cádiz.

Bosch Vilá, J. y Molina López, E. (1990), *Los almorávides*. Granada, Universidad.

Castro Lorenzo, M.L. (2009), "La vajilla de lujo en Santiago de Compostela en los siglos XVI y XVII: aportaciones de la Arqueología", en *Revista de Estudos Provinciais*, nº. 22, pp. 123-158.

Cayón, J. (ed.) (2005), *Las monedas españolas. Del tremis al euro. Del 411 a nuestros días* (vol. I). Madrid.

Climent Buzón, N. (2003), *Calles y plazas de Sanlúcar de Barrameda*. Recorrido histórico. Sanlúcar.

— (2007) *Historia social de Sanlúcar de Barrameda. En busca de nuestro pasado*. Vol. 1. *Del Luciferi Fanum al Ocaso del Renacimiento*. Sanlúcar de Barrameda.

Codera y Zaydín, F. (1879), Tratado de Numismática arábigo-española. Madrid.

— (2004), *Decadencia y desaparición de los almorávides en España*. Valencia.

Conde, J.A. (1844), *Historia de la dominación de los árabes en España*. Barcelona.

Cruz Isidoro, F. (2012), "El Palacio Ducal de Medina Sidonia: de fortaleza islámica a residencia de los Guzmanes (SS. XII-XVI)", en *Gárgoris. Revista de Historia y Arqueología del Bajo Guadalquivir*, nº. 1, pp. 28-33.

Espinar Moreno, M. (2000), "La alquería de Mondújar: mezquita y rábitas, cementerios, barrios y otras estructuras urbanas y rurales", en *Anaquel de Estudios Árabes* 11, 277-294.

Fidalgo, E. (2005), "Peregrinación y política en las Cantigas de Santa María", en E. Fidalgo (ed.), *Formas narrativas breves en la Edad Media. Actas del IV Congreso*. Santiago de Compostela.

Frochoso Sánchez, R. (2001), *Los feluses de al-Andalus*. Madrid.

Fundación Casa de Medina Sidonia, http://www.fcmedinasidonia.com/

García Sanjuán, A. (2004), "Rabitas y ribats en el Mi´yar de al-Wansarisi [m. 914/1508]", en *La rábita en el Islam. Estudios Interdisciplinares*. Alicante.

González Jiménez, M. (1994), "Cádiz frente al mar: de los proyectos alfonsíes al Privilegio de 1493", *Estudios de Historia y Arqueología medievales* X, pp. 83-99.

González Jiménez, M. y González Gómez, A. (1984), *Jerez de la Frontera en el siglo XIII*. Jerez.

Guillamas y Galiano, F. (reed. 1990; ed. or., 1858), *Historia de Sanlúcar de Barrameda*. Sanlúcar de Barrameda.

Hazard, H.W. (1952), *The numismatic History of late medieval North Africa*. New York.

Hernández Valencia, M. y López Martín, E. (2014): "Centro cerámica de Triana, intervención en conjunto alfarero", en *Revista PH* nº. 85, pp. 100-123.

Herrero Torrecillas, J.A.; Palacio García, P.; Herrero Palacio, D. (2011), *Catálogo de Subasta Numismática (15 de diciembre de 2011, Madrid)*. Madrid.

Huarte Cambra, R. y Somé Muñoz, P. (1995), "La cerámica contemporánea en el Cuartel del Carmen (Sevilla)", en *Spal* 4, pp. 229-247.

López Fernández, M. (2009), *La reconquista en la frontera del Estrecho (1250-1462)*. Málaga.

Luque Mensaque, B. (2011, octubre), *La cerámica trianera en el jardín de Sorolla*. Trabajo presentado en Pieza del mes de octubre. Museo Sorolla. http://museosorolla.mcu.es/pdf/octubre12

Manzano Moreno, E. (2006), *Conquistadores, emires y califas. Los Omeyas y la formación de Al-Andalus*. Barcelona.

Martínez Atienza, J.F. (1998), *Las Monedas de Granada*. Motril.

Martínez Enamorado, V. y Vidal Castro, F. (coords.) (2003), *Mauritania y España, una historia común: los Almorávides, unificadores del Magreb y al-Andalus (s. XI-XII)*. Granada, Fundación El legado andalusí.

Martínez Lillo, S. (1994), "Un ribat interior en la marca media. El caso de Talabíra", en *Cuadernos de Arqueología y Prehistoria de la Universidad Autónoma de Madrid* 21, pp. 297-312.

Martínez Montávez, P. (1974), *Perfil del Cádiz hispano-árabe*. Cádiz.

Matesanz Gascón, R. (2004), *Omeyas, bizantinos y mozárabes. En torno a la "Prehistoria fabulosa de España" de Ahmad al Razi*. Valladolid.

Medina Gómez, A. (1992), *Monedas hispano-musulmanas*. Toledo.

Méndez Fueyo, J.L. (2005), "Ollas, cántaros y cerámicas de uso común en el Reino de Valencia. La obra aspra de las bóvedas de la Iglesia de Santa María", en M. Bevià García y R. Azuar Ruiz (Coords.), *Santa María Descubierta. Arqueología, Arquitectura y Cerámica*. Museo Arqueológico de Alicante, Alicante, pp. 3-35.

Morales Romero, E. (2004), *Historia de los vikingos en España. Ataques e incursiones contra los reinos cristianos y musulmanes de la Península Ibérica en los siglos IX-XI*. Madrid.

Moreno Ollero, A. (1983), *Sanlúcar de Barrameda a fines de la Edad Media*. Cádiz.

De Padilla, G. (2008), *Historia de Jerez de la Frontera (Siglos XIII-XVI)*. (J. Abellán Pérez ed.). Sevilla.

Parodi Álvarez, M.J. (2006), *Sanlúcar en papeles amarillos. Notas de Bibliografía Histórica Sanluqueña*. Sanlúcar de Barrameda.

— (2008), "Las Covachas. Poder, Representación, ¿Fiscalidad?", en *Sanlúcar. Revista de las Fiestas de Primavera y Verano*. Imp. Santa Teresa, Sanlúcar de Barrameda (Cádiz), nº. 44, pp. 113-127.

— (2010), "Aristocracia, nobleza, Guzmanes. Un apunte", en *Revista Sanlúcar*. Sanlúcar de Barrameda (Cádiz), nº. 46, pp. 79-83.

— (2011), "Un vano islámico del palacio ducal de Medinasidonia…", en J. Rubiales Torrejón (ed.), *Sanlúcar de Barrameda. El Río Guadalquivir. Del Mar a la Marisma* (Colección Guadalquivir II). Sevilla 2011, pg. 119.
— (2012), "Notas sobre Évora y las fronteras de Asta Regia", en *Gárgoris. Revista de Historia y Arqueología del Bajo Guadalquivir. Sanlúcar de Barrameda*, año 1, nº. 1, junio 2012, pp. 37
— (2013), "La sirena de doble cola", en *Gárgoris. Revista de Historia y Arqueología del Bajo Guadalquivir.* Sanlúcar de Barrameda, año 2, nº. 3, junio, pp. 13-18.
— (2014), "Antecedentes musulmanes del casco histórico de Sanlúcar. Algunos apuntes", en *Sanlúcar Señorial y Atlántica. I y II Jornadas de Patrimonio Histórico-Artístico.* Sanlúcar de Barrameda, pp. 135-144.
— "Razones de un Señorío. Sobre Sanlúcar y los Guzmanes", en *Revista Sanlúcar.* Sanlúcar de Barrameda (Cádiz), nº. 50 (1965-2014), pp. 117-124.
— (2015), "Algunas consideraciones sobre Évora y las fronteras de Hasta Regia", en *Revista Sanlúcar.* nº. 51. Imp. Santa Teresa, Sanlúcar de Barrameda (Cádiz), pp. 120-131.
— (2017), "La Sanlúcar anterior a la Vuelta al Mundo. Una ciudad en transformación", en M.J. Parodi Álvarez (coord. científico), *In medio Orbe II. Personajes y Avatares de la I Vuelta al Mundo. Actas del II Congreso Internacional sobre la I Vuelta al Mundo.* Junta de Andalucía, Sevilla, pp. 179-208.
— (2017b), "El Guadalquivir, eje de comunicaciones en la historia. Notas sobre las épocas antigua y medieval", en F. Edelmayer y G. Pfeisinger (coords.), *Ozeane. Mythen, Interaktionen und Konflikte.* Universidad de Viena. Viena, pp. 11-56 [ISBN 978-3-402-14902-7].
— (2018), "Guadalquivir y Regla. Un baile de siglos", en J. Rodríguez Mellado, P. Garrido González y J. Vázquez Paz (eds. científicos), *La necrópolis tardoantigua de la plaza del Humilladero de Ntra. Sra. de Regla (Chipiona, Cádiz): primera campaña de excavaciones arqueológicas (2015).* Chipiona, pp. 9-18 [ISBN 978-84-09-02643-2].
Parodi Álvarez, M.J. y Bejarano Gueimúndez, D. (2017), "Notas sobre un jalón de la Sanlúcar del siglo XVI", en *Actas del Congreso Internacional "Carolus". Homenaje al profesor Friedrich Edelmayer.* Alcalá la Real, pp. 283-296.
Parodi Álvarez, M.J y Rabadán Gómez, V. (2012), "Apuntes sobre la ceca islámica de Sanlúcar (siglos XI-XII)", en *Revista Sanlúcar.* Sanlúcar de Barrameda, pp. 96-115.
— (2012b), "Sobre la Sanlúcar islámica y su ceca almorávide (siglos XI-XII)", en *Gárgoris. Revista de Historia y Arqueología del Bajo Guadalquivir.* Sanlúcar de Barrameda, año 1, nº. 2, diciembre de 2012, pp. 8-14.
Parodi Álvarez, M.J. y Rodríguez Mellado, J. (2015), "Sanlúcar de Barrameda en la encrucijada. Notas sobre los siglos XIV y XV", en F. Toro Ceballos (coord.), *Los reinos peninsulares en el siglo XV. De lo vivido a lo narrado. Encuentro de investigadores en homenaje al profesor Michel Garcia. Andújar,* pp. 221-232.
— (2016), "Apuntes sobre la Sanlúcar medieval islámica", en F. Toro y J. Molina (coords.), *Estudios de Frontera 10. Fronteras Multiculturales. Actas del X Congreso de Estudios de Frontera* (Alcalá la Real, 2015). Jaén, pp. 341-358.
— (2017), "La prospección arqueológica del Término Municipal de Sanlúcar de Barrameda (Cádiz)", en M.J. Parodi Álvarez (coord.), Prospección, prospección…!!

Prospecciones y Cartas Arqueológicas como herramientas de investigación y gestión del Patrimonio. Arqueología en Sanlúcar IV. Sanlúcar de Barrameda, pp. 107-133.

Parodi Álvarez, M.J. y Verdugo Sánchez, J. (2017), "El río como mito. Del Tartessos al Baetis. Poder y prosperidad en un *flumen unicum*" en J. Peral López (coord.), *Guadalquivir, mapas y relatos de un río.* Catálogo de la Exposición de 2017 (Ministerio de Agricultura y Pesca, Alimentación y Medio Ambiente; Confederación Hidrográfica del Guadalquivir; Universidad de Sevilla; Aljarafesa). Sevilla, pp. 82-97.

Pérez Pérez, C.J. y López Rosendo, E. (2001), "Ocupación y función del solar de la antigua bodega de C/ Zarza, nº 3. Aportación Arqueológica a la historia de El Puerto de Santa María", *Revista de Historia de El Puerto*, nº. 26, pp. 11-64.

Pleguezuelo Hernández, A. (1989), *Azulejo Sevillano*, Padilla Libros.

— (1992): "Sevilla y Talavera: entre la colaboración y la competencia", en *Laboratorio de Arte* 5, pp. 275-293.

— (1999): "Cerámica de Sevilla (1248-1841)", en T. Sánchez Pacheco (coord.), *Cerámica española. Summa Artis* XLII, Espasa Calpe, S.A., Madrid, pp. 343-386.

Portela Hernando, D. (1999), "Apreciaciones sobre la evolución de 'las talaveras'. Siglos XVI al XX", en *Boletín de la Sociedad Española de Cerámica y Vidrio*, nº 38, pp. 329-334.

Quintero Atauri, P. (2007, reed.; ed. or. 1904), *Uclés. Antigua residencia de la Orden de Santiago (Primera parte)*. Uclés.

De la Rada y Delgado, J. de D. (1892), *Catálogo de las monedas arábigas españolas que se conservan en el Museo Arqueológico Nacional.* Madrid (Establecimiento Tipográfico Fortanet).

Ray, A. (1998), "La loza sevillana del siglo XVIII: piezas inéditas en los museos de Londres", en *Laboratorio de Arte* 11, pp. 215-232.

Real Academia de la Historia. Catálogo del Gabinete de Antigüedades. Monedas andalusíes. Alberto Canto García, Tawfiq ibn Hafiz Ibrahim y Fátima Martín Escudero (2000). Madrid, Mapa I, pg. 33.

Rodríguez Lorente, J.J. (1982), *Prontuario de la Moneda arábigo española*. Madrid.

Romero Dorado, A. (2013), "Sanlúcar de Barrameda en la Cantiga de Santa María nº. 371", en "*El Rincón Malillo*" (publicación digital), nº. 3, pp. 30-35 (http://www.ceconoca.org/).

Romero Tallafigo, M. (2009), *El Privilegio Fundacional de Sanlúcar de Barrameda a Alonso Pérez de Guzmán. Transcripción paleográfica y ortográfica del documento.* Sanlúcar de Barrameda (M. Romero y M.J. Parodi eds.).

Ruiz Gil, J.A. (2010), *Arqueología en la Bahía de Cádiz durante la Edad Moderna*. Universidad de Huelva, Tesis Doctoral.

Suárez Japón, J.M. (1991), *Frontera, territorio y poblamiento en la provincia de Cádiz.* Cádiz.

Tabales Rodríguez, M.A. (2002), *Sistema de análisis arqueológico de edificios históricos.* Universidad de Sevilla, Secretariado de publicaciones.

Tawfiq B. Hafid, Ibrahim (2001), "El dinar andalusí: nuevas aportaciones", en A. Canto y V. Salvatierra (coords.), *IV Jarique de numismática andalusí*. Jaén.

Torres Balbás, L. (1981), *Obra dispersa I. Al Andalus. Crónica de la España musulmana* (vol. 2). Madrid.

— "Rábitas hispano-musulmanas", en *Al-Andalus*, Madrid XIII/2, 1948, 475-491; Obra dispersa (vol. 4), Madrid, 1982.

Vega Martín, M. y Peña Martín, S. (2002-2003), "Alternancias epigráficas en las monedas almorávides", en *Al Andalus-Magreb*, nº. 10, pp. 293-314.

Velázquez Gaztelu, J.P. (1994), *Historia Antigua y Moderna de Sanlúcar de Barrameda. Vol. II. Historia Moderna: de la Reconquista al reinado de Don Fernando VI (1264-1760)*. (M. Romero Tallafigo, ed.). Sanlúcar de Barrameda.

— (1995), *Fundaciones de todas las iglesias, conventos y ermitas de la Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Sanlúcar de Barrameda* (M. Romero Tallafigo, ed.). Sanlúcar de Barrameda.

Vera Reina, M. y López Torres, P. (2005), *La cerámica medieval sevillana (siglos VIII al XIV). Producción trianera.* BAR Internacional Series 1403, Oxford.

Vives y Escudero, A. (1893), *Monedas de las dinastías arábigo-españolas.* Madrid.

Youseff Hoteit, A. (1993), *Cultura, espacio y organización urbana en la ciudad islámica, en Cuadernos de investigación urbanística.* Madrid.

Evolución histórica de los espacios cementeriales rupestres de época altomedieval de rito cristiano e islámico en Loja

Rafael Pedregosa Megías
Arqueólogo
David Gómez Comino
Profesor de Geografía de Historia

Contexto histórico

La evolución del poblamiento durante la Antigüedad Tardía ha sido definida por Jiménez Puertas (Jiménez, 2002: 92-97), quien establece tres etapas. El contexto de inestabilidad que se desarrolla a partir del s. V d. C. favoreció la ruptura con respecto a las estructuras agrarias de época romana (como muestra el abandono de las *villae*), apareciendo nuevos asentamientos que se caracterizan o bien por ocupar una posición algo elevada sobre el fondo de las vegas (Solana de la Verdeja) o bien por situarse en una posición claramente defensiva (Cerro del Molino del Tercio). Pero no son asentamientos marginales, sino que en su mayor parte controlan vías de comunicación de gran importancia, por lo que hay que descartar que respondan a la intención de sus pobladores de escapar a algún tipo de control político. En el siglo siguiente, perviven los asentamientos en altura, en relación con la perduración de la inestabilidad política derivada de los enfrentamientos internos del Reino Visigodo y por el inicio de la presencia del Imperio Romano de Oriente en el litoral meridional y SE de la Península. Finalmente, en el s. VII d. C. la superación de la inestabilidad interna visigoda y sobre todo de la recuperación de los territorios bajo control bizantino permite el desarrollo de asentamientos en llano como La Esperanza o los Villares de la Artichuela, junto a los asentamientos situados en altura que tratan de controlar el territorio.

Entre los siglos VIII-IX o período emiral, el poblamiento en Loja se caracteriza por una perduración del modelo de poblamiento anterior. Pero a mediados del siglo VIII, se producirá un asentamiento de grupos árabes en la zona de la Vega (La Esperanza y Plines) y en Agicampe. A finales del siglo IX, se producirá un encastillamiento de la población como consecuencia de la *fitna*, con la ocupación de asentamientos de altura, tanto vinculados a la población de origen oriental, caso de Loja como los relacionados con la población de origen hispano, caso del Cortijo del Aire (*Ṭurruš*) y del Cerro del Molino del Tercio, éste último presentando una ocupación ininterrumpida desde época tardorromana (Jiménez, 2002:171). De época emiral también sabemos que el último miembro de la familia real omeya de Damasco, 'Abd al-Raḥmān, tras su huida de Oriente, arribó a Almuñécar y de aquí se refugia en la fortaleza lojeña de Ṭurruš (López, Castellano y Buendía, 2001:38).

De época andalusí, los testimonios históricos más fiables nos los proporciona el geógrafo árabe Ibn Ḥayyān, para finales del siglo IX. Así nos menciona un enfrentamiento entre los jālidíes y las tropas de Ibn Ḥafṣūn, en el año 888, que tuvo lugar en la fortaleza de *Banū Ǧālid*, llamada *al-Famatina* (al-Funtīn) actual zona de la Esperanza. Los hechos

continúan y con el apoyo de las tropas omeyas a través del *"jefe Ŷa'd b. 'Abd al-Gāfir, gobernador del Emir en la provincia de Elvira, quien en persona acudió con sus huestes al lugar del combate"* (Jiménez, 1999:212). Pero parece que poco después la fortaleza de Ṭurruš ocupada probablemente por muladíes y mozárabes (Jiménez, 1999:213) en el año 894 que contaba con el apoyo de los cristianos sublevados de la mano de Ibn Ḥafṣūn volvería a ser atacada por el ejército emiral *"se retiró pasando por Loja y Al-Funtīn cuyos habitantes permanecían en la obediencia y no fueron molestados"* (Jiménez, 1999:212). Lo que quiere decir que en Loja como observamos tanto en las fuentes como por el registro arqueológico, con la existencia de esos materiales de la primera época andalusí, en la actividad arqueológica llevada a cabo en Cuesta del Papel (Gómez, 2010) constata la extensión del núcleo urbano lojeño fuera del peñón de la Alcazaba en esta época y su necrópolis (Pedregosa y Gómez, 2016). En estas fechas habría algunos grupos de población indígena (cristianos) que, a través de lazos de clientela, se convierten a la religión musulmana y se integran en la sociedad islámica en diversos grados (Jiménez, 1999:213).

La presencia estatal se plasmó en la serie de campañas militares realizadas en los años 894, 904 y 914; pero sin duda la construcción del castillo de Loja en el año 893 fue la actuación más destacada y confirma la alianza entre los Banū Jālid y el poder omeya, pues si la iniciativa se atribuye a al-Muṭarrif, hijo del emir ʻAbd Allāh (Ibn Ḥayyān, 1957: 336; Jiménez 1999: 215). Las recientes intervenciones arqueológicas llevadas a cabo han permitido constatar la restauración de la fortaleza existente en el cerro de la Alcazaba en el 893 d. C., no sólo a partir de las fuentes escritas, sino por la excavación en extensión del Patio de Armas de la Alcazaba en la que han aparecido varias estructuras construidas en el entorno de la torre principal de la fortaleza durante esta primera época de al-Ándalus (Álvarez, 2009). Que, unido a los restos de la necrópolis hallada en Cuesta de los Escaloncillos, nos están confirmando la presencia ya a finales del siglo IX o principios del siglo X de la maqbara islámica de la ciudad tras su fundación en el mismo lugar que la necrópolis excavada en la roca de tradición cristiana con tumbas o sepulturas antropomorfas.

La población de origen hispano también viene constatada a partir de la toponimia de la Tierra de Loja, en la que abundan los nombres de lugar de etimología latina o prelatina muy abundantes en el sector de la Vega de Loja y Huétor-Tájar: *Alcaudique*, *Axicampe*, *Cámara*, *Frontil*, *Guetor*, *Loxa*, *Manzanil*, *Milanos*, *Palopar*, *Plines*, *Riofrío*, *Salar* y *Torrox*. No obstante, también aparecen bastantes en la zona situada entre Zagra y Fuentes de Cesna: *Barcox*, *Cámara*, *Martilla*, *Molejón*, *Zegna* y *Pesquera* (Jiménez, 1999:213).

A lo largo de los siglos X al XV, nos encontramos con unos asentamientos estables ya desde época califal, en distintos puntos de término municipal de Loja, como serían el propio núcleo urbano Madīnat Lawša, y varias alquerías la de Agicampe y la del Frontil, además de la del Cortijo de la Artichuela, todas ellas con torres defensivas para el cobijo de la población que ocupaba las áreas de regadío de la zona correspondiente a la vega de Loja. Loja como ciudad fronteriza, se vio envuelta en numerosos avatares militares, incluida su toma y destrucción por parte de Fernando III el Santo en 1225.

Para conocer la estructura urbana de la ciudad, hemos de recurrir al *Libro de Repartimientos* de 1491, en donde se mencionan los tres sectores que la componían: Alcazaba, Arrabal y Jaufín. El de la Alcazaba se situaba en el cerro que contiene la fortaleza, al lado norte de ésta se situaba el barrio del Jaufín, y al sur el Arrabal.

En opinión de Jiménez Puertas, el Arrabal se desarrollaría a partir del s. X ya que en las *Memorias* de 'Abd Allāh se menciona a Loja como *madīna* y a su fortaleza como *qasaba*, en referencia a un acontecimiento sucedido en 1089, que evidenciaría una importante expansión urbana en estos momentos (Jiménez, 2002: 161-166). Esta expansión urbanística de Loja a partir de la Alcazaba quedó puesta de manifiesto en varias intervenciones arqueológicas, una en la c/ Tinte y Tenerías, en donde se exhumaron restos de una vivienda de época Zirí (ss. XI-XII) (García, 2009), y en la c/ Caridad con un nivel de ocupación almohade (Gómez, Buendía y Álvarez, 2009).

Las calles del arrabal ya en época moderna, como las restantes de la ciudad, eran muy estrechas y tortuosas, legado de la ciudad nazarí que los cristianos trataron de mejorar. Muchas calles se allanaron, enderezaron y ampliaron. Se abrieron calles nuevas y se empedraron. De ello tenemos constancia, ya que la calle donde se ubica el solar objeto de estudio (C/ Cuesta de los Escaloncillos, nº 6) estaba en funcionamiento al menos desde el año 1573, con el arreglo la calle principal desde el Mesón de Arroyo hasta la Carrera y la subida del Cobertizo (hoy los Escaloncillos) para ir a Santa Catalina (Rosal y Derqui, 1989:204).

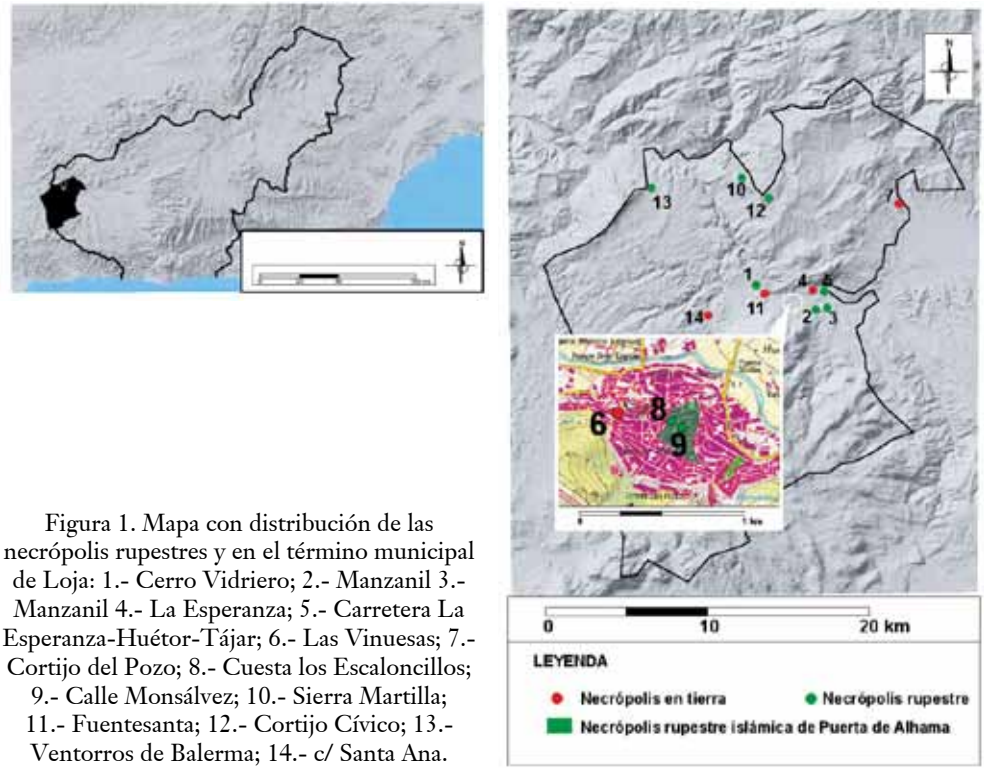


Figura 1. Mapa con distribución de las necrópolis rupestres y en el término municipal de Loja: 1.- Cerro Vidriero; 2.- Manzanil 3.- Manzanil 4.- La Esperanza; 5.- Carretera La Esperanza-Huétor-Tájar; 6.- Las Vinuesas; 7.- Cortijo del Pozo; 8.- Cuesta los Escaloncillos; 9.- Calle Monsálvez; 10.- Sierra Martilla; 11.- Fuentesanta; 12.- Cortijo Cívico; 13.- Ventorros de Balerma; 14.- c/ Santa Ana.

Las necrópolis fuera del núcleo urbano de Loja

En el término municipal de Loja destacan varias necrópolis excavadas en la roca con fosa excavada en tierra, para el período tardoantgiuo y altomedieval, tal es el caso de la necrópolis de la Esperanza, Fuente Santa, Cortijo del Pozo, Sierra Martilla o el Manzanil algunas estudiadas hace años y otras inéditas.

La necrópolis de la Esperanza

Es un yacimiento de gran relevancia, compuesto por los restos de una torre de alquería andalusí, una *villa* romana evidenciada por restos cerámicos en superficie, una necrópolis rupestre tardoantigua y altomedieval y un asentamiento rural datado entre los ss. IX-XI (Jiménez, 1999; Jiménez, 2002: 76-80). Las tumbas se sitúan al S de la Ermita de la Esperanza, pudiendo existir más de 24 enterramientos excavados en la roca, con diversas formas, antropomorfa, oval o de bañera y rectangular, con una orientación predominante NW-SE y W-E. La cronología para esta necrópolis podría situarse entre el siglo VI-VII perdurando posteriormente hasta el siglo IX-XI como evidencia la documentación de una tumba antropomorfa (Jiménez, 2002: 76-80).

A 500 m al oeste de este espacio cementerial se exhumaron mediante intervención arqueológica los restos de 14 sepulturas de diferente tipo, con una cronología que oscila entre los ss. IV-VI d. C., cuya fosa está excavada en tierra y con diferente tratamiento (cubierta plana de tégulas, a dos aguas, con perímetro de ortostatos,), y de las que se documentaron diversos elementos de ajuar (anillos, pulseras y dos jarritas cerámicas (Sánchez Tarifa, 2016).

El Manzanil

En el partido del Manzanil localizamos varias tumbas excavadas en la roca, en dos zonas diferentes. La primera en el camino de acceso al mirador de los Infiernos, denominada *Manzanil I*, se trata de una tumba excavada en la roca en un afloramiento calizo y con forma de bañera, con una orientación W-E (270º), con la cabecera en el W, y unas dimensiones de 2'34 m de longitud y 76 cm de ancho. El segundo grupo de tumbas denominado *Manzanil II*, es un grupo de tres tumbas realizadas en un afloramiento calizo en la zona de los Infiernos. Tienen forma trapezoidal, estrechándose hacia los pies. La orientación es W-E y presenta reborde para encajar la cubierta. Tan sólo hubo posibilidad de tomar medidas a una de ellas pues la maleza impedía esta tarea en las otras dos: 1'97 m de largo por 53 cm de ancho de la cabecera y 37 cm en los pies. Por la forma y la orientación se le puede asignar una cronología a las tumbas localizadas en el Manzanil entre el siglo VI-VII d. C. Debemos tener en cuenta que Manzanil sería un topónimo que significa venta en el camino y que se denomina *manzil* (pl. *manāzil*) (Franco, 2005:47). Ibn al-Jatib hace referencia al (hisn) de *Massanit*, voz procedente de la forma mozárabe *maçanil*, que significa manzanar (Jiménez, 2002: 152-153), aunque también puede significar venta en el camino.

En las inmediaciones de las necrópolis se realizó una excavación arqueológica documentándose un yacimiento altomedieval con una serie de estructuras, un gran complejo estructural, probablemente de forma rectangular, con muros perimetrales de más de 40 metros de largo, divididos interiormente por otros más estrechos, que conforman espacios abiertos y otros cubiertos con tejas curvas, habiéndose constatado

también una canalización. La cronología para este complejo abarcaría desde el siglo VIII-X (Ruiz, 2008).

Necrópolis de Sierra Martilla

Esta necrópolis se ubica en las cercanías del cortijo Martilla, se trata de una necrópolis tardoantigua que se conoce desde 1878 gracias a Fernández-Guerra que mencionaba los "*grandes vestigios romanos y cristianas sepulturas abiertas en la roca*" (Fernández, 1878; Jiménez, 2002: 85: Jiménez, Mattei y Ruiz, 2011: 154-166).

Se documentan un total de 43 estructuras funerarias, excavadas en la roca, con cuatro tipologías identificadas: rectangular, ovalada y de bañera, trapezoidal, y mixta entre rectangular y bañera. En algunas sepulturas se aprecia un escalón en los bordes para la colocación de la tapadera. Las dimensiones oscilan entre los 195-108 cms de longitud, con una anchura de 96-31 cm, siendo la dimensión más generalizada la que oscila entre los 40-80cms. La orientación de las sepulturas es O en su cabecera, según las diferentes inclinaciones, hacia el suroeste o el noroeste. Otra de las características que presenta dicha necrópolis son las agrupaciones de tumbas, estando prácticamente unidas, además de compartir la orientación, la tipología etc., lo que podría corresponder a enterramientos familiares o a la misma fase cronológica (Jiménez, Mattei y Ruiz, 2011:162). Las distintas sepulturas estarían cubiertas por lajas de piedra. La necrópolis de Martilla tendría una cronología del siglo VI-VII d. C., y estaría asociada a un poblado de la misma época, que domina una de las principales vías de comunicación del territorio de Loja, concretamente el valle del Genil, siendo un poblado defensivo con un gran control del territorio (Jiménez, 2002: 84-88).

El panorama funerario lojeño habría que completarlo citando brevemente las necrópolis de cista o de lajas cuya fosa está excavada en la tierra que se han documentado en todo su término municipal. Así, están la necrópolis del Cortijo del Pozo datada entre los ss. V-VI d. C. (Castellano, Buendía y Sánchez, 1995), la de Fuente Santa del s. VII d. C. (Rosal y Derqui, 1989: 24)).

Las necrópolis urbanas de Loja

Entre los cerros de la Alcazaba y el del barrio Alto nos encontramos varios indicios arqueológicos, que nos aportan información sobre la evolución del poblamiento desde época romana hasta la fundación árabe de la ciudad, así nos encontramos los restos de construcciones domésticas en el Huerto de María Ruíz (al N. de la Alcazaba) de época altoimperial, la necrópolis tardoantigua de las Vinuesas[1] (al S. de la Alcazaba), los indicios de ocupación en la zona del Barrio Alto observados en la zona de la Cuesta del Papel con producciones de época emiral (Gómez, Buendía y Álvarez, 2010) y los recientes hallazgos de las necrópolis de Cuesta de los Escaloncillos y C/Monsálvez. A ello hay que añadir los

[1] Se excavaron 37 tumbas, de las cuales sólo 3 tenían ajuar, una cantimplora, dos un alfiler de hueso y dos cuentas de collar. La orientación O-E, construidas en una fosa simple con materiales de grandes dimensiones, sillares, además de tégulas planas y a doble vertiente. Destaca la reutilización de algunas de las tumbas y la colectivización de estas (Sánchez y Castellano, 1991). Ha sido datada entre V-VI d. C. (Román, 2004: 71-72). En las intervenciones arqueológicas desarrolladas en el continuo Cine Imperial se constató la extensión de esta necrópolis bajo su solar a partir de la exhumación de 4 sepulturas: en 2006 una con una inhumación individual (Álvarez, Buendía y Gómez, 2006), y en 2012 una sepultura individual infantil y otra con dos inhumaciones de adultos (Tapia y Gámez-Leyva, 2012: 4-5).

datos aportados por las crónicas y fuentes, para la *maqbara* nazarí que es mencionada en la zona que ocupó el convento de la Victoria "*mocabán*" o "*malcaán*" (Torres, 1957:118) término derivado del árabe *maqbara*, 'cementerio', o su plural *maqābir*; por lo cual este cementerio se situaba extramuros de la puerta de Alhama (Jiménez, 2002: 170). Además, en la crónica de Diego de Valera, al relatarse la conquista de la ciudad en 1486, parece aludirse a la ubicación de otra necrópolis en el sector occidental de la ciudad, cerca de la denominada cuesta de Santo Albohacen, en la zona de la Cuesta de Cofín y del Mesón de Arroyo, en el camino de Archidona, aunque esta localización no está clara (Jiménez, 2002: 170).

La maqbara de C/Monsálvez[2]

Al realizar las tareas de saneamiento de la calle se documentaron 5 tumbas excavadas en la roca natural, correspondientes a la necrópolis islámica de la Puerta de Alhama. Las sepulturas aparecieron cortadas por su parte central por una canalización de agua colocada en la segunda mitad del s. XX, si bien, por lo que se conserva su planta su forma es de bañera, y con una anchura que ronda los 40 cm, aunque la longitud se desconoce puesto que el extremo de los pies de las tumbas desapareció al realizarse la fosa para colocar la tubería. La orientación de las tumbas es W-E, aunque ligeramente desviada hacia SW-NE, con la cabecera en el W, y los pies en el E. En las tumbas en que se documentaron restos óseos en posición anatómica, ésta era decúbito lateral derecho, con la cara mirando hacia SE, las manos cruzadas delante de la pelvis y las piernas semiflexionadas (Sánchez, 2013).



Lámina, 1. Las tumbas exhumadas en c/ Monsálvez.

[2] Queremos agradecer la información aportada sobre la necrópolis de C/ Monsálvez al director de la Intervención Arqueológica, Juan Alonso Sánchez Martínez.

El arqueólogo que dirigió su excavación plantea la configuración de esta necrópolis hacia los ss. XI-XII cuando ya se había construido la muralla del Arrabal y su puerta de acceso –Puerta de Alhama-, pues el desarrollo de Loja como *madīna* se produce a partir del s. XI, en que ya aparece mencionada como *madīna* con *qaṣaba* (Sánchez, 2013).

La necrópolis de Cuesta de los Escaloncillos nº 6

El yacimiento se sitúa en la calle Escaloncillos nº 6, calle del centro histórico del municipio, a extramuros de la ciudad medieval, en lo que fue el arrabal de Sta. Catalina en la Edad Moderna. Tenemos constancia de que dicha calle estaba en funcionamiento al menos desde el año 1573, con el arreglo de la artería principal que va desde el Mesón de Arroyo hasta la Carrera y la subida del Cobertizo (hoy los Escaloncillos) para ir a Santa Catalina (Rosal y Derqui, 1989:204).

Se trata en conjunto de ocho tumbas o estructuras funerarias –carentes de ajuar- y una fosa común, todas ellas excavadas en la roca, en este caso calcarenita bioclástica de color amarillento también conocida como arenisca. El estado de conservación es irregular como consecuencia de la urbanización de la zona a partir de la conquista de Loja por parte de las tropas castellanas en 1486, y las transformaciones urbanas a lo largo de los siglos XVI-XVII.

En consecuencia, salvo dos tumbas (E6 y E7), el resto se conservan incompletas; si a caso la E2 parece conservar la cabecera bajo la zarpa de cimentación que se construyó sobre la tumba en algún momento posterior a la colonización de la zona tras la conquista castellana. La ausencia de inhumados y de algunos huesos del individuo localizado en la E6 también está relacionado con la expansión de la ciudad en esta zona, igual ocurre con la construcción de la fosa entre finales del siglo XVI-XVII (según la cerámica exhumada en la misma) para aglutinar los restos óseos de varios individuos, posiblemente descubiertos durante la construcción de las viviendas que debió de haber en el solar.



Lámina 2. Foto final de los restos exhumados en c/ Cuesta de los Escaloncillos.

Tras la conquista castellana de la ciudad de Loja en 1486 y la ampliación de la trama urbana en este sector fueron desmontando el cementerio a extramuros de la *madīna* y, por consiguiente, la expansión urbana a lo largo de finales del siglo XVI y principios del XVII en la zona conocida como Barrio Alto y más concretamente C/ Cuesta de los Escaloncillos.

Las tumbas, atendiendo a su tipología se pueden clasificar del siguiente modo en la tabla resumen:

Tipología	Nº Tumba	Long	Anch. Cabecera	Anch. Hombros	Anch. Central	Anch Pies	Prof.	Orientac.
Bañera/Oval	E1	115	32		35	33	20	250º SW
Trapezoidal	E2	70	44		40	30	22	255º SW
Antropomorfa	E3	135	41	51	47	43	25	245º SW
Antropomorfa	E4	130	45	72	52		30	240º SW
Desconocida	E5	70			23		18	260º SW
Irregular	E6	161	31		39	25	20	230º SW
Bañera/Oval	E7	71	23		25		15	240º SW
Desconocida	E8	22				29	15	
Total	8							

Cuadro. 1. Datos de las tumbas de la necrópolis de los Escaloncillos nº 6 (las medidas van en cm).

En términos generales, y teniendo en cuenta otros casos de necrópolis estudiadas, las E1 y E7 de forma de bañera y la E2 trapezoidal son típicas de los ss. VI-VIII d. C.[3]; mientras que las antropomorfas E3-E4 tienen precedentes en esa época, aunque su uso se generalizará durante los ss. IX-XI. A caballo entre ambas parece encontrarse la E3, pues el estrechamiento de la cabecera por el lateral septentrional parece corresponder a un tiempo de transición entre una y otra tipología.

La tumba E6 categorizada como de tipología irregular, la hemos considerado con una cronología s. X-XII, no sólo por el rito de inhumación del esqueleto registrado (decúbito lateral derecho), sino también por presentar una orientación SW-NE mucho más marcada que las demás y por romper la cabecera de la E4. De la misma época a la anterior hemos interpretado la tumba E8, aunque no hemos podido documentar nada más que los pies de esta, al ubicarse en el límite entre la vivienda estudiada y la adyacente. A ello hay que unir que la mayoría de los ejemplos de necrópolis islámicas excavadas en la roca tienen una cronología anterior al siglo XI, aunque también se fechan en momentos posteriores como veremos más adelante.

[3] Las tumbas de Sierra Martilla, también excavadas en la roca, donde predomina las de forma rectangular (25 sepulturas) y de bañera (10), 3 trapezoidales y 4 con forma mixta entre rectangular y bañera, orientadas mayoritariamente con la cabecera hacia W y habiendo sido datadas con el apoyo de las evidencias cerámicas entre los ss. VI-VIII d. C. (Jiménez Puertas, Mattei y Ruíz, 2011: 154-166).

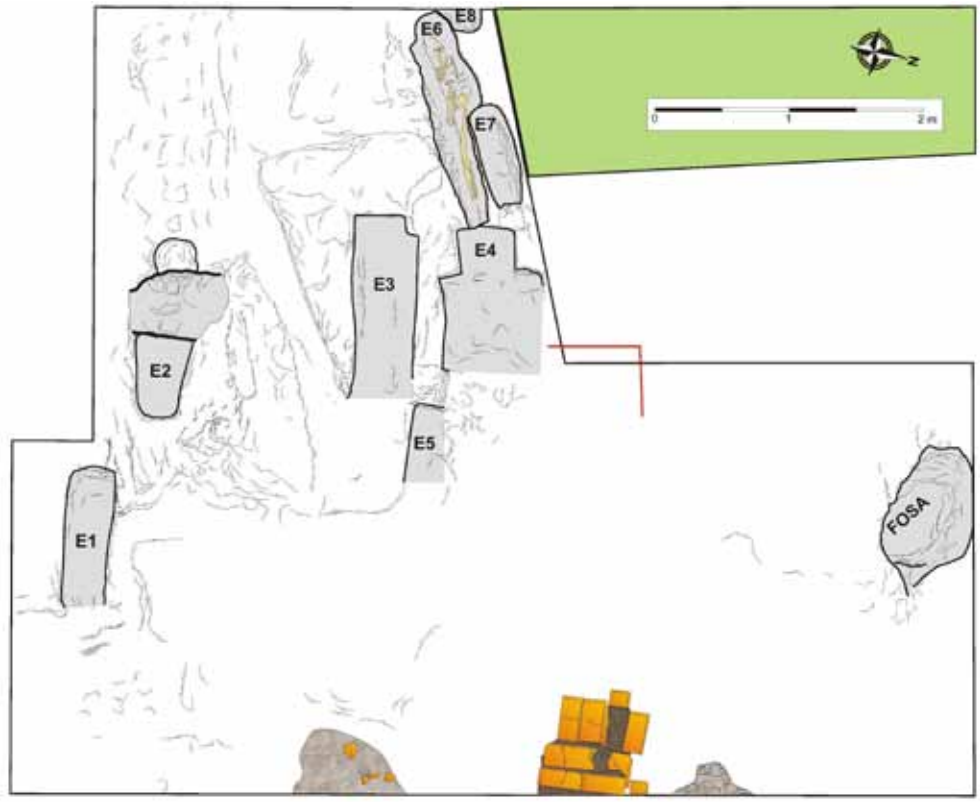


Figura 2. Planta final del solar de c/ Cuesta de los Escaloncillos tras la intervención arqueológica.

La orientación de las estructuras funerarias exhumadas a simple vista es W-E, si bien están ligeramente desviadas SW-NE -con la cabecera en el extremo occidental- salvo E6 y E7 en que la orientación SW-NE es más evidente.

En lo referente al rito de inhumación sólo podemos describir el documentado en la E6 que conservaba gran parte de los restos óseos en posición anatómica, en decúbito lateral derecho, por tanto, de ritual islámico. Similar tipo de inhumación debió de haber en la contigua E8. Además, el individuo depositado en esta última tumba debió de guardar algún tipo de parentesco en vida con la persona inhumada en la E7, según se puede deducir por su situación inmediata, pues su fosa rompe la de la tumba E6.

Para las tumbas E1-E4 por paralelismos con otros enterramientos de las cronologías a las que los hemos adscrito, el depósito del cadáver posiblemente sería envuelto en un sudario, en decúbito supino con las manos extendidas a lo largo del cuerpo o colocadas sobre la pelvis, si bien para la tumba E3 y E4 el difunto se colocaría con la cabeza encajada en el hueco practicado en la cabecera de la tumba, siendo por tanto un ritual cristiano. En este sentido, aunque pueden registrarse ligeras variaciones, tenemos documentación tanto textual como gráfica (Tózar, por ejemplo) tanto en lo que se refiere a la orientación

y a la posición del cuerpo como propia de la población cristiana. Un claro referente lo aporta, para el mundo hispano, aunque en época islámica, Ibn Hayyān con motivo de la apertura del sepulcro de 'Umar Ibn Ḥafṣūn, ordenada por 'Abd al- Raḥmān III, señalando que su «*cadáver fue descubierto enterrado indudablemente a la usanza cristiana*, *pues se le encontró echado sobre la espalda*, *de cara a oriente*, *con los brazos sobre el pecho*, *como hacen los cristianos*» (Ibn Hayyān, 1981: 166).

Pero a ello hay que unir el hecho que las tumbas antropomorfas también se documentan en cementerios judíos en España tanto en tierra como en roca. En Lucena (Córdoba) tenemos tumbas antropomorfas siendo la planta de la fosa interior de esta forma en 20 tumbas (Botella y Casanovas, 2009:7). Las fosas excavadas en la roca son utilizadas por poblaciones de diferentes creencias religiosas (cristianos, judíos y musulmanes) y procedencias (local y/o foránea) que han convivido en el solar hispano adaptando y reinterpretando ritos y costumbres funerarias que hunden sus raíces en el mundo clásico, y en lo que respecta al a Península Ibérica, en la tradición romana (López, 2010: 358).

Conclusiones

En base a lo expuesto consideramos que los restos arqueológicos localizados a raíz del seguimiento arqueológico corresponden al ámbito de una necrópolis que abarca un largo período comprendido posiblemente entre el siglo VI-X[4], que parece tener un origen anterior al asentamiento del dominio islámico en la región a partir del año 893 en que se construye el castillo de la Alcazaba[5]. A partir de la expansión de la ciudad de Loja hacia el sur aproximadamente durante el s. X en que surge el Arrabal, paralelamente se desarrolla la necrópolis aledaña de la Puerta de Alhama sobre la anterior, y que debió de albergar enterramientos tanto de rito cristiano (mozárabes) como islámico, hasta que a lo largo del tiempo se generaliza este último como se aprecia con la maqbara localizada en la C/ Monsálvez.

Para un mejor estudio de las necrópolis tardoantiguas en esta zona habría que relacionar la información (cronología, ritual, distribución espacial, análisis comparativo) con la procedente del análisis del paisaje, dado que hay un ámbito geográfico común (sierras calizas del arco montañoso que rodea la Vega de Granada), pero también cronológico (época tardoantigua y altomedieval). Es necesario ver qué información nos puede dar este estudio para entender la evolución histórica de este espacio geográfico, de su poblamiento, de sus estructuras sociales. Vincular este análisis de las necrópolis en una línea de trabajo como la planteada por C. Laliena y J. Ortega en el territorio aragonés, que les ha permitido entender la lógica espacial de las comunidades rurales asentadas en dicho territorio, lógica que «permite explicar las pautas que guían la vinculación entre espacios de cultivo, de hábitat y de enterramiento» (Jiménez *et alii*, 2011: 1509).

Ya a partir de la conquista castellana de la ciudad en 1486, y la subsiguiente expansión urbana, las murallas sufren un deterioro en su conservación desmantelando algunas de las torres y lienzos de esta (Álvarez y Buendía, 2011), como ocurre en la zona de los Escaloncillos que aprovechan algunos ripios y bolos de la antigua cerca para integrarlos

[4] Y que podría perdurar hasta el siglo XI-XII (esperemos que la arqueología pueda aportar más luz sobre ese tema en el futuro).

[5] Para el año 893 dice Ibn Ḥayyān: *"Se dirigió el infante al-Mutarrif a Loja, edificó su castillo y lo perfeccionó, y dejó en ella* a Idris b. ʿAbd Allah *como gobernador*" (Jiménez Puertas, 2002: 113).

en las nuevas construcciones y medianerías de las viviendas, proceso que arrancaría ya en el siglo XVI y XVII. Por el contrario, el barrio del Arrabal y el resto de las murallas extiende sus límites y la necrópolis es amortizada por nuevas viviendas. Este proceso urbanizador prolongado explica el estado de conservación de las sepulturas exhumadas y la construcción de una fosa vertedero donde se depositaron restos óseos procedentes de dichas tumbas, así como fragmentos cerámicos fechables entre los ss. XVI-XVII.

Bibliografía

Álvarez García, J. J. (2009): *Intervención Arqueológica Puntual de Apoyo a la Restauración y Puesta en Valor de la Alcazaba de Loja*, Delegación Provincial de la Consejería de Cultura en Granada, inédito.

Álvarez García, J.J. y Buendía Moreno, A. F. (2011): "La configuración urbana de Madīnat Lauxa". En Malpica Cuello, A. y García Porras, A., *Las ciudades nazaríes: nuevas aportaciones desde la arqueología*, Salobreña, pp. 171-197.

Botella Ortega, D., Casanovas Miró, J. (2009): "El cementerio judío de Lucena (Córdoba)". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos (Sección Hebreo)*, vol.58, Granada, pp.3-25.

Castellano Gámez, M., Buendía Moreno, A.F., Sánchez Martínez, J.A, (1995): "Excavación arqueológica de urgencia en la necrópolis del Cortijo del Pozo. Loja (Granada)". *Anuario Arqueológico de Andalucía* 1992, t. III (Actividades de Urgencia), Sevilla, 1995, pp. 344-349.

Fernández Guerra, A. (1878): "Arqueología cristiana. Inscripción y basílica del siglo V, recién descubiertas en el término de Loja. Puntos curiosos con los que se relacionan, de epigrafía, historia y geografía". *La ciencia cristiana*, VI, pp. 399-414.

Franco Sánchez, F. (2005): "La caminería en al-Andalus (ss. VIII-XV J. C.): Consideraciones metodológicas, históricas y administrativas para su estudio". *Transportes, Servicios y Telecomunicaciones*, nº 9, pp. 34 a 64.

Gómez Comino, D., Buendía Moreno, A. F. y Álvarez García, J. J. (2009): *Intervención arqueológica en el nº 12 de la Calle Caridad. Loja (Granada)*, Delegación Provincial de la Consejería de Cultura en Granada, inédito.

— (2010): Memoria final de la Intervención arqueológica en c/ Cuesta del Papel nº 5 de Loja (Granada), Delegación Provincial de la Consejería de Cultura en Granada, inédito.

Ibn Ḥayyān (1981): *al-Muqtabis V*, trad. M.J. Viguera y F. Corriente, *Crónica del califa 'Abdarraḥmān III an-Nāṣir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)*. Zaragoza.

Jiménez Puertas, M. (1999): "Consideraciones sobre el poblamiento altomedieval de la tierra de Loja (Granada): Turrrŭs y Al-Funtīn". *Arqueología Espacial* nº 21, pp. 209-233.

— (2002): *El poblamiento del territorio de Loja en la Edad Media*, Universidad de Granada, Granada.

Jiménez Puertas, M., Mattei, L. y Ruiz Jiménez, A. (2011): "Rituales y espacios funerarios en la Alta Edad Media: las necrópolis excavadas en la roca de Martilla y Tózar (Granada)", en Jiménez Puertas, M. y García-Contreras, G. (eds.), *Paisajes históricos y Arqueología medieval*, Ed. Alhulia, Granada, pp. 139-175.

López Quiroga, J. (2010): *Arqueología del mundo funerario en la península Ibérica (siglos V-X)*. Biblioteca Básica 3. La Ergástula. Madrid.

Pedregosa Macías, R. J. Gómez Comino, D. (2016): "Necrópolis rupestres de la ciudad de Loja y su entorno inmediato a partir de la intervención arqueológica en C/Cuesta de los Escaloncillos y del descubrimiento de nuevas sepulturas". EPCCM 18, pp. 973-1020.

Rosal Pauli, R. del y Derqui del Rosal, F. (2005), *Noticias históricas de la ciudad de Loja*, Granada.

Ruiz Jiménez, A. (2017): "Intervención Arqueológica puntual en el plan parcial del área urbanizable número 13 de El Batán. Fases I y II (Yacimiento arqueológico el Manzanil)." AAA, 2008 Granada, pp. 2911-2916.

Sánchez Martínez, J. A. y Castellano Gómez, M. (1991): "Excavación arqueológica de urgencia en el solar de la casa de Las Vinuesas, Loja (Granada)", *Anuario Arqueológico de Andalucía 1990*, III, Junta de Andalucía, Sevilla, pp. 149-155.

— (2013): *Actividad Arqueológica urgente en calle Maestro Monsálvez de Loja (Granada)*, Delegación Provincial de la Consejería de Cultura en Granada, Granada, inédito.

Sánchez Tarifa, C. (2016), "La necrópolis tardía en la ctra. GR-4407 entre La Esperanza y Loja (Granada)", en Mancilla, M. I., García, D., Moreno, M. A. y Sánchez, P. (com.), *El patrimonio arqueológico: de las trincheras a la sociedad. La Granada invisible*, Granada, pp. 153-158.

Tapia Espinosa, A. y Gámez-Leyva Hernández, M. L. (2012), *Intervención arqueológica puntual de apoyo a la rehabilitación del edificio denominado Imperial de Loja*, Granada, Delegación Provincial de Cultura en Granada, Granda (inédito).

Torres Balbás, L. (1957): "Cementerios hispanomusulmanes", *Al-Andalus*, XXII, pp. 131-191.

El primer marqués de Priego
y sus implicaciones políticas y religiosas

Manuel Peláez del Rosal
Real Academia de Córdoba

Don Pedro Fernández de Córdoba, hijo de don Alonso de Aguilar, había nacido en Montilla en el año 1477. Su bautizo político tiene lugar, no obstante, en 1500, año en el que el Gran Capitán, su tío, renuncia a una veinticuatría de la ciudad de Córdoba, de la que don Pedro toma posesión el 26 de junio. En 1501, participan padre e hijo en la sublevación de los moros de Sierra Bermeja, gesta histórica en la que don Alonso murió y su hijo salió malparado, con dos dientes menos, de una pedrada que recibió en el combate, y del que milagrosamente escapó vivo, se dice en las fuentes que gracias a la mediación milagrosa de Santiago, De aquel suceso se nos ha conservado un pendón o estandarte, presumiblemente arrebatado a los musulmanes, en cuyo tejido se reproducirá más tarde una escena de Santiago a caballo con un joven en el suelo, junto a un blasón de la casa de Aguilar. Recompensando los buenos y leales servicios prestados a los Reyes, estos a finales de ese mismo año 1501 le conceden el título nobiliario de marqués de Priego.

La sublevación mudéjar de Sierra Bermeja (1501)

Refirámosnos en primer lugar a la hazaña de Sierra Bermeja. Los años que siguieron a la conquista de Granada (1492-1501) con la incorporación de esta ciudad y su reino islámico a la Corona de Castilla fueron muy difíciles por la adaptación que hubieron de soportar los "conquistados", es decir, la población mudéjar, que fue autorizada para continuar viviendo en su territorio, y la convivencia con los conquistadores. Este corto período estuvo marcado por el lógico desasosiego y controvertido sometimiento de sus pobladores a un nuevo credo religioso y a un distinto sistema político y social. Pues bien; un hecho de armas sucintamente narrado en las fuentes y bastante controvertido fue la rebelión de Güéjar Sierra, en la que participó la Casa de Aguilar y su primogénito, don Pedro Fernández de Córdoba, en las huestes de su padre, don Alonso, y de su tío, don Gonzalo Fernández de Córdoba. Esta gesta le marcará toda su vida. La biografía del primer marqués de Priego continúa siendo un reto para los historiadores (Pueden verse sus perfiles en el Abad de Rute, Bethencourt y Quintanilla Raso).

La peste de 1507

Situándonos en el año 1507 la historia recoge como hechos reseñables la epidemia de peste que asoló las tierras cordobesas y la persecución emprendida por el juez del Tribunal de la Santa Inquisición de Córdoba, don Diego Rodríguez Lucero, contra el joven marqués. Sobre la primera noticia se sabe que solo en Andalucía murieron a causa de ella 100.000 personas. En la capital (Córdoba) apareció en la primavera del año anterior (1506), reproduciéndose el siguiente (1507) y aún en julio de éste el brote no había desaparecido del todo. Ante la remisión del mismo el cabildo municipal acordó que se abriesen las puertas de la ciudad, sin renunciar a la aplicación de medidas de

seguridad. En este sentido se publicó finalmente la salud y el cabildo catedralicio acordó llamar a los prebendados que se habían ausentado con tal motivo. El mismo III conde de Cabra, Diego Fernández de Córdoba, estante a la sazón en su casa y estados de Baena e Iznájar, aprovechó la ocasión para iniciar las obras de la primera iglesia de Rute, que después sería parroquia. Según un testigo presencial "el dicho conde de Cabra hizo señalar y señaló el sitio para hacer la dicha iglesia y la primera azadonada que se dio para abrir las zanjas y cimientos de ella la dio el dicho conde de Cabra con un azadón que esta testigo le vio en su mano estando presente el marqués de Priego don Pedro de Aguilar, e entre el dicho conde y marqués se trató quien había de poner nombre a la dicha iglesia y cómo se había de llamar, y el dicho conde la llamó y nombró de Santa Catalina". Esta interesante noticia nos aproxima a la humanidad de los personajes nobles, que en determinados sucesos se comportan con un cierto relajo, como también le sucedió al marqués de Priego en los primeros tiempos de la fundación del convento prieguense bajo la advocación de San Esteban.

La condena del marqués por el Rey Gobernador: 1508

Hemos de referirnos igualmente al segundo de los hechos arriba resaltados y, en especial, a la tacha de judaizantes tanto del marqués de Priego como del arzobispo de Granada, don Fernando de Talavera, por parte de algunos delatores, y por cuya causa el inquisidor Diego Rodríguez Lucero inició un procedimiento acusador contra ambos, ante el que el marqués reaccionó prendiéndolo y encarcelándolo. Un segundo conflicto con peores resultados fue el apresamiento por parte del marqués del alcalde de casa y corte Hernán Gómez de Herrera enviado por el rey para averiguar lo sucedido con el teniente de alcalde mayor que lo hacía en nombre del Alcaide de los Donceles al que le rompió la vara –signo de jurisdicción– de otro que actuaba en nombre del marqués alegando que no había sido refrendado en sesión del regimiento municipal. El referido alcalde de casa y corte ordenó al marqués que saliese de Córdoba, pero éste lejos de obedecer el mandato del comisionado regio lo detuvo y lo llevó preso a Montilla, en cuya situación permaneció varios días. La acción calificada como soberbia y desmesurada contra la voluntad real, encolerizó al rey -"todos los grandes procuraban mitigar la ira que el Rey llevaba"-, que decidió desde Burgos en julio de 1508 venir a Córdoba, a donde llegó a primeros de septiembre para juzgar y condenar la conducta de su deudo, el marqués, casado con su prima doña Elvira Enríquez de Luna. La historia política dedica a este evento un largo discurso con las terribles consecuencias que obligaron al Rey Católico a dictar sentencia de muerte contra el marqués por considerarlo como un insulto a la Corona, reformada después por otra menos onerosa, y por la que se le obligaba a salir de Andalucía en calidad de desterrado a perpetuidad, con pérdida de las alcaldías de Córdoba y Antequera, los demás castillos de su señorío, y entre otros el de su villa de Priego, 500.000 maravedíes de renta anual y otros embargos que ascendían a veinte millones de maravedíes y lo que era más sensible la destrucción de su fortaleza de Montilla, que había sido su cuna y la de su tío el Gran Capitán, sin otra motivación que "la razón y zelo del Rey en la veneración de la Justicia". Desde principios de 1509 hasta 1510 el marqués estuvo alejado de su señorío, regresando después de celebradas las Cortes de Madrid en septiembre de este último año y tras el acta y juramento de pleito homenaje celebrado el 6 de octubre. Asistieron a estas Cortes gran número de nobles, y entre ellos Gonzalo

Fernández de Córdoba "gran capitán del rey", que presumiblemente interesó al rey que a su sobrino el marqués de Priego le fuera alzada la condena: "Entonces acogió Fernando de nuevo a algunos apartados o en el destierro, como el marqués de Priego, el duque de Medina Sidonia y su cuñado Pedro Girón". El marqués entró en Córdoba, poniendo fin a su dilatado exilio, el día 28 de noviembre de dicho año. El abad de Rute en su Historia de la Casa de Córdoba dice: "Con esto el Marqués dio la vuelta a Andalucía (desde Valencia en donde estuvo casi todo el año 1509 y 1510) y llegó a Córdoba la víspera del Apóstol San Andrés de ese año, donde siendo recibido con aplauso general se detuvo lo que restaba de ese año y parte del siguiente. Luego se recogió a sus estados y allí lo pasó con quietud y descanso, menos la perdida que tuvo de su mujer el año de 1512…".

La fundación de los conventos de Priego y Montilla

La fundación del convento o monasterio, como dicen las fuentes más antiguas, de San Francisco bajo la advocación de San Esteban no deja de ser una incógnita. La Crónica del Padre Torres en este punto no solo es parca, sino –si se me permite– algo fantasiosa. No se conocen las licencias obtenidas para su establecimiento, que al menos debieron ser tres o cuatro, la bula pontificia, la provisión real y la autorización del abad de Alcalá la Real y del propio concejo municipal. Tampoco se sabe con exactitud la fecha en que se iniciaron las obras, ni si éstas comenzaron por la iglesia o por el convento, ni quien fuera el autor de su traza. Por un análisis comparativo con el convento primitivo de San Lorenzo de Montilla (hoy Santa Clara) hemos atribuido su autoría constructiva al arquitecto cordobés Hernán Ruiz. Algunos vestigios lo confirman como el de la similitud de la decoración de la puerta de la iglesia franciscana de Montilla con la banda o yesería que recorre longitudinalmente el techo de la entrada al antiguo convento prieguense. De lo que no cabe duda es de su encuadramiento entre las fundaciones nobiliarias, pues fue precisamente el primer marqués de Priego, don Pedro Fernández de Córdoba, quien lo puso en marcha "cerca de los años de mil quinientos quince", cumpliendo así la voluntad de su madre exteriorizada en su testamento de fecha 1503. El templo debió construirse siguiendo el patrón gótico tardío o mudéjar y su definición pasa ante todo -partiendo de la planta del edificio original- por un estudio o investigación histórica, sin excluir cuando sea posible la arqueológica. No resulta muy probable que la fundación del convento prieguense tuviera lugar, pues, en el año 1508, debido al desasosiego por el que atravesó el marqués tras su rebelión contra el rey Fernando y su enojoso destierro. De llevarse a cabo la fundación del convento de la villa de Priego éste hecho debió ocurrir con posterioridad a 1510. En el testamento del marqués fechado el 29 de enero de 1517, se indica que en 1512 ya estaba construido el convento franciscano dedicado a San Lorenzo en Montilla, y si éste se construyó después del prieguense, según el testimonio del P. Francisco de Angulo, las obras debieron comenzar después del regreso del marqués a Córdoba a finales de 1510, posiblemente en 1511.

Cartas del marqués a Cisneros (1511-1513)

Afortunadamente se conserva un nutrido epistolario de los años 1511 a 1513, que dirige el marqués al cardenal Cisneros y cuyos textos hemos localizado facsimilados y digitalizados en la Biblioteca Nacional. Destacan en ellos varios particulares de interés: la lealtad del marqués al Rey, datos sobre el Gran Capitán y su familia, alguna recomendación que

el marqués hace a Cisneros, la reedificación de algunas torres del castillo de Montilla, etc. Consta en ellos el lugar de su data: Montilla, Aguilar, Puente de don Gonzalo etc. Lamentablemente no conocemos las cartas que en esta correspondencia dirigió, a la inversa, Cisneros al marqués. Serían muy interesantes para resolver algunos enigmas de esta correspondencia[1].

Conclusión

Con esta aportación quiero rendir pleitesía de homenaje a mi compañero el prof. Aguirre Sádaba, al que no conozco personalmente, pero mi legitimación para intervenir deriva de mi condición jurídica, y aquí sí que hay un punto de conexión científica, porque el homenajeado trajinó tiempos atrás no pocos contratos de compraventa, cartas de manumisión, denuncias y alegaciones al traducir y comentar la obra El Kitab alMuqni fi ilm al surut de Abu Ya far Ahmad Ibn Mugit al-Tulaytuli, estamos hablando de 1984, fecha en la que yo ejercía plenamente la docencia y la magistratura en la capital del Califato. Una cosa es absolutamente cierta además en esta ocasión. Cedo el testigo a mi sucesor, porque he dejado de ser el último homenajeado alcalaíno.

Apéndice

Carta Nº 1

(Cruz)

Reverendísimo y muy ilustre señor:

A mi pariente Rodrigo de Mesa enbýa la çibdad <a> algunos negoçios que mucho le tocan. Y porque de todo lo de acá informará a vuestra señoría, le suplico que lo mande oyr y creer.

Y sy él dexare, por no ynportunar a vuestra señoría, d'acordalle esto de la hazienda de mi prima doña Juana, su hija, y del liçençiado Daça, que Dios aya, suplico a vuestra señoría que no lo olvide ni dexe de mandar que se le haga justiçia, que será la mayor merçed que vuestra señoría me puede mandar hazer.

Nuestro Señor la reverendísima y muy ilustre persona y estado de vuestra señoría guarde y prospere como yo deseo.

De Montylla, XXVIIIº de otubre.

De vuestra señoría servidor, que sus manos besa

El marqués (*rúbrica*).

Al dorso: (Cruz). Al reverendísimo y muy ilustre señor, mi señor, el cardenal d'España, arçobispo de Toledo.

Notas de archivo:

Anverso, margen superior:

S. XVIII: Córdova, año de 1511, del marqués de Pliego. / Buena correspondencia.

S. XX: 20214 / 17-1.

Montilla, 28 octubre 1511.

[1] Agradezco a la profª Sanz, catedrática de la Universidad de Oviedo, la ayuda prestada en la transcripción de estos documentos. Este trabajo, que se ofrece sin notas, es un anticipo y forma parte de otro más amplio sobre la vida de don Pedro Fernández de Córdoba, que espero pronto vea la luz.

Reverso:
S. XVI: *(Cruz)*.
-Córdova / -Del marqués de Pliego, de XXVIIIº de otubre.

Carta Nº 2
(Cruz)
Reverendísimo y muy Ilustre señor:
muchas buenas Pascuas dé Nuestro Señor a vuestra señoría commo yo deseo.

Acá, señoría, Dios loado, todo está bien paçífico. Fuymos a besar las manos a mi señora la duquesa y sus hijas, que son benidas a Loxa muy buenas, y Nuestro Señor les hizo tanta merçed en la mar que no se pudo llegar más al cabo. Yrán a Guadalupe, que lo prometieron. Están bien aposentadas para conformarse con la umildad de nuestro Señor Ihesu Christo.

He entendido que vuestra señoría no tiene por tan penado al Gran Capitán como solýa y pésame dello bien y verdaderamente, porque de parte debía ser mía. //[1v] Sé que no puede aver causa de la suya. Aunque la obiese, vuestra señoría no lo deve permitir. Como señor de todos, suplico a vuestra señoría quanto puedo que asý sea.

De lo que me toca, suplico a vuestra señoría que no se acongoxe de la dilación ni crea que por los negocios l'escrevimos, ni deseamos sus cartas, que en verdad muy mayores son todas las otras prendas y la fe que en el serviçio de vos tenemos; por eso lo de Çésar quede a Çésar . Y suplico a vuestra señoría que mande desyrme de la dispusiçión de su muy illustre persona y en que términos está la tranquilydad de la Yglesya. Plega a Nuestro Señor que sea todo como vuestra señoría lo desea y lo procura. Acá no sabemos otras nuevas sino las que dize Fernán Duque de unas profezías que tiene sobrestas cosas. //

[2r]Vuestra señoría sabrá que yo tengo de negoçiar en forma algunas cosas de my conçiençia, y paréçeme el camino más siguro por vuestra mano. Suplico a vuestra señoría que mande dezirme qué persona tiene allí de quien vuestra señoría se sirbe y confíe, por que le enbiemos la razón de todo. Y esto nos mandará vuestra señoría por hazernos muy señalada merçed en seguirla que lo haya como cosa propia, pues ninguna más lo es o lo debrýa ser, a lo menos que mi ánima y la del señor obispo de León.

La marquesa y toda su gente besan las manos a vuestra señoría cuya reverendísima y muy ilustre persona guarde Nuestro Señor y propere como yo deseo.

De Montylla, XXX de dizienbre.

De vuestra señoría servidor que sus manos besa.

El Marqués *(rúbrica)*. //

[2v] *(Cruz)* Al Reverendíasimo y muy ilustre señor cardenal de España, arzobispo de Toledo.

Notas de Archivo:
Fol. 1r:
S. XVIII: Montilla, año 1511 / el Marqués de Pliego. / Suma amistad i correspondencia.
S. XX:
20214 / 12-2.
Montilla, 30 diciembre 1511.

Fol. 2v:
S. XVI:
(Cruz) / -Montilla. / -El marqués de Pliego, de XXX de diziembre.

Carta Nº 3
(Cruz)
Reverendísimo y muy ilustre señor:
Las manos de vuestra señoría beso por la merçed que en los negoçios de Hernando de Mesa a él y a mí nos a mandado haser.
Esta çibdad lo enbía como testigo cavallero sobre este negoçio de Fuentobejuna. Pues vuestra señoría no s'escusa de sernos a todos, suplico a vuestra señoría lo mande aver encomendado.
Demás desto de lo que vuestra señoría será servido de saber d'acá, commo testigo de vista le dará mejor razón. Suplico a vuestra señoría que lo mande creer.
Y guarde Nuestro Señor y prospe//[1v]re la reverendísima y muy ilustre persona y estado de vuestra señoría como yo deseo.
De Córdova, oy, día de Nuestra Señora, XV d'agosto.
De vuestra señoría servidor, que sus manos besa
El Marqués *(rúbrica)*.
Fol. 2v: *(Cruz)* Al Reverendísimo y muy ilustre señor, mi [señor, el] cardenal d'España, arçobispo de Toledo, eçétera.
Bajo la placa del sello: -Del marqués de Pliego.

Notas de archivo
Fol. 1r, margen zuperior:
S. XVIII:
Córdova, año 1512. / Del marqués de Pliego.
S. XX:
20214 / 12-3. Córdoba, 11 agosto 1512.

Fol. 2v.:
S. XVI: *(Cruz)*. –Córdova. / Del Marqués de Pliego. / De XV de setienbre.

Carta Nº 4
(Cruz)
Reverendísimo y muy ilustre señor:
Su hijo del bachiller Olyva es persona a quien en esta casa de vuestra señoría se tiene mucho amor y obligación. Es buen hydalgo y estudiante y desea ser de los elegidos d'Alcalá.
Suplico a vuestra señoría que nos haga merçed de mandallo resçebir en uno de los colegios que no a destar este solo por quien es de suplycar. Quiera Dios y todos sean tales y asý merezcan la merçed que vuestra señoría nos hará, cuya reverendísima y muy ilustre persona y estado //[1v] guarde Nuestro Señor y prospere como yo deseo.
De Córdova, XVI d'agosto.
De vuestra señoría servidor que sus manos besa

El marqués *(rúbrica)*.

(Cruz) Al reverendísimo y muy ilustre señor, mi [señor] el cardenal d'España, arçobispo de Toledo (rúbrica).

Notas de archivo
Fol. 1r:
S. XVII: Córdova, año de 1512. Del Marqués de Pliego. / Suplicación para que acomode en Alcalá un estudiante hixo del bachiller Oliva.
Fol. 1v:
s. XVI: -Del marqués de Pliego.
(Cruz) / Córdova. / Del marqués de Pliego, de XVI de agosto.

Carta Nº 5
(Cruz)
Reverendísimo y muy ilustre señor:
Las cartas de vuestra señoría reçebí de camyno. Doy gracias a Dios que yba bueno y lo estoy. Suplico a vuestra señoría que syenpre mande que sepamos de su buena dispusyçión, ques la cosa del mundo que con más razón aquí se desea.
El concilyo me pareçe que todabýa se fue a cunplir en el çielo de lo que más sobre aquello suçediere en la tierra. Suplico a vuestra señoría que mande desyrnos plega a Dios que todos tengan la buena yntinçión del rey, nuestro señor, y de vuestra señorýa o la del obispo don Pedro.
Juan Rodrýguez, mi criado, va a trabajar de acabar en el Consejo algunos negoçios. Suplico a vuestra señoría lo mande oyr y conoçer para lo que más sea servido, y encomendallo <a> alguno de los más sus servidores. Y Nuestro Señor //[1v] la reverendísima y muy ilustre persona y estado de vuesta señoría guarde y prospere como yo deseo.
De Montylla, XXVI de setyenbre.
De vuestra señoría servidor que sus manos besa.
El Marqués *(rúbrica)*.

(Cruz) Al reverendísimo y muy ilustre señor, [mi señor] el cardenal [d'España] arçobispo de Toledo (rúbrica).

Notas de archivo
Fol. 1r:
S. XVII:
Montilla, año de 1514. Del marqués de Pliego. Estimación i reverencia.
S. XX:
20214 / 12-5. Montilla 26 de septiembre 1512.

Fol. 1v:
S. XVI: Asentada.
Montilla. / - Del marqués de Pliego, de XXVI de setienbre

(Cruz)

Al reverendísimo y muy ilustre señor, mi señor, [el ca]rdenal d'Espa[ña, ar]çobispo de Toledo e çétera. //[2]

Carta Nº 6

(Cruz)

Reverendísimo y muy ilustre señor:

Reçebý una carta de vuestra señoría <a>çerca de la provisión de Piedrabuena. Gonzalo Ferrández <y> yo besamos las manos a vuestra señoría por la merçed que en aquello nos a fecho, pues será para servir a vuestra señoría. La merçed que Dios y su alteza le arán, en su mesma cabsa haze vuestra señoría.

Él a muchos días questá para yrse allá donde todos deseamos estar y servir. El Gran Capytán lo a detenido por estos nuestros negocios. Sy algo en tanto s<e> ofreçiere, suplico a vuestra señoría que tenga memorya dél.

En lo demás que me toca y vuestra señoría a mandado por sus cartas, lo que puedo desir es quel Gran Capitán me dyo liçençia de quedarme aquí en la Puente de don Gonçalo, quando su señorýa se partió para Loxa y Antequera. Y estando en Aguylar hasta <a>gora con alguna ocupación que no puedo escusar para qualquier cosa que Dios y vuestra señoría seays servidos de mí, //[1v] y a Dios gracias mucha parte della tenemos cunplida y mucha queda. Mas Dios lo cunplyrá todo.

Su señoría me enbyó a mandar desir con Gonçalo Ferrnández, mi hermano, que la dispensaçión era benida, que viese yo lo que se a d<e> haçer y capitular. Hele <e>nviado a suplicar que no me dyga más esto, sy no que vea lo ques servido y lo mande, pues aunque en otra parte se hizyera esto, yo no avía de salyr de su mandamiento, quanto más de sus puertas adentro. Hasta agora no m<e> a respondydo, ni sé lo que mandará. De lo que vinyere, avysaré a vuestra señoría en la ora y de todo lo que más se ofreçiere. Y este va p<ar>a suplicar a vuestra señoría que de su buena dispusiçión me mande desyr, que a muchos días que no e bysto carta suya.

Frey Françisco fue a Gandía, a ver <a> la señora sor Marýa, y Dios loado, está tornada ya muy buena a su casa.

Mis hijas están buenas, a Dios gracias, // allý en Córdoba, por no tener por acá asaz aposentamiento donde tenellas tan recogidas, que la casa es la mayor parte.

Al maestro suplico a vuestra señoría que tenga en serviçio la graçia que nos a fecho, que partido ya d'aquí para yrse a Toledo y despedido del Gran Capitán, muryó un criado vyejo, honbre onrrado, que yo tenía allý con mis hijas y hasta buscar otra tal persona en aquel cargo, el maestro lo a cunplydo y dexado de yr a su yglesia y a su casa.

Aunquel Gran Capitán a mandado que no se partiese hasta tomar conclusyón, yo no le tuviera, sabyendo que allá podía servir a vuestra señoría en Toledo, sino por esta causa quél o yo abýamos destar allý en guarda. Suplico a vuestra señoría se lo scriva y lo gradesca, pues en su mesma casa y serviçio de vuestra señoría, pues ésta lo es, yo pienso que se a ocupado.

De la guerra tenemos //[2r] acá mucho cuidado y aún deseo de tomar nuestra parte commo verdadero servidor del rey, nuestro señor; y por Dios, señor, que sy yo <o>viese o

[2] El dorso de este folio está en blanco. Fue utilizado como sobre para la carta, por ello se escribe en el la dirección de la misma.

pensase tener manera de ser ydo, que no esperase ser llamado, teniéndome por escogido de vuestras puertas adentro. Ya vuestra señoría sabe y conoce la guerra que Dios y el tienpo an dado en esta casa y que muchas cosas ay que no sanan tan presto commo la voluntad. Déstas suplico a vuestra señoría que sepa y conozca lo que sabe y convyniere quel rey nuestro señor sepa, que en verdad pudiendo yr a serville, yo lo harýa. Y estando, pienso que tanbyén le sirvo, de manera que sirviendo allá o acá, su alteza a de saber y pensar que no estamos en otra cosa ni pensamiento que su servicio.

De las cosas del Gran Capitán he entendido la merçed que syenpre vuestra señoría le haze, de que yo estoy //[3r] muy ufano, aunque <e>ste su quedar no pudo ser syn alguna alteración más justa que allá pareçe no fue tanta commo se ha pensado, ni le veo otra pasyón prinçipal quel serviçio del rey, nuestro señor, y commo con éste anda su remedio, no puede ser menos syno que alguna se syenta. Con este fin se hazýa su jornada y con el mesmo tiene por mejor lo que su alteza a mandado. Y aún por la mayor merçed que de Dyos a reçebydo sy la conoce.

Su señoría se va en Loxa, commo se l<e> a mandado, y en Antequera se a despachado de tantos commo vuestra señoría avrá sabydo, de que yo no e sydo agora tan buen testigo commo lo seré adelante.

Çierto a sydo muy justa y muy onrrada la dystribuçión *incipiens a nouissimis* hasta los que Dios quisiere. El qual //[3v] la reverendísima y muy ilustre persona y estado de vuestra señoría guarde y prospere commo yo deseo.

De la Puente de don Gonzalo, XVIIIo de noviembre.

De vuestra señoría servidor que sus manos besa.

El Marqués *(rúbrica)*.

Notas de Archivo:

Fol. 1r:

S. XVI: *(Cruz)*. La Puente de don Garçía. / -Del marqués de Pliego, de XVIIIo de noviembre.

S. XVIII:

La puente de Tográn. Año 1512. / Del Marqués de Pliego.

S. XX:

20214 / 12-.6.

Puente de Don Gonzalo, 8 novienbre 1512.

Fol. 1v:

20214 / 12.6

Carta Nº 7

(Cruz)

Reverendísimo y muy illustre señor:

Lo que ay que hazer saber a vuestra señoría es:

-Que fuimos a Cantyllana, a besar las manos al rey, nuestro señor, y estovimos allí el día de Sant Juan. Paresçió que se holgó de la yda y de saber que avíamos ydo a besar las manos a vuestra señoría.

-Al señor conde mandó muy bien hablar y tratar. Y antes de partyr de Sevilla avía mandado despachar un negoçio suyo muy bien, y allí se lo dixo. Y mandó que le enviase persona para remediar esta tenencia que tyenen tomada a don Diego de Córdova con muy buena voluntad que ofreció para ello.

-Yo, señor, en otro negoçio ninguno le hablé, como vuestra señoría mandó, mas de todo buen serviçio. A Almaçán le paresçió que se le acordase lo de Antequera. Dixo que llegado a Burgos y los del Consejo, lo mandaría acabar. Como va ya sobre tantas vezes que Su Alteza lo ha conçedido, alguna, plaziendo a Dios, lo hará, sy vuestra señoría es servido. Solamente suplico a vuestra señoría que se acuerde que distes a Guadalajara contra voluntad del rey y del reyno y de todo el Consejo.

-De aý fuimos a Sevilla, al Gran Capitán, y hasta ahora no me paresçe que se a podido partyr, aunque el rey, nuestro señor, envió a mandar comigo que se viniese. Parésçeme que ya la duquesa viene, y en Málaga la esperamos. Y que no se podrá dexar de tomar determinaçión. Quiera a Dios que sea para mucho bien. Y suplico a vuestra señoría que sienpre tanga >el< cuydado que hasta aquí de sus cosas, porque ésta es la mayor merçed que a todos nos puede hazer.

-Allí, señor, en Sevilla, se ofreció que la señora doña Ana, hija del señor marqués de Denia, quiso mostrar su yntinçión de servir a Dios. Lo que se puedo acabar fue que sea con voluntad de sus padres y en la parte que ellos quieran. Allá los[3] terná vuestra señoría más çerca y les dará su bendiçión. Allí se halló el padre fray Juan de Quebedo syn bolver el otro carrillo, aunque no le dava nadie.

-Después, señor, de todos estos trabajos, Dios loado, avemos tenido aquí en Aguilar el verano. En Montylla se remedia algunas torres y adarves que tenían más peligro, y pueden quedar. Pensamos, plaziendo a Dios, hazer luego algund aposentamiento donde podamos estar, commo vuestra señoría lo ha mandado. Y commo fueren haziendo, asý lo haremos saber a vuestra señoría, pues esta ya es obra de Dios y vuestra.

-En algunos otros negoçios de bien desta casa, vuestra señoría se ha entendido, commo lo haré saber a vuestra señoría con las escrituras y razón dello con otro mensajero. //

1v-Acá, Dios loado, la tierra está bien. A Córdova fue[4] con la señora marquesa de Denia un día o dos, y sy non fuere a cosa del serviçio del rey, nuestro señor, o bien de los próximos, no entyendo yr, synon guardar en todo la regla y siepre hazer saber a vuestra señoría lo que se ofreçiere y esperar lo que enbiare a mandar.

Notas de archivo:
Fol. 1r:
Siglo XVIII:
Año 1512. / Del marqués de Pliego.
S. XX:
20214/12-7.
1512.

[3] Corregido sobre: nos.
[4] *Sic pro:* fui.

Carta Nº 8

(Cruz)

Reverendísimo y muy ilustre señor:

Estava determinado de yr a besar las manos a vuestra señoría, como se lo avía escrito, y con esto del señor duque de Medina, que aya glorya, el señor conde de Ureña a mandado espresamente que no me partiese, lo qual e cunplydo, y otras cosas dexado de cunplyr que me pareçe le an sydo algund pequeño serviçio. Y porque creo que vuestra señoría lo reçybe de hacer yo lo que devo a estos señores, me quedo hasta ver lo que an de parar estos sus negoçios.

Escriviome que a vuestra señoría enbyava toda la yntinción //[1v] que tienen que aunque sea muy justa, podrýa ser más onesta. Dyos lo guíe todo bién.

Ya sé quel señor don Pedro Girón es tan servidor de vuestra señoría que no a mester terçero, mas suplico a vuestra señoría quanto puedo que mande aver encomendada su causa, pues no la puede poner en mejor armada.

El Gran Capitán, ques la segunda parte u toda, dispuso con el maestro a condición que vuestra señoría le mandase tornar, esto sea quando allá no tenga en qué servir a vuestra señoría y acabado muy byen lo que a él le toca destas ausençias en que vuestra señoría tan gran merçed nos ha hecho a él y a mí, que para //[2r] en est<as> otras cosas que su señoría manda, creo que byén avrá lugar, plazyendo a Nuestro Señor.

Y porque de todo lo desta casa de vuestra señoría y de las agenas va mui mejor ynformado, suplico a vuestra señoría que lo mande oyr y creer y tornar quando fuere servido.

Y sobre todo me mande vuestra señoría desyr de la buena dispusición de su muy ilustre persona[5], la qual Nuestro Señor guarde y prospere como yo deseo.

De Córdova, XVIIIo de hebrero.

Supe el fyn del señor obispo, vuestro servidor, y en verdad que m<e> a pesado por la quietud.

De vuestra señoría humilde servidor que sus manos besa

El marqués *(rúbrica)*. //

[2v]*(Cruz)* Al reverendísimo y muy ilustre señor mi señor [el cardenal d]España, [arzob]ispo de Toledo e çétera.

Notas de archivo

Fol. 1r, margen zuperior:

S. XVIII:

Córdova. / del marqués de Pliego.

S. XX: 20214 / 12-8. / Córdoba, 18 de febrero, 1513.

Fol. 2v:

S. XVI:

(Cruz). Córdova. / -Del marqués de Pliego. / De XVIIIo de hebrero.

[5] Repite: persona.

Apuntes sobre el proteccionismo castellano en sus relaciones comerciales con al-Andalus

Miguel Pino Abad
Universidad de Córdoba

Es bien sabido que durante la época del Bajo Imperio se gestaron dos fenómenos que definirían la vida económica del Occidente europeo en los siglos siguientes. Nos referimos a la formación de las grandes explotaciones agrarias y la progresiva decadencia de las ciudades como centros mercantiles. Pese a ello, el citado predominio en la Alta Edad Media de la economía agraria señorial no acarreó la extinción de la de cambio[1].

En nuestro caso concreto, fue a partir de la conquista del territorio peninsular por los musulmanes cuando esa situación económica se transformó profundamente. Bien es cierto que toda la zona de al-Andalus siguió en contacto con Oriente, aprovechando las rutas del comercio ya existentes y que las ciudades de la España islámica mantuvieron un llamativo desarrollo, lo que resume con claridad Henry Pirenne cuando asevera que "el Mediterráneo que había sido un lago romano, se transformó en un lago musulmán"[2].

Por el contrario, la economía de los territorios cristianos no participó en el disfrute del beneficio reportado por ese fructífero comercio, sino que cada vez dependía más irremediablemente de la agricultura. Las sucesivas campañas militares y el ambiente de inseguridad propio del periodo determinaron que existiera una generalizada despoblación de las tierras que, en los primeros siglos de la Reconquista, permitieron su libre ocupación mediante la conocida figura jurídica de la presura o aprissio, lo que provocó la aparición de abundantes pequeñas y medianas propiedades rústicas, fundamentalmente en el Valle del Duero a lo largo del siglo X[3].

A pesar de que la agricultura apareció como la fuente principal de riqueza en los reinos cristianos, lo cierto es que el paso del tiempo no supuso la introducción de reformas sustanciales tendentes a mejorar la rentabilidad de las cosechas, pues seguían utilizándose las viejas técnicas heredadas de la época romana, a lo que habría que agregar que las condiciones climatológicas condicionaban que la producción estuviese centrada casi exclusivamente en cereales y algo de hortalizas.

Amén de esta rudimentaria agricultura debemos destacar la producción artesanal, que quedó reducida a los limitados círculos de la economía familiar o a lo sumo vecinal. Esta artesanía se centraba en la fabricación de utensilios domésticos, prendas de vestir, aperos de labranza y arreos de cabalgar, que después eran transportados al mercado local, donde se intercambiaban por otros objetos necesarios para la vida. Generalmente a estos mercados acudían los labradores y artesanos para vender al detalle sus productos[4].

[1] Luis García de Valdeavellano: "La economía de la España cristiana en los siglos IX y X", *Moneda y Crédito. Revista de Economía,* 30, 1949, p. 15.
[2] Henry Pirenne: *Las ciudades de la Edad Media.* Título original *Les villes du Moyen Age,* Novena edición, Alianza, Madrid, 1992, p. 20.
[3] Ignacio de la Concha y Martínez: *La presura. La ocupación de tierras en los primeros siglos de la Reconquista,* Ministerio de Justicia, Madrid, 1946, pp. 13 y 27.
[4] Pirenne: *Las ciudades,* cit., p. 26.

Junto a ellos participaron de forma creciente mercaderes llegados desde la España musulmana. Estos vendían en los mercados artículos de lujo, adquiridos por los ricos señores y los monasterios más poderosos[5]. Lo más llamativo es que, a buen seguro, muchos de estos artículos habían sido fabricados en los talleres de artesanía de al-Andalus con materias primas, como la seda o el cuero, compradas a bajo precio en alguno de los mercados celebrados en la zona cristiana.

Surge aquí precisamente algo que se mantuvo constante durante los siglos medievales. Castilla apareció como una tierra exportadora de materias primas e importadora de productos manufacturados, provocando, con ello, un evidente desequilibrio económico en su balanza comercial, que padecieron especialmente los súbditos, sobre todo porque las exportaciones se centraron en bienes básicos para su sustento.

Ante esta tesitura, se comprende que los diferentes monarcas castellanos se viesen obligados a arbitrar una serie de medidas protectoras que, a costa de poner trabas a la libre circulación de mercancías, garantizase el abastecimiento a favor de los naturales del reino, a fin de que éstos no se encontrasen desprovistos de esos objetos imprescindibles en su desarrollo vital. De esta forma, "la economía de cambio fue sustituida por una economía de consumo"[7], si bien es cierto que, en muchas ocasiones, esa política, sin proteger adecuadamente a los consumidores, acarreó graves perjuicios a los productores y, únicamente, benefició a los especuladores[8].

A partir del reinado de Alfonso X aparece en los textos de Derecho territorial castellano[6] una prolija relación de preceptos dedicados a la regulación de esta materia de interés general, algo que, a su vez, parece indicar que las normas eran por diversos motivos incumplidas, lo que conllevaba que cada poco tiempo hubiese que promulgar nuevas disposiciones con las que se intentase poner freno a una práctica tan perniciosa[9].

El proteccionismo presente en la política comercial de la Corona de Castilla durante la época de Alfonso X se manifestó en el establecimiento de una estructura de puertos y lugares fronterizos donde se cobraban derechos y diezmos de aduanas sobre importaciones y exportaciones permitidas. Asimismo, se incrementó la vigilancia para evitar la exportación ilícita o saca de mercancías vedadas[10]. Esta política implantada se debió a motivos de índole económica, como fue la entrada de Castilla en el circuito comercial mediterráneo y europeo[11].

[5] Luis García de Valdeavellano: "El mercado. Apuntes para su estudio en León y Castilla durante la Edad Media", *Anuario de Historia del Derecho Español,* 8, 1931, pp. 254 y 255. También en "La economía de la España cristiana", cit., p. 21.

[6] Miguel Angel Ladero Quesada: *Legislación hacendística de la Corona de Castilla en la Baja Edad Media,* Real Academia de la Historia, Madrid, 1999, p. 17.

[7] Pirenne: *Las ciudades,* cit., p. 32.

[8] Esperanza Frax Rosales y María Jesús Matilla Quiza: "Transporte, comercio y comunicaciones", *Enciclopedia de Historia de España* (dirigida por Miguel Artola), tomo I (economía y sociedad), Madrid, 1988, p. 238.

[9] Isabel Montes Romero-Camacho: "Las instituciones de la saca en la Sevilla del siglo XV. Aproximación al estudio de la organización institucional del comercio exterior de la Corona de Castilla al final de la Edad Media", *Historia. Instituciones. Documentos,* 31, 2004, p. 418.

[10] Pablo Martín Prieto: "Política agraria en las Cortes de Castilla (1188-1351): un recuento de temas", *De Medio Aevo,* 1 (2012), p. 11.

[11] Miguel Ángel Ladero Quesada: "Las transformaciones de la fiscalidad regia castellano-leonesa en la segunda mitad del siglo XIII (1252-1312)", *Homenaje al profesor García de Valdeavellano,* Ministerio de Hacienda. Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1982, p. 319 y ss; Pedro Porras Arboledas: "Los portazgos en León y Castilla durante la Edad Media. Política real y circuitos comerciales", *La España Medieval,* 15, 1992, p. 173.

Sobre la base de disposiciones anteriores de las épocas de Alfonso VIII y Fernando III, Alfonso X fijó la primera lista de mercancías de exportación prohibida en las Cortes de Sevilla de 1252[12]. Más adelante, en las de Valladolid de 1258, se aludió a los caballos y a cualquier otro tipo de ganado. Los procuradores advirtieron al monarca del riesgo que se asumía si no arbitraban las medidas convenientes para paralizar la salida incontrolada de caballos, debido a la utilidad que estos animales reportaban en esa época, no sólo como medio de transporte básico, sino también como instrumento indispensable en los campos de batalla.

A pesar de esto, llama la atención que, en una petición de las Cortes de Burgos de 1345, se abogó por el levantamiento de la prohibición de sacar caballos del reino, alegando que eso incrementaría la cría de estos animales, con la sola limitación de no venderlos a los moros. Dicha petición no fue aceptada por la Corona, que la rechazó de plano[13]. Esa actitud intransigente de los monarcas castellanos no hizo sino fomentar el comercio ilegal de equinos. Así, los contrabandistas actuaron con más intensidad que antes y la norma quedó irremediablemente incumplida, lo que se demuestra con el dato de que partiera del propio soberano la iniciativa de que se fomentase su aumento para "estar prestos e aperçibidos para la guerra contra los moros"[14].

No hay que perder de vista que la reducción de cabezas de caballos a mediados del siglo XIV no sólo vino provocada por la actuación de los contrabandistas. También debe tenerse en cuenta el efecto generado por la tregua vigente con los musulmanes del reino de Granada desde 1344. Esa circunstancia determinó que los castellanos se despreocupasen por tener caballos y que, en cambio, se conformasen con adquirir otra clase de equinos más baratos y que podían desempeñar la misma función de transporte. Esa merma en la demanda de caballos obligó a los criadores a buscar lugares alternativos donde colocarlos, lo que, como es lógico, pasaba por un incremento de las extracciones ilegales de este tipo de bestias.

La solución a este problema la quiso encontrar Alfonso XI mediante la imposición de una severa sanción económica a todos los sujetos que utilizaban mulos en vez de caballos para trasladarse de una parte a otra del reino. Literalmente se dijo: "pues que el rey avia puesto tregua con los moros, resceló que los caballeros et la otra gente del su regno non catarían por tener caballos nin rocines; et los que fasta allí criaban los caballos, que no los criarian; o si algunos criasen, que los llevarian fuera del regno, porque los del regno non los comprarian, pues avian treguas. Et por esto el rey leyendo en Truxiello fizo ordenamiento que todos los omes de su señorio que quisiesen andar en bestias, que andodiesen en caballos o rocines; et cualquier que andodiese en mulo o mula, que la perdiese, et que pechase al rey una quantía de dineros en pena"[15].

Iniciativa que años después fue secundada por Enrique II, quien, en un tono bastante alarmista, llegó a afirmar que si no se detenía la salida de caballos a otros lugares "se destruyria la tierra por ello"[16].

[12] Gross: "Las Cortes de 1252. Ordenamiento otorgado al Concejo de Burgos en las Cortes celebradas en Sevilla el 12 de octubre de 1252 (según el original)", *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 182 (1985), p. 25 y ss.; Miguel Ángel Ladero Quesada: *Fiscalidad y poder real en Castilla (1252-1369),* Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1993, p. 157; Martín Prieto: "Política agraria", cit., p. 11.

[13] Cortes de Burgos de 1345, 6.

[14] Cortes de Alcalá de Henares de 1348, 56.

[15] Crónica de los Reyes de Castilla, (*Biblioteca de Autores Españoles*), tomo LXVI, cap. XCIII, p. 228.

[16] Cortes de Burgos de 1367, 13. En la misma línea, Juan I en Cortes de Palencia de 1388, 5.

Así, es preciso recordar que fue siempre una preocupación constante de los monarcas, a lo largo de los siglos que duró la Reconquista, procurar que sus vasallos contasen con caballos para prestar el servicio militar y poder combatir con eficacia. De ahí se explica que en muchos lugares se impusiese la obligación de tener y mantener caballo a los que estuviesen en posesión de una cierta fortuna. El tenerlo conllevaba implícito el deber de prestar el servicio militar, disponiéndose para aquellas personas que por su condición física ello fuera posible, que entregasen el animal a otro individuo o que lo utilizasen para otros fines señalados distintos de la guerra[17].

Otro tipo de bienes que requería su correspondiente control para evitar su salida incontrolada desde Castilla fueron los cereales, ya que éstos se convirtieron en un elemento que jugó un destacado papel en tiempos de guerra, no sólo como alimento básico del ejército, sino también de la población en general y, en particular, la que residía en las zonas fronterizas como era el supuesto de Andalucía. Así se recogía en un ordenamiento de la Cortes aprobado en las de Ocaña de 1422, donde los procuradores hicieron ver al rey Juan II el riesgo que podía correr aquella tierra si la salida de pan desde la misma no se detenía.

Los representantes expusieron al monarca que esa era una zona "poblada de muchas e diversas gentes que biuen por ofiçios e rrentas e mercadurias, e ay pocos labradores, e destos pocos se han de mantener muchas de las villas e castillos fronteros e dar vitualla de Farina e de vizcocho alos navios para la forniçion della flota en la guerra conlos moros, era menester que sobrase pan e non menguase". Consciente de la veracidad de estas afirmaciones, el rey recordó que "desde tres annos acá toda Andaluzia estaua en peligro quese desplomara e perdiera, en especial Seuilla e su arzobispado: que seria mi serviçio que se guarde, que non aya saca alguna de pan nin se de carta para lo sacar"[18].

No obstante, pese a las presuntas buenas intenciones del rey, los procuradores se vieron forzados a recordarle, veinticinco años más tarde, que muchos sujetos entregaban al rey Ismael de Granada trigo por mandato del propio soberano castellano, dada la condición de vasallo que aquél tenía. Gran cantidad de ese cereal procedía de las comarcas fronterizas de Sevilla, Cádiz y Córdoba, que, al tiempo que reforzaba la situación de los musulmanes granadinos, debilitaba la estabilidad de la frontera pues, según parece, los cristianos preferían abandonar sus ciudades, ante esa tesitura, para dirigirse a zonas más tranquilas del interior, huyendo, de paso, de unos territorios que padecían constantemente desabastecimiento. Como consecuencia de esto último, los representantes informaron al rey que tan sólo en dos meses el precio de la fanega de trigo había subido más de veinte maravedíes en Sevilla, al tiempo que le suplicaban, de nuevo, que cortara definitivamente el suministro de cereal para los enemigos musulmanes[19].

El problema siguió existiendo cuando el hijo de Juan II, Enrique IV, fue entronizado. Tal vez la indolencia del anterior monarca o la falta de preocupación política, le llevó a desoír las reiteradas quejas de los miembros de las Cortes y, así, se perdieron algunos castillos de la frontera por el despoblamiento antes citado de las villas. La nueva solución que se propuso pasaba por la concesión de permisos a los que delataban la extracción de

[17] Antonio Palomeque Torres: "Contribución al estudio del ejército en los Estados de la Reconquista", *Anuario de Historia del Derecho Español,* 15, 1944, pp. 245, 299 y 300.
[18] Cortes de Ocaña de 1422, 5.
[19] Cortes de Valladolid de 1447, 40.

alimentos para el reino granadino y la imposición de severas sanciones contra los oficiales que no se mostraran diligentes en la persecución de los individuos que practicaban el contrabando[20].

Pero no debe olvidarse que los intercambios económicos que tuvieron lugar a lo largo de la frontera terrestre entre Castilla y Granada fueron continuos durante la Baja Edad Media, pese a la predicación de la bula de Eugenio IV de 8 de mayo de 1433, que reforzaba la prohibición de exportar cosas vedadas a tierras de moros[21]. Así, "en numerosos tratados de tregua hay cláusulas en que se fijan las condiciones del comercio, que si bien en principio excluían a los productos tradicionalmente vedados por la legislación de Castilla, también es cierto que se concedieron permisos limitados de saca de cereales hacia Granada para paliar la escasez en el emirato y permitir a sus políticos presentar algún aspecto positivo tras la firma de cada tregua"[22].

El origen de las treguas lo encontramos en la firma de los primeros pleitos de vasallaje firmados entre Muhammad I y Fernando III en 1246, cuyas condiciones continuaron vigentes hasta el siglo XV. En general, no simbolizaban una paz permanente, sino más bien un cese temporal de las hostilidades. Las disposiciones que se establecían eran varias y estaban relacionadas con el intercambio de cautivos y esclavos, el respeto a la libertad e integridad de los súbditos de uno y otro lado, la reglamentación de la actividad comercial, normativa de los puertos secos, impuestos, el aprovechamiento de las tierras fronterizas, la prohibición de las cosas vedadas, etc.[23].

Los monarcas de ambos bandos procuraron obtener beneficios de esta actividad económica que por entonces tenía cierta importancia, lo cual se manifestaba en las distintas disposiciones que aparecen en las treguas. Con esta normativa se pretendía promover el mejor desarrollo de la actividad, por eso se incluyeron cláusulas protectoras en los distintos acuerdos de tregua o paz; impedir que salieran del reino castellano determinadas mercancías, como armas, los caballos y los cereales, así como extraer su propia ganancia mediante un complejo sistema de impuestos que dio lugar al nacimiento de ciertas instituciones propias, dentro de la fiscalidad general del reino[24].

En el punto concreto de la prohibición de salida de cereales hacia el reino de Granada podemos aludir a las palabras que se recogen en la Crónica de los Reyes de Castilla, donde se puede leer que "contado ha la estoria las condiciones que fueron puestas entre el Rey de Castiella et el Rey de Granada al tiempo del otorgamiento de la tregua: las quales eran que dexasen a los moros sacar pan et ganados por sus dineros, pagando los

[20] Cortes de Córdoba de 1455, 10. Más tarde se reprodujo en pragmática de 23 de diciembre de 1502, en las Cortes de Valladolid de 1523, pet. 69 y de Segovia de 1532, pet. 45

[21] José Enrique López de Coca Castañer: "Fernando Alvarez de Toledo, capitán de la frontera de Jaén (1434-1437)", *Anuario de Estudios Medievales,* 33/2, 2003, p. 648.

[22] Miguel Ángel Ladero Quesada: *Granada. Historia de un país islámico (1232-1571),* Gredos, Madrid, 1979, p. 65.

[23] Diego Melo Carrasco: "Características y proyección de las treguas entre Castilla y Granada durante los siglos XIII, XIV y XV", en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos,* 30, 2008, p. 277 y ss.

[24] Miguel Ángel Ladero Quesada: "La frontera de Granada, 1265-1481", *Revista de Historia Militar,* 1, 2002, p. 56; José Enrique López de Coca Castañer: *La frontera de Granada (siglos XIII-XV): el comercio con los infieles, cristianos y musulmanes en la Península Ibérica: la guerra, la frontera y la convivencia,* León, 2009, p. 374; Carmen Argente del Castillo Ocaña: "Las relaciones de convivencia a través de los tratados de paz", Estudios de frontera, convivencia, defensa y comunicación en la frontera (coordinadores Francisco Toro Ceballos y José Rodríguez Molina), Diputación Provincial de Jaén, Jaén, 2002, tomo III, p. 89; Diego Melo Carrasco: "Las treguas entre Granada y Castilla durante los siglos XIII al XV", *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos,* 34, 2012, p. 237 y ss.

derechos al Rey. Et porque fue tirada la saca por el alvalá del rey que ganó Don Simuel, el Rey Don Alfonso de Castiella, recelando que por esto se moveria el Rey de Granada a le facer guerra et quebrantar la tregua, envió su mandadero al Rey de Granada por las parias, según que lo solía facer en los tiempos pasados: et mandó que si guardar la tregua, que le dixiesen, que por el gran reprehendimiento que los de la su tierra facian por la saca del pan que le daba, que ovo de facer mandamiento que ge lo non dexasen sacar, mas que le dexaria sacar los ganados, et que se alongase la tregua por un año mas de quanto estaba"[25].

Fijémonos hasta que punto el pan era importante en aquellos siglos que el insigne jurista Castillo de Bobadilla se refería a él como "el más principal de los mantenimientos del hombre que proveyó la naturaleza. La abundancia de pan suple la falta de otros mantenimientos, pero la falta del no se suple con la abundancia dellos. Y del bueno o mal gobierno en el pan, resulta carestía o barato en todas las demás cosas…"[26]. En su opinión, la prohibición que pesaba sobre la saca de pan también debía proyectarse sobre la harina pues "se muda la especie, pero no se altera la substancia e incurrirá el sacador en la misma pena, porque de otra suerte se defraudaría a la republica…"[27].

En 1438, fueron las condiciones climatológicas las que provocaron las pérdidas de las cosechas y una imparable elevación de los precios del trigo. Se menciona por parte de los miembros de las Cortes que, pese a los temporales padecidos, se seguía sacando trigo, de forma que en algunas comarcas, fundamentalmente de Andalucía, los precios se habían disparado en pocos días hasta triplicarse el valor de la fanega de trigo, al tiempo que se advirtió a Juan II de las nefastas consecuencias de inestabilidad social que podían generarse si el rey no ordenaba, sin ningún tipo de reparos, la veda absoluta de sacar pan hacia otros lugares[28], lo que se mantuvo hasta 1493[29].

No menos preocupante debió resultar el suministro de armas que algunos cristianos realizaron a favor de los musulmanes a lo largo de toda la Edad Media y con especial intensidad en la fase final de la Reconquista, algo que, además de provocar un auténtico desamparo en los habitantes de las localidades de frontera, acarreaba un indiscutible reforzamiento de las guarniciones musulmanas. Como ya expusimos con anterioridad, escasos escrúpulos mostraron ciertos cristianos traidores que, ajenos al interés de la mayoría de los suyos de acabar definitivamente con la Reconquista, ayudaron a los moros de Granada con la entrega de esos elementos tan necesarios para la defensa del territorio, quizá movidos por las altas comisiones que recibían de los compradores de estos productos[30].

[25] Crónica de los Reyes de Castilla, tomo LXVI, cap. XCVIII, p. 232.

[26] Jerónimo Castillo de Bobadilla: *Política para corregidores y señores de vasallos,* Amberes, 1704. (He manejado edición facsímil, Madrid, 1978), tomo II, libro III, capítulo III, nº 6, p. 19.

[27] Ibidem, tomo II, libro IV, cap. V, nº 23, p. 389; Juan de Hevia Bolaños: *Laberinto de comercio terrestre y naval, donde breve y compendiosamente se trata de la mercancía y contratación de tierra y mar, útil y provechoso para mercaderes, negociadores, navegantes y sus consulados, ministros de los juicios, profesores de Derecho y otras personas,* Imprenta de Luis Sánchez, Madrid, 1619, libro III (comercio naval), capítulo VI (cosas vedadas), nº 11, p. 567.

[28] Cortes de Madrigal de 1438, 40. Casi con idénticos términos se repitió esta norma en Cortes de Toledo de 1462, 26.

[29] Eduardo Ibarra Rodríguez: *El problema cerealista en España durante el reinado de los Reyes Católicos,* Instituto Sancho de Moncada de Economía, Madrid, 1944.

[30] Cortes de Toledo de 1480, 88.

En relación a las penas que se imponían a este tipo de delincuentes, podemos señalar que fue Fernando IV quien inauguró un sistema de sanciones cuya imposición se hacía depender del número de veces que un sujeto hubiese sido condenado previamente. Las penas aplicables desde entonces oscilaron entre la pérdida de todo lo que llevaba al momento de ser detenido hasta la pena corporal que el rey quisiese, pasando por el pago de una multa que ascendía al doble del valor de los bienes incautados[31]. Tampoco ese aumento gradual de penas para los casos de reincidencia sirvió de mucho, algo que, sin duda, puede explicarse si tenemos presente los sustanciosos beneficios que podían obtenerse con el comercio ilegal de mercancías, que hacía que los contrabandistas no temiesen las penas que sobre ellos podían ejecutarse. Fue, de nuevo, Fernando IV quien se encargó de establecer la máxima penalidad posible que podía recaer contra esta clase de delincuentes y que quedaba concretada en las penas de muerte y confiscación de la totalidad de los bienes de los condenados, al tiempo que asumía el compromiso de "non perdonar la mi justiçia a ninguno que sobre esto la mereçieren o conssintieren o ffuer ende ssabidores o lo fizieren por ssi"[32].

Un nuevo paso en la fijación de penas fue dado por Alfonso XI, cuando en el seno de las Cortes de Alcalá de Henares de 1348 estableció una penalidad específica para los individuos que extraían ganado caballar "sin pasar por los puertos o lugares ciertos". Se estableció que cualquier persona debía perder todo lo que sacase ilegalmente y su patrimonio, amén de morir por ello. Dicha pena se aplicaba, aunque el delincuente fuese caballero, escudero o hidalgo, por lo que no se estableció distinción alguna en consideración a la categoría social del delincuente[33].

Enrique II, en su ordenamiento sobre sacas de 1377, ordenó que ningún vasallo de Castilla que viviese dentro de las doce leguas de la frontera pudiese vender, donar o transmitir en su testamento bestias caballares o mulares a un extranjero. De forma que quien actuase contra esta orden perdía el caballo y la mitad de sus bienes, además de morir por ello[34].

Consciente de que algunos de los que compraban los caballos se juntaban, impidiendo que los guardas de los puertos los pudiesen prender, se ordenó que repicasen las campanas de la comarca donde esto sucediese y que acudiesen en ayuda de los oficiales todos los que pudiesen para entrega de los delincuentes al alcalde de sacas u oficial que hubiese en su lugar, bajo amenaza de pagar quienes no cumpliesen con este mandato una multa de seiscientos maravedíes[35].

Las mismas penas se aplicaban a quienes sacaban del reino otro tipo de ganado. En el caso de la extracción de pan y legumbres, se castigaba a quien lo hacía, por vez primera, con el pago de diez mil maravedíes y la pérdida de la mercancía; al reincidente, con sesenta maravedíes e incautación de la carga. Si no tuvieran bienes para pagar las multas, debían prenderlos para que recibiesen la pena que el rey estimase más oportuna. Finalmente, se reconoció que el alcalde de sacas de cada comarca recibiese un tercio de las penas que se impusieran con un máximo de doce mil maravedíes[36].

[31] Cortes de Burgos de 1301, 12.
[32] Cortes de Valladolid de 1312, 75.
[33] Cortes de Alcalá de 1348, ley 1.
[34] Cuaderno de sacas de 1377, leyes 5 y 6.
[35] Cuaderno de sacas de 1377, ley 3.
[36] José Luis Bermejo Cabrero: "Dos ordenamientos de Enrique II sobre sacas", *Cuadernos de Historia del Derecho, 5 (1998), p. 277 y ss.*

Estructuras económicas y actividad comercial en Guadix en época nazarí

Antonio Reyes Martínez
Laboratorio de Arqueología y Arquitectura de la Ciudad (LAAC)

Introducción

Desde un punto de vista geográfico la comarca de Guadix ha gozado tradicionalmente de una posición estratégica que la ha convertido en el principal punto de paso del sureste peninsular, siendo este un acceso utilizado desde la prehistoria, destinado a la circulación de personas y mercancías. Esta es la principal causa que explica un asentamiento continuado desde la Edad del Bronce hasta la actualidad[1], pudiéndose considerar como centro urbano desde la época ibérica. Sobre la ciudad íbera Julio César fundaría la colonia Julia Gemella Acci, la cual ha sido profundamente estudiada en los últimos años a la luz de los nuevos hallazgos arqueológicos[2].

La Vía Augusta proyectada por los romanos, así como otra serie de caminos menores, conectaban Acci con las ciudades y municipios más importantes del Sureste Peninsular: Iliberris, Malaca, Urci, Cástulo y Cartago Nova entre otras, facilitando la interacción entre el mundo urbano y el rural, a la vez que impulsaban los intercambios comerciales[3].

Con la crisis del siglo III las estructuras económicas imperiales cambiaron progresivamente afectando en mayor o menor medida al comercio. Debido a la falta de información relativa a este periodo de la historia en nuestra zona objeto de investigación, no podemos aportar demasiados datos que arrojen luz a la cuestión.

Parece ser que hubo una fuerte recesión del comercio a gran escala que no por ello impidió que los mercados locales y regionales siguieran funcionando con mayor o menor intensidad en función de la estabilidad política imperante.

La marcha de una parte de la población urbana hacia las zonas rurales pudo derivar hacia una economía de carácter autárquico, momento en el que empiezan a proliferar las grandes villae[4]. Dicho proceso, que parece común en gran parte del imperio, habrá que matizarlo para cada territorio concreto conforme avancen los estudios de carácter arqueológico que analicen en profundidad el aun desconocido mundo rural del Alto Medievo.

[1] González Román, Cristóbal y Adroher Auroux, Andrés: «Guadix, 4000 años de historia: un yacimiento que hunde sus raíces en la Edad del Bronce». *Revista de Arqueología,* 148. Págs. 16-21.

[2] González Román, Cristóbal: «Ciudad y poblamiento romano en la provincia de Granada durante el Alto Imperio». *Habis,* 32 (2001). Págs. 271-296. García Morá, Félix: *Hereditas romae. La provincia de Granada en época romana (Siglos III a. C. - V d. C).* Granada, 2014.

[3] Fornell Muñoz, Alejandro: «Las vías romanas entre Cástulo y Acci». *Florentia Iliberritana,* 7, (1996). Págs. 125-140. Sillièrez, Pierre: «La vía Augusta de Carthago Nova a Accis», en *Vías romanas de sureste,* Murcia, 1986. Págs. 17-23. Saavedra, Eduardo: «Vía Romana de Guadix a Málaga». *Boletín de la Real Academia de la Historia.* Págs. 10-19. Jiménez Cobo, Martín: «Comunicaciones entre el Alto Guadalquivir y el Mediterráneo en la época romana». *Espacio, tiempo y forma. Serie II, Historia antigua,* 6, (1993). Págs. 349-378.

[4] Para esta zona, un ejemplo de este cambio en las estructuras económicas podría representarlo la villa romana de Paulenca. Santero Saturnino, José María: «Una villa romana en Paulenca». *Noticiario Arqueológico Hispánico,* 3 (1975). Págs. 227-249.

Durante la época visigoda, la existencia de una ceca puede apuntar a una reactivación del comercio, especialmente en periodos de paz. La ciudad acuñó moneda durante los reinados de Suintila (621-631), Sisenando (631-636), Chintila (636-639) y Egica (687-700)[5]. El sistema monetario visigodo estaba basado en el oro y ajustado al valor ponderal de la libra romana, tomando como unidad el tremís de oro, que era un tercio del "*solidus aureus*", moneda utilizada para el comercio exterior ya que para el comercio interior o local se seguía utilizando la moneda de plata y bronce romana[6].

Un hallazgo casual de un conjunto de monedas encontradas en Guadix y estudiadas por Pedro Barceló, entre las que se encuentra un follis de Heraclio[7], quizás sirva para abrir nuevas vías de investigación a la hora de analizar los posibles intercambios comerciales entre visigodos y bizantinos a diferente escala, y especialmente, en territorios fronterizos como lo fue el caso de Acci[8].

A partir del siglo VIII la antigua Acci visigoda empieza su larga transformación hasta convertirse en una medina andalusí. Sobre el análisis de este dilatado proceso de arabización e islamización remitimos a los trabajos publicados recientemente para no desviarnos de los objetivos de este artículo[9].

La economía de Medina Wadi - Ash

Durante la Edad Media los autores árabes que hacen referencia a los pilares sobre los que se sustenta la economía en Guadix coinciden en destacar que el territorio cuenta con una fértil vega donde se cultivan abundantes productos, una potente producción minera y una manufactura sedera de alta calidad. Esta pujante economía, conjugada con una privilegiada situación geográfica, dio lugar en fechas muy tempranas al surgimiento de Wadi- Ash como entidad urbana, así como al florecimiento de su comercio, aspectos que destaca al-Idrisi:

> «Ciudad de mediana extensión […] en ella se hacen negocios beneficiosos. [...] Guadix es una encrucijada [rasīf] en la que se reúnen numerosas rutas»[10].

Al-Himyari pone el acento tanto en la abundancia de agua como en la riqueza agrícola de la zona, especialmente, en lo que se refiere a frutales, olivos, moreras y algodón:

> «Es extensa e importante, fluyen alrededor de ella arroyos y ríos. Su río, a cuya orilla está, desciende desde Yabal Sulayr, y se sitúa en su [flanco] Este. Sobre él (el río) tiene molinos que

[5] Canto García, Alberto; Martín Escudero, Fátima; Vico Monteoliva Jesús: *Monedas Visigodas.* Madrid, 2002. Pág. 136.

[6] Ruiz Trapero, María: «En torno a la moneda visigoda». *Documenta & Instrumenta, 1* (2004), Pág. 180.

[7] Barceló, Pedro: «Un hallazgo de monedas en Acci». *Saguntum: Papeles del Laboratorio de Arqueología de Valencia,* 19 (1985). Págs. 311-318.

[8] López Marcos, Antonio y Reyes Martínez, Antonio: *Apuntes para una historiografía de la arqueología en la ciudad de Guadix (Granada).* En: Colecciones, arqueólogos, instituciones y yacimientos en la España de los siglos XVIII AL XX. Eds.: España-Chamorro, Sergio; Arranz Santos, Rebeca; Romero Molero, Alberto. Oxford, 2018. Pág. 72.

[9] Sarr Marroco, Bilar: «Algunas consideraciones sobre la evolución del Guadix islámico a la luz de las fuentes árabes y del registro arqueológico». *Boletín del Centro de Estudios Pedro Suárez, 2* (2011). Pág. 39-54. Sarr Marroco, Bilar y Mattei, Luca: «De Hisn a madina. La evolución del urbanismo en el surco intrabético: Guadix, Loja y otros espacios menores. Un estado de la cuestión». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval,* 24 (2011). Págs. 387-414.

[10] Al-Idrisi. Nuzhat al-mustaq fi ijtiraq al-afaq. *Description de l'Afrique et de l'Espagne.* Ed. de R. Dozy y M.J. de Goeje. Leyden: E. J. Brill, 1866. Pág. 247.

> se adosan a su muralla. Abundan en ella las moreras, las uvas, diversos tipos de árboles frutales y olivos. Hay también gran cantidad de algodón»[11].

El algodón, introducido en la Península Ibérica por los árabes, se cultivaba especialmente en las zonas de Sevilla y Guadix, siendo exportado tanto al Magreb como al principado midrárí de Siyilmasa[12].

La calidad de las frutas de la vega de Guadix debió alcanzar una popularidad incipiente ya que el califa almohade Abu Ya'qub Yusuf (Siglo XII), cuando proyectó en Sevilla la llamada almunia de la Buhayra (La Laguna) solicitó a los gobernadores de Granada y Guadix diversas clases de la pera llamada Kummatra, así como otras variedades de esta fruta llamadas *al-abqar* y *al-azrab* de la ciruela conocida por «Ojos de buey» y de manzanas[13].

> El matemático y enciclopedista egipcio al-Qalqasandi (Siglo XIV) señala que Guadix: «Es una ciudad hermosa, magnífica y muy inexpugnable, en la que abundan frutos y huertas»[14].

El polígrafo Ibn al-Jatib (Siglo XIV), refrenda la información proporcionada por otros autores, como la abundancia de agua y de las tierras de regadío, señalando además la importancia de la producción de seda y de la minería del hierro del Cenete:

> «Y riegan su tierra numerosos canales y acequias que proporcionan frondosidad a las plantas. La cosecha de fruta es abundantísima y se distingue especialmente la uva que producen sus huertos, los cuales están perfectamente regados. Tan fértil es su tierra que en cada año se recogen dos cosechas. Las principales industrias de esta ciudad son las del hierro y la de la seda»[15].

También destacan algunos autores árabes la calidad de algunas de las frutas que se cosechaban en la zona, como por ejemplo, las manzanas de Graena, denominadas *challaníes*, «grandes como calabazas y muy apreciables por su blancura, aroma, dulzura y bondad», así como las nueces y las peras, «algunas tan grandes que pesaban una libra». Las nueces se producían en las faldas de Sierra Nevada, en las proximidades de Ferreira, pertenecientes al partido de Guadix. Esta zona era popularmente conocida con el nombre de *Hisn al-yauz*, «castillo de las nueces», porque en su término la producción de dicho fruto seco era abundante y de buena calidad[16].

Con respecto a los castaños, al-Maqqari menciona que existía uno de enorme talla famoso en todo al-Andalus[17]. Los documentos posteriores a la conquista hacen referencia a los castaños de Exfiliana[18], incluso hacen referencia a un "castaño grande" en el camino

[11] Al-Himyari: *Kitab ar-Rawd al-mitar.* Trad. Maestro González, María de Pilar. Valencia. 1963. Págs. 384-386.
[12] Arié, Rachel: *Historia de España. Vol. III. España Musulmana (Siglos VIII- XV).* Barcelona, 1984. Pág. 227.
[13] Torres Balbás, Leopoldo: *Ciudades Hispanomusulmanas.* Madrid: 1970. Pág. 152. Bosch Vilá, Jacinto: *Historia de Sevilla: La Sevilla Islámica,* 712-1248. Sevilla, 1984. Pág. 281.
[14] Al-Qalqasandi: *Subh al-a'sà fi kitabat al- Insa',* v. 5. Trad. de Luis Seco de Lucena. Valencia, 1975. Pág. 29.
[15] Ibn al-Jatib: *Mi'yar al-Ijtiyar fi dikr al-ma'hid wa-l-diyar.* Ed. de M. K. Chabbana. Rabat, 1977. Págs. 130-131.
[16] Simonet, Francisco Javier: *Descripción del Reino de Granada.* Granada, 1872. Pág. 100.
[17] Correa Ramón, Amelina: *Ibn al-Haddad (siglo XI) y otros poetas árabes de Guadix (siglo XII).* Granada, 1984. Pág.25.
[18] Garrido García, Carlos Javier: «La explotación de los bienes rústicos de la Iglesia de Guadix en época morisca: el sistema de censos perpetuos». *Miscelánea de Estudios Árabes y hebraicos, Sección Árabe-Islam,* 52 (2003). Pág. 110.

entre Albuñán y el Cigueñi[19], lo que da idea de la antigüedad de estos árboles en la zona.

Los árboles frutales parecen tener también su espacio en las casas y cármenes de la ciudad. Entre las viviendas que recibe la iglesia de San Miguel en el repartimiento se citan algunos: «de Arrami Arraba que tiene un nogal enmedio» y otra «de Habraan Alhaje que tiene un mançano en medio». Por su parte, la iglesia de la Magdalena recibió una casa de «Arançeque Melfacar con un peral enmedio»[20].

Igualmente, los documentos más próximos a la conquista hacen referencia a la existencia de una agricultura de regadío, con pequeñas y medianas huertas donde abunda el policultivo destinado en parte al autoconsumo y el excedente para la venta en mercados locales. Junto a la agricultura de regadío existió una no menos importante agricultura de secano donde se cultivaban todo tipo de cereales donde destacaban principalmente el trigo, la cebada o panizo[21].

Junto a las pequeñas huertas coexistieron las grandes propiedades, tanto de regadío como de secano. Conocemos los nombres de algunos de sus propietarios, moriscos o cristianos nuevos que se convirtieron precisamente para mantener sus propiedades y privilegios, caso de los Abenaxara o los Valle - Palacios[22]. Otras grandes extensiones de terreno pasaron a la iglesia o a la nobleza castellana. En estas grandes propiedades debió darse una agricultura con vocación comercial.

Asimismo, se dieron casos de individuos de Guadix con propiedades en otras zonas del Reino de Granada. En el libro del repartimiento de Almuñécar aparece un judío de Guadix llamado Zestra, propietario de 36 marjales de tierra de regadío cerca del rio Verde, una de las más ricas de la zona[23]. Según Carmen Trillo, esto se debería a la visión comercial de los judíos, adquiriendo tierras en zonas de mayor interés mercantil[24].

Las crónicas castellanas también se hacen eco de la riqueza de la zona del Cenete, enfatizando especialmente el sector textil y minero:

> «…vnos lugares que son al pie de vna sierra llamada el Çenet, çinco leguas arriba; el nonbre de los quales es el vno Aldeyra e el otro La Calahorra: muy poblados de gentes, e muy ricos de todas alhajas e joyas de oro e de plata, e de seda, e de lanas e de linos, por ventura, más que otros lugares semejantes de todo el reyno de Granada»[25].

Sobre el cultivo de la vid, los textos árabes no se prodigan en información, aunque debió haber numerosas viñas para el consumo tanto de la uva como de la uva pasa. En los

[19] Espinar Moreno, Manuel; Álvarez del Castillo, María Angustias y Guerrero Lafuente, María Dolores: *La ciudad de Guadix en los siglos XV y XVI (1490- I 515)*. Granada, 1992. Pág. 167.

[20] Almagro Vidal, Clara; Marín López, Rafael, «Repartimiento de bienes a las iglesias de Guadix (1491-1493)». *Historia, instituciones, documentos,* 32 (2005). Págs.17-45.

[21] La documentación de los años posteriores a la conquista refleja la existencia de este cultivo de secano. Véase: Espinar Moreno, Manuel: «Arrendamiento de tierras por los mudéjares de Guadix (1490-1500)». *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino,* 9 (1995). Págs. 55-84.

[22] Garrido García, Carlos Javier: «Colaboracionismo mudéjar-morisco en el Reino de Granada. El caso de la Diócesis de Guadix: Los Abenaxara (1489-1580)». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam,* 48 (1999). Págs.121-155. «Un ejemplo de integración y colaboracionismo morisco: la familia Valle-Palacios de Guadix (1489-1598)». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam,* 56 (2007). Págs. 105-132.

[23] Malpica Cuello, Antonio: «Los judíos de Almuñécar antes de la llegada de los cristianos». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebráicos,* 32 (1993). Págs. 103 y 105.

[24] Trillo San José, Carmen: *Agua, tierra y hombres en Al-Andalus: la dimensión agrícola del mundo nazarí.* Granada, 2004. Pág. 208.

[25] *Hechos del condestable don Miguel Lucas de Iranzo.* Ed. Mata Carriazo, Juan de. Madrid, 1940. Págs. 79-80.

documentos del repartimiento, así como en otros de venta y arrendamiento de tierras, se citan abundantes tierras destinadas a este cultivo[26] que debían proceder de época nazarí. La importancia de la viña dentro de la economía del Guadix recién conquistado se demuestra en la preocupación por solucionar su regadío, confeccionando unas ordenanzas propias para evitar conflictos por el agua entre sus nuevos propietarios[27].

Sobre el sector ganadero las fuentes documentales son bastante más parcas, aunque al igual que ocurre en otros puntos del interior del reino nazarí, estuvo basado en la cabaña ganadera ovina, caprina y vacuna localizada especialmente en las zonas más próximas a las sierras donde abundan los pastos.

De las incursiones que hace el Condestable Lucas de Iranzo en Guadix se deduce la importancia que tenía el ganado ovino y vacuno. Rodríguez Molina señala que en 1470:

> «El Condestable envió un pequeño grupo de caballeros a robar vacas de los corrales de la ciudad para de este modo arrastrar tras de ellos a los accitanos, "porque los moros pensasen que eran almogávares y no gente poderosa y saliesen en pos de ellos". El grueso de la tropa quedó debidamente camuflado, al acecho, de modo que cayeron sobre los perseguidores, dando muerte a unos 40 moros y cautivando a otros 18, de manera que el resultado económico de esta incursión vendido en almoneda supuso la cantidad de 900.000 maravedíes y Guadix quedó notablemente quebrantada»[28].

Por lo que respecta a la cría del caballo, esta pudo alcanzar cierta importancia por ser un animal fundamental con uso casi exclusivamente militar. En los documentos posteriores a la conquista se hace referencia a una zona denominada "Carrera de los Caballos"[29], actual Carrera de las Cruces, lugar posiblemente destinado al entrenamiento de estos animales.

Cabe destacar que Ibn Arqam al-Numayri, nacido en Guadix en fecha desconocida, fue un célebre calígrafo instruido en disciplinas como la geometría, la aritmética y la astronomía. Escribió un amplio tratado sobre hipología dedicado a Muhammad I[30]. En dicha obra, compuesta por dos volúmenes de los que solo se conserva el segundo, analiza en profundidad todos los aspectos relacionados con el caballo: cría, alimentación, cruces, doma, enfermedades, alimentación e incluso dedica un capítulo sobre: «cómo mostrar los caballos para venderlos, examinarlos y darles una vuelta, tanto para su venta como para su compra», cuestión que confirma la existencia de un comercio relativo a este animal en el Reino Nazarí. El exhaustivo conocimiento que al-Numayri adquirió sobre este animal creemos que pudo venir de dos vías: En primer lugar, a través del conocimiento de otros tratados sobre esta temática y, en segundo lugar, por su contacto con los caballos en Guadix, ciudad en la además ejerció el cargo de cadí, hipótesis que de ser cierta, podría confirmar la importancia de la cría, doma y venta del caballo en Guadix en época nazarí.

[26] Espinar Moreno, Manuel: «Arrendamiento de tierras por los mudéjares de Guadix... Págs. 55-84.
[27] Espinar Moreno, Manuel; Álvarez del Castillo, María Angustias y Guerrero Lafuente, María Dolores: *La ciudad de Guadix*...Pág. 14.
[28] Rodríguez Molina, José: «Incursiones en tierras granadinas del Condestable Iranzo». *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino,* 8 (1994). Págs. 33-34.
[29] Asenjo Sedano, Carlos: *Repoblación, mercedes y reparto de propiedades en el Guadix reconquistado por los Reyes Católicos.* Guadix, 2010. Pág. 57.
[30] Boloix Gallardo, Bárbara: «Análisis del *Kitab al-ihtifal* de Ibn Arqam al-Numayri». *MEAH, Sección Árabe-Islam,* 58 (2009). Págs. 3-21.

También debió existir la cría de diferentes aves de corral para consumo familiar, con una venta de excedentes en mercados locales. Algunas de las casas que aparecen en documentos de venta o arrendamiento a finales del siglo XV constan, entre otros espacios, de corrales y corralejos para animales[31]. Las aves de corral más citadas y comercializadas a finales del siglo XV eran las gallinas[32].

Las salinas

La sal ha sido un elemento de capital importancia a lo largo de la historia en todas las culturas. Durante el periodo nazarí la sal no solo era utilizada para el consumo humano sino también para la conservación de los alimentos, tanto del pescado como de la carne, siendo igualmente necesaria para la alimentación del ganado. Por lo tanto, estamos ante un producto que generó un importante tráfico comercial.

Las salinas solían ubicarse cerca de cada núcleo urbano importante. Estas se pueden dividir en costeras o de interior. La que abastecía a este territorio se encuentra en la pedanía de Bácor, situada a una zona equidistante entre Guadix y Baza. Siguió explotándose después de la conquista del reino de Granada, pues aparece arrendada en los años 1508-1509. El conde de Tendilla tenía en ellas 30.000 maravedíes de juro[33].

En el siglo XIX la extracción se realizaba de un pozo mediante la ayuda de una noria construida en madera y contaba con 44 plataformas de evaporación y espacios para secado y almacenamiento con capacidad para 3000 fanegas[34]. Un estudio de campo ayudaría a identificar aquellas estructuras y elementos que aún se conserven de época nazarí.

Exportaciones

Podríamos dividir las exportaciones en cuatro grupos. En primer lugar, los productos derivados de la agricultura, restringidos por el factor de la conservación, los cuales se limitarían a frutos secos, pasas, aceite y quizás cereales. En segundo lugar, el ganado ovino y vacuno, así como productos derivados de la leche como el queso. En tercer lugar encontramos los metales, principalmente el hierro de las minas de Alquife, aunque se detectan extracciones de plata de la zona de Lanteira y cobre de la zona de Jerez. En cuarto y último lugar, podemos señalar al sector textil, conformado por el algodón, un producto cuyos escasos datos conocidos hemos citado anteriormente y la seda, de la que hablaremos más extensamente en el siguiente párrafo. Desconocemos si pudo haber otros sectores económicos pujantes que exportaron sus productos como la cerámica, el cuero, etc.

La seda de Guadix, junto con la de Almería y algunos distritos alpujarreños, era la más cotizada del Reino Nazarí de Granada a finales de la Edad Media[35], distinción que debió alcanzarse ya en época nazarí. Los documentos hacen referencia en repetidas ocasiones al término "seda joyante"[36], que según el diccionario de la RAE, es una seda muy fina y de mucho lustre, lo que viene siendo de mayor calidad.

[31] Almagro Vidal, Clara; Marin López, Rafael: «Repartimiento de bienes a las iglesias de Guadix…Pág. 28.
[32] Espinar Moreno, Manuel: «Arrendamiento de tierras por los mudéjares de Guadix… Págs. 65-68 y 70-77.
[33] Sánchez Díaz, Cándida: «Mapa de la sal del Reino de Granada». *Cuadernos de Estudios Medievales,* XII- XIII (1984). Pág. 201.
[34] Plata Montero, Alberto: *El ciclo productivo de la sal y las salinas reales a mediados del siglo XIX.* Vitoria- Gasteiz, 2006. Pág. 310.
[35] López de Coca Castañer, José Enrique: «La seda en el Reino de Granada (Siglos XV- XVI) En: *España y Portugal en las rutas de la seda: diez siglos de producción y comercio entre Oriente y Occidente.* Barcelona, 1996. Pág. 49.

Los morales de los que se cogía la hoja para alimentar a los gusanos de seda eran muy numerosos en las tierras de Guadix. En los documentos aparecen citados tanto en número de árboles como en la extensión que ocupaban en el campo, generalmente en marjales[37]. El hecho de que aparezcan numerados da una idea de la importancia que tuvo este árbol en la economía nazarí en general y en la accitana en particular. En el repartimiento la iglesia de Guadix recibió, según consta un documento de 1493: « […] en las tierras e cármenes 500 morales»[38]. Otra gran parte de las tierras dedicadas a este cultivo fueron a parar a la nobleza en pago a sus servicios prestados en la conquista del Reino de Granada.

Respecto a la confección de los tejidos de seda sabemos que existieron talleres de tiraz, que eran instalaciones textiles que trabajaban solo al servicio de la corte y realizaban determinadas piezas exclusivas y que no estaban autorizadas a talleres privados. En ellos se solían confeccionar los tejidos que contenían las alabanzas al profeta como al emir o al califa[39].

El dibag, dibay, divaele o divadze era un tejido de seda fabricado en Guadix y Almería y estaba destinado a la confección de prendas lujosas generalmente entretejidas en plata. Es de origen sasánida y es conocido desde el siglo IV. Aparece en documentación cristiana del noroeste peninsular[40].

El negocio de la seda parece ser que estuvo controlado en gran parte por mercaderes judíos y extranjeros. El judío Mosé Abenalhafar, vecino de Murcia, arrendó todas las rentas de la ciudad de Guadix, Baza y su tierra por un período de, al menos dos años, 1491 y 1492, incluyéndose en ellos el derecho de la seda por el que se pagaron anualmente en ambos partidos 350.000 maravedíes[41].

Por lo que respecta a la alcaicería, si verdaderamente existió, intuimos que debió situarse en este entorno comercial. Sabemos que la ciudad, a principios del siglo XVI, solicita a los monarcas que se le conceda el privilegio de poseer mercado propio para gestionar la seda producida en la ciudad[42].

A finales del siglo XV los documentos citan diferentes familias genovesas asentadas en Guadix relacionadas con el sector sedero, siendo una de las familias más activas la formada por los hermanos Pedro y Jacomo Gentile, aunque no fue la única, pues los documentos hacen referencia a los hermanos Felipe y Bartolomé Cigala; y los hermanos De Vares[43]. No sabemos si ya se encontraban en Guadix en época nazarí, aunque todo parece apuntar que así fue.

[36] Espinar Moreno, Manuel: «La voz de los mudéjares de la aljama de Guadix». *Sharq al – Andalus,* 12 (1995). Págs. 115 y SS.

[37] Espinar Moreno, Manuel: «Arrendamiento de tierras por los mudéjares de Guadix»… Pág. 63 y SS.

[38] Almagro Vidal, Clara; Marín López, Rafael, «Repartimiento...Pág. 45.

[39] Saladrigas Cheng, Silvia: «Los tejidos en Al – Andalus. Aproximación técnica». En: *España y Portugal en las rutas de la seda: diez siglos de producción y comercio entre Oriente y Occidente.* Barcelona, 1996. Pág. 82.

[40] Serrano – Piedecasas Fernández, Luis: «Elementos para una historia de la manufactura textil andalusí (Siglos IX-XII). *Studia Historica. Historia Medieval,* IV- 2 (1986). Pág. 216.

[41] García Gámez, Félix: «La renta de la seda del Reino de Granada y sus arrendadores en el Marquesado de los Vélez en época mudéjar (1490-1504)». En: *Los señoríos en la Andalucía Moderna. El Marquesado de los Vélez.* Coord. por Andújar Castillo, Francisco y Díaz López, Julián Pablo. Almería, 2007. Pág. 259.

[42] Espinar Moreno, Manuel; Álvarez del Castillo, María Angustias y Guerrero Lafuente, María Dolores: *La ciudad de Guadix….* Pág. 18.

En 1499 aparece ya el nombre de Jacome Gentil comprando sedas y paños en pequeña escala a la población mudéjar[44]. Sus negocios no se limitaban solo al ámbito local, pues al año siguiente lo vemos en Sevilla recibiendo un requerimiento de manos de Alfonso Núñez[45]. Junto al nombre de sus otros hermanos aparece en las rentas de la alcabala de Guadix y su partido[46]. Esta familia no se limitó solo al mercado de la seda sino también a la venta de otros productos como el aceite[47].

Con respecto a "Los Cigala" no solo actuaron como compradores de seda o vendedores de otros productos como especias[48], sino que realizaban labores de interpretación de la población mudéjar ante los cristianos viejos[49].

Los hermanos "De Vares", Sireto, Bartolomé y Bautista, aparecen en numerosos documentos de pleitos generados por deudas que la población mudéjar contrajo con ellos tras la adquisición de paños[50]. En algunos de estos pleitos son representados por Los Cigala[51], por tanto vemos una relación económica estrecha entre las distintas familias de genoveses que convivían en la ciudad.

Comercio y piratería

Los comerciantes nazaríes que navegaban con sus productos por el Mediterráneo no estaban exentos de riesgos, no solo por la propia peligrosidad que suponía el adentrarse en el mar y verse sorprendidos muchas veces por las tempestades, sino que tenían que hacer frente en muchas ocasiones a los piratas o a los ataques de otras naves bajo bandera Catalano- Aragonesa, Castellana o Portuguesa. Cuando esto sucedía, el Sultanato Nazarí protestaba ante las diferentes cortes cristianas para reclamar la liberación de los mercaderes cautivos y de sus mercancías. La documentación diplomática generada al respecto en las diferentes cancillerías ha dejado interesantes datos relativos a los tipos de barcos, productos, rutas e incluso al lugar de residencia de los mercaderes, algunos de ellos del partido de Guadix.

El 12 de enero de 1323, Ismail I reclama al rey Jaime II una nave apresada en Alicante en la que iba entre otros comerciantes, Ahmad el Cojo y al-Dullari (vecino de la alquería de Dólar, partido de Guadix)[52].

En un viaje de 1344, la nave Berenguer Ladón de Barcelona con súbditos nazaríes naufragó en las costas de Almería debido a una tempestad. Tres navíos de Francisco de Valencia y Martín de Orihuela aprovecharon las circunstancias para desvalijar dicha nave,

[43] Aunque la presencia genovesa en Guadix es conocida a través de las publicaciones de Carlos Asenjo Sedano y Manuel Espinar Moreno para una sistematización del tema véase: González Arévalo, Raul: «En el Surco Intrabético. Genoveses en Guadix tras la conquista castellana (c. 1490-1510)». *eHumanista,* 38 (2018): Págs. 201-214.

[44] Espinar Moreno, Manuel: «Arrendamiento de tierras por los mudéjares de Guadix… Págs. 70 y 72.

[45] Bello León, Juan Manuel: *Extranjeros en Castilla (1474-1501). Notas y documentos para el estudio de su presencia en el reino a finales del siglo XV.* Instituto de Estudios Hispánicos de Canarias. Centro de Estudios Medievales y Renacentistas de la Universidad de La Laguna. Tenerife, 1994. Pág. 140.

[46] López Dapena, Asunción: «Las rentas de Guadix de 1494, 1501 y 1502». *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas,* 10-11 (1983). Págs. 151, 160.

[47] Espinar Moreno, Manuel: «La voz de los mudéjares de la aljama de Guadix»... Págs. 121.

[48] Ibíd. Pág.

[49] Espinar Moreno, Manuel: «Arrendamiento de tierras por los mudéjares de Guadix»… Pág. 75.

[50] Espinar Moreno, Manuel: *Guadix en noviembre y diciembre*...Págs. 88-89.

[51] Espinar Moreno, Manuel: *La ciudad de Guadix en los siglos*...Págs. 141-142.

[52] Torres Delgado, Cristóbal: «El Mediterráneo Nazarí: Diplomacia y piratería. Siglo XIII- XIV». *Cuadernos de estudios medievales y ciencias y técnicas historiográficas,* 4-5 (1979). Pág. 213.

la cual llevaba una abundante cantidad de dinero y cautivar a sus tripulantes, mercaderes procedentes de Almería, Málaga y Guadix[53].

La existencia de mercaderes accitanos comerciando por el Mediterráneo pone de manifiesto la importancia que esta actividad tuvo en Guadix en la Edad Media y abre la hipótesis sobre la existencia de una comercialización a escala internacional de los productos locales desde su lugar de producción.

Importaciones

No sabemos con precisión qué tipo de productos llegaban a Guadix desde otros puntos del Reino Nazarí, desde Castilla o desde fuera de la Península Ibérica. Si tenemos en cuenta las importaciones para otras ciudades de las que se tiene información, podríamos señalar que llegaría cerámica de lujo, artículos exóticos de zonas lejanas, especias, manufacturas de todo tipo e incluso productos de primera necesidad en épocas de malas cosechas derivadas por sequias, plagas o razias.

Un producto del que si se tiene constancia es el pescado, el cual llegaría desde diferentes puntos de la costa andaluza, especialmente, desde los puertos más cercanos de las provincias de Almería y Granada, aunque también hay constancia, a finales del siglo XV, de la llegada de este producto desde Málaga. Una parte del pescado fresco o curado que esta ciudad no consumía se exportaba hacia diferentes puntos del interior, el cual era transportado por arrieros que aprovechaban el viaje de regreso a sus diferentes localidades[54]. Desconocemos que tipo de productos llevaban realmente los arrieros desde Guadix hasta Málaga.

Transporte de mercancías

El transporte de mercancías se realizaba generalmente con acémilas, mas adaptadas a los estrechos y escarpados caminos de sierra que separaban la ciudad de los puertos o puntos urbanos más próximos. Hay que señalar que estos caminos de herradura no estarían exentos de dificultades: ausencia de puentes, firmes en mal estado, pedregales, lo que hacía que todos estos obstáculos se sumasen a las limitaciones meteorológicas que condicionarían en gran medida una mayor pujanza del comercio.

Cabe la posibilidad de que algunas especies de animales, como son los camellos y los dromedarios, fueran traídos desde el otro lado del Estrecho para que cumpliesen la función de transportar mercancías. En este sentido, Ibn al-Jatib señala que en la ciudad de Guadix era:

« […] un lugar donde posaban muchos camellos[55]».

La aparición de algunos huesos de dromedario en una excavación realizada en 1991 en la calle San Miguel de Guadix puede abrir hipótesis nuevas en relación con la

[53] Sánchez Martínez, Manuel: «Comercio Nazarí y piratería Catalano – Aragonesa». Coloquio: Relaciones de la Península Ibérica con el Magreb (Siglos XIII- XVI). Madrid, 1988. Pág. 53.

[54] López Beltrán, María Teresa: «La pesquería en el Reino de Granada en época de los reyes católicos. (contribución a su estudio)». *Baética. Estudios de Arte y Geografía,* 23 (2001). Pág. 469.

[55] Ibn al-Jatib: *Histoire de 1 'Espagne musulmane (Kitab amal al-a`lam).* Texte arabe publié avec introduction et index par E. Levi-Provençal. Beirut, 1956. Págs. 99-100. Simonet, Francisco Javier: *Descripción del Reino de Granada.* Granada, 1872. Pág. 60.

función de este animal dentro de la economía andalusí[56]. Estos huesos, que aparecieron en dos contextos arqueológicos diferentes, en época almohade y nazarí[57], son de gran interés primero para dilucidar la dispersión geográfica que este animal experimentó por la Península Ibérica y segundo para apoyar la tesis de su utilización como animal de transporte de mercancías, tal y como se hacía en la misma época en el Medio Oriente y Norte de África.

Rutas y caminos

Existía una extensa red de caminos de herradura que conectaban Guadix con los puntos urbanos más próximos: con la capital del reino a través del llamado camino de Beas, topónimo de origen árabe que significa vía. Otra de las vías de gran importancia era la trazada hacia Murcia pasando por Baza. Igualmente, podemos señalar las rutas que unían a Castilla, pasando por el Puerto de Quesada o la que llevaba a Almería pasando por Fiñana y hacia la Alpujarra a través del Cenete.

Algunos de estos caminos fueron arreglados y ampliados para convertirlos en carriles a finales del siglo XV mediante una orden dada por los Reyes Católicos a los corregidores y justicias de las ciudades del reino de Granada, entre ellos a los de Guadix:

> « […] e los sanehades e abrades e demontedes e allanades en todas las partes e lugares que fuere menester de se abrir e allanar e desmontar e ensanchar por manera que libremente e syn enpedimiento alguno puedan pasar por ellos los caminantes con sus cargas e mercaderías e proueymientos»[58].

El mercado local: alhóndigas y tiendas

La alhóndiga es el espacio donde según el Padre Guadix: «Está ordenado que vayan a romanear y registrar ciertas frutas o cosas de comer de las que traen de fuera para venderlas en aquella ciudad»[59].

Torres Balbás ofrece una definición más completa, señalando: «Que los productos llevados a la ciudad por gentes forasteras, vendianse en las alhóndigas, o desde estas se repartían para su despacho al menudeo en los zocos. Las alhóndigas servían a la vez de almacén de mercancías y para hospedaje de sus propietarios»[60].

Hasta las alhóndigas llegaban los productos procedentes tanto del comercio a gran escala como la producción de pequeños agricultores de la vega y del mundo rural próximo que se acercaban hasta la ciudad para vender sus excedentes.

La primera referencia que tenemos sobre este establecimiento data de 1285, y curiosamente, con una funcionalidad a priori totalmente diferente pues la alhóndiga era

[56] Riquelme Cantal, José Antonio: «Nuevo hallazgo de restos óseos de dromedario en la ciudad de Guadix, (Granada)». *Florentia Iliberritana,* 4-5 (1993-1994). Págs. 437-443.

[57] González Román, Cristóbal; Adroher Auroux, Andrés María.; López, Antonio: «Excavación de urgencia en la calle San Miguel (Guadix, Granada). Campaña de 1991». *Anuario Arqueológico de Andalucía,* III, 1991.

[58] Garrido García, Carlos Javier: «Red viaria y fiscalidad mudéjar en el Reino de Granada». *MEAH, Sección Árabe-Islam*, 66 (2017). Págs. 61-62.

[59] Fray Diego de Guadix fue un franciscano traductor del santo oficio de la Inquisición y autor de un diccionario árabe – castellano. Los comentarios que realiza en su obra son muy sugerentes para este trabajo debido a las continuas referencias que hace a su ciudad natal. *Diccionario de arabismos: recopilación de algunos nombres arábigos.* Ed. Moreno Moreno, María Águeda. Jaén, 2007.

[60] Torres Balbás, Leopoldo: «Las alhóndigas hispanomusulmanas y el Corral de Carbón de Granada». *Al- Andalus,* XI (1946). Págs. 447-480.

utilizada como lugar de confinamiento de cautivos:

> «Alí Hestalil de Guadix tenía encerrados en una alhóndiga a 41 cristianos, dentro de la cual, al menos a un tal Rodrigo le hacía labrar esparto»[61].

Suponemos que este uso se dio ante la falta de cárceles o mazmorras o ante la saturación de estos espacios. Esta reutilización también se dio en la alhóndiga de Algeciras[62].

Los documentos castellanos hacen referencia a la existencia de varias alhóndigas en la ciudad. La primera de ellas estaría ubicada en la plaza de Almazán[63], topónimo que procede de la palabra árabe "Al – makhzan", que en castellano sería traducida como tienda, negocio o almacén. Ocupaba una parte de la actual plaza de la Constitución y sería el centro económico de la medina. Fue asignada en el Repartimiento a la Iglesia de Guadix, y a partir de ese momento, dejó de funcionar como tal:

> «Una casa que solía ser Alhóndiga, para la fábrica, en que estaban los bastimentas de la Iglesia, y está en la plaza de esta ciudad, lindera con casas del Alférez y de Gonzalo de Rama y otras casas del Cabildo»[64].

Dentro de la medina debió haber otra alhóndiga que siguió funcionando en época cristiana según se desprende de algunos textos que refieren a ella sin dar detalles de su ubicación:

> «Los quales dichos derechos los arrendadores de la dicha renta an de llevar como dicho es, e de cada carga de qualquier otra cosa que viniere al dicha alhóndiga que lleven dos maravedis»[65].

Otros documentos, fechados hacia 1497, hacen referencia tanto al encalado de la alhóndiga como a la construcción de una chimenea en ese edificio[66].

Fuera de la medina se conoce una alhóndiga en el arrabal de la Puerta de Baza, situada precisamente junto a dicha puerta, según informa un documento fechado en enero de 1494 por el cual los Reyes Católicos conceden al matrimonio compuesto por con Alí Aduladin y Çetevina Oli media alhóndiga[67].

Dicha alhóndiga también había sido asignada a la Iglesia de Guadix en el repartimiento y recibía por ella una renta fija por parte de quienes la tenían en explotación:

> «Yo, Gonçalo de Cortinas, contino del Rey e de la Reyna, nuestros señores, e su repartidor en esta cibdad de Guadix, mando a vos e a qualquier persona que tubiere el alhondiga de fuera la puerta del arrabal que pagueys a la Iglesia mayor de tributo cada día nueve maravedíes por quanto lo tienen de merced de sus allezas, e se lo pagueys desde el día que sus altezas le hizieron la merced, e no le pongays enbaraço ninguno por quanto así lo mandan sus altezas.

[61] *Los Milagros romanzados de Santo Domingo de Silos de Pero Marín.* Edición de González Jiménez, M. y Molina Molina, A. L. Murcia, 2008.

[62] Serrano del Toro, Andrés: *El Cautiverio en la Frontera Murciano-Granadina en el Siglo XIV: un Fenómeno Socio-Económico.* Tesis Doctoral. 2015. Pág. 261.

[63] Asenjo Sedano, Carlos: *Arquitectura religiosa y civil de la ciudad de Guadix.* Granada, 2000. Siglo XVI. Págs. 206-213

[64] Asenjo Sedano, Carlos: *Repoblación, mercedes y reparto de propiedades*…Pág. 55.

[65] Asenjo Sedano, Carlos: *Guadix. Estudio de una ciudad mudéjar.* Guadix. 1992. Pág. 234.

[66] Espinar Moreno, Manuel; Álvarez del Castillo, María Angustias y Guerrero Lafuente, María Dolores: *La ciudad de Guadix*… Págs. 89, 98, 100.

[67] «Un ejemplo de integración y colaboracionismo morisco: la familia Valle-Palacios de Guadix (1489-1598)». *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam,* 56 (2007). Pág. 109.

Fecha en Guadix a siete días de mayo de noventa e dos años. Gonçalo de Cortinas. Alonso de las Casas»[68].

En 1580 la ciudad contrató la construcción de la nueva alhóndiga al cantero Gonzalo de Peralta «con el ornato, capitel y lo demás que está en el escudo y con las mismas guarniciones y capiteles que se contienen y están en la obra de la Pescadería de la ciudad»[69]. Hasta esa fecha suponemos que siguió funcionando la alhóndiga de época nazarí.

Impuestos y aranceles

Los mercaderes que llegaban hasta Guadix debían dirigirse directamente con sus mercancías, sin descargar en ninguna parte, a la alhóndiga y allí los recaudadores recibían la alcabala de todo lo que estaba destinado a la comercialización.

En el Reino de Granada, el fraude en el itinerario se llamaba descaminado y se saldaba con el pago del doble del valor de la alcabala[70], aunque parece ser que era una práctica muy habitual, especialmente en territorios fronterizos con los reinos cristianos. Una prueba de ello es el poder que en el año 1487 los Reyes Católicos daban al licenciado Manuel Huete, pesquisidor de Úbeda para que procediese contra los que trasladaban mercancías por el Puerto de Quesada hacia Guadix, evitando pagar aranceles[71].

En torno a 1495, los Reyes Católicos dotaron a la ciudad de las Ordenanzas de Almotacenía para regular el comercio interior. En este documento, analizado por Asenjo Sedano[72], se recogen muchos aspectos del comercio y de la vida cotidiana de los habitantes de Guadix a finales del siglo XV, que no debían ser muy diferentes a los de la época nazarí, aunque incorporan los nuevos hábitos comerciales de los repobladores. Por lo que respecta a los productos que aparecen sujetos a regulación podríamos citar en primer lugar los alimenticios: la carne, el queso, el pescado fresco y salado, el pan, aceite, miel, frutas. Asimismo, los productos textiles, objetos de metal, vidrio, cera, guantes, jabones, cerámica y un largo etcétera también estaban sujetos a dicha regulación mercantil.

Las tiendas

En los documentos de los últimos años del siglo XV aparecen gran número de tiendas ubicadas generalmente en las proximidades de la mezquita aljama y cerca de las puertas de acceso de la medina y de los arrabales, lugares con mayor frecuencia en el tránsito de personas.

Algunas de las tiendas ubicadas cerca de la mezquita aljama parece que estaban adosadas a la muralla:

«El albañil Lázaro de Rueda se obligó con Antonio de Madrid para hacer una escalera en una

[68] Espinar Moreno, Manuel: «Bienes de Sancho de Benavides en Guadix y su tierra. Ventas al Marqués de Villena (siglos XV-XVI)». En: *Homenaje a D. Antonio Domínguez Ortiz.* Granada, 2008. Pág. 337.
[69] Asenjo Sedano, Carlos: *Crónica de una ciudad. Entre los siglos XVI- XVIII.* Granada, 2008. Pág. 71.
[70] Trillo Sanjosé, Carmen: «Los aranceles de la ciudad de Granada al final de la Edad Media». *Arqueología y Territorio Medieval,* 3 (1996). Págs. 253-272.
[71] Ortiz de Montalván, Gonzalo y De Mendoza Lassalle, María Asunción: *Registro general del sello,* Vol. 5. Archivo General de Simancas. CSIC, 1958. Pág. 222.
[72] Asenjo Sedano, Carlos: «Un tratado de hisba o almotacenía para una ciudad mudéjar. Año 1495». *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su reino,* 8 (1994). Págs. 67-93.

tienda. Esta llegaría hasta el primer suelo, metida en el adarve de la ciudad igual que la que poseía Hernando Días»[73].

También se construyeron junto a la muralla y en la plaza de la ciudad en 1491, tres años después de la toma de Guadix, 24 tiendas, teniendo todas un denominador común:

«Que la dicha tienda, de hueco, sin las paredes el gordo dellas, nueve pies en ancho e en largo veynte e tres pies en esta guisa: catorze pies del dicho largo de la misma tienda y nueve pies para portal delante della, con sus pilares e arcos de ladrillo y encamaradas, y que sea el altor del dicho portal delante de la dicha tienda tan alto que pueda andar vn onbre a cauallo debaxo del dicho portal, e que sea la dicha tienda de la dicha medida e en la manera que dicho es»[74].

Las mejores tiendas debieron ser entregadas a la iglesia tal y como dejan entrever los documentos del repartimiento:

«Otrosí le dio a la iglesia mayor de la dicha cibdad veynte e seys tiendas dentro en la cibdad, las quales heran e avian seydo de la dicha iglesia»[75].

El resto de los establecimientos comerciales se reparten por los arrabales, especialmente en el arrabal de San Pedro:

«Tres tiendas pegadas a la meschita de cabo el molino a la mano derecha e en la calle que va a sant Pedro contando a la mano ysquierda dos tiendas en el comedio e adelante contando desde la iglesia de sant Pedro en la hasera de la misma iglesia en la hazera de la mano ysquierda fazia las tenerías syete tiendas las quales heran suyas»[76].

No queda clara la ubicación exacta de estas tiendas dentro del arrabal aunque el hecho de citar un molino próximo a ellas da a entender que estos establecimientos también se concentraban al exterior de las murallas, algo lógico si tenemos en cuenta que estos establecimientos solían buscar los lugares más idóneos, en las proximidades de las mezquitas o de las puertas, que son los lugares donde se produce mayor movimiento y tránsito de personas.

Por lo que respecta a los escritos de compraventa, sabemos que algunas tiendas se situaban en el interior de las mismas puertas. En 1492 un matrimonio de judíos, que iban a ser expulsados, venden una tienda que el documento describe así:

«Una tyenda que nos avemos e tenemos en esta dicha çibdad que es a la puerta Baçamarin, entre las puertas, que es asiento de la puerta de enmedio la qual dicha tyenda de suso deslindada segund que los dichos surquitos nombrados la dejaren…»[77].

LA CECA

Aunque desconocemos su ubicación sabemos que la ciudad acuñó moneda de forma eventual en época nazarí, periodo del que se conocen algunos feluses[78]. Generalmente,

[73] Espinar Moreno, Manuel: «Materiales y sistemas constructivos de la provincia de Granada en los siglos XV y XVI». *Gaceta de Antropología,* 16 (2000). Págs. 7-8. En este artículo el autor analiza algunos contratos de remodelación y construcción de tiendas en Guadix. Aunque ya corresponden al periodo cristiano nos pueden ayudar para conocer la morfología de estos establecimientos en época nazarí: dimensiones, materiales de construcción, puertas, suelos, etc.

[74] Repartimiento de 24 tiendas hechas en la plaza pública de Guadix ordenada por Diego López de Ayala, repartidor de la ciudad. 1491, octubre, 10. Guadix. AMGu, Leg. 3. Pág 157, fol. 201 r-202v. Trad. Castro de, Teresa.

[75] Almagro Vidal, Clara; Marín López, Rafael, «Repartimiento de bienes a las iglesias de Guadix... Págs.17-45.

[76] Ibíd. Pág. 44

[77] Asenjo Sedano, Carlos: *Guadix. Estudio de una ciudad*…Pág. 28.

el material empleado para las acuñaciones fue el cobre procedente de las minas del marquesado.

Conclusiones

Durante la Baja Edad Media, la conversión de Guadix en frontera oriental del reino nazarí le reportó enormes beneficios económicos derivados de un comercio dinámico y fructuoso, centrado tanto en su propia producción agrícola, sedera y minera, así como por su posición geográfica que la convertía en un importante lugar de circulación de productos procedentes del reino de nazarí con destino a Castilla y viceversa.

Los textos árabes testimonian esta fortaleza comercial que no solo se limita al ámbito peninsular, sino que apunta a un tráfico internacional con la presencia de extranjeros, especialmente, genoveses controlando el comercio de la seda.

La foto fija de Guadix que retratan los documentos inmediatos a la conquista nos da una idea bastante aproximada de cómo era el comercio en época nazarí, a pesar de los importantes cambios políticos, sociales, económicos y religiosos del nuevo poder que acaba de imponerse.

En dichos documentos se vislumbra ya el solapamiento de la nueva y minoritaria población que se irá imponiendo progresivamente sobre el grupo mudéjar mayoritario. Aunque se perciben costumbres castellanas como la adquisición de cerdos, el resto de los productos que se compran, venden o truecan todavía sigue siendo genuinamente nazarí.

[78] Fontela Ballesta, Salvador: «Aportación a los feluses andalusíes», *Gaceta numismática,* 147. Págs. 38-39.

Miguel Lucas: un caballero en la Frontera de Granada

José Rodríguez Molina
Universidad de Granada

El vertiginoso ascenso protagonizado en la corte de Enrique IV por el joven Miguel Lucas, procedente de una oscura aldea de la Sierra de Segura, es rápidamente frenado por la caida en desgracia, que provoca la envidia de los cortesanos. Su voluntario exilio en Jaén, ciudad de su esposa, aparece motivado por el viejo ideal de defensa de la cristiandad. Para hacerlo realidad organiza una caballería, equipada al uso de la tierra y adiestrada en ejercicios ecuestres, propios de las milicias andaluzas. Pero el sueño se deshace con su muerte. Huérfanos, los contingentes militares se desmoronan y dispersan.

I. De humilde cuna a todopoderoso privado

Quien se convertiría en influyente privado del inestable Enrique IV, había accedido a la corte procedente de Belmontejo, aldea perdida en la Sierra de Segura, que los avatares políticos acabarían bautizando con el nombre de Villamanrique. La mente despierta del muchacho y su habilidad en las artes venatorias abren el camino al Marqués de Villena para introducir su peón en el entorno del Príncipe, entusiasta de la vida silvestre y de los animales. No tarda en ganarse la amistad del futuro soberano, que le nombra Halconero Mayor, le honra con importantes misiones y, finalmente, le convierte en protagonista de una auténtica cascada de títulos y dádivas, coronada con la investidura de la alta dignidad de Condestable. En marzo de 1458, en el Real Alcázar de Madrid, en una sola sesión le hace barón, conde y Condestable de Castilla, esta última dignidad vacante desde la muerte de D. Alvaro de Luna. Su cometido fundamental es la protección y defensa del reino en calidad de "presidente, ductor e gouernador de todas sus huestes, exércitos, legiones e reales de Castilla..."[1].

II. Caballero de la cristiandad en Jaén

El enaltecimiento y solemne ritual de ascenso despertó enseguida los recelos y envidias de sus antaño protectores el Marqués de Villena don Juan Pacheco, el Maestre de Calatrava don Pedro Girón y el Mayordomo del Rey don Beltrán de la Cueva. Sus presiones obligaron al desconcertado monarca a mantener una actitud ambigua hacia su protegido que, estrechamente vigilado, empieza a vivir un auténtico calvario. Tras varias tentativas de huida, acaba por acordar con el soberano su retiro a Jaén.

En la ciudad radicaba la casa y propiedades de la joven doncella Dª Teresa de Torres, con quien le había desposado el Príncipe[2]. Era una aglomeración de unos

[1] *Hechos del Condestable Don Miguel Lucas de Iranzo (Crónica del siglo XV),* edición y estudio de Juan de Mata Carriazo y Arroquia, Madrid, 1940, págs. 9-10. Existe nueva edición: *Relación de los hechos del muy magnífico e más virtuoso señor, el señor don Miguel Lucas, muy digno condestable de Castilla,* edición y estudio de Juan Cuevas Mata, Juan y José del Arco Moya, Jaén, 2001.

[2] Diez Bedmar, María del Consuelo, *Teresa de Torres, (ca. 1442-1521) Condesa de Castilla,* Madrid, 2004.

15.000 habitantes, repartidos en 11 collaciones. Fernando III la había convertido, en 1246, en cabeza civil y eclesiástica de todo el alto Guadalquivir, convencido de su envidiable emplazamiento estratégico[3], que pronto será celebrado por el Rey Sabio en la Crónica General[4]. Su probada valentía era cantada en romances y refranes antiguos, que la llamaban "Jahén, Jahén la guerrera". Tal comportamiento le ganaría el título de "Muy noble, famosa e muy leal çibdad de Jaén, guarda e defendimiento de los reinos de Castilla" y el privilegio de presidir a todas las poblaciones del obispado, tanto "en huestes como en cavalgadas"[6]. El mismo Miguel Lucas la presentará al Papa como "el escudo que defiende por esta parte lo más del Andaluzía".[7]

El inexpugnable enclave ofrecía las mejores condiciones para justificar el título de Condestable. Su cronista resalta que "con el mejor deseo que tenía de estar en la frontera por facer guerra a los moros, que eligió la çibdad de Jahén". Era el escenario apropiado para un caballero que pretendía aparecer comprometido con el "santo exerçiçio" de la guerra contra el infiel[8]. Se rodea, en consecuencia, del clima que aletea tras la pérdida de Constantinopla, en 1453, y se siente respaldado por la espada que el Papa Sixto IV había regalado a Enrique IV, con la pretensión de transformarlo en emblema de la Cristiandad.

Sin demora, inicia el largo camino de desplazamiento hacia ella en el otoño de 1459. Pasa por su tierra de origen –Belmontejo y Chiclana de Segura– donde reza por sus muertos y visita a sus familiares. De allí se traslada a Bailén para esperar entre cacerías y diversiones que desaparezcan las pestes. No entrará en el deseado retiro hasta el 17 de diciembre de 1460.

El malogrado cortesano había ordenado construir en el núcleo urbano una mansión, de la que aún pervive un hermoso salón mudéjar. Sus amplias estancias dieron cabida a un auténtico clan medieval, en el que quedaron agrupados familiares y amigos, cohesionados frente a cualquier otro individuo, familia o clan que no estuviese dispuesto a compartir sus proyectos.

Desterrado en ese rincón de Andalucía, deja de ser competidor para los grandes maniobreros de la Corte, que no se oponen a que gobierne la ciudad y el obispado. La Corona le dota de suficientes títulos para ello. En 1466 es nombrado Gobernador del Obispado, con facultad de otorgar plazas de regidor y otros oficios locales. En 1469 queda registrado su cargo de Alcalde Mayor de Jaén, dotado de omnímodos poderes para hacer y deshacer cuanto quiera, tanto en lo tacante a la guerra, como en el gobierno de la ciudad. Su crónica se encargará de justificar los cargos y pingües mercedes, exhibiendo los beneficios de su presencia: ahorró al monarca 4 ó 5 millones de mrs. anuales que habría debido invertir en una milicia frontera, liberó a la ciudad de un corregidor que habría esquilmado sus arcas en función de su inflado e injusto sueldo y, sobre todo, evitó los robos, ultrajes y deshonra de mujeres, hijas y hermanas que los soldados hospedados en sus hogares habrían cometido[9].

[3] *Primera Crónica General de España,* Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1906, pág. 746.
[4] *Primera Crónica General de España.*
[5] *Hechos del Condestable,* pág. 26.
[6] Rodríguez Molina, José (Dir.), *Colección Diplomática del Archivo Histórico Municipal de Jaén. Siglos XIV y XV,* Jaén 1985, doc. IX.
[7] *Hechos del Condestable,* pág. 385.
[8] Rodríguez Molina, José, *La vida de la ciudad de Jaén en tiempos del Condestable Iranzo,* Jaén, 1996, pág. 73.
[9] *Ibid.*

III. Organización de la caballería

Seriamente motivado por justificar su título de Condestable y mostrar a la corte y a los nobles la eficiencia de su alto cargo contra el reino nazarí, "a quien naturalmente era contrario y deseaba destruir"[10], se dedica a organizar la caballería y a restaurar el escenario donde ésta debía entrenarse para las acciones de guerra.

Toma como referente y punto de partida de su ambiciosa empresa la derrota del Conde de Castañeda, en la Matabegid, a manos de los granadinos. Magnifica el desafortunado episodio que, según su crónica, había hecho que la famosa ciudad quedase "muy disipada e destroyda" y "muy gastada"[11] por los grandes ataques recibidos de los moros[12], hasta el punto de no contar más que con 150 rocines para salir al campo[13].

1. Componentes de la caballería

Se esfuerza, en consecuencia, por conseguir una adiestrada milicia, en la que los componentes principales estuvieron constituidos por los caballeros de cuantía[14], caballeros hidalgos y no pocos mercenarios almogávares, que en calidad de experimentados aventureros, serían empleados en empresas arriesgadas[15].

Los caballeros de cuantía, premia o alarde eran vecinos labradores, ganaderos o artesanos, dotados de cierto desahogo económico, a los que, según las circunstancias, se les obligaba o incentivaba a mantener un equipo de guerra a expensas propias, al menos, desde mediados del siglo XIV.[16] La obligación de mantener caballo y armas propició el que se les conociese como caballeros de premia. Todo vecino que alcanzase una determinada cuantía económica debía alistarse en sus filas. El buen estado del equipo de guerra implicaba revisiones periódicas, lo que dio lugar a que también se les conociera como caballeros de alarde o revista. Dos alardes anuales, en marzo y septiembre, eran preceptivos en las ciudades y villas andaluzas[17].

La cota de la cuantía osciló según tiempos, zonas o circunstancias. Aires revueltos o privilegios otorgados a grupos oligárquicos aconsejaban levantar la mano y liberar de la pesada carga a los pecheros menos hacendados. Extremas necesidades de guerra, sin embargo, la bajaban notablemente a fin de conseguir un ejército más numeroso.

En la ciudad de Murcia la cuantía de sus caballeros era de 15.000 mrs., en 1333. Pasado algún tiempo, quedó rebajada a 12.000 mrs.[18] Todavía volverá a reducirla Alfonso XI a 8.000 mrs.; pero después, Pedro I la elevaría a 10.000 mrs.[19]

[10] *Hechos del Condestable,* pág. XLI.
[11] A. M. Jaén, Actas Capitulares 1476, fol. 186v.
[12] *Hechos del Condestable,* pág. 66.
[13] Toral Peñaranda, Enrique, *Jaén y el Condestable Miguel Lucas de Iranzo,* Jaén, 1987, pág. 25.
[14] González Jiménez, Manuel, "La caballería popular en la Frontera", *II Estudios de Frontera. Actividad y vida en la Frontera,* Jaén, 1998, págs. 333-348; Idem, "La caballería popular en la Frontera", *La Chevalerie en Castille á la fin du Moyen Âge,* dirigida por Georges Martín, Paris, 2001, págs. 45-59.
[15] Quintanilla Raso, Concepción, "Consideraciones sobre la vida en la frontera de Granada", *Actas del III Coloquio de Historia Medieval Andaluza. La Sociedad Medieval Andaluza: Grupos No Privilegiados,* Jaén, 1984, págs. 513-515.
[16] Rodríguez Molina, José, *El reino de Jaén en la Baja Edad Media. Aspectos demográficos y económicos,* Granada, 1978, págs. 54 y ss.
[17] Rodríguez Molina, José, *La vida en la ciudad de Jaén,* pág. 143.
[18] Coria Colino, Jesús I., *Intervención regia en el ámbito municipal. El concejo de Murcia (1252-1369),* Murcia, 1995, pág. 217.
[19] *Ibid.,* pág. 223.

En 1348 las cuantías establecidas por Alfonso XI para el reino de Jaén[20], debido a su cercanía a la frontera, se movían en torno a tres medidas: los que tenían 4.000 mrs. eran obligados a mantener un caballo y armas[21], quienes contaban con 10.000 mrs., duplicaban la carga en dos caballos, y los que alcanzaban 40.000 mrs. debían mantener tres caballos y sus correspondientes armas. En las Cortes de Toro de 1371, Enrique II levantaba la mano, estableciendo la cota para todo el reino de Jaén en 30.000 mrs.[22]

La ciudad de Jaén experimentó su propia evolución: la cuantía del caballero era puesta, en 1375, por Enrique II en 5.000 mrs.[23] En 1404 ascendía a 10.000 mrs.[24] En 1463, Miguel Lucas había ordenado "a todos los que hallasen facienda de doze mil maravedís arriva, que toviesen caballo y armas, según costunbre de Andalucía"[25]. En 1473, Enrique IV la fijaba en 20.000 mrs., y así era mantenida inicialmente por los Reyes Católicos[26] que, pasado un tiempo, la elevaron a 50.000 mrs.[27] Carlos I la estableció en 100.000 mrs.[28] y en agosto de 1555 quedaba suprimida la convocatoria de alarde para la ciudad con carácter definitivo[29].

Si los pecheros se oponían a engrosar las filas de la caballería, sus haciendas eran sometidas a rigurosas investigaciones: M. Lucas vigiló la cota de 12.000 mrs. en los caballeros que contaban con la edad reglamentaria[30]. En 1463, obligaba a los renuentes a incorporarse a filas con severas medidas[31]. En la revista llevada a cabo en el ejido de la Puerta Barrera, el domingo primero de marzo de ese año, se pudo comprobar "que ficieron alarde aquel día un mil y ciento y sesenta cavalleros de la çibdad de Jahén e su

[20] Cortes de Alcalá de 1348, pet. 77, *Cortes de los Antiguos Reinos de León y Castilla,* ed. Real Academia de la Historia, Madrid, 1861-1903.

[21] En 1348 la cuantía de los caballeros de Baeza estaba puesta en 3.000 mrs. (Rodríguez Molina, José (ed.), *Colección Documental del Archivo Municipal de Baeza (Siglos XIII-XV),* Jaén, 2002, doc. 106, pág. 230).

[22] Cortes de Toro de 1371, pet. 31, *Cortes de los Antiguos Reinos de León y Castilla.*

[23] Torres Fontes, Juan, "Dos ordenamientos de Enrique II para los caballeros de cuantía de Andalucía y Murcia", AHDE, 1964, pág. 468; Martínez de Mazas, José, *Retrato al natural de Jaén,* reimpr. El Albir, Barcelona, 1978, págs. 97-98; Pérez Prendes, José Manuel, "El origen de los caballeros de cuantía y los cuantiosos de Jaén en el siglo XV", *Revista de Derecho Militar,* 9, 1960, pág. 66.

[24] Mitre Fernández, Emilio, "Cortes y política económica de la Corona de Castilla bajo Enrique III", *Cuadernos de Historia. Anexos de la Revista Hispania,* 6 (1975), pág. 414.

[25] *Hechos del Condestable,* pág. 271; Toral Peñaranda, Enrique, *Jaén y el Condestable Miguel Lucas,* pág. 49.

[26] Chamocho Cantudo, Miguel Ángel, *Justicia real y justicia municipal: La implantación de la justicia real en las ciudades giennenses (1234-1505),* Jaén, 1998, pág. 284. Así se documenta en Úbeda, en 1464 (Toral Peñaranda, Enrique, *Úbeda (1442-1510),* Jaén, 1975, pág. 76).

[27] Carriazo y Arroquia, Juan de Mata, *Colección Diplomática de Quesada,* Jaén, 1975, doc. 94, pág. 212; A. M. Jaén, Legajo 2º, Tomo 2º.

[28] *Colección Diplomática de Quesada,* doc. 94, pág. 212.

[29] A. M. Jaén, Actas Capitulares de 1555, fols. 153v.-154r.

[30] La edad hábil para detentar la categoría de caballero, estuvo comprendida entre los 16 años de edad con que se ingresaba en el cuerpo, y los 60 con que se tenía derecho a la jubilación. En 1497 se reconoce que hay costumbre antigua de dar "carta de anciana" a los caballeros que llegaban a los 60 años. (A. G. S., *R. G. S.,* junio 1497, fol. 83.) Era la edad de la vejez. En el pleito mantenido en la Real Chancillería de Granada por Almodóvar del Río y Hornachuelos contra Córdoba, en 1532, uno de los testigos, refiriéndose a los vecinos de Almodóvar declaraba "que heran muy viejos e de más hedad de sesenta años". (A. R. Ch. Granada, S. 3ª, L. 1126, P. 7).

[31] Volvemos a encontrar esas rigurosas medidas a comienzos del siglo XVI: en 1511 los regidores de Jaén realizan una minuciosa y exhaustiva indagación para averiguar la cuantía, fijada ahora en 50.000 mrs., y obligan a encuadrarse entre los caballeros de cuantía a todos los que alcanzaban dicha cota. (Rodríguez Molina, José, *El reino de Jaén en la Baja Edad Media,* págs. 206 y ss.)

tierra"[32], cuando habitualmente no se lograban reunir más de 500 soldados a caballo[33]. El hecho impresionó tanto a la nobleza de la época, que fue referido con palabras de admiración por A. de Palencia[34].

Para engrosar las filas de la caballería, el poderoso señor de Jaén activó, además, determinados incentivos, como la distribución sorteada de oficios y salarios entre los caballeros, a los que quedaron invitados los hidalgos de la ciudad[35]. Con esa finalidad ordenó al cabildo municipal, en 1464, la redacción de un extenso documento sobre la distribución de oficios por collaciones[36]. Los buenos resultados conseguidos fueron motivo de grandes alabanzas por parte del cabildo ciudadano. La pieza documental guardada en el A. G. de Simancas[37] y en los capítulos XVIII-XX de la crónica[38] así lo recoge: "... mirava el bien e la onra de esta dicha çibdad e su tierra, e tan gran cuidado e voluntad tenía del acreçentamiento de la cavallería della con acuçioso estudio e soliçitud, procurando e dando forma cómo mediante su buena administraçión e governaçión en todas las cosas sea ennoblecida e onrada e luzga e resplandeçiente todas las otras çibdades de estos reinos y aún de fuera dellos, y si posible fuese, fazerla ser otra Roma e Atenas en la justiçia e buen regimiento y en todas las otras cosas que a famosa e bien governada çibdad perteneçe".

En función de tales contingentes se vigiló durante la Baja Edad Media en Andalucía y Murcia la cría del ganado caballar[39]. Desde las instancias del poder –realeza y concejos– se dictaron normas proteccionistas que velaban por su reproducción, alimentación y comercialización.

En pleno siglo XIII concedía Alfonso X a los vecinos de Úbeda, dueños de yeguas de cría, exenciones tributarias para la reproducción de caballos[40]. Pasado el tiempo, se prohibió que las yeguas se dedicaran a la reproducción de ganado mular que tan buenos resultados habría dado para la agricultura. Dichos controles se reglamentaron en las Cortes de Valladolid de 1385, de acuerdo con el derecho común acostumbrado en los reinos de Castilla[41] y en las Cortes de Segovia, de 1396[42]. Siguiendo esas directrices, Juan II dispone, en 1428, "Que no echen las yeguas a asnos, salvo que de diez yeguas echen la una"[43]. La disposición sería reactualizada por Enrique IV, a petición de las Cortes de Toledo de 1462: "Otrosi, muy poderoso señor, suplicamos a vuestra señoría que del río Tajo allende, non echen las yeguas al asno, salvo a cauallo, nin ayan nin tengan garannon para las yeguas, porque fazyéndose así avrá grand acreçentamiento de cauallos"[44].

[32] *Hechos del Condestable,* págs. 112-115.
[33] *Ibid.,* pág. 68.
[34] Palencia, A. de, *Crónica de Enrique IV,* traducción castellana por D. A. Paz y Meliá, Madrid, 1904, T. I, pág. 494.
[35] *Hechos del Condestable,* pág. 234.
[36] El documento que se encuentra en A. G. S., Consejo Real, 335-11, 3er Cuaderno, viene íntegra y literalmente reproducido en los *Hechos del Condestable,* en los capítulos de la edición de Carriazo XIX y XX, págs. 202-223.
[37] A. G. S., *Consejo Real,* 335-11, 3er cuaderno.
[38] *Hechos del Condestable,* págs. 121-122 y ss.
[39] Argente del Castillo, Carmen, *La Ganadería Medieval Andaluza. Siglos XIII-XVI (Reinos de Jaén y Córdoba),* Jaén, 1991, págs. 110-115.
[40] Rodríguez Molina, José, *Colección documental del Archivo Municipal Úbeda I. Siglo XIII,* Granada, 1990.
[41] Cortes de Valladolid de 1385, pet. 3, *Cortes de los Antiguos Reinos de León y Castilla.*
[42] Cortes de Segovia, de 1396, pet. 11, *Cortes de los Antiguos Reinos de León y Castilla.*
[43] Rodríguez Molina, José, *La ciudad de Jaén. Inventarios de sus documentos,* Jaén, 1982, nº 31.
[44] Cortes de Toledo de 1462, pet. 25, *Cortes de los Antiguos Reinos de León y Castilla.*

La trayectoria legislativa fue ratificada por los Reyes Católicos, en carta dirigida a las poblaciones de los obispados de Sevilla, Córdoba, Jaén, Cartagena, Cádiz y el reino de Granada, el día 20 de julio de 1492[45]. Después de conquistado el reino nazarí, algunos vecinos de estas tierras creyeron que los caballos dejaban de ser tan necesarios y la yeguas podían ya dedicarse a la cría de mulos[46]. Los Reyes Católicos consideraban, sin embargo, perentoria la vigencia de la ley para la seguridad de la zona y ese fue el motivo para que castigasen a los contraventores con la pérdida del asno garañón y una multa de mil maravedíes. Dieron incluso un paso adelante en la mejora de la raza exigiendo de los concejos la designación de unos veedores que vigilaran las características de los caballos sementales.

La historia completa de esta prohibición, desde Enrique III a los Reyes Católicos, viene recogida en la Novísima Recopilación[47].

Sólo quedó levantada transitoriamente, en 1518, fecha en que Carlos I y su madre doña Juana dieron licencia "para que se pudieran echar garañones a las yeguas, para que aya mulas"[48]. Pero diez años más tarde, en las Cortes de Madrid de 1528, Carlos I accedía a la petición formulada por los diputados para que se guardase la pragmática "que habla para hechar las yeguas a los cavallos"[49]. La posición de la Corona se hizo más tajante con Felipe II, pues una carta dirigida al corregidor y concejo de Baeza, el 8 de marzo de 1578, señala duros castigos contra quienes quebranten la norma: "Mas otros veinte mill mrs. y dos años de destierro por la primera vez que hecharan o consintieran hechar los dichos asnos a las dichas yeguas y potrancas, y por la segunda vez, sea la pena doblada, y por la terçera pierda la mitad de sus bienes y sea desterrado perpetuamente del lugar donde viviere"[50].

Llama poderosamente la atención en este sentido, el que cuando Ginés de Pasamonte roba el asno a Sancho, D. Quijote le consuele "prometiéndole de darle una cédula de cambio para que le diesen tres en su casa, de cinco que había dejado en ella"[51]. ¿Era su condición de caballero hidalgo la que hacía que sus cuadras estuviesen vacías de mulos, pero repletas de asnos?

También debieron atenerse los hidalgos a las normas vigentes en relación con la cría de caballos. Su presencia en las filas de la caballería les permitió aprovechar los incentivos de los cargos municipales. Su estatuto de nobleza, por encima de los caballeros de cuantía, les abrió las puertas, no sólo a inmunidades judiciales y tributarias[52], sino a las más relevantes magistraturas del cabildo ciudadano –regidores, jurados y alcaides de fortalezas–. Los hidalgos más importantes de las ciudades acabaron por controlar

[45] Rodríguez Molina, José (ed.), *Colección documental del Archivo Municipal de Úbeda. III. Siglos XV-XVI,* Jaén, 2005, vol. I, doc. 103, págs. 295-297.
[46] Rodríguez Molin, José, *El reino de Jaén en la Baja Edad Media,* pág. 266, not. 178.
[47] Enrique III, Tit. de las Penas, cap. 44; Enrique IV en las Cortes de Toledo de 1462, pet. 25; Don Fernando y Doña Isabel, en Valladolid, por pragmática de 1492, y en Granada, año de 1499, en *Novísima Recopilación de las leyes de España,* Madrid, 1805, T. III, Tit. XXIX, ley I, pág. 606.
[48] Rodríguez Molina, José, *La ciudad de Jaén. Inventarios de sus documentos,* nº 467.
[49] Cortes de Madrid de 1528, pet. 72, *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla.*
[50] A. M. Baeza, Cajón 3º, nº 51.
[51] Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha,* edición, introducción y notas de Martín de Riquer, Barcelona, 1980, págs. 233-234, nota 1.
[52] Toral Peñaranda, Enrique, *Úbeda, 1442-1510.*

directamente o por medio de sus paniaguados la mayor parte de los cargos del gobierno municipal y la recepción de mejores salarios y botín en la guerra.

Si en el siglo XIV era difícil establecer una línea divisoria entre caballeros hidalgos y caballeros cuantiosos, en la segunda mitad del siglo XV quedaron claramente diferenciados ambos grupos, más por su categoría, estatuto jurídico y participación en la gestión directa de los asuntos comunes del municipio, que por su fortuna.

Nutrían también las filas de la milicia de Miguel Lucas numerosas cuadrillas de almogávares, aventureros ejercitados en acciones de frontera, y numerosos caballeros llegados a título individual desde distintas ciudades o señoríos. La presencia de estos soldados de fortuna llegó a oscilar en la ciudad de Jaén, entre 200 y 300[53], los cuales jugaron un papel decisivo durante el cerco impuesto, en 1465, por el Maestre de Calatrava don Pedro Girón. Organizados en pequeños grupos, salían durante la noche de las ciudades de Jaén y Andújar, llegando, a veces, hasta La Mancha para castigar a las poblaciones del maestrazgo, entre las que hacían copioso y rico botín[54].

2. Escenario de entrenamiento

La destreza de la caballería reclamaba una firme y adecuada plataforma de operaciones. Para conseguirlo M. Lucas debía empezar por mejorar la infraestructura viaria de la ciudad[55]. Para garantía económica y mantenimiento del orden en la futura empresa, estableció antes de 1462, una estricta reglamentación de precios y salarios, con el fin de evitar imprevisibles encarecimientos de la mano de obra[56].

Llevó a cabo una importante remodelación urbanística para proporcionar adecuados escenarios de entrenamiento a los caballeros: allanó plazas, calles, carreras y caminos más importantes. Los puntos más cuidados fueron la Plaza de Santa María, la Carrera, la Puerta Barrera y el Camino de la Guardia.

La Plaza de Santa María, donde los caballeros acostumbraban a entrenar para la guerra, con el juego de cañas, se mostraba áspera y dispareja por las muchas peñas que había en ella. Jinetes y monturas caían con frecuencia, hiriéndose y mutilándose. La "mandó allanar y despedregar de una parte a otra", arrancó árboles y derribó los edificios ruinosos de unas carnicerías que obstruían el libre discurrir de hombres, animales y carruajes, consiguiendo que la Puerta de Santa María quedase expedita y desembocase directamente y sin obstáculos en la Plaza del Arrabal, la cual ordenó igualmente limpiar y despedregar, y ensanchó mediante el derribo de numerosas casas[57]. De esta plaza arrancaba la principal Carrera –"la Carrera del Arrabal"– a donde solían salir a correr y entrenarse los caballos y caballeros de guerra de la ciudad[58]. Prolongó y ensanchó este escenario hasta salir de la Puerta Barrera, y una vez allí, girarlo a mano derecha, continuándolo pegado al muro del Arrabal[59]. Algo más lejos de este emplazamiento, pero en la misma dirección y casi como continuación del mismo, reparó una Carrera

[53] *Hechos del Condestable,* pág. 278.
[54] *Ibid.,* pág. 324.
[55] *Ibid.,* págs. 68-69 y 117-121.
[56] Toral Peñaranda, *Enrique, Jaén y el Condestable,* págs. 70-72.
[57] *Hechos del Condestable,* pág. 118.
[58] *Ibid.,* págs. 118-119.
[59] *Ibid.,* pág. 119.

emplazada por el camino de La Guardia, a donde los caballos de la ciudad iban, con frecuencia, a practicar sus acostumbrados ejercicios.

Otras calles y pasos, como el emplazado en la Cuesta de la ciudad fueron allanados con "almadonas"[60] y azadones, consiguiendo que los caballeros pudiesen cabalgar desembargadamente por ellos.[61]

Saneó con idénticos propósitos la infraestructura viaria que ponía en contacto a la ciudad con puntos claves de su interés. Caminos fundamentales para su desenvolvimiento, como el que conducía a Alcalá la Real, el de las Huertas y otros muchos, experimentaron reestructuraciones y mejoras.

El camino que conducía desde la ciudad de Jaén a Alcalá la Real, a través de la Sierra, era vital para los encuentros de frontera y servía de senda al monarca cada vez que decidía salir desde Jaén a tierra de moros. Era muy estrecho, plagado de peñas, barrancos y vados, y en algunos segmentos había quedado cerrado por un viejo y espeso robledal. Su apertura exigió la limpieza de ramaje y la tala de numerosos robles de gran tamaño, algunos tan gruesos como el cuerpo de un buey. Se quebrantaron peñas para allanar malos pasos y cuestas y se tendieron puentes. Tras la decidida empresa el camino quedó limpio, espacioso, y con tan buenas condiciones que por él podía transitar el monarca con su hueste y fardaje y una cabalgada de cien mil cabezas de ganado sin problema alguno. Los gastos del adecentamiento supusieron la cantidad de 50.000 mrs.

Procuró, asímismo, la mejora de los caminos que enlazaban la ciudad con las huertas que la circundaban. Aparte de la vital necesidad para el abastecimiento urbano, jugaban una decisiva función estratégica frente a previsibles ataques y posibilitaban la defensa de los numerosos hortelanos que tenían su morada en la misma explotación agrícola. Cuadrillas de trabajadores con mazos y azadones allanaron abarrancamientos y eliminaron peñas, permitiendo a los vecinos y a sus bestias un paso cómodo y seguro hacia viñas, huertas y heredamientos. Por ellos podían los caballeros conjurar, en caso de necesidad, con rapidez y eficacia, las posibles celadas que les tendiesen los moros de Granada o Cambil.

Por otra parte, los caudalosos manantiales que brotaban dentro del recinto urbano[62], dejaban desabastecidas por la carencia de técnicas a las gentes, cuyas casas se asentaban en barrios más altos. Para remediar esa necesidad que afectaba a muchos de los que deberían engrosar las filas de la caballería, puso en práctica una política hidráulica que junto con el pan y toros de sus fiestas, contribuiría, asimismo, a captar el favor de las capas populares. Importantes obras de acometida de aguas traídas de lejanas sierras tendieron cañerías a lo largo de un trayecto de cerca de una legua de longitud. Abastecieron puntos de agua, donde se aprovisionaron habitantes y abrevaron cabalgaduras. A los pilares de Santa María, La Magdalena, Los Caños, el de la Plaza de San Pedro y el del Arrabal, cerca de la Iglesia de San Ildefonso, se añadieron el Pilar Nuevo de la Puerta Granada y el Pilar de la Cuesta del Caño. En todos ellos se prohibió lavar ropas u otras suciedades, a fin de tenerlos dispuestos para las perentorias necesidades potabilizadoras.

El adecuado abastecimiento de agua no sólo proveyó a la ciudad, sino que se extendió a determinadas sendas, junto a las que se construyeron pilares, en los que pudiesen

[60] mazos.
[61] *Hechos del Condestable,* pág. 118.
[62] Rodríguez Molina, José, *Regadío Medieval Andaluz,* Jaén, 1991.

satisfacer la sed los caminantes. Así se hizo en Ruy Gordillo, a una legua de distancia de la ciudad, junto al camino que conducía a Fuente del Rey, vía probable de acceso a Villardompardo y Escañuela, poblaciones del señorío de la Casa de Torres. Todo ello permitió a M. Lucas y a su caballería desplazarse con seguridad y hacer frente, cuando la ocasión lo requirió, a cabalgadas cristianas o moras, y a mantener cómodos y seguros los caminos. Así lo haría el señor de Jaén, en 1470, cuando debió seguir los movimientos de una cabalgada musulmana que se estaba rumoreando "en espeçial porque dende a quatro o çinco días era la fiesta de nuestra señora Santa María de Agosto, a la qual muy mucha gente de todas aquellas comarcas venía a la çibdad de Jahén por ganar los perdones..."[63].

Para su cronista, la empresa de restauración y adaptación acometida, permitió a la ciudad de Jaén considerarse "bienaventurada por la venida, industria e socorro del dicho señor"[64].

3. Preparación física de las huestes

El abigarrado conjunto de hombres de guerra debía ser sometido, si se le quería eficiente, a constantes ejercicios físicos en los escenarios preparados para esa finalidad. Los 12 años de estancia de M. Lucas en Jaén quedan poderosamente marcados por ejercicios ecuestres –torneos, juegos de cañas, juegos de la sortija–, monterías y cabalgadas. Caballeros ataviados a la jineta tiñeron la vida de la ciudad de un marcado ambiente militar y festivo.

a) *Los torneos*

Eran combates simulados u otros ejercicios similares en los que se ejercitaba la destreza y fuerza del caballero[65]. Algunos se diferenciaban muy poco de los combates verdaderos: así ocurría en la escaramuza y la celada, dos imágenes típicas de la guerra fronteriza, que consistían en "caracolear y escaramuzar a la usanza africana o morisca"[66]. Eran simulacros de guerra[67], que nunca llegaban a la "pelea peleada"[68].

Tales combates se libraban especialmente la mañana de San Juan (24 de junio) o el día de Santiago (25 de julio). En ambas jornadas Miguel Lucas se levantaba al alba, al son de trompetas y redoblar de tambores, se vestía con su más bella indumentaria morisca y montado a la jineta recorría la ciudad dormida para incitar a los caballeros al combate. Reunidos y organizados militarmente, se dirigían a la orilla del río Guadalbullón o del Río de Jaén, ambos próximos a la ciudad. Allí cortaban flores y ramas con las que adornaban sus vestimentas y armaduras. De regreso, se encontraban con el grueso de la tropa capitaneada por su alguacil mayor. Éste, fingiendo ser moro, entablaba con sus tropas "leales" lo que el cronista califica de "una fermosa escaramuça"[69].

[63] *Hechos del Condestable,* págs. 237 y 442.
[64] *Ibid.,* pág. 67.
[65] Torneos y juegos de caña son espectáculos auspiciados por la nobleza, Díez Borque, J. H., *Sociedad y teatro en la España de Lope de Vega,* Barcelona, 1978, pág. 254.
[66] Palencia, A. de, *Crónica de Enrique IV,* T. II, pág. 395.
[67] *Hechos del Condestable,* pág. 172.
[68] *Ibid.,* pág. 17.
[69] *Ibid.,* pág. 172.

El cronista describe combates de este tipo en distintas ocasiones[70]: En 1464, después de la llegada del rey a Jaén, se le ofrece el espectáculo de una "escaramuça" con cerca de 500 caballeros a la jineta. En realidad, se trataba tanto de una revista de las tropas, como de un espectáculo o juego. Otro tanto puede decirse de la "escaramuça", en la que participan 200 caballeros cristianos y otros 200 disfrazados de moros con falsas barbas y el rostro embadurnado de hollín: se observa en este espectáculo, con motivo del nacimiento de la hija del Condestable, una tonalidad más burlesca[71]. Estos combates simulados de moros y cristianos se proseguían, a veces, bajo otras formas, para introducir un poco de variedad en el espectáculo del combate. No faltan, así, ocasiones en que las dos mitades de la tropa sacan la espada para celebrar un duelo a caballo[72]. En una ocasión solemne, este espectáculo, regido por leyes más estrictas y realizado en un marco apropiado, se va a convertir en un auténtico torneo. Después de la boda del Condestable, en la plaza del arrabal, se tienden ricos tapices franceses sobre el mirador, destinado a palco de huéspedes distinguidos y al árbitro del encuentro. En frente una tribuna suntuosamente decorada de paños de Arras, del último grito –"muy nueuos paños de Ras"[73]–, los jueces del encuentro. A continuación, entran por calles opuestas, que desembocan en la plaza, dos grupos de 20 caballeros armados, con la lanza empuñada, los caballos revestidos de un caparazón de paño, verde para el primer campo, azul para el segundo. Cada tropa, en buen orden, desfila sucesivamente detrás de su capitán, precedido éste de músicos a caballo y de un portaestandarte. Se inclinan ante M. Lucas y su esposa, que esperan de pie en el balcón, antes de ocupar su asiento para contemplar el combate.

A una señal de aquel, acompañada de un toque de trompetas, los caballeros se lanzan, unos contra otros, con la lanza levantada. Tras el primer asalto las lanzas saltan hechas astillas. Los peones que rodean a los combatientes arrancan los caparazones a los caballos y la lucha se prosigue con espada[74]. El torneo tiene una duración prolongada, hasta que los combatientes, cuyas vestimentas guerreras se encuentran muy deterioradas, dan signos de fatiga. El día declina y M. Lucas hace sonar el fin del combate; cada escuadrón se agrupa bajo su estandarte. Tras una larga pausa y una cena confortable, el torneo volverá a reemprenderse durante la noche, al resplandor de las antorchas, en el patio del palacio. Ahora, el combate es a pie. Las armas saltan y los combatientes –todos heridos– se dan espantosos golpes. El espectáculo es insostenible: "era marauilla poderlo sofrir"[75]. A petición de su esposa, el Condestable detiene la pelea. Pero, acabado el espectáculo, no faltaron los ánimos a espectadores y combatientes, que aún "dançaron y baylaron vn rato"[76].

Otro torneo descrito más someramente, tiene lugar con motivo de las bodas de un pariente de la condesa[77]. Más aún, para honrar el casamiento de su jefe, uno de sus

[70] *Ibid.,* págs. 95, 132 y 172.
[71] *Ibid.,* pág. 259.
[72] *Ibid.,* pág. 172.
[73] *Ibid.,* pág. 55.
[74] Espadas blancas (*Hechos del Condestable,* pág. 56): espadas sin punta y con filos romos, especialmente preparadas para estas ocasiones.
[75] *Hechos del Condestable,* pág. 56.
[76] *Ibid.,* pág. 57.
[77] *Ibid.,* pág. 73.

lugarestenientes, estrechamente relacionado con él, Fernand Mexía, hizo levantar quince días antes una barrera sobre la gran plaza, después un puente que él mismo guardaría y que no se podía franquear más que mediante un fiero combate. Doce caballeros formaron el cartel del desafío, y fueron necesarios no menos de dos días de combate para llegar, sucesivamente, al otro extremo[78]. Se observa en este combate de un solo tenente contra doce asaltantes, que el cronista denomina un paso, eco bastante preciso del paso honroso por el cual Suero de Quiñones y sus nueve tenentes habían hecho frente a sesenta y ocho asaltantes, en 1434.

Eran frecuentes las relaciones entre caballeros moros y cristianos[79], con una forma de vestir muy parecida, como era el montar a la morisca, y se organizaban frecuentes torneos entre ellos. En las páginas de los *Hechos del Condestable Miguel Lucas*, se mezclan con prodigiosa naturalidad cabalgadas contra moros y agasajos y fiestas en su honor. En 1463, el domingo de Carnestollendas (Carnaval), el alcaide de Cambil y otros caballeros moros del rey de Granada, se presentaron al Condestable para resolver ciertos asuntos, ocasión que éste aprovechó para organizar algunos juegos en su honor y algunas fiestas de las que él acostumbraba ofrecer en su propia mansión. En la recepción que les ofreció al anochecer, acompañado de las personalidades más destacadas de la ciudad, se les brindó cena y colación abastecidas "... de muchas gallinas e perdices e cabritos e pasteles e quesos frescos e quesadillas, e otras frutas de diversas maneras, en tan grand abundancia, que la gente se dauan unos a otros con ello". Al solemne banquete siguieron bailes, representaciones y músicas, cuya valoración el cronista celebra diciendo: "fue cosa, por çierto, que a todos bien paresçió, mayormente, a los moros, que decíen unos a otros *axudy*"[80].

También recoge la crónica el anverso de los torneos caballerescos, divertido remedo popular de los mismos. La tarde de Carnaval, se nos ofrece un torneo burlesco: 150 hombres, hortelanos de las huertas del entorno de la ciudad, cubierta la cabeza con capacete y llevando cada uno tres o cuatro calabazas "destas largas e secas"[81], intercambian golpes con la ayuda de sus municiones que se rompen formando gran estrépito. Este torneo burlesco, que no acabará hasta haber roto todas las calabazas –"no quedaua ningua sana"[82]–, se nos describe en un par de ocasiones.

Son los propios hortelanos, quienes el lunes de Pascua, desfilan delante del palacio del Condestable, al cobijo de una protección de madera que simula un castillo. Allí se produce un asalto inesperado, consistente en una lluvia de huevos duros que, en cantidades de 9.000 a 10.000, según la crónica, son arrojados desde las ventanas del palacio sobre los desafortunados que tratan de refugiarse tras las maderas del castillo detenido en la plazuela. Era ésta una costumbre andaluza, conservada en Sevilla, a finales del siglo XIX, donde tenían lugar el primer Domingo de Cuaresma o de Piñatas, unas batallas de huevos parecidas. Una técnica inofensiva se aplicó a lo largo de los siglos,

[78] *Ibid.,* págs. 58-59.

[79] Sirva de ejemplo la llegada de Enrique IV, en 1468, a tierras jiennenses, desde las que se desplazó a visitar las fortalezas de Cambil y Alhavar, en las que los moros le recibieron con grandes muestras de afecto (Toral Peñaranda, Enrique, *Jaén y el Condestable,* pág. 97).

[80] *Hechos del Condestable,* págs. 109-115.

[81] *Ibid.,* pág. 112.

[82] *Ibid.,* pág. 164.

para atenuar el carácter demasiado brutal. Ya no se lanzaban huevos duros, sino simples cascarones rellenos de papelitos[83].

b) *Juego de cañas*

Era el juego ecuestre más practicado. Los caballeros lanzaban, desde sus caballos a galope, jabalinas de cañas sobre sus adversarios, quienes se protegían enarbolando sus escudos. Este ejercicio de adiestramiento, habitual en otros pueblos de Andalucía[84], se impuso con carácter obligatorio y se incentivó con diversos regalos:

"Por quel vso de las cosas face a los onbres maestros, a cada vno en su arte, y por quel deseo del dicho señor Condestable era onrrar y enobleçer aquella çibdad, e por tal que los dichos caualleros e vallesteros más diestros e desenbueltos estouiesen, así en el fecho de la cauallería como en el vso de las vallestas, para cada e quando fuese menester, ordenó que todos los caualleros de la dicha çibdad cada domingo e día de fiesta jugasen las cañas, a fin que se desenboluiesen e supiesen bien pelear.

E así por más ynçitallos a ello como porque sienpre buscaua ynvençiones en que les ficiese merçedes y les diese de lo suyo, cada día que avían de jugar a las cañas mandaua poner de su cámara çiertas joyas; conviene a saber, camisas moriscas, e tocas tuneçís, e gentiles almaysares, e capirotes moriscos, de muy finos paños, bien fechos borceguís marroquíes.

E fizo juezes dos escuderos de la dicha çibdad que de la gineta eran bien entendidos, para que éstos los mirasen. Y el cauallero que judgasen que mejor andouiese en el juego, de ayre y piernas y braço y adaraga, le fuese dada una joya de aquellas, qual él más descogiese. Y era condición que el cauallero que vna joya ganase, no ganase otra fasta que pasasen tres domingos siguientes. Esto a fin que a todos alcançasen su parte"[85].

El ejercicio acompañaba la mayor parte de las fiestas públicas o privadas, hasta el punto que es evocado o descrito en la crónica veintiocho veces. Era un juego peligroso, en el que menudeaban las caídas de los caballos. No existe una descripción completa del mismo, pero las noticias fragmentarias y el relato del celebrado en la ciudad de Jerez, en 1476, con motivo de la honra tributada a los embajadores del rey de Nápoles, nos amplía un poco más su conocimiento:

"En aquellos días habían ido a Jerez embajadores del rey don Fernando de Nápoles a participar a los reyes, entre otras cosas, la celebración del matrimonio de aquél con su prima Dª Juana, hermana del rey de Castilla. Uno de los festejos con que se dispuso honrarlos fue un juego de cañas entre dos cuadrillas de escogidos caballeros jerezanos, exactos observadores de las condiciones de este ejercicio en que, después de acometerse

[83] Louys, Pierre, *La Femme et le Pantin,* Chamonix-Mont Blanc, 1946, pág. 10. La traducción es mía. Sobre esta batalla de huevos, considerada como un juego popular, y su eco en algunos textos fanceses e ingleses, consúltese Very, Francis, "A Fifteenth-century Spanish Easter Eggs Combat and some parallels", *Romance Notes,* vol. IV, nº 1, (1962), págs. 66-69.

[84] Pérez Gallego, Manuel, *El concejo de Morón. 1402-1450,* Tesis de Doctorado, Universidad de Granada, 1993, vol. II, págs. 366 y 367: en 1451 y 1452, se da cuenta de los gastos ocasionados por el concejo, y entre ellos aparece, dos veces, una carga de cañas para los jugadores, que solían ser los caballeros o miembros del cabildo, quienes lo practicaban de forma reiterada el día de San Juan de cada año. En 1469, los caballeros jóvenes jugaron cañas en Sevilla, Palencia, A. de, *Crónica de Enrique IV,* T. II, pág. 222. En estas mismas líneas recogemos la descripción del juego de cañas desarrollado en Jerez.

[85] *Hechos del Condestable,* págs. 116-117.

y arrojarse mutuamente largas cañas que rebotan en las adargas, los justadores dan vuelta corriendo al palenque y van a reunirse con su respectiva cuadrilla. Está prohibida toda contienda, aunque entre ellos existan rencores o salgan heridos del combate, y ni se considera más enemigos a los caballeros de una cuadrilla cuando arrojan la caña traidoramente contra los contrarios no protegidos por las adargas, ni por esto se tacha a los justadores".

Después del "grande e muy frecuentado juego de cañas" del 29 de enero de 1461, por ejemplo, "asaz caualleros salieron feridos"[87]. El espectáculo es, a menudo, calificado de "brauo", expresión que arrancan la destreza y valentía de los caballeros que lo practican: es un torneo en que los participantes se emulan por conseguir la mayor perfección, sobre todo si son contemplados por personajes notables, cristianos o moros. El autor de los *Hechos del Condestable* describe la fogosidad de los caballos, la destreza y el gran número de caballeros en movimiento –"veyendo la feroçidad del juego e la desenboltura e moltitud de los caualleros"–[88].

El juego de cañas se usó, en ocasiones, para realzar el decoro de determinadas fiestas fijas: el Día de Reyes después de vísperas, se ejercita hasta entrada la noche; el día de San Juan se colocan en la plaza numerosas jabalinas para que las usen los combatientes, aunque este día el ejercicio se convierte en un juego de destreza: las jabalinas se lanzan sobre un blanco: "después de aquellas aver algúnd tanto jugado, y echado cañas a vn pandero que allí muy alto estaua colgado"[89].

En cualquier caso este juego ecuestre se practica siempre de día y cesa, como las corridas de toros, cuando la luz empieza a debilitarse.

El juego podía convertirse en sustrato de una acción imaginada y tomar el significado de las viejas ordalías o juicios de Dios altomedievales. Es lo que ocurre en el torneo donde se entrega una carta bermeja. Doscientos caballeros divididos en dos grupos iguales entran en torneo. Los miembros de uno de los grupos se disfrazan con barba postiza y se presentan como cortejo del rey de Marruecos, precedido éste de Mahoma, cabalgando sobre una mula. Esta tropa entrega al Condestable una carta oficial que es el calco burlesco de las que entonces emitía la cancillería de Granada. A través de la carta, estos hombres someten su fe a la prueba del juego de cañas. Si pierden, renegarán de Mahoma. El torneo, dice el cronista, dura más de tres horas. El coraje era tal que, al final, "los cauallos no se podían mouer"[90] y los pajes que distribuían las cañas tenían un trabajo bastante duro y apretado.

Estos torneos practicados, generalmente, por hombres jóvenes y contemplados con admiración por vecinos, familiares y amigos, suelen terminar, con frecuencia, en una escena muy andaluza: llegada la tarde, en el momento de abandonar el lugar, cada caballero monta a la grupa de la cabalgadura a su joven compañera.

[86] Palencia, A. de, *Crónica de Enrique IV,* págs. 456-457.
[87] *Hechos del Condestable,* pág. 53.
[88] *Ibid.*, pág. 110.
[89] *Ibid.,* pág. 175.
[90] *Ibid.,* pág. 100.

c) *Juego de la sortija*

Era éste otro de los juegos ecuestres cultivados por los caballeros de Jaén, que dos veces al año, con gran regularidad, organizaban dos torneos de sortija en la calle, delante del palacio de M. Lucas: el primero durante la noche de Reyes, en el que participaba el propio Condestable; el segundo, la tarde del martes de Carnaval o de Carnestollendas, era una parodia del primero. Ambos se ejecutaban durante la noche con la calle intensamente iluminada, pues la sortija era juego de dar en el blanco y la distinción del objeto resultaba ineludible. Uno y otro parecen obedecer a un ritual establecido desde antiguo y respetado escrupulosamente.

La tarde de Reyes, ante el palacio iluminado, al pie de la torre donde se instalan las damas para seguir las peripecias del juego, se suspende la sortija, en una cuerda tendida de un balcón a otro, atravesando la calle. El Condestable y sus hombres llegan a caballo a la plaza de la Magdalena. Una vez allí, se acercan a la casa de doña Violante de Torres, respetada tía de la condesa, y a otra casa amiga. Se colocan las prendas acostumbradas para este ejercicio de equitación: esta vez es un torneo a la brida y los caballeros van enjaezados en función de ello. Se añaden los oropeles que ese día exige el torneo, en un caso, la máscara, propia del Carnaval, en el otro, una corona en recuerdo de los Reyes Magos. Cuando la tropa está preparada, se monta a caballo y se procede en buen orden, de dos en dos, la lanza apoyada sobre la pierna, prestos para el asalto. El desfile es precedido por la música a caballo. Se disparan tiros de pólvora y los jóvenes a pie que rodean al cortejo aumentan el alboroto con sus gritos. De este modo se llega delante del palacio. Las damas se inclinan sobre sus balcones, los caballeros se quitan sus máscaras y la carrera está a punto de dar comienzo. Quienes en el curso de tres asaltos son lo suficientemente afortunados para introducir su lanza por el círculo y llevarse la sortija, ganan joyas o piezas de tela. Los que pierden, rompen sus lanzas contra los muros, acaso, como castigo tradicionalmente impuesto a dicha infracción. La práctica de la rotura de la lanza parece estar afincada en Francia. Así se manifiesta con motivo de los festejos organizados por D. Beltrán de la Cueva en honor del Conde de Armañac, en el lugar donde después se edificaría el monasterio del Paso. Allí se celebraron "justas a imitación de los espectáculos de Francia, en que ningún caballero podía pasar el límite señalado sin quebrar alguna lanza"[91].

Una cena precedida de un baile reúne al final de la carrera a caballeros, damas y huéspedes destacados.

Este espectáculo, con leves variantes, nos es descrito en cinco ocasiones, a lo largo de cuatro años –1461-1464–. En 1461, la boda del Condestable ofrece una buena ocasión para uno de estos torneos nocturnos, que la tarde de la Candelaria, fuera de los dos días tradicionalmente acostumbrados, organiza el comendador de Montizón para homenajear a los recién casados. M. Lucas para mostrar su agrado y galardonar el vigoroso ánimo con que se realiza[92], ofrece a los vencedores suntuosas recompensas –jubones de brocado o de seda–, estableciendo con extremado cuidado las condiciones o reglas para la distribución de los premios. Estos corresponderán, no sólo a los mejores jugadores de sortija –considerada expresamente una vez como "estos actos de guerra"–, sino también a los que dancen mejor.

[91] Palencia, A. de, *Crónica de Enrique IV,* T. I, págs. 399-400.

[92] *Hechos del Condestable,* pág. 57.

Pese a que estos juegos aparecen descritos por primera vez en España en la crónica del Condestable, lo que llama, sin duda, la atención del historiador, es que para el cronista no son una novedad, él lo refiere, en 1463, como un juego acostumbrado: "siguiendo la vsada costunbre"[93]. Que es una costumbre antigua lo ratifica el contrapunto burlesco que reciben el martes de Carnaval. Esa tarde, en efecto, el Condestable hace disponer la sortija en las mismas condiciones que para la fiesta de Reyes. Se enciende una gran hoguera en la plazuela situada delante de su palacio y tras la cena M. Lucas se instala junto con las damas en la torre de su mansión. Es entonces cuando el loco que parece especializado en ese papel y que tiene rango de macero, ridículamente nombrado Pero Gomes de Aguilar, aparece a caballo, equipado para el juego, la lanza en delantera, precedido de trompetas a caballo y de portadores de antorchas: el loco corre entonces la sortija y se la lleva dos o tres veces, correspondiéndole un gallo, como galardón. Si Pero Gomes encuentra problemas, su papel es detentado por otro bufón. Se nos precisa, también, que este espectáculo burlesco se celebra incluso en caso de lluvia.

Esta sortija burlesca queda descrita en dos ocasiones, de las que una, la de 1463, corrida ante los emisarios del rey de Granada, proporciona algunos detalles de interés: la calle donde se va a correr la sortija es cuidadosamente limpiada, los balcones decorados de "paños françeses bien ricos"[94]. El Condestable instala como juez de la carrera a otro bufón, llamado con mofa "el maestre de Santiago". Esta vez, Pero Gomes consigue arrebatar tres veces la sortija, pero en lugar de la debida recompensa, es hartamente aporreado por pajes armados con cachiporras de cuero rellenas de lana por orden del "Maestre", envidioso de sus éxitos.

Este juego tan instalado en las costumbres, hasta el punto que el protagonista del mismo pueda ser un bufón, tiene unos orígenes misteriosos. ¿Sería un sustituto de la Quintana[95], juego que conocía ya Italia y que España no importará, sino una centuria después? En los siglos siguientes parece estar presente por todas partes. En el Quijote se nos describen juegos parecidos, realizados por caballeros zaragozanos y barceloneses, con motivo de las andanzas de D. Quijote y Sancho por tales tierras[96].

Estos ejercicios de entrenamiento para la guerra se mezclan, frecuentemente, con otros espectáculos –desfiles, cortejos, banquetes, danzas, recepciones, cantos, espectáculos de juglares, "ynvenciones" o juegos más o menos improvisados, e incluso juegos de azar–. Las danzas complicadas también aseguran el mantenimiento del buen estado físico de los "defensores", que constituyen, ante todo, uno de los órdenes más importantes de aquella sociedad. Ellos se someten a un entrenamiento para la guerra, aunque sea bajo la apariencia de brocados y telas de seda, presencia de damas y lujo de libreas y dan cuenta de ello ante las gentes congregadas para contemplarlo.

M. Lucas proporciona a su pueblo juegos capaces de mantener encendido el fuego guerrero de sus hombres y de los caballos y transmite a la multitud congregada la seguridad y porvenir de la ciudad, quizás el mayor bienestar común al que podía aspirar.

[93] *Ibid.,* pág. 101.
[94] *Ibid.,* pág. 111.
[95] Consúltese para mejor conocimiento de este juego: Clare, Lucien, *La quintaine, la course de bague et de Jeu des têtes,* Paris, 1983, págs. 37-60.
[96] Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha,* págs. 1035 y 1063.

d) *La jineta, atavío del caballero andaluz*

Los ejercicios ecuestres referidos se atienen escrupulosamente a una determinada manera de montar. Es la jineta andaluza, contrapuesta a la brida[97]. En relación con ella se describen caballos, sillas y arneses.

La jineta, heredada directamente de la caballería árabe, empleaba voluminosos estribos cortos, una silla elevada y una costumbre diferente de la estradiota o la brida, forma de equitación que prevaleció en Europa, consistente en estribos largos, que permiten al caballero tener su pierna y muslo derechos y no flexionados, durante la carrera[98].

El predominio de la jineta sobre la brida no puede resultar sorprendente en un vasallo de Enrique IV de Castilla, ferviente seguidor de la misma, pese a no estar de acuerdo con su rango[99] y ser prohibida en los diferentes reinos de Castilla, salvo en Andalucía[100]. En el Jaén de M. Lucas se cabalga "a fuero de Andaluzia"[101], al que se atienen caballeros cristianos y musulmanes[102]. Quien se pretendía defensor de la cristiandad asistía a Misa, vestido completamente a la morisca[103]. Tanta era la influencia de la moda que, todavía en 1505, se refieren las actas capitulares de Jaén a la especial demanda por parte de la población cristiana de manufacturas moriscas: "Vista la petición de los çapateros, mandaron que puedan coser çapatos a la morisca para las personas que los pidieren e mandaren fazer..."[104].

e) *La montería y la guerra*

La montería como la Justa Real y los Juegos de Caña, es un excelente entrenamiento para la lucha[105]. Sólo esta razón legitimaría y haría obligatoria su práctica[106]. Ella proporciona una preparación muy apropiada para ese quehacer de los caballeros[107]. El relato de la crónica nos permite observar que cuando el Condestable no está guerreando o no practica los ejercicios de caballo mencionados, pasa largas temporadas en el monte,

[97] Montar a caballo a la brida o estradiota es hacerlo con estribos largos, lo que se opone a la gineta o morisca, que es montar con estribos cortos.

[98] Furetière, Antoine, *Dictionaire universel,* Estradiot.

[99] Palencia, A. de, *Crónica de Enrique IV,* T. I, pág. 12: "Desdeñó, también, toda regia pompa en el cabalgar, y prefirió, a usanza de la caballería árabe, la gineta, propia para algaradas, incursiones y escaramuzas, a la más noble brida, usada por nosotros y por los italianos, respetable en la paz, e imponente y fuerte en las expediciones y ejercicios militares".

[100] *Ibid.,* pág. 182: "No les acompañaba D. Enrique, que con unos cuantos jinetes recorría los campos, armado también a la ligera, con desprecio de la antigua disciplina que prohibe la jineta, no sólo a nuestros reyes y generales, sino a todos los caballeros de Castilla, do quiera que se hallen, exceptuando sólo a los que residen en Andalucía".

[101] "Que acaesçió a el alcayde, mi padre, el qual me lo contó. Y es que siendo él de catorze años, aunque tenía cuerpo de dies y siete, el alcayde, mi abuelo, lo imbió a la Corte, a zierto negozio, que estava en Segovia, el qual iva bien ataviado a la morisca, a fuero de Andaluzía, y llevava un buen cavallo obero pintado, de su padre, que era de ver, y bien enjaezado", Toro Ceballos, Francisco, *El discurso genealógico de Sancho de Aranda,* Libro IV, cap. IV, págs. 126-127.

[102] "Y porque le acaesçió una cosa notable y señalada hazaña y es bien que se sepa, la pondré aquí, aunque venga algo fuera de propósito. La qual es que estando cautivo en la ciudad de Vaza, teníalo un moro, que era cavallero y hombre de guerra. Y como tal, siempre que salía al campo era con su adarga y lanza al fuero de la frontera, como lo haçían los cavalleros de Alcalá que lo eran en aquel tiempo", *ibid.*

[103] *Hechos del Condestable,* págs. 52, 98, 116-117, 138, 171, 189, 192, 195, 250, 259.

[104] A. M. Jaén, *Actas Capitulares de 1505,* fol. 183.

[105] *Tratado de Montería,* anónimo del siglo XV, introducción por José F. Noriega, Madrid, 1991, pág. 115.

[106] *Tratado de Montería,* anónimo del siglo XV, pág. 21.

[107] *Ibid.*

manteniendo la forma física y la destreza para el principal ejercicio de un buen caballero. Así se hacía por todas partes. "El común ejercicio de los cavalleros de Alcalá" era ir "a caza de perdizes con azor y perros"[108]. "Gran madrugador y amigo de la caza" era D. Quijote[109].

M. Lucas participó en numerosas monterías[110], de las que su crónica se hace eco de una decena, aproximadamente: muchas de ellas ligadas a la presencia del monarca, pues la montería era ante todo el placer del rey. La crónica nos lo muestra practicando cuatro veces la caza del oso, cuatro la del jabalí y dos la del ciervo; pero también, una vez, caza la liebre en una dehesa vedada que el rey encuentra en su camino hacia León, en la primavera de 1459. En esta ocasión el Condestable, halconero mayor del rey, aprovecha el antiguo derecho regio para hacer capturar algunas liebres vivas, a las que hizo prender cascabeles, y con ellas consiguió romper la monotonía de un largo viaje real, soltando de trecho en trecho estos animales que asustados y capacitados para la carrera alientan a perseguirlos a los caballeros, proporcionando gran placer al rey y a la reina.

Su amor por la montería hace que mantenga siempre en casa animales salvajes capturados vivos en el monte, a semejanza de lo que ocurría a Enrique IV[111]. De ellos se vale en ocasiones solemnes, para dar placer a la población de la ciudad. Suelta cada año algunos osos en las rocas situadas sobre la Fuente de la Peña, un lugar ameno, lleno de huertas, donde acostumbraba reunirse con el alto clero jaenés, ricos mercaderes y caballeros, el Lunes de Pentecostés, en una cena campestre. Perros y monteros persiguen a las bestias por las escarpadas rocas, en tanto que los caballeros les impiden la bajada hacia el llano, obstaculizando la tendencia natural de los animales que, aterrorizados, terminaban por buscar refugio en la ciudad, no muy alejada del lugar.

El cronista evoca cuatro exhibiciones de esta montería espectacular, practicada con gran regularidad en Pentecostés. Era una montería artificial, muy parecida a la auténtica caza del oso, práctica muy corriente en el Jaén de la época[112], como en otros territorios ultrapirenáicos[113], en contra de lo que piensan y han difundido autores de prestigio en su materia, pero profanos en el campo de la historia[114]. En enero de 1465, durante el bautismo de la hija del Condestable, fueron soltados dos osos cerca del Castillo Nuevo, donde fueron corridos por numerosos canes, dos o tres mil hombres de a pie y la nobleza, en "ábito de monteros". Esta diversión terminó delante del palacio del gobernador de

[108] Toro Ceballos, Francisco, *El discurso genealógico de Sancho de Aranda,* pág. 132. También se entretenían con los juegos de naipes y dados "quando les faltava el pelear", *ibid.,* pág. 150.
[109] Cervantes, Miguel de, *Don Quijote de la Mancha,* I, 1, pág. 33.
[110] Gran montero, como lo describe su hermano el comendador de Montizón en su *Tratado de Montería,* se identificaba perfectamente con el monte.
[111] Palencia, A. de, *Crónica de Enrique IV,* T. I, pág. 371.
[112] En la villa de Torres, los vecinos consiguen en un pleito frente al comendador de la orden de Calatrava la facultad de cazar ellos también los osos en los montes (Rodríguez Molina, José, *El Reino de Jaén en la Baja Edad Media,* pág. 254, nota 418). *El Tratado de Montería,* anónimo del siglo XV, escrito con toda probabilidad por el comendador de Montizón, nos describe con profusión de detalles esa práctica en la Sierra de Segura. Se practicaba, en general, en las distintas montañas andaluzas (Rodríguez Molina, José, "Monte y cultivos en el alto y medio Guadalquivir. 1230-1350", *La Andalucía Medieval. Actas Jornadas de Historia Rural y Medio Ambiente,* (Ed.) Pérez-Embid, Javier, Universidad de Huelva, 2003, págs. 159-207).
[113] Gaston Phebus, *Livre de chasse,* ed. por Gunnar Tilander, Karlsham, 1971, págs. 228-230.
[114] Según Juan Sermet, *La España del Sur,* Barcelona, 1956, pág. 209, "la leyenda pretende que en tiempos de Enrique IV de Castilla se cazaban osos, lo que es inverosímil".

Jaén con una gigantesca colación[115]. Tres años después un regidor de la ciudad festejó a su manera el nacimiento del hijo del Condestable[116]: hizo transportar sobre una bestia de albarda un lobo que acababan de traerle, soltando en su persecución por las calles de la ciudad muchos perros y cazadores, envueltos en una alarida ensordecedora. Años atrás, habían practicado una acción de caza parecida el rey Enrique IV y el Condestable, pero soltando un oso por las calles de la ciudad.

Las referidas son sólo algunas de las expediciones de caza, más atractivas por su carácter excepcional. El cronista anota, en un alarde de humilde eufemismo, que él no sabría describir los "otros muchos días que yua a monte entre el año, e con él la mayor parte de los caualleros e peones de la dicha çiudad", lo que solía aprovechar M. Lucas para ganarse las simpatías del pueblo llano que le acompañaba, obsequiándolo con una abundante comida, debidamente escanciada[117].

El autor del libro de la Montería, probable autor de los *Hechos de M. Lucas* y hermano menor de éste, como excelente cazador y caballero, dedica, también, la mayor parte de su tiempo a la guerra y a la caza. Conoce a la perfección ambas actividades, lo que demuestra haciendo hábiles comparaciones entre la astucia de los animales y la de los almogávares y hombres de guerra[118]. Contrasta el comportamiento de los almogávares, soldados de frontera, taimados y activos[119], con el de los monteros o el de las propias fieras, pues la montería a semejanza de la almogavaría, tiene mucho de aventura[120]. Esos soldados de fortuna, pícaros y aventureros, numerosos en la frontera, son equiparados a los que practican el "correcan" o la caza "de noche", que son monteros de poco caudal[121]. El montero debe buscar siempre que es posible que la pieza capturada continúe con vida, al igual que el almogávar busca cautivos para canjear o vender[122]. La vida del almogávar se desenvuelve entre caminos escondidos, siempre persiguiendo o perseguido. Ello le vuelve astuto como a los venados. Ambos cuando pasan por un lugar no acostumbrado, nunca se detienen, sino que la desconfianza les hace seguir andando[123]. El propio comendador de Montizón hace gala de esa astucia cuando regresa después de haber levantado el cerco que don Pedro Manrique tenía puesto a su castillo, cambia de puerto y camino para despistar a los enemigos[124].

Guerra y montería requieren frialdad y capacidad de orientación. De ambas actividades debe desterrarse el ciego entusiasmo, manteniendo un claro control de las sendas seguidas. Monteros o adalides con el afán de perseguir a la presa o al enemigo pueden desorientarse: "Esto yo ya lo vi muchas veces en cosas de más suntacia que el montear, a buenos adalides desatinarse por esta razón"[125].

[115] *Hechos del Condestable,* pág. 262.
[116] *Ibid.,* pág. 378.
[117] *Ibid.,* pág. 132.
[118] *Tratado de Montería,* anónimo del siglo XV, pág. 70.
[119] *Hechos del Condestable,* Ver lo referente al año 1465.
[120] *Tratado de Montería,* anónimo del siglo XV, pág. 141.
[121] *Ibid.*, "las otras que he dicho aquí, van a ventura como hecho de almogavería y han lugar de usar de ellas monteros de poco caudal".
[122] *Ibid.,* pág. 137.
[123] *Ibid.,* pág. 70.
[124] *Hechos del Condestable,* pág. 302.
[125] *Tratado de Montería,* anónimo del siglo XV, pág. 83.

Ambas actividades requieren preparación para entrar en pelea[126] y ambas se parecen muchísimo en su desenlace final: los hombres no riñen al ganar la presa en la guerra o al abatir la pieza de caza, sino a la hora del reparto del botín o de la distribución de los despojos del venado[127].

4. La justificación de la caballería

Los grandes esfuerzos invertidos en la puesta a punto de la caballería encuentran su recompensa en el "santo ejercicio" de las cabalgadas, la defensa de la ciudad y la seguridad de los caminos.

Para el monarca castellano los granadinos eran sus vasallos y siempre que aceptasen el sometimiento y pago del correspondiente tributo la vida discurría por los cauces que marcaban las paces. Si, por el contrario, se negaban a aceptar las condiciones impuestas por el vasallaje, menudeaban las expediciones de sometimiento o castigo, mediante la tala de árboles y huertas o la quema de panes y alquerías, como hicieron varias expediciones castellanas en 1455 y más tarde, en 1456[128]. En tales acciones la iniciativa casi siempre estuvo de parte del rey castellano[129], quien se hacía acompañar, a menudo, de la correspondiente facción mora, pretendiente al trono de la Alhambra[130]. Ello no descartaba el que pudieran producirse episodios circunstanciales adversos como la derrota del frontero Juan Manrique, conde de Castañeda, en la Matabegid. Pero, incluso, esta misma victoria y la euforia correspondiente quedaba rotundamente frenada en Écija y Estepa[131].

Tras una etapa de varios conflictos Enrique IV fuerza la firma de una tregua con el musulmán, en junio de 1458, ratificándose en agosto o septiembre de ese año. Se estipula en ella la correspondiente entrega de cautivos y el pago de una determinada suma de dinero. Sucesivas prórrogas la mantuvieron vigente hasta 1462[132] y, en adelante, los granadinos no entran de forma oficial y organizada en tierras de cristianos hasta el domingo, día de San Miguel, de 1471[133], cuando en contra de lo que había sido su tradicional costumbre de penetrar 4 ó 5 leguas, avanzaron hasta 8 y 10 leguas hasta tierras de la Higuera y Santiago de Calatrava[134]. Pero no lo hicieron por propia iniciativa, sino como aliados del Conde de Cabra, enemigo de D. Alonso de Aguilar y de M. Lucas, y con sus retaguardias protegidas por las milicias de Alcalá y Alcaudete.

Por tanto la intencionada imagen que la crónica quiere transmitir del Condestable, enemigo natural de los moros y defendiendo una ciudad duramente hostigada por ellos no parece cuadrar con la realidad. Miguel Lucas debió esperar sus anheladas cabalgadas

[126] *Ibid.,* págs. 105 y 109.
[127] *Ibid.,* pág. 118.
[128] Escabias, Pedro de, *Repertorio de Príncipes de España,* ed. García, Michel, Jaén, 1974, págs. 345-347.
[129] Palencia, A. de, *Crónica de Enrique IV,* T. I, págs. 251-257, 259-263, 265 y 269.
[130] Uno de los defectos que más animadversión popular atrajo a Enrique IV fue el asiduo acompañamiento de tropas moras y los abusos cometidos por éstas (Palencia, A. de, *Crónica de Enrique IV,* T. I, págs. 179, 196-200, 277-278, 465-469).
[131] Escabias, Pedro de, *Repertorio de Príncipes de España,* pág. 347.
[132] Pérez García, Antonio, "El Condestable Iranzo y la Frontera de Granada. Un itinerario de sus actividades militares", *Andalucía entre Oriente y Occidente (1236-1492),* Córdoba, 1988, págs. 385-397.
[133] Escabias, Pedro de, *Repertorio de Príncipes de España,* pág. 348.
[134] Toral Peñaranda, Enrique, *Jaén y el Condestable,* pág. 114.

en tierras granadinas hasta que fueron "fenesçidas las paces o treguas", en abril de 1462. Entre tanto "en justas e juegos de cañas pasavan de cada día tienpo los de su casa por no tener otros fechos de guerra en que entender, porque aún (1462) duraban las treguas con los moros"[135]. El poderoso gobernador de Jaén procuraba, incluso, que se guardasen las reglas de la paz y tregua, de acuerdo con la costumbre de los fieles del rastro, llegando a tener un enfrentamiento con el alcaide de Martos, pues las gentes de éste, viniendo de cabalgada en tierra de infieles, pasaron por Jaén dejando su rastro y responsabilidad ante el agredido, en esta ciudad, que era justamente reclamada por el rey de Granada para que buscase a los causantes del botín y lo devolviese intacto a los granadinos[136].

Acabadas las treguas en abril de 1462 empieza la actividad bélica de M. Lucas contra Granada, centrada en tres fases distintas, cada una de las cuales se apoya más en bandos señoriales mixtos que en la enemistad natural contra el infiel: entre 1462 y 1464 se impone el hostigamiento y búsqueda de botín; hasta abril-mayo de 1470 los moros se apoyan en las diferencias entre los nobles castellanos para hostigar a M. Lucas y las proximidades de Jaén; a partir de abril-mayo de 1470, es la coalición de M. Lucas y D. Alonso de Aguilar contra el Conde de Cabra y sus aliados granadinos la que marca las diferencias.

La etapa está llena de acciones guerreras intrascendentes, entrenamientos de la caballería y lo que es más sorprendente, salpicada de frecuentes encuentros amistosos con los musulmanes:

En 1467 nos encontramos con la celebración de un torneo entre caballeros de Cambil y caballeros de Jaén. Terminado éste, Miguel Lucas rogó al alcaide de Cambil que él y su gente le acompañasen y cenasen en su casa, ya que su tierra quedaba muy alejada y llegarían muy avanzada la noche. Tan insistentes fueron sus ruegos que el alcaide terminó por aceptar a cambio de que Miguel Lucas recibiese de parte de ellos el correspondiente agasajo en Cambil, considerándose desde ese momento su convidado. En Jaén, aposentó a los moros en su mansión y en otras casas particulares "y se dio una muy rica cena y muy suntuosa, de muchas gallinas y capones y pavones, ansarones y terneros y cabritos y muy delicados vinos, aunque bebieron bien poco por ser proivido a su ley, y ansimismo, tuvieron muy ricas colaciones a la postre, con una muy solene y dulçisima música, en que los moros se holgaron en gran manera y loavan mucho la gran manifiençia del Condestable, y esa noche çenaron con ellos el señor Condestable por les dar más contento, y luego se fueron a dormir, y otro día de mañana se despidieron del señor Condestable, dándole muchas gracias por tantas merçedes y regalos como les avía fecho"[137].

Pasados 8 días, el alcaide y sus gentes "prepararon una muy rica y suntuosa comida, aunque no fue en la villa de Cambil, sino fuera, en un valle muy fresco y muy ameno, y por ser verano, estuvo ansi bien". Los agasajó en el valle, según el cronista, porque

[135] *Hechos del Condestable,* pág. 73.
[136] *Ibid.,* págs. 74-75.
[137] Arquellada, Juan, *Sumario de prohezas y casos de guerra aconteçidos en Jaén y reynos de España y de Ytalia y Flandes, y grandeza de ellos, desde el año 1590,* Biblioteca Nacional, Ms. 1.859, fols. 87-88. El manuscrito ha sido abordado parcialmente por González Jiménez, Manuel, *Anales de Jaén,* Universidad de Granada, 1996. Posteriormente ha sido objeto de una completa edición: Arquellada, Juan de, *Sumario de prohezas y casos de guerra...,* estudio y edición por Toral y Peñaranda, Enrique, Jaén, 1999.

se recelaba de introducirlos en el recinto urbano, "y ansi llegados, en aquel valle tan hermoso y espacioso, de muchas frescuras lleno y muy grandes árboles silvestres, donde corrían muy hermosas y claras fuentes de agua, y allí tenían puestas muchas tiendas con muy muchas mesas y en ellas muchas viandas muy sabrosas y vien adereçadas; aunque los cavalleros comieron bien, fue a disgusto, por estar en tierra de moros y no estar seguros del todo, y ansi comían armados y desde los cavallos, algunos. Acabada que fue la solene comida y aviendo descansado una gran pieça, despidiéndose del alcaide y de los demás caballeros moros, se vinieron a dormir a Pegalajar, a do les hiço mucha fiesta el alcaide y veçinos de la villa, y otro día de mañana se vinieron a Jaén"[138].

Pero más allá de las referidas cabalgadas, la caballería actúa con firmeza y eficacia contra los propios castellanos desleales al monarca. Destacan en tales cometidos los almogávares del Condestable durante el cerco de la ciudad, en 1465, por el Maestre de Calatrava D. Pedro Girón, enemigo del Monarca y de su fiel vasallo. Su organización de correrías y robos fue mucho más perfecta que la de su enemigo, pues cada noche salían de Jaén 200 caballeros y 200 a 300 hombres de a pie, almogávares avezados en las luchas contra los moros, en compañías de 12 en 12 y de 15 en 15, a correr la villa de Martos y su tierra, de donde traían importantes manadas de vacas, yeguas y ovejas[139]. Asaltaban y robaban toda la tierra de los enemigos, metiendo en Jaén, la mayor parte de los días, 10 a 12 cabalgadas de muchos ganados, caballos, prisioneros y joyas[140]. Estos almogávares tomaban, a menudo, como plataforma la ciudad de Andújar, desde donde corrían tierra y sierra hasta llegar al campo de Calatrava, donde realizaban pillajes en Almodóvar, Puertollano y el camino que unía Ciudad Real y Córdoba[141].

Las sierras que rodean la ciudad de Jaén, prácticamente despobladas, solían ser un nido de aventureros, almogávares y ladrones siempre dispuestos a capturar cautivos para la venta en tierras musulmanas. De ellas dependía, sin embargo, el abastecimiento de leña para la ciudad y pueblos de sus entornos. Consciente de los peligros M. Lucas organizó las subidas del vecindario, durante la otoñada, en busca del necesario combustible tanto para la preparación de las comidas, como para la calefacción del invierno.

Estableció que los vecinos subieran sólo tres días en la semana –miércoles, jueves y sábado– y todos juntos, guardados por tres decenarios de caballeros. De este modo, subían y bajaban seguros 300, 400 y hasta 600 bestias cargadas[142]. Era, sin más, la táctica tradicional utilizada durante las Paces y Treguas en el comercio entre Granada y tierras cristianas, para el que se señalaban caminos y días concretos seguidos por los mercaderes almayales, guiados por los exeas y protegidos por las correspondientes tropas, a fin de evitar asaltos y robos[143].

Los caballeros daban, por otra parte, seguridad a los caminos, plagados de peligrosas sorpresas. El cronista no puede dejar de reseñar el titulado "famoso encuentro con los moros en el río Susaña", el 3 de agosto de 1467. El comendador de Montizón y una

[138] *Ibid.,* fols. 88-89.
[139] *Hechos del Condestable,* pág. 173.
[140] *Ibid.,* págs. 276-278.
[141] *Ibid.,* pág. 278.
[142] *Ibid.,* pág. 142.
[143] Rodríguez Molina, José, "Relaciones pacíficas en la frontera de Granada con los reinos de Jaén y Córdoba", *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su reino.* Segunda Época, (Granada) 6 (1992), págs. 81-128.

comitiva de caballeros y peones de Miguel Lucas se toparon en el camino de Castillo de Locubín, fortuitamente, con "seys caualleros moros que venían de correr a tierra de cristianos e leuauan ocho prisioneros" hacia la fortaleza de Arenas. Emprendieron con tales bríos la persecución de los ladrones, que acabaron con ellos en un recio combate a lo largo del camino[144].

5. Desbandada de la caballería

La organización de estas milicias se debió exclusivamente al esfuerzo del exiliado cortesano que aspiraba a convertirse en un famoso caballero de frontera. Por eso, cuando muere en la catedral a manos de las capas populares, la caballería queda sumida en una fatal orfandad. Su desaparición acarrea su hundimiento y dispersión. La desbandada fue creciendo a medida que faltaron los mantenimientos, las pagas y la presencia del jefe que con severidad les obligó al buen estado de sus caballos y armas, y les tuvo ocupados en divertidos ejercicios ecuestres.

Requirió, en consecuencia, un apoyo extraordinario y urgente. En carta fechada en Jaén, a 25 de junio de 1473, acuerda el concejo, que pues había muchos caballeros y escuderos con caballo que querían ir a vivir fuera con otros señores, por no poder mantenerse en ella, se dé mandamiento para los tesoreros y depositarios reales a fin de que les paguen 120.000 mrs. para ayuda a sus acostamientos[145]. La ciudad que él supuestamente había sacado de la indefensión y penuria y elevado a una nueva "Atenas" y "Roma", volvía a ser lo que era, quedando reducida a un pasajero sueño la estancia en ella del poderoso gobernador. Así parecen confirmarlo los documentos inmediatos a este caos. En los comienzos de agosto de 1476, ante una inminente entrada de los granadinos se encarece a regidores y jurados hablar con los vecinos de sus respectivas collaciones "e les fagan entender cómo esta çibdad está en peligro de cabsa de la gente estar mal armada"[146]. El propio concejo toma el pulso a la moral de la milicia y determina poner remedio a la situación, en 1476, "por quanto la cavallería desta çibdad está muy decayda e muy esentamente, syn niguna vergüença, venden y trocan sus cavallos sin tomar liçençia de los dichos señores..."[147].

Constatamos, en conclusión, el efímero papel de una caballería, cuya suerte corre paralela a la de su creador, pero que sirvió para hacer converger en su pequeña corte las mejores tradiciones de los caballeros andaluces y transmitir su conocimiento a la posteridad.

[144] *Hechos del Condestable,* págs. 354-355.
[145] A. R. Ch. Granada, S. 304, L. 609, P. 4.
[146] *Ibid.*
[147] A. M. Jaén, *Actas de 1476,* fols. 61r-71v.

Las cuatro potencias zoomórficas, la antigua tradición de animales alados, incorporada al Islam

Carmen Ruiz Bravo-Villasante
Universidad Autónoma de Madrid

Hace muchos años, en Jaén, una de las primeras veces en que coincidí con Javier Aguirre Sádaba y con varios colegas arabistas más, pasamos un buen rato largo charlando de la historia del lugar. Nos trasladábamos con gusto y facilidad entre los varios tiempos, y tan pronto nos referíamos a las recientes contribuciones[1] a la historia islámica del territorio y a los nuevos hallazgos de los baños[2], en la capital, como apoyábamos el proyecto de crear en ella un museo de arte ibérico[3]. Y nada de ello nos impedía tratar de la Universidad, o de la situacion social y política española o árabe del momento. Sin excluir traer a colación otros asuntos, desde nuestros recuerdos varios del Prof. Elías Terés Sádaba[4] y memorias personales en países árabes o en la enseñanza, en España, hasta nuestras preocupaciones o aficiones. Todo ello en torno a una mesa, con tiempo, tranquilidad y bastante buen humor.

En el espíritu de aquellos gratos e inolvidables encuentros y en homenaje al siempre estimado colega, profesor Francisco Javier Aguirre Sádaba, trataré de un tema transfronterizo, que recorre los tiempos y espacios, y que en varios sentidos ocupa nuestro horizonte desde los cuatro puntos cardinales. En concreto, mi contribución arranca de un cuarteto de figuras zoomórficas aladas (humano, felino, bóvido, ave), presentes en la obra de Zakariyā al-Qazwīnī (1203-1283) –autor árabo-persa. Es una representación que muestra y compendia asombrosos correlatos iconográficos de diferentes latitudes y tiempos.

Los manuscritos medievales de carácter enciclopédico y divulgativo suelen contener datos y explicaciones que nos iluminan a la hora de entender ciertas representaciones artísticas tradicionales, peculiares y enigmáticas, que se encuentran en otros manuscritos, o en diversas otras piezas de arte menor, o bien incorporadas a monumentos arquitectónicos, etc. Este es el caso de la obra de Zakariyā al-Qazwīnī / Qazvini (habitualmente llamada *Las maravillas de la creación (ʿAŷāʾib al-majlūqāt...)*, en la

[1] Me refiero en particular al libro *Introducción al Jaén islámico: estudio geográfico-histórico,* por Francisco Javier Aguirre Sádaba y Mª del Carmen Jiménez Mata, publicado en Jaén por el Instituto de Estudios Giennenses, Excelentísima Diputación Provincial, Patronato J.M.Q., en 1979.

[2] Luis Berges Roldán estudió y rehabilitó los baños árabes que se encontraban bajo el palacio de Villardompardo, y en 1989 le dedicó su libro *Baños árabes del palacio de Villardompardo, Jaén.,* Jaén. Soproargra, s.a. Diputación Provincial de Jaén. En aquella 1ª edición la obra llevaba un prólogo de Pedro Martínez Montávez.

[3] Por fin, en diciembre de 2017, ha sido inaugurado el nuevo museo, llamado Museo Íbero de Jaén. Se halla junto al Museo de Jaén antes llamado Museo Provincial, que alberga un importante fondo arqueológico..

[4] Fui alumna del Profesor Elías Terés Sádaba (1915-1983) (con el que Javier Aguirre Sádaba tiene parentesco) en la Universidad Complutense de Madrid, centro en el que también fui profesora en los años 1970-1972. Por ello me consta que, además de la gran importancia de su obra académica, hay que reconocerle su positiva y en algunos aspectos decisiva contribución al ambiente de diálogo, respeto y modernización en aquella Universidad. Véase mi artículo sobre él en la *Enciclopedia del Islam.* Emilio Galindo Aguilar (Dir.) Madrid, Darek Nyumba, 2004.

cual se encuentran descritas –y con frecuencia representadas mediante figuras– criaturas asombrosas por varios conceptos.

Algunos de los seres incluidos en la obra son híbridos entre animales, y por ello se representan mediante figuras que tienen la parte superior de uno de ellos, y la inferior del otro; de hecho, varios son seres que forman parte de la tradición clásica mediterránea tanto como de la oriental, tales como el centauro, las sirenas, las arpías, etc.

Es menos frecuente en estos manuscritos encontrar figuras cuya parte superior corresponda a animales, mientras la inferior sea la de cuerpo humano, pero hay algunos y se describen y mencionan, y llegan a ser representados pictóricamente. Estos no nos resultan tampoco desacostumbrados ni ajenos si traemos a nuestra experiencia artística figuras del arte del antiguo Egipto, o de la India, muy frecuentemente reproducidas. Las criaturas con cabeza de animal y cuerpo humano, en dichas tradiciones, suelen estar asociadas al ámbito de lo sagrado, incluso de lo divino.

En el presente trabajo me detendré en cuatro figuras de ángeles o potencias celestiales que aparecen descritas y a veces representadas en la obra de Qazvini /Qazwīnī. Se muestran agrupadas en el mismo capítulo e ilustración. Todas ellas son figuras aladas, de cuerpo humano, y se muestran de pie, y de semi-perfil, alineadas una tras otra. Una de ellas tiene cabeza de ser humano, otra de toro, otra de ave, y la cuarta se muestra con cabeza de león.

En particular me centro, como punto de partida, en un ejemplar ilustrado[5] de la obra *'Aŷā'ib al-majlūqāt wa-garā'ib al-mawŷūdāt*[6] de dicho Qazwīnī (manuscrito RES/273 BN Madrid). Está prácticamente inédito[7]. Afortunadamente, se puede acceder al mismo en abierto, a través de la estupenda reproducción digital realizada en la Biblioteca Nacional, sita en Madrid[8].

La obra de Qazwīnī en sí ha sido objeto de múltiples estudios y ediciones, desde los clásicos de Wüstenfeld y de Ruska[9], hasta nuestros días, con atención a aspectos textuales e iconográficos[10], referidos a sus diferentes copias, localizables en las mejores bibliotecas del mundo[11]. Mas en España, aunque se contaba con algún manuscrito de al-Qazwīnī, carecíamos de una copia con ilustraciones. Por fin, desde comienzos del siglo XXI, se cuenta en nuestro país con un atrayente manuscrito ilustrado[12], que entró a formar parte

[5] La ficha de catálogo de la BN transcribe su nombre como Al- Kazwini [sic], Zakariya B. Muhammed B. Mahmud Abu Yahya.

[6] Es una obra habitualmente conocida por el título *Cosmografía,* y así figura en la ficha de la BN.

[7] Yo di noticia del mismo con una comunicación (inédita) en el Congreso de Iranología celebrado en Sevilla (2014). Me referí, en especial, a los títulos y fragmentos en árabe que figuran en este manuscrito, el cual está en lengua persa. Esta obra de al-Qazwīnī tuvo desde los primeros momentos dos redacciones o versiones, una de ellas en árabe y otra en persa.

[8] http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000014541&page=1

[9] F. Wüstenfeld, en el siglo XIX, Julius Ruska, a comienzos del s. XX.

[10] Es una de las obras ilustradas, tanto en la tradición árabe como en persa. Se piensa que el propio autor habría redactado ambas versiones, y que probablemente la redacción árabe es la primera. También hay tempranas traducciones a otros idiomas, como el turco.Véanse las entradas en la *Encyclopédie de l'Islam* y la *Encyclopaedia Iránica*, y los trabajos de Persis Berlenkamp, Hans-Kaspar Graf von Bothmer, Stefano Carboni, Anna Contadini, Syrinx von Hees, Josef W. Meri, Fuat Sezgin. En España hay un grupo de estudiosos de las obras enciclopédicas del autor, como los arabistas Ingrid Bejarano, Fátima Roldán, José Durán, Mercedes Quiles y María Mercedes Delgado.

[11] El mas. ar. 864 de Munich, que data de 1280, y por tanto es contemporáneo del propio autor, suele ser tomado como primera referencia.

[12] Fue adquirido a comienzos de los años noventa (1993/1994), por Patrimonio, a través de una galería de arte, según he podido averiguar. Los sellos originales están borrados. Ciertos indicios privadamente proporcionados por

de los fondos reservados de la Biblioteca Nacional, en Madrid. Data de mediados del siglo XVII, según consta en una anotación que se encuentra en las guardas, y que recoge una referencia del propio texto. Constituye una hermosísima copia, espléndidamente conservada.

La consulté varias veces en la propia BN, directamente, con detenimiento, en el curso de anteriores investigaciones sobre libros de animales en el arte islámico, y así fue como llegué ante una impactante ilustración[13] que me llamó la atención. Muestra cuatro figuras aladas con cuerpo humano y cabezas de distintas criaturas –a saber, como antes anunciaba: cabeza humana, de bóvido, de ave, y de felino. La imagen aparece en la página 25bis[14] después de un párrafo que se inicia en la línea décima y llega hasta la decimocuarta línea, incluida. Un epígrafe, destacado en rojo, presenta el contenido con las palabras *Min-hum ḥamlatu-l-'irš* = *Entre ellos*, *los portadores del Trono*. Aunque el texto general del manuscrito está en persa, suele llevar rótulos o epígrafes en árabe (sin vocalizar), que serían fáciles de entender por parte de los lectores cultos, muchos de ellos bilingües, y también por una parte de la población, acostumbrada al uso de la terminología árabe en determinados pasajes. Este apartado se encuentra en la primera parte del libro de Qazwīnī, la dedicada a "las cosas celestes" y, dentro de ella, se inscribe en la descripción de las criaturas angélicas, a las que se refiere como *malâ'ika*, también término árabe. Se dice que estos son los ángeles más nobles y los más dilectos de entre ellos: *Išân ašraf malâ'ika... va a`izza išân*, y que los otros ángeles con estos se comunican mañana y tarde/noche (*va diguer malâ'ika bâ- išân tavassul konand ṣobḥ va šâm* [sic][15])..., diciendoles "paz".



Fragmento del folio 25 bis.
Manuscrito RES/273
©BN, Madrid.

un coleccionista me dieron a entender que el volumen podría haber pertenecido a una importante biblioteca rusa. En una de las guardas hay anotaciones (fechadas en 1884) en idioma ruso y árabe, que dan cuenta del título, autor y fecha de la obra.

[13] Hasta el momento, inédita.

[14] El bifolio está numerado de la siguiente manera: en el folio situado a la derecha del lector aparece el número 25. El de la izquierda (que lleva la ilustración) está sin numerar, y es el que lidentifico 25 bis. En la reproducción digitalizada es el ítem. numerado como 57.

[15] Probablemente tendría que decir *šab,* término para tarde/noche, en persa.

Más adelante (línea 13) se los denomina *forušteh*, con la palabra persa tradicional para ángel, y al final de dicha línea se transmite la información o noticia (*jabar*) de que «el primero está *con ṣurat âdami* (*cara de humano*), el segundo está *con surat gâv* (*cara de vaca/toro/vacuno*), el tercero con *surat nasr* y el cuarto *con surat asad*.»

En persa la palabra *surat* significa *cara*, y también puede significar *figura* o *imagen*. A la vista de la ilustración, comprendemos que en este manuscrito se ha aplicado la acepción primera, la de *rostro*.

Por otro lado, las palabras *nasr* y *asad* son árabes, y significan, respectivamente, águila y león, término este que se suele decir en persa *šir*. La cuarta cara, en efecto, podría corresponder a una leona, pero la representación del ave, en cambio, no corresponde a la del águila, sino a la de un gallo negro.

Desde el punto de vista artístico, la representación busca marcar la conjunción/diferenciación de las cuatro potencias angélicas, en preciosa combinación de tonos contrapuestos y complementarios.

Las figuras forman un conjunto, y están dispuestas en orden, sobre un fondo azul recorrido por nubes blancas. Conociendo su nombre, Portadores del Trono, quizá cabe suponer que cada uno de ellos soporta/es "una de las patas del Trono". Todos los elementos sugieren orientación y movimiento hacia la parte izquierda

Aunque las cuatro figuras son de altura y actitud parejas, se distingue a la que tiene rostro humano de las otras tres por varios detalles: es un poco más alta, y parece más esbelta, está colocada delante e inicia la posible marcha (sus pies calzados avanzan más allá del marco de la ilustración) y lleva ropaje diferenciado (sobretúnica corta estampada, sobre túnica violeta, mientras los demás llevan sobretúnica larga sin estampar, y de la túnica solo asoman las mangas). Siguen, equiparadas en cuanto a posición, dos figuras: la que tiene cabeza de bóvido (con túnica marrón y sobretúnica verde) y la que tiene cabeza de ave (túnica dorada y sobretúnica roja); ambas con sus pies calzados están atravesando la línea. En la parte derecha de la ilustración, al final del grupo, la figura de cabeza de felino (con túnica violeta y sobretúnica azul). Todos los ángeles llevan el mismo tipo de cinturón. Su calzado es similar, aunque también varía de color. Sus dos pares de alas (dos cortas y dos largas) presentan distintos tonos, y se perciben mejor en la primera figura. Las manos de todos son del mismo tono y se encuentran en posición orante o extática, como corresponde a las criaturas angélicas que se describen.

Más raro que un buey volando...

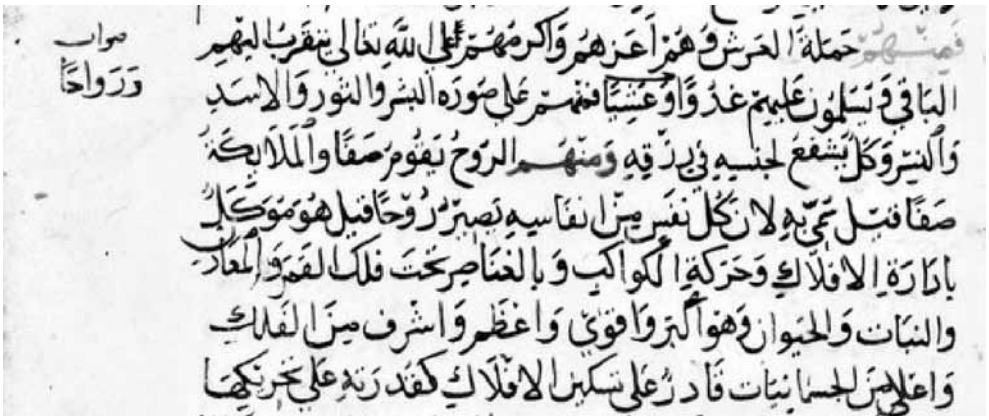
Los cuatro ángeles portadores del Trono divino están representados con cuatro caras zoomórficas distintas, correspondiendo a seres tradicionalmente considerados poderosos. Pero, ¿qué más podemos extraer del libro? ¿Qué otras indicaciones podríamos encontrar acerca del sentido de estas apariencias?

Yo había leído el texto árabe en letras de imprenta en la edición de Fārūq Said (1973) y recordaba que en él se decía algo más acerca de la relación providente de aquellos ángeles para con los animales. Ahora he buscado en un manuscrito árabe resumido, el 2183 BNF[16], que es accesible a través de internet, lo cual permite que todos los lectores puedan

[16] Manuscrito que contiene resumen de la obra, con el título *al-Durar al-muntaqā min ᶜaŷā'ib al-majlūqāt (Perlas selectas de Las maravillas de la creación).* https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b11002175. Accesible en línea desde el 14/12/2016. Manuscrito del siglo XV (año 1467 C.).

consultarlo. Y he comprobado que, efectivamente, incluso en esta versión abreviada, se mantiene lo sustancial del pasaje árabe correspondiente. El texto, después de afirmar que los Portadores del Trono son «los más dilectos y dignos para (*'alà*) Dios Altísimo, y los demás (*al-bāqī*) se acercan a ellos deseándoles la paz mañana y tarde (*gadwan wa-ʿašiyan*)», también los describe: *'alà sūrati-l-bašar*, *wa-l-ṯawr*, *wa-l-asad*, *wa-l-nasr (con figura de humano*, *de toro*, *de león*, *y de águila)*.

Muy interesante es lo que viene después, pues los *Portadores del Trono* cuidan, según se dice, de las criaturas similares: *kullun yašfa'u li-ŷinsi-hi fī rizqi-hi*, lo cual, en una traducción aproximada significaría que *todos/cada cual es valedor de su especie (ŷins) en su sustento*.



© Ms. Arabe 2183 BnF. Folio 22r, líneas 22-28.

De esta forma la jerarquía angélica superior –por su especial proximidad al Trono de Dios– está representada simbólicamente mediante los animales de cabeza alta que plantan sus extremidades con fuerza (con pies, pezuñas, y distintos tipos de garras), mientras que se deja fuera de la tarea de "Portadores" a los animales que carecen de estas características (los acuáticos y los que reptan o se adhieren).

Además de intercomunicarse con todas las criaturas, estos ángeles Portadores del Trono también tienen un cuidado providencial respecto a "las de su especie".

En árabe la palabra *ṣūraᵗ* significa *figura*, *imagen*, *forma*, pero no propiamente *cara*, que se dice *waŷh*. Y así se da el caso de diversos manuscritos ilustrados que, sin contravenir el texto, a veces representan dichos ángeles o potencias celestiales como figuras zoomórficas aladas, una de las cuales tiene forma humana, otra de buey o toro, otra de águila, y una cuarta de león. En otros pasajes podemos encontrar diferentes criaturas, como ángeles-caballo, etc., todo lo cual nos lleva a asociar las imágenes de los ángeles a determinadas representaciones figurativas de constelaciones y signos del zodiaco.

Las variantes textuales e iconográficas son a veces sorprendentes. Se nota a veces que las figuras han sido tomadas de otros libros, lo cual introduce a veces curiosos elementos de "inter-figuración" que llevan a asociar el texto e imágenes de esta obra en sus manuscritos con obras distintas[17], que tratan de animales.



El manuscrito arab.464 BSB (Biblioteca Estatal Baviera), en sus folios 51v y 52r (*supra*, reproducidos), desarrolla el texto, recogiendo unas frases coránicas, referidas al Día de la Resurrección (Juicio Final), en el cual estos ángeles pasarán a ser ocho, de inmensa grandeza. Y también explica que cada cual se ocupa de los que les corresponden, si con figura de *adam (humano)*, de los *banī adam;* con figura de *ṯīrān (toros)*, de las bestias (*bahā'im);* con figura de águila, de los que vuelan *(ṭuyūr);* con figura de *asad (león)*, de las *sibā' (fieras)*.

Figuras mediadoras, portadores de mensaje.
Los cuatro evangelistas.

Para la mayor parte de nosotros, occidentales de hoy en día, acostumbrados a que en los últimos siglos los llamados ángeles se representen como humanos alados, ¿resulta difícil y sorprendente ver un ángel-toro, un ángel-águila, o un ángel-león? En principio así es; después comprobaremos que tenemos una tradición especial para referirnos a ellos.

Las personas acostumbradas a la tradición iconográfica cristiana medieval los pueden relacionar con los cuatro evangelistas, personajes cuya representación se ha efectuado durante siglos mediante figuras de criaturas aladas, una de ellas con apariencia humano-angélica, y las otras con rasgos de animales. Son los cuatro evangelistas Juan, Lucas Marcos, Mateo (enumerados por orden alfabético), que han sido representados, a lo largo de siglos, de esta manera peculiar.

[17] Así, creo que el felino despatarrado del Ms. 464 BSB y otros animales (que reproducimos), se puede asociar a una figura y un relato del Ms. or. 2782 de la British Library, que contiene el libro *Las utilidades de los animales*. Me propongo tratar de este tema en otra ocasión.

Se representaron durante siglos como figuras zoomórficas aladas, y después se fue abandonando esta forma de representación, sustituyéndose por figuras humanas acompañadas de figuras aladas zoomórficas, hasta finalmente reducir estas últimas de tamaño.

Así, en ambas tradiciones, la cristiana y la islámica, la iconografía de las cuatro figuras resulta coincidente al menos por tres características: 1) las cuatro figuras aparecen juntas; 2) lo hacen en lugar destacado, cerca del ámbito sagrado; 3) todas se muestran con alas y cada una de ellas conexa con un distinto tipo de animal, con una misma distribución.

En las diversas representaciones de los evangelistas, cada uno de ellos ocupa una de las cuatro esquinas o zonas de un espacio, encuadrando un círculo o una mandorla en el que se halla la figura divina. Su posición, suficientemente llamativa, indica que ellos, portadores de sus textos, son los cuatro elementos mediadores entre el espacio sagrado y el terrenal. Se encuentran representados en las iglesias, en los pórticos, en las pechinas antes del arranque de la bóveda central, o en las pinturas, al igual que en varios manuscritos de contenido religioso y en cajas, estuches u otros objetos de arte menor.



El Panteón Real de San Isidoro de León (s. XII). En torno a la figura central, los cuatro evangelistas, con sus nombres: Matevs Homo; Johannes Aquila; Marcvs Leo; Lucas Vitvlo. La figura central porta el Libro abierto, y los evangelistas llevan su propio evangelio, cerrado.

En ambas tradiciones, las cuatro figuras representan los poderes de mediación "providencial" entre el ámbito celeste y el terrestre, el movimiento y la rotación, la comunicación. Son los mensajeros de la palabra / del sustento necesario. Un rasgo que concita nuestra atención es que a los evangelistas se les haya mudado su condición y apariencia estrictamente humanas mediante el añadido de alas. Esto se puede interpretar

precisamente como una alusión a su papel de portadores de mensajes (portan libro o pergamino), ya que tanto la palabra ángel como evangelista, provenientes del griego, significan, respectivamente, mensajero y buen mensajero (o mensajero de buenas nuevas).

En las tradiciones monoteístas las autoridades interpretativas y educativas siempre han puesto buen cuidado en evitar que las criaturas celestes fuesen confundidas con dioses o ídolos, y han procedido al respecto con una intensa estrategia pedagógica, explicando su sentido simbólico y literario, recurriendo a veces a sofisticadas explicaciones.

La Iglesia, a través de sus autoridades interpretativas (San Ezequiel y San Ireneo, principalmente), pronto acudió a explicar el simbolismo expresado por los cuatro animales, dando así una curiosa lección de crítica literario-teológica acerca de las características de cada evangelio. La explicación más difundida ha sido que Mateo evangelista está asociado a la figura humana porque su mensaje se inicia con la genealogía humana de Jesús; que el evangelista Marcos está asociado a la figura leonina porque empieza tratando del desierto, de donde surge el león, identificado con Juan el Bautista, "el que clama en el desierto"; que Lucas se asocia con el toro por su primera referencia a un sacrificio ofrecido por Zacarías, padre del Bautista; y que Juan está asociado con el águila porque, como ella, su evangelio es capaz de remontarse a lo más alto.

Aún se proporciona a los fieles católicos tal información[18]:

«Mateo se simbolizó con un ángel (un hombre con alas) porque su evangelio comienza con la lista de los antepasados de Jesús. (...) Marcos se simboliza con un león porque su evangelio comienza con la predicación del Bautista en el desierto, donde había animales salvajes. (...) Lucas se ha simbolizado mediante un buey o un toro porque su evangelio comienza con la visión de Zacarías en el Templo, donde se sacrificaban animales como bueyes, terneros y ovejas (...) Juan es representado por un águila, la mirada dirigida al sol, porque su evangelio se abre con la contemplación del Jesús-Dios.»

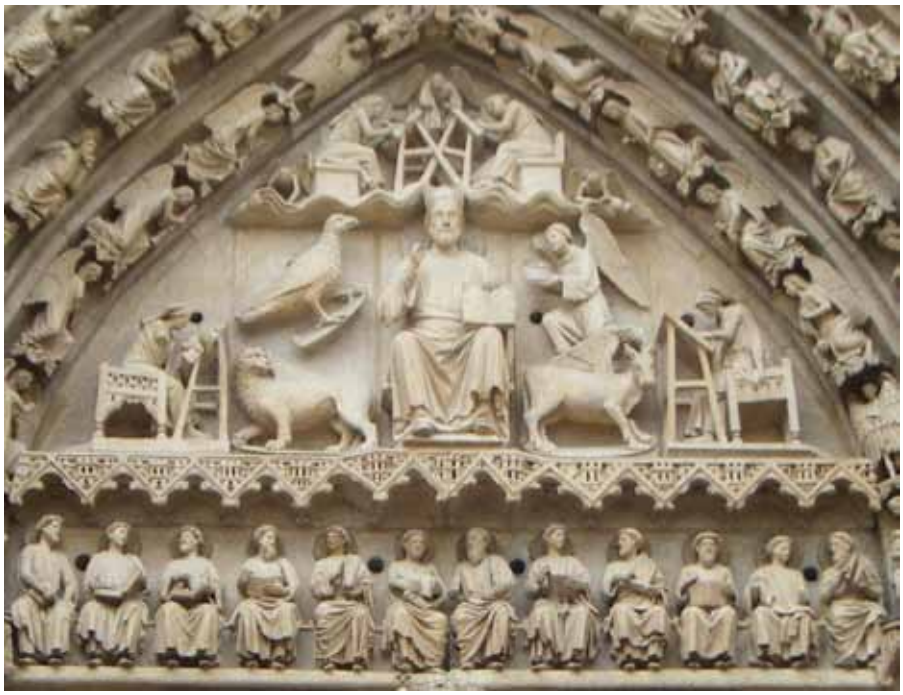


Esta forma de representación sistemática, asociando los cuatro evangelistas a animales, dataría de comienzos de la Edad Media (s. V) y perdura hasta nuestros días. A la cuádruple representación figurativa se aporta desde la perspectiva cristiana otra explicación: son las cuatro caras o versiones del Evangelio, un "texto tetramorfo",

Iglesia de San Juan Bautista, en Moarves de Ojeda (Palencia). S. XII. Las bases en que se apoyan las cuatro figuras varían, (el hombre-ángel tiene tapados los pies por unas ondas ¿agua/nubes?).

[18] Tal ejemplo de explicación popular es el que ofrece la página http://es.catholic.net/op/articulos/53606/los-simbolos-de-los-cuatro-evangelistas.html

Otra manera de interpretar las cuatro figuras remite a las cualidades *propias* de cada uno de los evangelistas y su obra, asemejándolas a las características *propias* de los respectivos animales: la clarividencia del águila, el dominio del león, la seguridad/sentimiento del toro, y la capacidad de elevación del hombre-ángel.



Las cuatro figuras aladas (aquí al ave no se le añaden alas) se representan junto a los respectivos evangelistas. Catedral de Burgos. Portada del Sarmental. Obsérvense las ondas-nubes.

En un largo proceso, y ya llegado el siglo XVII y las normas establecidas por las autoridades, los animales ya se representan muy empequeñecidos al lado o al pie de los evangelistas.



En la imagen, detalle del águila, al pie del evangelista. Imagen (1638) de Juan Martínez Montañés (Alcalá la Real-Jaén). © Museo de Valladolid.

Y hasta en nuestros días se ha intentado prohibir, desde algunas altas jerarquías de la Iglesia católica, que en "en el pesebre del belén" se coloquen animales. Ciertamente algunos animales se representan allí junto a niño-Dios: son el buey y la mula, y a veces un ave y un ángel de aspecto humano sobrevolando el lugar. Hay explicaciones tradicionales cristianas para ello: popularmente se entiende que son los animales del entorno cotidiano, que contribuyeron a su manera a la llegada de la natividad, de lo divino, anunciada por el ángel a los pastores. ¿Otra forma más de una tradición ancestral, con la que algunos sectores quieren romper todo vínculo?



Un "belén" actual en forma de juguete, serie Pinypon, de la marca © Wellindal.

Las visiones del apocalipsis y las ilustraciones de los "Beatos". El movimiento de los portadores del Carro.

El año 2017 se declaró "año lebaniego", y circularon de nuevo las impresionantes representaciones contenidas en los códices medievales llamados "Beatos", que siguieron la línea establecida por la obra del llamado Beato de Liébana (s. VIII C.). Es un contexto relacionado con la visión del Apocalipsis de Juan, el Evangelista y, cinco siglos antes, del profeta Ezequiel, y referida "al fin de los tiempos". Unos intérpretes lo han relacionado solo con el Juicio Final, otros –como Beato– lo aplican a situaciones de catástrofe, incluso contemporáneas o inminentes.

Las cuatro formas, en ciertos momentos y lugares se entendieron como "un Tetramorfos" deslumbrante e imponente, asociado al Carro. Pero en los códices o "beatos" se suelen representar mediante cuatro figuras interrelacionadas, bien como cuatro ángeles zoomórficos colocados en círculo, en una perspectiva de tipo aéreo, en torno a la Divinidad, o bien en una perspectiva frontal.

Lo que destaca de dichas ilustraciones es su asociación a ruedas astrales, su colocación junto a/en/sobre esferas celestiales. No me detendré en ello en esta breve comunicación, aunque sí recalco su importancia. Y es que el Trono o Carro de Dios, y sus Portadores, se caracterizan por estar siempre en movimiento, "mañana y tarde", como los astros. Es un trono móvil, dinámico, portable, de ninguna manera inmóvil, fijo. La Gloria está en movimiento.



Detalle e ilustración completa del Beato de Silos. Cada uno de los evangelistas porta su evangelio, y va asociado a una esfera. © Cortesía de The British Library.

Como es habitual en la iconografía medieval de los "beatos", se establece una franja de separación entre las zonas celestiales más altas y las inmediatas.



Detalle del Beato de San Millán de la Cogolla, códice 33 de la © Real Academia de la Historia. El mensaje evangélico está representado por un solo libro, que abre y vincula el círculo central con el inmediato.

Las imponentes figuras sin duda han impresionado –antes y ahora– a los que acceden a ellas... Cada vez más somos conscientes de que esas figuras entroncan con representaciones que vienen de un pasado antiguo, y no solo el del judaísmo, sino también el de más remotas religiones y civilizaciones orientales, o el de poco conocidas creencias ibéricas... Los signos del zodiaco, las más poderosas fuerzas vinculadas con la ultratumba, los cuatro componentes del organismo y de la naturaleza...

No podemos aquí reproducir las numerosas imágenes y figuras que podrían ilustrar la poderosísima carga de estos iconos, vinculados al culto solar y lunar. Me contentaré con aludir a algunas de ellas: los toros alados con cabeza humana de la antigua Mesopotamia, en los umbrales de las puertas, las cuatro o cinco figuras principales de la estatuaria ibérica, las cuatro cabezas de los vasos canopos en algunas antiguas tumbas egipcias, o la composición de la fachada del templo de Qomm Ombo (del s. II a. C.)



La esfinge ibérica de Salobral.



Fachada del templo ptolomeico de Qomm Ombo (del s. II a. C.)

Sirva esta comunicación-homenaje como muestra y desvelación de una dinámica de relaciones transfronterizas, al amparo y ante el enigma de un mismo cielo y una misma naturaleza.

Cambios en el modelo de calle de *madinat Malaqa*. Innovaciones viarias de la ciudad castellana

José María Ruiz Povedano
Sociedad Económica de Amigos del País de Málaga

Introducción

Con mi participación en el *Congreso al-Andalus y el mundo cristiano*, en homenaje al profesor Aguirre Sádaba, quiero expresarle mi adhesión afectuosa y mi reconocimiento, además del público agradecimiento, por su valiosa labor investigadora y docente en Jaén, Granada y Almería. Sin duda, es un acierto y una oportunidad abordar las *interrelaciones* culturales del Occidente con el Islam y poder reflexionar, una vez más, sobre la importancia de estas aportaciones mutuas. Estos foros ponen en valor la transmisión cultural de principios, ideas y valores como medio de propiciar el *encuentro de civilizaciones*, tan deseado como necesario. Valga, entre otros argumentos, el legado histórico que permitió transmitir, de un lado, el pensamiento platónico y aristotélico hacia la escolástica; de otro, los saberes teóricos y prácticos hacia la ciencia medieval; y de otro, la aparición de la enorme red de asentamientos humanos, fruto del relevante papel de la civilización urbana en los distintos reinos de la Península Ibérica, como ha puesto de relieve el profesor Pierre Toubert, con capacidad de ordenar el territorio y organizar el paisaje "de vastos espacios de producción agrícola irrigadora"[1].

Esta comunicación –con la que quiero manifestar mi identificación con este propósito– pretende profundizar en las reformas y cambios producidos en el espacio urbano de Málaga, donde interactuaron dos modelos de ciudad, el de *madinat Malaqa* y el de la ciudad castellana, en un momento crítico de su existencia. La conquista militar de Málaga y su incorporación a Castilla (1487) trajo consigo el desalojo de la población musulmana y la sustitución por 3.000 familias de colonos castellanos-andaluces atraídos por el reparto de tan extraordinario botín. La Corona, los nuevos dirigentes locales y sus pobladores, a partir de ese momento, acometieron un intenso proceso de cambio político, económico, social y, por supuesto, una profunda modificación de la *madinat*, objeto de análisis de esta comunicación.

Para valorar el alcance de esta transformación de *madinat Malaqa* en ciudad castellana, hay que conocer la estrategia proyectada y seguida por los reyes, corregidores y dirigentes locales malagueños y hay que considerar cómo dieron continuidad a los elementos defensivos y al entramado urbano o, por el contrario, hicieron ruptura de gran parte de su morfología. Principalmente esto ocurrió con el callejero de la *madinat*, modificado sustancialmente conforme al nuevo modelo de ciudad castellano aplicado. La estructura de poder acometió y practicó la transformación política, social y urbanística de la ciudad y, sobre todo de la calle, ahora convertida en factor determinante del cambio radical de ciudad que pretendía hacer de la *madinat* una ciudad castellana. Transformar el callejero de la ciudad islámica suponía alterar la ordenación estructural de sus diferentes áreas

[1] 2016: 151.

urbanas (centralidad/periferia) y la organización espacial de sus barrios residenciales (collaciones, morería, judería), barrios productivos y mercantiles. La transformación de la calle respondía, en buena medida, al programa político e ideológico de la Monarquía, a las directrices de la élite de poder municipal y a las demandas y necesidades de los vecinos recién asentados en ella. Estos agentes del cambio urbano de Málaga modificaron la morfología, geometría y fisonomía de la red viaria islámica –al menos de sus principales ejes y calles–, adaptándola al modelo de funcionalidad, movilidad y funcionamiento de una ciudad castellanoandaluza[2].

1. Reforma de *madinat Malaqa*. El modelo de ciudad castellano

La incorporación de *madinat Malaqa* a Castilla el 18 de agosto de 1487 acarreó por parte de las autoridades regias, municipales y eclesiásticas una serie de cambios políticos, poblacionales, sociales, religiosos y sobre todo del modelo de ciudad castellano. No fue un fenómeno aislado y desconocido en la Corona, ya que recuerda los cambios de soberanía, políticos, sociales, económicos, incluso de identidad cultural y religiosa de las ciudades y villas andaluzas arrebatadas al Islam durante los siglos bajomedievales, al mismo tiempo que modificaron su realidad urbana islámica[3]. ¿Cómo era la Málaga islámica que conocieron los nuevos pobladores y dirigentes castellanos y luego aspiraron a transformar a fines del siglo XV?.

1.1. *Madinat Malaqa*.

Como cualquiera de las ciudades de al-Andalus[4], *madinat Malaqa* participaba de los principios, formas o elementos que definían el modelo de constitución urbana: la realidad física y territorial, así como la realidad social. Con mayor precisión, Christine Mazzoli-Guintard destacaba las formas de organización social específicas que en esencia "se define por los vínculos que existen entre las formas de urbanismo y las estructuras sociales"[5], afirmación válida para saber cómo ambas interrelacionaron tanto en *madinat Malaqa*, como más adelante en ese proceso de nueva configuración y desarrollo a lo largo del dominio castellano?

A inicios del siglo VIII, a la llegada del Islam, se produjo el transitó de *civitas* a *madinat*, de *Malaca* a *Malaqa*, de igual modo que en otros centros de población mediterráneos. Aquí hubo continuidad de su condición de ciudad tardorromana y

[2] Hace algún tiempo, en la tesis sobre el primer gobierno municipal de Málaga, analicé esta radical transformación de *madina Malaqa* en ciudad castellana, *El concejo de Málaga a fines de la Edad Media* (Universidad de Málaga, junio de 1985, y publicada por la Universidad de Granada, 1991), transformación poblacional, social, urbana y urbanística que más adelante llevé a una publicación monográfica (Málaga, 2000), que ha vuelto a reeditarse recientemente por la Editorial de la Universidad de Granada y el Legado Andalusí (Granada, 2018).

[3] Sobre el proceso de cambio operado en la Andalucía bajomedieval resulta fundamental consultar los trabajos de Torres Balbás (1960, 1081 y su obra clásica de *Las ciudades hispanomusulmanas,* s.a.). Más recientemente, los trabajos de Ladero Quesada (1983, 1984 y 1987), Malpica Cuello (1984 y 2000), Acién Almansa (1989 y 1991), Aguilar García (1980 y 1995) y Abellán Pérez (1991).

[4] Afortunadamente, junto a los clásicos trabajos de Marçais (1957), Lévi-Provençal (1990a y b), Torres Balbás (s.a., 1960, 1981), se cuenta con una renovada historiografía sobre la sociedad urbana y las ciudades de Al-Andalus, en los trabajos de Arié (1973 y 1982), Viguera Molins (1992), Epalza (1985 y 1991), y colaboraciones de distintos arabistas en los volúmenes colectivos de la *Historia de España de Menéndez Pidal* (tomos VIII- I, II, III y IV), coordinados por Viguera Molins (1994, 1997 y 2000). Para Málaga la valiosa aportación de Calero Secall y Martínez Enamorado (1995)

[5] 2000: 9.

visigoda, en decadencia pese a ser sede episcopal, por lo que perdió la preeminencia de capital provincial en beneficio de Archidona. En la segunda mitad del siglo IX, en pleno "avance del proceso de islamización urbana", el emir Muhammad I la revitalizó con un programa de construcciones estatales[6] que le devolvió la capitalidad de la *cora* de *Rayya*. En opinión de Maribel Calero y Virgilio Martínez[7] comenzaba el impulso poblacional y social de la *madinat* que, "teniendo como eje vertebrador las mezquitas", configuró plenamente su entramado urbano y las "vías públicas, *sikkat kubra*, *zuqaq y durub* (…), los barrios, vecindarios residenciales, conocidos normalmente en otras ciudades como *hawmat* y más infrecuentemente como *harat*".

A la caída del califato cordobés, Málaga fue convertida en capital de un reino de taifa por los Hammudíes, *señores de Málaga*, y en adelante no dejó de aumentar su prestigio, a pesar de ser conquistada por los ziríes granadinos, quienes potenciaron la ciudad y convirtieron su puerto en cabeza de puente de al-Andalus con el Norte de África. Según Rachel Arié[8], *madinat Malaqa* fue un activo centro de creación intelectual, de marcado cosmopolitismo, tolerancia y "calidad de punto de reunión de diferentes culturas", en palabras de Haim Beinart[9]. El registro arqueológico ha puesto de manifiesto recientemente su gran expansión urbana y crecimiento de población, por lo que se atribuye al siglo XI el primer gran impulso de desarrollo como ciudad[10].

Al-Idrisi[11] habla de *madinat Malaqa* como *una ciudad bella*, *próspera*, *muy poblada*, *de extenso perímetro*, *espléndida*, *completa y magnífica*, con dos arrabales sin murallas (*Funtanalla* y *al-Tabbanin*) y *una Alcazaba inexpugnable*. Esta *madinat* de los almorávides recibió más tarde el fuerte impulso a la actividad edilicia y urbanística de los almohades, que la expandieron desde las laderas de la Alcazaba hasta el Guadalmedina y el arrabal occidental[12]. Desde mediados del XIV no dejó de crecer, según Ibn al-Jatib, buen conocedor, visitante y admirador de la ciudad –hizo una extraordinaria y laudatoria descripción al compararla con Salé[13]–, y se convirtió en la segunda ciudad del sultanato

[6] Elemento definitorio de la *madina* es la existencia de mezquita. Levi-Provençal, siguiendo a Ibn al-Faradi, atribuyó la creación de la Aljama malagueña a Muhammad I, gracias al dinero que el emir les envió. (1963: 252, n.16). También vid. Calero Secall y Martínez Enamorado, 1995: 182; y Ruiz Povedano, 2000: 33 y 44, n. 27.

[7] 1995: 95.

[8] 1982: 342 y 359.

[9] 1973: 9. Málaga atrajo intelectuales, políticos y familias de mercaderes acaudaladas procedentes de la antigua capital del califato omeya y también del Norte de África. Vid. *Seis conferencias en torno a Ibn Gabirol*. Málaga 1973, en particular la conferencia ya citada de Haim Beinart.

[10] En el siglo XI se produjo la ampliación topográfica y urbanística (nuevos barrios, calles y adarves, con diferentes ámbitos de ocupación, bien en áreas centrales residenciales o bien periféricas artesanales y portuarias). Significó la superación de la *madina* emiral y califal, adquiriendo ahora plena configuración y legitimación islámica en su mezquita aljama, las mezquitas de barrio, la Alcazaba, la necrópolis y la fortificación de las murallas. Se conoce la ocupación funcional del espacio urbano de Málaga, bien documentado gracias a los 36 sondeos y excavaciones arqueológicos realizados desde 1987 al 2002, con sus respectivos informes (Íñiguez, Cupian, Sánchez Banderas, 2003: 33-67).

[11] Cit. de Calero Secall y Martínez Enamorado, 1995: 30.

[12] Abundan las fuentes escritas y textos de escritores, geógrafos, corografos y viajeros musulmanes (al-Idrisi, Ibn Galib, al-Hamawi, Ibn `Askar, Ibn Sa`id, al-Saqundi, al-Saqati…) (Calero, Secall y Martinez Enamorado, 1995: 30-40). Mientras las referencias del registro arqueológico escasean o encuentran serias dificultades técnicas en las secuencias estratigráficas por solapamientos (Salado Escaño y Arancibía Román, 2003: 69-102)

[13] *Mufajarat Malaqa wa-Sala.* Texto trad. por García Gómez, 1934: II, 81-103. Reprod. por Sánchez-Albornoz, 1974: II, 525-531. También por Calero Secall y Martinez Enamorado 1995: 44-45.

granadino, fruto de la atención de los sultanes nazaríes (Yusuf I y su hijo Mummamad V) y del desarrollo mercantil de su activo puerto en el Mediterráneo.

El visir granadino decía que el interior de su *madinat* estaba *apretado y aglomerado* y su trama urbana se encontraba *trabada… como una tela de araña*[14]. Esos calificativos han sido corroborados por el registro arqueológico, que muestra una "ciudad en continua expansión", densamente poblada, con una "saturación poblacional", que afectó a las viviendas (reducen su tamaño, compartimentan aún más el anterior espacio doméstico y crecen en verticalidad), apropiándose la vía pública con "calles angostas y viales sin salida, hasta llegar a la saturación del parcelario"[15]. Este crecimiento de la *madinat*, aglutinante y acumulativo según el modelo de Daoulatli[16], consolidó la *Malaqa* nazarí que conocieron los conquistadores castellanos. Habría de tratarse con cierta cautela las afirmaciones de "saturación" o "densificación" de la madina, pues llama la atención que los *Libros de Repartimiento* constatan posteriormente espacios vacíos, corrales y huertos en casas y áreas urbanas desocupadas como el arrabal principal (*Funtanalla*).

Como otras grandes ciudades islámicas mediterráneas, *madinat Malaqa* culminaba su "centralidad y jerarquización social alrededor de la Aljama, articulación de los barrios en torno a mezquitas, diversificación profesional y funcional de las distintas áreas"[17]. Su espacio urbano se extendía –y se complementaba- entre dos grandes hitos/referencia del poder nazarí en Málaga, el complejo defensivo Alcazaba-coracha-Gibralfaro, al este, y el Alcázar *Sayyid*, al oeste, al otro lado del Guadalmedina. En los siglos bajomedievales, la *magrebización* de la *madinat* incorporó al paisaje la madrasa, el maristán, la alcaicería, las alhóndigas, un zoco fuera de la muralla, etc.[18]

Estos nuevos elementos se integraron en el entramado urbano que la configuraban como ciudad marítima y portuaria. Así, los ejes principales de la red viaria la recorrían desde las grandes puertas de la muralla hasta el área de centralidad de la *madinat* –en torno a la Aljama y Alcaicería– y, a partir de aquellos, partían numerosas calles secundarias que facilitaba los flujos de comunicación y articulación de su tejido urbano. Estas vías respondían a las dos modalidades señaladas por Mikel de Epalza, unas de paso o tránsito urbano y otras de acceso a los barrios y viviendas[19]. La descripción de Pere

[14] (…) *todo el interior de Málaga… está apretado y aglomerado… la ciudad entera está trabada y a la vez, simétricamente distribuida, como una tela de araña…* (*Ibid.,* II, 528).

[15] Arancibia Román 2003: 103-132; en concreto, 107, 121-122 y 128-129.

[16] Modelo aplicado en Málaga por Maribel Calero Secall y Virgilio Martinez Enamorado, (1995:98-99 y 105-115). Por nuestra parte hemos seguido a estos autores al realizar el análisis planimétrico de la ciudad islámica (Ruiz Povedano 2000: 72-75).

[17] Calero Secall y Martinez Enamorado 1995: 125

[18] *Ibid.,* 104

[19] 1991: 20-21. Modalidades que ya apuntó Leopoldo Torres Balbás, al tratar sobre la disposición y trazado de calle islámica, diferenciando los ejes radiales que desde las puertas se dirigían al centro de la madina, de las calles que arrancaban de ellos que eran "más angostas y de ancho variable, quebradas y tortuosas, de las que partían a su vez un gran número de callejones ciegos sin salida que se ramificaban laberínticamente, como las venas en el cuerpo humano, y se consideraban vías privadas propiedad de los vecinos que en ellas tenían el ingreso de su vivienda" (s.a., I, 285). También Fernando Checa Goitía, al definir esas calles, afirmaba que se parecían al "diagrama de un cuerpo vivo, a la imagen del sistema nervioso o a un corte de la masa encefálica" (1978: 73).

[20] Según la carta enviada al Conseill de Palma de Mallorca, estando ya en Córdoba el 21 de septiembre de 1487. Pub. Barceló Crespí 1991: 658.

Llitrá[20], notario mallorquín, al recorrer la madina días después de su conquista, refleja a la perfección cómo era realmente el callejero malagueño: *no té sinó dos o tres carreras que sian raunables quant a la spaciositat; totas les altres carreras molt tristas e angustissimas que ni ha de tals que hun ase delitós no si poria voltar*.

1.2. Implantación del modelo de ciudad castellano. Reforma interior de la *madinat*. Conquistada la ciudad (18 agosto de 1487), sus pobladores fueron esclavizados, desalojados y evacuados, de modo que, para no dejarla vacía, a finales de agosto el ejército sitiador fue licenciado y comenzó el proceso de poblamiento y "castellanización" de Málaga con nuevos vecinos procedentes fundamentalmente de los reinos de Jaén, Córdoba y Sevilla. La Corona atribuyó a los vencedores gran parte de la propiedad urbana y rústica de la *madinat* y de su distrito, conocido a partir de entonces como la *tierra* de Málaga[21]. En Málaga se estableció un sistema de poder concejil similar al de Sevilla, en manos de la poderosa élite municipal formada por nobles, hombres *principales*, continos, caballeros/escuderos, *ciudadanos honrado*, mercaderes/armadores, a los que se les encomendó el gobierno y administración de los intereses de la ciudad y el control de su *comunidad*.

Transformar *Malaqa* en ciudad castellanoandaluza fue resultado de un complejo proceso de grandes cambios. El programa de reforma interior[22] desplegó un conjunto de intervenciones urbanísticas destinadas a modificar el entramado intramuros de la *madinat*, conforme a las disposiciones regias de septiembre de 1487 (Instrucciones o *Capítulos*) y las del 27 de junio de 1489 (*Ordenanzas* para el repartimiento y gobernación de la ciudad)[23]. Los monarcas asignaron a Málaga sus principales funciones urbanas ("la sagrada, la militar, la económica"), considerando las dos grandes prioridades estratégicas de la Corona: de un lado, aplicar el programa ideológico –y propagandístico- de la realeza (el triunfo de la Cristiandad sobre el Islam, *sobre los infieles*); de otro, promoverla como plaza mercantil y militar dentro de la política de seguridad y defensa en este sector del Mediterráneo, integrando a su puerto en el comercio internacional[24].

Al finalizar la Edad Media, Málaga aparecía como una ciudad "devastada" tanto por los bombardeos intensivos de la artillería y de las acciones bélicas de los 103 días de asedio, como por los daños producidos por el terremoto de 1494. En este contexto de reconstrucción los repartidores, corregidores y oficiales del ayuntamiento aplicaron el modelo de ciudad castellano mediante la reforma del entramado islámico heredado. Se trataba de un verdadero cambio urbano que atendía al programa ideológico-político

[21] Los *Libros de Repartimiento de Málaga* fueron publicados por Bejarano Robles (1985, 1990, 1995 y 1998), y testimonian este proceso de creación de una nueva sociedad repobladora. El proceso de repoblación de las villas y lugares de la tierra de Málaga cuenta con la tesis de López de Coca Castañer (1977), estudio definitivo por la utilización de fuentes y metodología, y modelo para posteriores estudios de la repoblación. Sobre la llegada de repobladores, el poblamiento y formación de una *nueva* sociedad en la ciudad de Málaga, véase Ruiz Povedano 2000: 171-229. Sobre la repoblación, los repartimientos y la sociedad repobladora de las ciudades y villas del antiguo sultanato de Granada, véase los trabajos de Peinado Santaella 1991, 1993 y 1997.

[22] En *Málaga, de musulmana a Cristiana* dedico el Capítulo VIII a describir y valorar el alcance de la modificación de esta "reforma interior" de la *madina* y las formas de materializarla (2000: 307-373).

[23] Las Instrucciones o *Capítulos de la horden que se ha de tener en las vezindades de Málaga* (s.f., primeros días de septiembre de 1487). AMM, LR, I, fols. 34r.-35v. Pub. Bejarano Robles 1985: 100-102. Las *Ordenanzas* para el repartimiento y gobernación de Málaga. R.P. 1489, mayo, 27. Jaén. AMM, LAC, I, fols. 2r.-3v. Pub. Morales García-Goyena 1906: I, 1-10.

[24] Vid. los trabajos de López de Coca Castañer sobre el comercio granadino (1989: II, 7-180).

regio y a las mencionadas funciones de ciudad y, sobre todo, a las demandas sociales y al estilo de vida de sus nuevos pobladores (*usos y costumbres*), que condicionaron su reedificación e innovación arquitectónica y estética.

La motivación ideológico-religiosa inició e imbuyó la planificación de la nueva ciudad, desde la inmediata consagración de la mezquita Aljama como Catedral hasta la conversión del resto de mezquitas y oratorios destinados a ser sedes de los templos cristianos, conventos y ermitas. Fueron las autoridades regias, élites del ayuntamiento y de la clerecía malagueña los verdaderos agentes del cambio cultual y religioso de la ciudad, no sólo de la sacralización del espacio administrativo (collaciones de Santa María de la Encarnación, Santiago, San Juan y los Martires), siguiendo la advocación de sus parroquias, sino también de la desaparición de la necrópolis de *Yabal Faruh*, lugar venerado para los musulmanes, *porque allí tenían sus sanctidades*, convertida en "cantera" y luego dedicado a solares para la construcción del actual barrio de la Victoria. Más radical fue la conmemoración de *la victoria* y conquista de la ciudad –por su significación vindicativa-, con la celebración de una procesión anual, acontecimiento guerrero destinado a cohesionar esta primera sociedad de tres mil familias repobladoras[25].

La ruptura a veces se limitó sólo a la remodelación de *madinat Malaqa* y a implantar un modelo urbano distinto. Málaga, ciudad histórica por excelencia, conjugó la herencia urbana con un nuevo entramado y formas diferentes, como lo había señalado V. Franchetti Pardo[26] para un reducido grupo de ciudades históricas, considerándolo como un fenómeno general, universal y bastante común «que los musulmanes hayan estado en contacto con los tejidos urbanos de origen tardo-romano, y que los *cristianos* se hayan apropiado y hayan hecho uso de tejidos formados en época musulmana». Esta transversalidad urbana preservó ciertos elementos defensivos (murallas, torres y puertas) y gran parte del parcelario, caserío y viario islámicos, si bien la concepción y mentalidad social de dirigentes y vecinos les llevó a contraponer y aplicar el modelo de calle castellano, responsable en última instancia de la modificación del entramado urbano heredado.

El modelo urbano respondía a la naturaleza jurídica del derecho de propiedad, distinta en los países de la Cristiandad –por consiguiente, entre los castellanos- respecto a los del Islam: «en las dos civilizaciones es diferente la relación entre la esfera de lo privado y la de lo público... diferentes, por tanto, son las formas de asentamiento que han sido elaboradas para responder a las respectivas exigencias»[27]. En los primeros años de la repoblación de Málaga se constató esta diferenciación, que alteró los planes de los reyes y les obligó a incorporar el *arrabal çercado* (*Funtanalla*) y el castillo de Gibralfaro para ampliar el espacio residencial, pues los repobladores necesitaban viviendas de mayor superficie que las de la *madinat* (*muchas de las casas de la dicha çibdad de Málaga estavan caydas, e de las sanas hera nesçesario darse a los vesinos della mucho más conplimiento que los*

[25] Según Nieto Soria la utilización de acontecimientos guerreros expresaban un "cierto sentimiento de solidaridad política con las iniciativas militares regias", y con ellos se buscaba "favorecer una idea del bien común o de interés público en torno al desarrollo de las campañas" (1993: 145-158, en concreto 158).
[26] 1985: 311-313.
[27] *Ibid.,* 312 y 313

moros tenían…)[28]. Ocurrió en las ciudades andaluzas del siglo XIII[29] y ahora esta exigencia poblacional alteró sustancialmente el caserío y la trama urbana.

2. Innovaciones en las calles de *madinat Malaqa*

Los dirigentes malagueños demostraron su voluntad de implementar el modelo de ciudad castellano con una serie de medidas innvadoras tanto en su ordenación estructurante, como en su organización espacial. En cuanto a la estructura, junto con las áreas funcionales, la ciudad adoptó una nueva jerarquía de espacios (áreas de centralidad y de periferia) y un nuevo sistema viario de articulación urbana. En cuanto a la organización urbana, se implementó una *nueva sociotopografía* que agrupó a los nuevos pobladores en los espacios heredados bien por sus creencias religiosas (collaciones o barrios residenciales cristianos, morería y judería), bien por su perfil social y actividad profesional (barrios artesanales e intercambios mercantiles).

Para establecer e implementar este modelo en la planificación de Málaga castellana los repartidores y el ayuntamiento, sin cuestionar abiertamente el callejero de la *madinat*, procedieron a su remodelación buscando ordenar algún sector del entramado urbano heredado, o bien modificar el propio funcionamiento viario. La ampliación y desarrollo del espacio público les obligó a permeabilizar profundamente el parcelario de la *madinat* y a promover la construcción de grandes plazas públicas a la manera castellana, y de calles de nueva planta, como *Calle Nueva*, con intervenciones urbanísticas que en algunos casos implicaron drásticas y radicales demoliciones del caserío. En otros casos, la modificación se limitó al ensanche o alineación de su trazado geométrico y a la proyección de una arquitectura viaria, destinada a mejorar el tránsito de vecinos y animales, así como a cambiar su fisonomía y a embellecer callejero. Para hacer realidad este "innovador" concepto de vía pública, el ayuntamiento simultaneó el control de la aprobación de la edificación de viviendas con la regulación e imposición de la estricta disciplina viaria mediante la de numerosas ordenanzas municipales.

2.1. El callejero y la nueva ordenación estructural y funcional de la *madinat*.

El primer *Libro del Repartimiento* de Málaga ha conservado el callejero de la *madinat* con *los límites de las calles de Málaga y los nombres dellas*[30]. Esa relación refleja notarial y topográficamente cada una de sus 41 calles –nombre en castellano–, que los repartidores elaboraron a finales de 1488[31], como herramienta imprescindible para realizar el inventario de viviendas y asentar las propiedades donadas a los vecinos. Este callejero permite conocer el parcelario y las principales de la ciudad, pues su número debió ser mayor[32], máxime cuando entre 1488-1489 se incrementó la red viaria heredada, como se verá más adelante. A raíz de este documento, Emilio de la Cerda Gariot, siguiendo el plano de Carrión de Mulas (1791) y un *Plano de la Málaga árabe*[33], levantó el plano

[28] Morales García-Goyena 1906: I, 4.
[29] Ladero Quesada, 1984: 161, y 1987: 99.
[30] AMM, LR, I, fols. 21v.-23v. Pieza documental, sin fechar Pub. Bejarano Robles, 1985: 84-86.
[31] Sin datación. Guillén Robles lo considera coetáneo a otras piezas documentales: «se copió entre dos documentos de 17 de noviembre y 4 de diciembre de 1488» (1880: 486).
[32] A estas 41 calles se le añadieron el nombre y localización de otras 13. Vid. Aguilar García 1998: 289-294
[33] Este plano fue copiado de *El Guadalhorce,* y al parecer lo dibujó Gabriel Rubio el 10 de enero de 1866 para el Cuerpo de Ingenieros del Ejército, Subinspección de Granada, Comandancia de Málaga.

de *Málaga en 1490*, formando parte de una colección[34], plano que a su vez reprodujo Francisco Guillén Robles en su *Málaga musulmana*[35].

Con esta información resulta relativamente fácil localizar esas calles en la planimetría histórica e incluso identificarlas con las actuales, tarea que realicé hace ya algunos años[36], y reproduzco en un plano con leyenda en el Apéndice final. La toponimia de este primer callejero expresa cómo se ocupó la ciudad y la atribución de ese espacio a determinados grupos sociales (Caballeros, Guardas, Monteros, Adalides, Abades, Doncellas, Beatas…) y profesionales (Mercaderes, Carpinteros, Tintoreros, Cerrajeros, Curtidores, Labradores…), o acredita la presencia de ciertos equipamientos (Alholí, Alcázar, Alcazabilla, Almacenes, Peso del Carbón, Pozos Dulces…) o la singular configuración de la calle (Costanilla, Otero, Doce Revueltas, Angosta, Cobertizo…) y de su vegetación (Ciprés, Parra, Ramos, Granado, Naranjo…)[37].

El plano de la ciudad castellana de Málaga, que se inserta en el Apéndice final, permite analizar la funcionalidad de las calles y cómo funcionó el sistema de comunicación de ciudad castellana implementado en la *madinat*, incluso apreciar la ordenación de la estructura urbana, sus nuevas centralidades y la articulación espacial de áreas y ámbitos sectoriales. Las intervenciones urbanísticas en la trama heredada estuvieron dirigidas a implantar las funciones urbanas ya señaladas (religiosas, militares y económicas), aplicando las directrices del modelo castellano y, por consiguiente, a reformar su espacio público y sistema viario. Málaga, como se observa en la siguiente imagen[38], mantuvo la centralidad originaria de la *madinat* (entorno de la mezquita Aljama y Alcazaba/puerto), desplazada hacia su parte oriental, y creó otras nuevas áreas de centralidad relacionadas con el ejercicio del poder y las actividad mercantil, situadas ahora en los sectores septentrional (Plaza del Mercado), central (Plaza de las Cuatro Calles) y occidental-meridional (doble Plaza de la Puerta del Mar y de El Arenal).

La función económica cobró ahora mayor relevancia y potenció el desarrollo de esas dos grandes y nuevas áreas de centralidad en la fachada marítima-occidental, especializada en la actividad comercial-portuaria y tráfico internacional (Málaga el principal puerto castellano en el Mediterráneo), y extramuros en el arrabal de Puerta de Granada (antes *Funtanalla*), dedicada inicialmente al comercio de los musulmanes de la *tierra* malagueña y luego como Plaza del Mercado dedicada acoger el mercado semanal y la feria anual por decisión y proyección regia. El principal área de centralidad y eje articulador del sistema urbano se situó en la céntrica Plaza de las Cuatro Calles, objeto de la mayor operación de permeabilización y esponjamiento de la *madinat*, que conllevó el derribo de la mayor parte del caserío que rodeaba el antiguo ensanche islámico. Funcionó como *plaza mayor* de Málaga, espacio del poder y plaza de mercado de abasto diario y, sin duda, el espacio

[34] *Planos comparativos de la ciudad de Málaga en 1490, 1750, 1880 y Málaga del Porvenir. Colección...* Publicada en 1880, por iniciativa del Ayuntamiento y como regalo a D. Antonio Cánovas del Castillo.

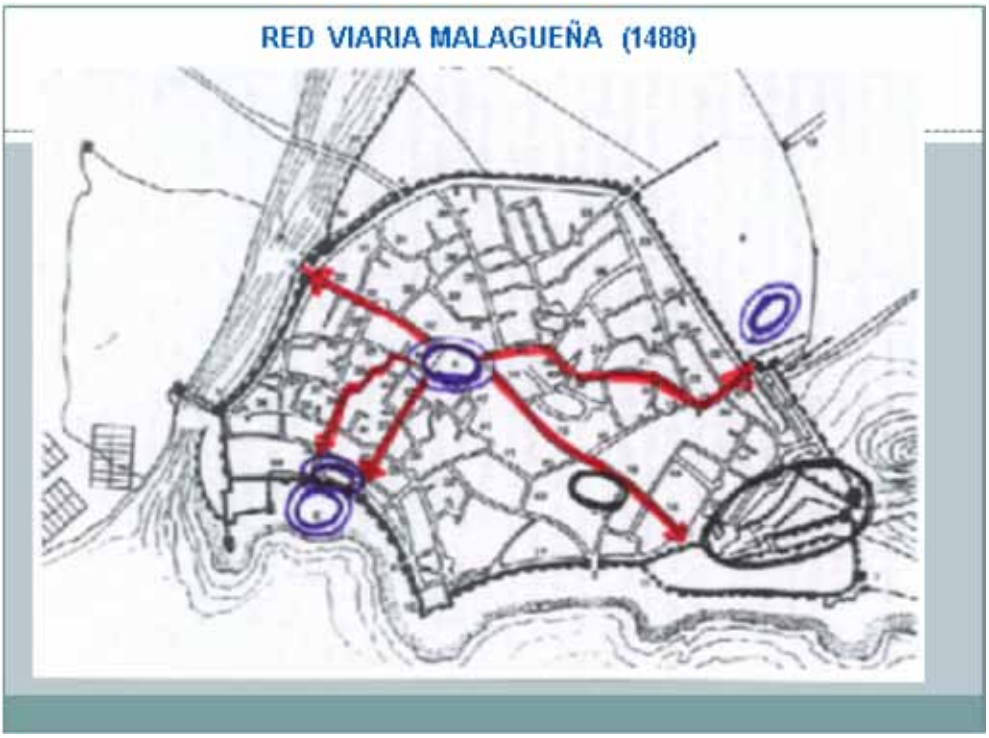
[35] 1880: 486-493. Además este plano ha sido utilizado por los historiadores malagueños: Bejarano Robles, 1941; Ruiz Povedano, 1985: 80-83; Calero Secall y Martínez Enamorado, 1995: 121; Aguilar García, 1998: 289-295; Sauret Guerrero, 1999: 277.

[36] Ruiz Povedano 1985: 80-83; *ibid.,* 2000: 311-312, en concreto, Cuadro 24; y 314-315, relación de calles y plano.

[37] *Ibid.,* 312.

[38] Reproducción de la conferencia *De la Málaga musulmana a la Málaga cristiana,* que pronuncié el 11 de abril de 2011, en el Rectorado de la Universidad de Málaga, con motivo de la Exposición "Málaga Moderna, siglos XVI, XVII, XVIII"

de representación y espectáculos más concurrido de la ciudad, donde tenían su sede las principales instituciones malagueñas (Audiencia, Cárcel y Casa del Corregidor y a partir de la tercera década del XVI el Ayuntamiento), como muestra la imagen de Antón van den Wyngaerde en 1564.



Las necesidades de movilidad de los vecinos y las emergentes centralidades y áreas funcionales/sectoriales cambiaron el modo de funcionamiento de la ciudad. Si bien se mantuvieron los ejes tradicionales del sector oriental/septentrional de la *madinat* (calles Real o de Granada/ Caballeros y calles del Alcázar/Mercaderes), ahora se primó la potenciación viaria en el sector occidental/meridional de la *madinat*, donde los planificadores regios y municipales implantaron no sólo nuevos ejes de comunicación (Calle del Mar y Calle Nueva), sino que horadaron la muralla por vez primera y abrieron la Puerta Nueva para facilitar la entrada directa y el tránsito de personas, animales y carruajes a través del eje radial de calle las Guardas hasta Plaza de las Cuatro Calles: *por ella podrían entrar carretas a descargar en la Plaça della*, *y aquella parte de çibdad se nosbleçería*, *como quiera* [que está] *apartada del trato de la mar*[39].

[39] [1494, octubre, 20, lunes. Málaga]. AMM, LAC, I, fols. 301r. y v. Petición de autorización a los reyes. Un año antes los vecinos de este sector argumentaban al Ayuntamiento *para que por allí pudiesen entrar carretas para que pudiesen andar por todas las calles principales de la çibdad, asy para el cargo e descargo de la mar, como para servirse los vecinos de sus labranças y de otras cosas necesarias que no se pueden traer en bestias.* Memorial al corregidor recordándole la demanda vecinal [1494, octubre, 10, viernes. Málaga. Ibid., I, fols. 298v.-299r.]



La apertura y construcción de dos vías axiales, paralelas, en dirección N-S, fue la principal innovación de este viario, como puede verse en el plano anterior. La edificación de calle de la Mar (1488) y de la Calle Nueva (1491) supuso realizar drásticas intervenciones urbanísticas y el derribo de parte de su caserío, que alteraron su parcelario para conectar el principal área de centralidad malagueña (Plaza de las Cuatro Calles) con las fachadas marítima y fluvial de la ciudad castellana, donde se situaban los más importantes espacios y equipamientos: Plaza de Puerta del Mar, Alhóndiga, El Arenal, puerto, Atarazanas, *Castil de Ginoveses*, Isla de Arriarán, arrabal de las Ferrerías, Real Parque de Artillería, Molinos de Polvora…

2.2. Innovaciones morfológicas del trazado y disposición de las calles malagueñas. Como se vio en el primer apartado, las calles de *madinat Malaqa* destacaban por su irregularidad, como lo testimoniaron Ibn al-Jatib[40] y con posterioridad el notario mallorquín Pere Llitrá, para quien, salvo dos o tres calles más anchas, *totas les altres carreras molt tristas e angustissimas*[41]. En opinión de Torres Balbás[42], este irregular trazado y disposición de las calles hispanomusulmanas obedecía a una "necesidad de defensa", tanto en la "angostura y tortuosidad", como en los pasadizos, muros y puertas

[40] Sánchez-Albornoz 1974: II, 528.
[41] Barceló Crespí 1991: 658
[42] S.a.: I, 281.

de cerramiento". Para Mazzoli-Guintard, por el contrario, las calles andalusíes en su origen y en las ciudades de fundación musulmana, presentaban "cierta regularidad", si bien reconocía que "su evolución posterior, ligada a la tolerancia de los juristas y a las estructuras sociales, conduce a un trazado tortuoso e irregular"[43].

Los repartidores, en los primeros momentos, supeditaron la donación de los inmuebles a los vecinos –si querían perfeccionar su derecho de propiedad– a la ejecución y reedificación de sus viviendas, incluso les obligaron a realizar ciertas actuaciones edificatorias (retranqueo de muros, alineaciones de fachadas, abrir y derribar parte del edificio o de sus corrales y patios, etc.). En los años siguientes, la iniciativa planificadora y reformadora pasó a los corregidores y al ayuntamiento, quienes aplicaron el modelo de calle castellana al irregular, estrecho y tortuoso viario de *madinat Malaqa*, para atender las necesidades de tránsito/circulación y de movilidad de sus moradores. De la planificación y reforma de la *madinat* pasaron, en simultáneo, a controlar el proceso de edificación del callejero de la ciudad, obligando a los vecinos a solicitar autorización de las obras, así como a un ejercicio de estricta disciplina viaria (obreros, alarifes, veedores, almotacén), respaldado por las ordenanzas municipales reguladoras de la actividad urbanística[44].

Fundamentalmente este proceso de reforma interior de la madina se materializó en distintas intervenciones urbanizadoras: de un lado, el impulso a la apertura de nuevos ejes y calles, incluso de los caminos de ronda interiores y de los adarves (eliminación de barreras y obstáculos); de otro, la remodelación del espacio y vía pública de las calles (ensanchamiento y mejora de las condiciones geométricas).

A) *Apertura de nuevas calles.*

Este fue el más expeditivo instrumento de la actividad edilicia del ayuntamiento para alcanzar la reforma interior de la *madinat* y, sobre todo, ordenar el sector occidental, donde la expansión urbana almohade y nazarí había densificado el tejido urbano, con la aparición de barrios "cerrados" de desarrollo longitudinal en "espina dorsal"[45]. La alternativa fue construir varios importantes ejes viarios N-S (Francos, del Mar y Calle Nueva). El esponjamiento de estos barrios occidentales y meridionales permitió comunicarlos a la vez con las áreas de centralidad, comerciales y artesanales de la ciudad. El primer expediente de permeabilización de la *madinat* fue la remodelación y apertura de la **calle Alhóndiga**, luego llamada **del Mar** y de **San Juan**, con derribos y demolición del caserío de aquel sector para conectar las Curtidurías y los barrios el área céntrica con la zona mercantil de la Alhóndiga y el puerto de Málaga[46].

Con idéntica finalidad –pero con intención manifiesta de mejorar su disposición y trazado viario-, las autoridades regias y municipales acometieron la apertura de la **Calle Nueva** y **de la Especiería**, probablemente la actuación urbanística más espectacular –junto con la Plaza Mayor de las Cuatro Calles– realizada en la etapa Moderna de Málaga. Concebida como un eje radial, precedente de la decimonónica calle Larios, la Calle

[43] 2000: 184

[44] Esta actividad edilicia municipal queda testimoniada en el primer *Libro de Actas de Cabildo,* principal fuente para conocer la transformación de la *madina,* recientemente transcrito y editado por Ruiz Povedano (2015).

[45] Para Calero Secall y Martínez Enamorado hubo una organización urbana *alveolar* en las áreas centrales y de *espina dorsal* en la áreas periféricas, según modelo de crecimiento de la ciudad islámica de A. Daoulatli, (1995: 94).

[46] Véase Ruiz Povedano 2000: 318-320, además del cuadro 25, donde se extractan los gastos de la obra.

Nueva comunicó la principal centralidad representada por la mencionada Plaza con la más importante área comercial de Málaga (Puerta del Mar, Alhóndiga, el Arenal y Puerto, las Atarazanas, *Isla de Arriarán* y el *Castil de Ginoveses*. A comienzos de 1491, el ayuntamiento aprobó el expediente de demolición y derribo de gran parte del caserío y del viario islámico existente[47] para construir *ex nihilo* este eje axial de trazado rectilíneo, ancho y de diseño castellano. Unos meses más tarde se ejecutaban las obras dirigidas por el maestro de obras Juan de Aragón, enviado por los Reyes Católicos, quien delimitó definitivamente el marco y trazado rectilíneo, atirantando a cordel el alineamiento de las fachadas de casas (*retrayéndose los que se fan de retraer e saliendo los que tovieren de salir*)[48].

Sin duda, la Calle Nueva constituye la mejor expresión del empeño institucional del ayuntamiento para reformar y modificar el callejero islámico, pues, junto a las obras de apertura, se acordaron un conjunto de normas reguladoras de arquitectura y urbanismo, que obligaban a todos los vecinos a labrar sus casas y edificios, según las condiciones técnicas establecidas por el maestro real Juan de Aragón[49]. Fueron las primeras ordenanzas urbanísticas de la nueva ciudad *castellana* que sirvieron de referencia para las siguientes intervenciones y aperturas viarias, aunque no tuvieran la espectacularidad de la anterior. Para lograr el embellecimiento de esta calle, se armonizó la arquitectura de sus viviendas: hacer *buenas fazeras y todas rasas;* blanquearlas; sacar fachadas lisas, planas y sin salientes (*ni puedan sacar rostas ni otros relexes que dexan en las portadas por donde se puedan ensangostar la dicha calle e no saquen aximezes*), y por último limitar el vuelo de los aleros de las casas (*sus alas en lo más alto de ladrillo o de dos ladrillos de largo quando más*). Incluso se reguló el uso de la vía pública, prohibiendo sacar bancos o tablas a las puertas de las tiendas de esa calle y obligando a mantener su pavimentación llana, sin hoyos ni altibajos, *synon en ygual del paso de la calle*[50].

Los repartidores y más adelante el ayuntamiento y los corregidores malagueños planificaron y ejecutaron otras intervenciones urbanísticas de apertura de nuevas calles en el entramado de la *madinat*, conscientes de la necesidad de permeabilizar el tejido urbano y de remodelar su callejero para acometer y dar visibilidad a la implantación del modelo de ciudad castellano. Estas intervenciones, conforme a la jerarquía viaria establecida, estuvieron destinadas a ampliar el número de calles secundarias y complementarias del callejero heredado.

La **apertura de los caminos de ronda** que circunvalaban la parte interior de la muralla malagueña constituyó un objetivo prioritario de los gobernantes malagueños, tanto por razones de tipo militar –mejorar la seguridad y vigilancia de la ciudad–, como de tipo urbanístico ya que, al eliminar obstáculos y casas adosadas a la muralla, quedaron convertidos en auténticas vías de comunicación y tránsito de sus habitantes y de los animales de carga. Los repartidores dieron a los caminos de ronda la consideración de calle de la ciudad, y obligaron a los vecinos que recibieron casas, huertos, solares en la proximidad del reciento murado a separarse de él, fijándoles una anchura de 8 pies, 2,24 metros. Este criterio urbanizador se generalizó a cuantos recibieron propiedades junto a la muralla, *con tanto que deje para la ronda por el hilo de lo que dexan los otros vecinos.* Hoy día

[47] AMM, LAC, I, fols. 72v., 82v.-83r., 87r. y v. Sobre la obra de Calle Nueva vid. Ruiz Povedano 2000: 320-324.
[48] *Ibid.,* I, fols. 89v.-90r. Ruiz Povedano 2000: 321-322.
[49] *Ibid.,* I, y 90v.-91r. Ibid., 323-324.
[50] *Ibidem.*

pueden apreciarse algunos restos de estos caminos de ronda en los denominados *muros* de San Julián, de las Catalinas, de Puerta Nueva, de Santa Ana.

Probablemente la más fuerte alteración del entramado urbano de la *madinat* fueran las numerosas **aperturas y soldaduras de adarves**, que representaban una nutrida y amplia red de irregulares y pequeñas vías de acceso a los barrios y viviendas de las ciudades hispanomusulmanas. Estos adarves[51] (*dar*; en singular; *durub*, en plural) aparecían como "calles ciegas", sin salida, formando "callejones cerrados por puertas que se abrían a calles de tránsito libres"[52]. En algunos casos, el adarve presentaba cierta complejidad morfológica, como lo destacaba Torres Balbás, ya que podía "comunicar con una o varias callejuelas ciegas, formando como un pequeño barrio, o terminar en una plaza cerrada o en un corral"[53]. Los *Libros de Repartimiento* de Málaga los denominaba con distintos nombres, como *barreras*, *barreruelas*, *callejones*, *callejuelas*, *callejas*..., sin salida. También en otros casos la calle-adarve iba "encubierta" por una edificación que la sobrevolaba, *calle del cobertizo;* en otros, tenían arcos, arquillos y puertas (en la Morería, Alcaicería y calle de las Doce Revueltas) que coronaban el acceso al barrio y aislaban las viviendas[54].

Según las referencias documentales[55], los repartidores ordenaron a los vecinos a demoler y derribar los obstáculos de estos adarves, barreras o callejas (muros, tapias, patios, corrales de las viviendas…), que rompían el recoleto aislamiento de los barrios islámicos y producían a la vez una modificación del parcelario de la *madinat*, pues hubo más de una veintena de aperturas de calles de nueva planta que ampliaron el callejero heredado, aumentaron la capilaridad urbana y facilitaron la comunicación interior de la nueva ciudad castellana. Por lo general, una vez horadado el muro o tapial que lo aislaba, se producía la *soldadura* de esas barreras y adarves y la apertura de una nueva calle que entraba en conexión con las calles principales de la ciudad. Así, a calle Placentines se abrieron varias callejuelas (*una barrera que se abrió*), una de ellas la puso en comunicación con calle Naranjo (*solía ser barrera*); otra callejuela unió las calles de las Guardas y la de Curtidores (*se abrió de enfrente del pozo*); incluso en el arrabal, junto a la Puerta de Granada, se abrió la calle del Adarve (*que ataje de un corral… por un cimiento de piedra a la calle del Adarve*).

Al mismo tiempo se produjo otro fenómeno urbano, contrario al anterior, como fue la eliminación y privatización de algunas de estas callejuelas, adarves, barreras, etc., que fueron entregadas a ciertos vecinos como parte de su donación. El primer *Libro de Repartimiento*[56] documenta diez y seis casos entre los años 1488-1490, justificada por la pérdida de funcionalidad de esas vías dentro del nuevo sistema viario y, por lo tanto, su innecesariadad. Cabe sospechar que esta pérdida del espacio público obedeciera a la apropiación por parte de algunos miembros de la minoría dirigente, alentada por los propios repartidores. A Fernán Beltrán, regidor malagueño, se le entregó la antigua

[51] Sobre las acepciones y significado del término adarve, tanto desde el punto de vista militar, como desde el urbanístico, véase Torres Balbás 1947: 164-193. Este mismo autor los calificaba como "calles ciegas", sin salida (s.a.; 369-389).
[52] *Ibid.,* 371
[53] *Ibidem.*
[54] Ruiz Povedano 2000: 322, cuadro 26.
[55] Todas estas referencias documentales y algunas más, puede verse en el citado cuadro 26 *(ibidem)*
[56] Vid. *ibid.,* 331, cuadro 28, que recoge la información sobre la supresión y eliminación de adarves.

sinagoga y *junto con ella*, *con una callejuela de sus espaldas que los repartidores vieron que hera necesario çerrarse*, *aviendo acatamiento y consideración a los gastos… e cómo truxo hijos e hijas casados e otros de hedad de casar a poblar*[57]. Los motivos esgrimidos en otros casos era para *redondear* y ampliar el espacio de la vivienda donada, o para sacar la puerta si estaba en la parte delantera, o para dotarla de corral o corralejo[58].

B) *Remodelación y ensanchamiento del espacio público de la calle*.
Dentro del programa de reforma interior de la *madinat*, los repartidores y luego el ayuntamiento pusieron en marcha la remodelación del espacio físico de su irregular, angosto y tortuoso callejero. Como se vio más arriba, la ordenación urbana de la nueva ciudad castellana planteó el esponjamiento y permeabilización de las áreas urbanas más densificadas, dotándolas de mayor espacio público, de grandes espacios abiertos y de ampliar la calle conforme al nuevo concepto de *vía pública* y al canon de formas castellanas. Los planificadores malagueños mejoraron su trazado, disposición y geometría, no sin dificultad y a veces con cierta oposición de los vecinos, mediante intervenciones urbanizadoras de ensanchamiento y otras medidas de proyección y regularización de algunas calles heredadas (alineación de muros, retranqueo de fachadas, etc.), al mismo tiempo que hicieron valer su autoridad en la concesión de licencias de obra, control y disciplina viaria del callejero.

Para regularizar el sinuoso y quebrado trazado de la calle islámica en unas ocasiones o de aumentar su espacio y anchura, en otras, incluso para ambos propósitos a la vez, se recurrió al **retranqueo de las fachadas o paredes de los edificios** que asomaban a la vía pública. Son numerosas las referencias del Libro de Repartimiento sobre esa exigencia o afección de obrar en las nuevas edificaciones, como le ocurrió al jurado maestre Andrés que debió retraer *un paso adentro e hacer la pared rasa*, o al armador Martín Sánchez de la Rúxula, en una calle de los Barrios, que *la pared de su delantera la meta dentro un paso*, *que vaya en derecho de una tienda*[59]. Atirantar el trazado viario exigía cumplir puntualmente la delimitación señalada a la calle, que era otra forma de conseguir mayor espacio público. El ensanchamiento estaba en función de su importancia y de la jerarquía de cada calle, si bien por lo general los reformadores pretendieron que fuesen espaciosas para el tránsito de personas y de animales. Así se le obligó a Juan del Castillo, escribano del Consejo Real, a retranquearse en favor de la vía publica al abrir una nueva calle –por *soldadura* de dos adarves– que conectaba la calle de Placentines con la del Naranjo: *con tanto que de la calle que se abrió que sale a la calle de Placentines e del Naranjo*, *dexe en su pertenençia anchura por do pase una açémila con una cama cargada... e que la dicha calle vaya paneando fasta dar en la pared frontera de la casa de Juan de Medina*[60].

Los repartidores, por regla general, recurrieron a los expedientes del *hilo derecho* en numerosas ocasiones y obligaron a los vecino-propietarios a guardar la **alineación de las fachadas y partes delanteras de los edificios**: *que vaya su hilo de pared derecha; paneando por su hilo derech*; *tome el hilo derecho*, *por aquel saque la salid; que haga pared derecha por el*

[57] AMM, LR, I, fol. 110v.
[58] Ruiz Povedano 2000: 330-331.
[59] AMM, LR, I, fols. 37v. y 44r.
[60] *Ibid.,* fols. 101r. y v. Pub. Bejarano Robles 1985: 196

hilo; salga por su hilo, etc.[61]. Y para ello condicionaron la efectividad de la donación, como hicieron con el albañil Antón Rodríguez, en calle los Ramos, obligándole a construir la fachada y delantera de su vivienda, sin salientes, *que por su pared misma de la hazera delantera haga el hilo derecho raso sin aximez alguno*[62]. Igual criterio siguieron con las paredes traseras o laterales del edificio, como le ocurrió a la vivienda del regidor Fernán Beltrán, quien *ha de atajar derecho de un resquicio de encima de un arquillo e que vaya la pared por su derecho por alto e baxo fasta la dicha calle Real*[63]. La mayor parte de estos expedientes de alineación de edificios se concentraban en las principales calles malagueñas, donde solían vivir destacados miembros de la oligarquía y tal vez formara parte de los programas de embellecimiento de la vía pública.

2.3. La *imagen* de la calle castellana y la proyección de la arquitectura viaria.
Este periodo de intensa actividad edilicia de repartidores y ayuntamiento sirvió no sólo para transformar la *madinat* (en su estructura y morfología), como se ha visto con anterioridad, sino que al mismo tiempo se aprovechó para cambiar su fisonomía y crear la nueva imagen urbana de Málaga mediante las directrices municipales de edificación y la implantación de una específica reglamentación reguladora de todos los aspectos relacionados con el ensamblaje exterior de las viviendas en el espacio público de la calle y de sus condiciones de salubridad. A finales de la Edad Media se produjo un cambio cultural y estético en buen número de ciudades cristianas de la Península Ibérica, en su mayoría de ascendencia islámica. Leopoldo Torres Balbás ya había identificado este cambio con la evolución experimentada por "las calles de las ciudades hispanomusulmanas a las del Renacimiento"[64].

Para acometer el cambio de imagen de *madinat Malaqa* las autoridades contaron a su favor tanto la devastación de la mayor parte del caserío (viviendas, inmuebles y equipamientos) a consecuencia de los bombardeos de la artillería castellana, que exigió grandes esfuerzos para la reedificación de los inmuebles, como las nuevas demandas sociales y necesidades del espacio doméstico por parte del nuevo vecindario. El proceso de rehabilitación fue acompañado por una abundante producción de ordenanzas municipales, de tipo ambiental y urbanístico, reguladoras del espacio físico de las calles y de cuanto afectaba a la vida de sus habitantes y al embellecimiento y *ennoblecimiento* de la ciudad: la limpieza y el ornato de la calle, la forma e itinerarios para celebrar las procesiones religiosas (la de la *victoria* y la del *corpus christi*), la salubridad y ventilación viaria, la alineación de las fachadas de las casas, la reforma del trazado para ampliar perspectiva visual de viviendas y equipamientos civiles y eclesiásticos, etc. La calle se convirtió en una prioridad para los gobernantes malagueños y desde el principio exigieron a sus habitantes un esfuerzo de observancia de la normativa para la adaptación de la vía pública tal como la conocían y practicaban en sus ciudades y villas de origen.

Además de fijar –y sancionar– los comportamientos y usos sociales de la calle a los vecinos en esa reglamentación, el ayuntamiento procedió al establecimiento y aplicación

[61] Algunos ejemplos de estos expedientes en Ruiz Povedano 2000: 328-329, cuadro 27.
[62] *Ibid.,* 328
[63] *Ibidem.*
[64] «Evolución de la calle en los siglos xv y xvI. De las calles de las ciudades hispanomusulmanas a las del Renacimiento», Capítulo de la clásica obra de Torres Balbás, *Ciudades Hispanomusulmanas* (s.a.: I, 423-438).

del módulo arquitectónico castellano que permitió el desarrollo de la arquitectura viaria en Málaga, principal contribución a la creación de una imagen distinta de ciudad, radicalmente diferente a la anterior islámica. Ese conjunto de normas y medidas favorecieron la aparición del concepto de vía pública y la mejora de las condiciones requeridas para usos de tránsito, del comercio, de fiestas y procesiones, de paseos y trasiegos urbanos, etc. ¿Cómo y cuáles fueron los cambios y modificaciones emprendidos?.

En gran medida, la implantación de la imagen de ciudad castellana estuvo guiada por criterios de salud pública y de mejora de las condiciones ambientales de la ciudad, fundamentalmente la aireación de la vía pública y la eliminación de cuantos obstáculos en altura impedían la correcta **ventilación y salubridad de la calle**: *porque cunple asy a la sanidad de las gentes questén las calles esentas e salgan los malos vapores e corran los buenos ayres*[65].

El paisaje urbano de la *madinat* que conocieron los conquistadores se caracterizaba por las grandes y altas torres de sus fortalezas y muralla, los numerosos alminares de sus mezquitas y el irregular entramado de barrios cerrados e intimistas, con calles y adarves que los aislaban. A esta imagen contribuía tanto la densificación de su parcelario, como la verticalidad de su caserío, donde se observa la aparición de sobrados o *soberados*, *algorfas*, *almacerías*, *segundos cuerpos*, *altillos*... Las calles, ya de por sí estrechas y quebradas, daban lugar a formas urbanas singulares como los adarves, barreras y barreruelas, invadidos a su vez se veían por arcos, *arquillos*, pasos elevados, cobertizos, saledizos, *relejes*[66] y, sobre todo, por numerosos ajimeces, que intensificaban aún más el aislamiento y privacidad de las viviendas. El ajimez (*al-simasa*) es el elemento arquitectónico que mejor definía la arquitectura doméstica en las ciudades hispanomusulmanas[67] y debido a su voladura y proyección sobre su espacio superior provocaba problemas de cegamiento y oclusión de la calle en altura. Aparte de que "estrechaban e afeaban las calles", impedían la ventilación y viciaban el ambiente callejero. Los acuerdos y ordenanzas municipales –muy abundantes– ligaron la defensa y cuidado de la salud de los habitantes con el derribo no sólo de los ajimeces[68], fenómeno generalizado en la mayoría de las ciudades peninsulares y en las granadinas al final de la Edad Media[69], sino también el derribo de balcones, voladizos de pisos superiores y otros salientes del *haz de la propia pared*, al tiempo que limitaban el vuelo de los aleros de los tejados y la altura de los sobrados, etc., aunque su impopularidad entre los pobladores y los dirigentes impidió una aplicación inmediata y generalizada.

[65] AMM, LAC, I, fols. 157v.-158.

[66] Según la acepción arquitectónica que da el DRAE, «lo que la parte superior de un paramento en talud dista de la vertical que pasa por su pie» (s.v. releje).

[67] En su clásica obra sobre *Iglesias mozárabes,* Gómez Moreno lo definió como "saledizo ante una ventana, como balcón cerrado con celosías, para asomarse las mujeres sin ser vistas" (1919: 13, nota 4 y 403). La historia y evolución de este término ha sido realizada por Torres Balbás (1947: 415-427). Según el DRAE, "Ventana arqueada, dividida en el centro por una columna», también se le añadió una acepción antigua: «salidizo o balcón saliente hecho de madera y con celosías".

[68] El bachiller Serrano estableció ordenanza sobre el derribo de los ajimeces en toda la ciudad, pregonada el 5 de marzo de 1492: *todos los que tienen aximeses en sus casas que salgan a las calles los derriben en todo este mes. E fagan las paredes rasas, so pena que les serán derribados a sus costas... e que serán penados en cada seiscientos maravedís para las obras públicas de la ciudad.* AMM, LAC, I, I, fols. 157v.-158r.

[69] Lampérez y Romea 1917: 21-22.

Pese a los mencionados intentos de borrar la fisonomía islámica, lo que más contribuyó a implantar la imagen de ciudad castellana fue la edificación de fachadas y portadas en los edificios de las calles de Málaga, sin duda expresión del **nuevo discurso y programa de arquitectura viaria**, iniciado por los repartidores malagueños. Influenciados por el módulo arquitectónico castellano que predominaba en la edificación de sus lugares de origen, a Málaga se trasladó como una obligación impuesta a los primeros pobladores para que, conforme a ese programa de arquitectura urbana: edificar sus viviendas dándole un tratamiento más o menos homogéneo a las partes delanteras (rasa, sin salientes, alineada con las casas vecinas), sacar fachadas hacia la calle con sus ventanas ornamentales y, en lo posible, *que fagan una portada principal*[70].

El *Libro del Repartimiento* informa cómo los repartidores reiteraban insistentemente esta exigencia a los habitantes al concederles las viviendas[71]. El ayuntamiento malagueño continuó este programa y estableció por ordenanza las condiciones de edificación en función de la ordenación urbanística de la calle, de manera que la contemplación permitiera la visión axial de los edificios y en su conjunto la proyección y perspectiva del espacio viario. La aplicación de sacar fachadas y portadas a los edificios se dio en 19 de las 61 calles conocidas (casi un tercio) y destacaron especialmente cuatro calles: la de Carpinteros con 7 casas que labraron sus fachadas y sacaron portada principal, seguidas de las calles de Zapatería con 4, la del Mar y Calle Real, con 3 cada una. Todas estas calles estaban vinculadas estrechamente con las actividades artesanales, mercantiles y de intercambio, aunque, si se atiende a la extracción social de sus propietarios, las actuaciones en más de la mitad de esas viviendas correspondían a destacados miembros de la oligarquía (regidores, jurados y otros oficiales) y a ciertos comerciantes y armadores malagueños. Los propietarios de edificios situados en las principales calles de la ciudad estuvieron muy interesados en exhibir en la arquitectura doméstica su *status* social y sus aspiraciones de poder, ennoblecimiento, acumulación de riqueza, identidad, gustos estéticos[72].

En conclusión, la imagen de ciudad castellana se hizo dominante además con la ornamentación material y formas de los lenguajes artísticos del mudéjar y del gótico tardío con los que edificaron las fachadas de las viviendas y edificios proyectándolos hacia la calle, como lo testimoniaba Wyngaerde al dibujar las fachadas de los edificios públicos y privados de la Plaza Mayor de Málaga que reproducían el módulo castellano en su arquitectura, con ventanas rectilíneas o arqueadas y con nobles puertas adinteladas o de arco redondo, simples o con doble arco, resaltadas en piedra labrada. Aún pueden verse algunos elementos en las fachadas de la iglesia de Santiago o del Sagrario –antes portada principal de la iglesia-mezquita o Catedral– y en la del Hospital de Santo Tomás, con su elegante ventana geminada.

En el cambio de imagen de la ciudad castellana, por último, tuvo mucho que ver la modificación de la funcionalidad mercantil de la vía pública, sobre todo a partir del 12 de febrero de 1501, cuando los Reyes Católicos mandaron constituir barrios

[70] 1488, diciembre 12. Ibid., fols. 52 y v. Pub. Bejarano Robles, 1985: 126-127.

[71] Ruiz Povedano 2000: 361-362; el cuadro 30 recoge "las casas que sacaron fachadas y portadas principales a la calle por exigencia de los repartidores", indicando quiénes eran sus propietarios, las casas y calles y la data.

[72] Los repartidores y el Ayuntamiento no dudaron en desprenderse de numerosas tiendas de Propios y donarlas a ciertos vecinos para "sacar fachadas y portadas principales a sus casas". *Ibid.,* 363, cuadro 31.

gremiales o *alcaicerías* en calles malagueñas, agrupando a los artesanos y mercaderes de un determinado oficio, ramo u profesión, que "*estén juntas cada oficio por sy*"[73]. Málaga funcionó como **ciudad mercado**, reproduciendo el modelo de ciudad castellano, concentrando las tiendas-taller en las seis calles principales (Mercaderes, Calle Nueva, Real o Granada, Naranjo, Ramos y Parra) y en las dos plazas de la ciudad (De las Cuatro Calles y Puerta del Mar-Alhóndiga)[74]. Cabría pensar que esta especialización representaba alguna reminiscencia de *madinat Malaqa*, pero se desvanece cuando en la misma decisión los propios reyes ordenaban borrar cualquier elemento islámico: *en las plaças e calles donde se reparten los dichos ofiçios se quitasen los aximezes de las dichas calles e de las otras calles prinçipales*[75].

El espacio urbano de Málaga: puertas, calles y plazas

314

PUERTAS
1. del Mar-I
2. del Mar-II
3. Granada
4. Antequera
5. del Rio o del Puente de SantoDomingo
6. Buenaventura
7. Coracha
8. Postigo de los Abades
9. del Baluarte y de la Espartería
10. Nueva
11. de la Aduana y de la Cava
12. Postigo de la Victoria
13. Postigo de Santa María de Sevilla
14. Portillo del Arco del Alcubilla
15. de los Siete Arcos

CALLES
16. Mercaderes
17. Abades
18. Alcázar
19. Caballeros
20. Doncellas
21. Real
22. sin nombre
23. Beatas
24. Cantarranas
25. Otero
26. Salada
27. Doce Revueltas (Circuito)
28. Labradores
29 Adalides
30 Paraíso
31 Pozos Dulces
32. Guardas
33. Pontecilla
34. Mar
35. Parra
36. Zapatería
37. Barrios (circuito)
38. Especiería
39. Ramos
40. Carpinteros
41. Placentines
42. Gallegos
43. Francos
44. Cortidores
45. Angosta
46. Plaza
47. Granado
48. Naranjo
49. Ciprés
50. Tintoreros
51. Alholí
52. Redes
53. Garzo
54. Monteros
55. Costanilla
56. Barrio Nuevo
57. Nueva
58. Almacenes
59. Ataúd
60. Buenaventura
61. Carretería
62. Cerrajeros
63. Cobertizo del Obispo
64. Peso del carbón
65. Manzanares
66. Diego Baeza
67. de la Puerta Granada
68. San Berbardo el Viejo
69. Santo Domingo

PLAZAS
A. Mayor de las Cuatro Calles
B. Mercado
C. Alcazaba-Aduana
D. Puerta de la Mar
E. El Arenal-La Rivera

Fuente: J. Mª Ruiz Povedano, *El Concejo de Málaga a fines de la Edad Media (1487.1494)*. Memoria de Doctorado sin publicar. Málaga 1985, I, 1437, 138

MÁLAGA, DE MUSULMANA A CRISTIANA

[73] AMM, CO, II, fols. 132r.-133r. Pub. Morales García Goyena 1907: II, 92-98.
[74] Ruiz Povedano 2000: 433-436.
[75] AMM, CO, II, fol. 97r.


A
B
C
D
E

Bibliografía

Abellán Pérez, Juan (1991), "Del urbanismo musulmán al urbanismo cristiano. I. Andalucía occidental". *La ciudad islámica. Ponencias y comunicaciones*. Zaragoza, págs. 189-202.

Acién Almansa, M. (1989), "Poblamiento y fortificación en el sur de al-Andalus. La formación de un país de *husum*". *Actas del III Congreso de Arqueología Medieval Española*. Oviedo, I, págs. 135-150.

— (1991), "Recientes estudios sobre la arqueología andalusí en el Sur de al-Andalus". *Aragón en la Edad Media*, IX, págs. 355-370.

Aguilar García, Mª Dolores (1980), *Málaga mudéjar*. Universidad-Diputación Provincial, Málaga.

— (1985): "Málaga islámica". *Málaga*, *III*. Arte. Colección Nuestra Andalucía. Granada, 748-764.

— (1995), Obra dispersa. Edic. Departamento de Hª de Arte de la Universidad de Málaga. Málaga

Arancibía Román, A. (2003), "El esplendor de la ciudad. La Málaga nazarí". *Mainake*, XXV, 103-132

Arié, Rachel (1973), *L'Espagne musulmane au temps des nasrides (1232-1492)*. París.

— (1982), "España musulmana (siglos VIII-XV)". *Historia de España* dirig. M. Tuñón de Lara, III, Barcelona.

Barceló Crespi, M. (1991), "Noticias sobre Málaga del notario mallorquín Pere Llitrá (1487)". *Las ciudades andaluzas (siglos XIII- XVI).Actas del VI Coloquio Internacional de Historia Medieval de Andalucía*. Málaga, 653-660

Beinart, Haim (1973), "Salomón Ibn Gabirol y su contexto histórico". *Seis conferencias en torno a Ibn Gabirol*. Málaga

Bejarano Robles, F. (1941), *Las calles de Málaga. (De su historia y su ambiente)*. Málaga

— (1985), *Los Libros de Repartimiento de Málaga*. Ayuntamiento de Málaga. Málaga I; II, 1990; III, 1998.

Calero Secall, Mª I. y Martínez Enamorado, V. (1995), *Málaga*, *ciudad de al-Andalus*. Málaga.

Cerda Gariot, Emilio de la (1880), *Planos comparativos de la ciudad de Málaga en 1490*, *1750*, *1880 y Málaga del Porvenir*. Colección dedicada por el Excmo. Ayuntamiento Constitucional de Málaga, al Excmo. Sr. D. Antonio Cánovas del Castillo, Presidente del Consejo de Ministros y ejecutada por... Málaga.

Daoulatli, A. (1976), *Tunis sous les hafsides. Evolution urbaine et activité architecturale*. Túnez.

Epalza, M. de (1991), "Espacios y sus funciones en la ciudad árabe". *Simposio Internacional sobre la ciudad islámica. Ponencias y comunicaciones*. Zaragoza, 9-30.

Franchetti Pardo, V. (1985), *Historia del Urbanismo. Siglos XIV y XV*. Instituto de Estudios de Administración Local. Madrid.

García Gomez, E. (1934), "El Parangón entre Málaga y Salé". *Al-Andalus*, II, 81-103.

Ladero Quesada, M.A. (1967), *Castilla y la conquista del reino de Granada*. Valladolid. Reimpr. Diputación Provincial de Granada. Granada en 1988.

— (1984), "Las ciudades de Andalucía occidental en la Baja Edad Media. Aspectos

poblacionales y urbanísticos". *Jornadas de Historia Medieval Andaluza*. Jaén, 159-205.
— (1987), "Las ciudades de Andalucía occidental en la Baja Edad Media: sociedad, morfología y funciones urbanas". *La ciudad hispánica durante los siglos XIII al XVI*. Madrid, III, 69-108.
Íñiguez Sánchez, C., Cupian, A., Sánchez Banderas, P. (2003), "La Málaga de los siglos X-XI. Origen y consolidación del urbanismo islámico". *Mainake*, XXV, 33-67.
Levi-Provençal, Evariste (7/1990a), "España musulmana (711-1031 de J.C.). La Conquista. El Emirato. El Califato", en *Historia de España* dirigida por R. Menéndez Pidal, IV, Madrid
— (7/1990b), "España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J.C.). Instituciones y vida social e intelectual", en *Historia de España* dirigida por R. Menéndez Pidal, V, Madrid.
López de Coca Castañer, J.E, (1977), *La tierra de Málaga a fines del siglo XV*. Granada.
— (1989), *El reino de Granada en la época de los Reyes Católicos*. 2 vols. Granada.
Malpica Cuello, A. (1983), "Primeros elementos de análisis de la estructura de poblamiento de Almuñécar y su alfoz a fines de la Edad Media". *Almuñécar. Arqueología e historia*, II, Granada.
— (1984), "Modificaciones en la estructura de poblamiento de la costa granadina a raíz de la conquista castellana". *Arqueología espacial*, V, Teruel.
— (1987), "Poblamiento del reino de Granada: estructuras nazaríes y modificaciones castellanas". *V Jornades d'Estudis histories locáis, Les liles Orientales d'Al-Andalus i les seves relacions amb Sharq al-Andalus, Magrib i Europa cristiana (ss. VII-XIII)*. G. Rosselló-Bordoy (ed.). Palma de Mallorca.
— (2000), *Granada, ciudad islámica. Mitos y realidades*. Granada.
Marçais, G. (1957), "L'urbanisme musulman". *Melanges de Histoire et d´arqueologie de l´Occidente musulman. Articles et Conferences de G. Marçais*. I. Argel, 219-231.
Mazzoli-Guintard, Christine (2000), *Ciudades de Al-Andalus. España y Portugal en la época musulmana (siglos VIII-XV)*. Granada
Morales García Goyena, Luis (1906-1907): *Documentos históricos de Málaga. Granada*, 2 vols.; I, 1906; II, 1907.
Peinado Santaella, R.G. (1991), "La repoblación del reino de Granada. Estado de la cuestión y perspectivas de la investigación". *La reconquista y repoblación de los reinos hispánicos. Estado de la cuestión de los últimos cuarenta años*. Zaragoza, 173-344.
— (1993), "Repoblación, organización y distribución del espacio en los Montes de Granada (finales del siglo XV - mediados del siglo XVI)". *La incorporación de Granada a la Corona de Castilla. Actas del Symposium conmemorativo del V Centenario*. Ladero Quesada, Miguel Angel (ed.).
— (1997), "El reino de Granada después de la conquista. La sociedad repobladora según los libros de repartimiento". *La Península Ibérica en la Era de los Descubrimientos (1391-1492). Actas de las III Jornadas Hispano-Portuguesas su Historia Medieval*. Sevilla, págs. 1575-1630. Granada, 559-569.
Ruiz Povedano, José Mª (1985), *El concejo de Málaga a fines de la Edad Media (1489-1495)*. Tesis presentada en la Universidad de Málaga. Sin publicar.
— (1991), *El primer Gobierno Municipal de Málaga (1489-1495)*. Granada.

— (2000), *Málaga, de musulmana a cristiana. La transformación de la ciudad a finales de la Edad Media*. Málaga. Reed. Editorial de la Universidad de Granada y la Fundación del Legado Andalusí, en 2018, Granada.
— (2011), "De Málaga musulmana a la Málaga cristiana". Conferencia impartida en Rectorado de la Universidad de Málaga, 11 de abril de 2011, con motivo de la *Exposición Málaga Moderna, siglo XVI, XVII, XVIII.*
Salado Escaño, J.B. y Arancibía Román, A (2003), "Málaga durante los Imperios norteafricanos: los almorávides y almohades, siglos XI-XIII". *Mainake*, XXV, 69-102.
Sánchez-Albornoz, Claudio (4/1974), *La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales*. 2 vols. Madrid.
Torres Balbás, L. (s.a.), *Ciudades hispanomusulmanas*. 2 vols. Madrid. Reeditar en Madrid, en 1962.
— (1960), *La Alcazaba y la Catedral de Málaga*. Madrid.
— (1979), "Málaga, como escenario histórico". *Boletín de Información Municipal*, IX, págs. 7-14.
— (1981), *Obra dispersa*. Madrid.
Torres Balbás, L. et alii (1968): *Resumen histórico del urbanismo en España*. Madrid.
Toubert, P. (2016), *En la Edad Media (fuentes, estructuras, crisis)*. Edit. Universidad de Granada. Granada.
Viguera Molins, Mª Jesús (1992), *Los Reinos de Taifas y las Invasiones Magrebíes (Al-Ándalus del XI al XIII)*. Madrid.
— (1994) (coord.), *Los reinos de taifas. Al-Ándalus en el siglo XI*. Historia de España de Menéndez Pidal, VIII-I, Madrid.
— (1997) (coord.), *El retroceso territorial de al-Andalus. Almoravides y Almohades. Siglos XI al XIII*. Historia de España de Menéndez Pidal, VIII-II, Madrid.
— (2000a) (coord.), *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Política. Instituciones. Espacios y economía*. Historia de España Menéndez Pidal, VIII-III. Madrid.
— (2000b) (coord.), *El Reino Nazarí de Granada (1232-1492). Sociedad, vida y cultura*. Historia de España Menéndez Pidal, VIII-IV. Madrid.

La imagen de al-Andalus en el *Kitāb al-istibṣār fī 'aŷā'ib al-amṣār* (siglo VI/XII): valoración y síntesis*

Alba San Juan Pérez
Universidad de Jaén

Resumen

La obra historiográfica magrebí *Kitāb al-istibṣār fī 'aŷā'ib al-amṣār* (siglo VI/XII), aunque no contiene una descripción de al-Andalus entre sus páginas, hace referencia a este territorio en determinadas ocasiones a lo largo del texto y proporciona información sobre algunos aspectos relacionados con al-Andalus, como por ejemplo su historia, sus relaciones comerciales, su léxico y algunos personajes destacables originarios de esta zona. Merece especial interés un fragmento de esta obra que narra un episodio de la historia de al-Andalus en el que son protagonistas los primeros miembros de la dinastía ḥammūdí: la *fitna* por el gobierno de Córdoba entre al-Qāsim b. Ḥammūd y su sobrino Yaḥyà b. ʻAlī b. Ḥammūd. Si bien este acontecimiento es conocido y ha sido registrado por diversos geógrafos e historiadores durante siglos, la obra *Kitāb al-istibṣār* parece haber pasado desapercibida como fuente para la documentación de estos hechos.

1. Introducción: *Kitāb al-istibsār fī 'aŷā'ib al-amsār*

El presente artículo tiene el objetivo de realizar una aportación a los estudios historiográficos sobre al-Andalus mediante el análisis de una obra magrebí de carácter histórico-geográfico: el *Kitāb al-istibṣār fī 'aŷāib al-amṣār* (siglo VI/XII)[1]. Esta obra se compone de tres partes bien diferenciadas en las que se describen diferentes lugares del mundo islámico. La primera parte ofrece una descripción detallada de la Meca y Medina; la segunda parte contiene información sobre la historia y la geografía de Egipto con cierto carácter legendario; y finalmente, la tercera parte es una descripción del norte de África y del *Bilād al-Sudān* Occidental.

El texto del *Kitāb al-istibṣār* no menciona el nombre del autor ni aporta ningún tipo de información sobre el mismo, razón por la cual se ha considerado un texto anónimo durante mucho tiempo, pese a que sí hace referencia a las dos manos que intervinieron en su redacción *–al-nāẓir*, por un lado, y *al-wāḍi'* o *al-mu'allif*, por otro–, como se indicará enseguida. Ello ha provocado que los interrogantes relativos a la autoría y fecha de composición de la obra sean de difícil respuesta y hayan ocupado no pocas páginas de editores y traductores.

* El presente trabajo se ha realizado en el marco de las actividades del Grupo de Investigación "Sociedades Árabes, Islámicas y Cristianas" (HUM761) de la Universidad de Jaén.

[1] La versión de la obra *Kitāb al-istibṣār* utilizada en este estudio es la edición más reciente del texto realizada por Sa'd Zaghlūl ʻAbd al-Ḥamīd, así como su traducción parcial de la obra, ambas recogidas en el mismo volumen: *Kitāb al-istibṣār fī 'ajā'īb al-amṣār. Description de la Mekke et Médine, de l'Égypte et de l'Afrique septentrionale par un écrivain marocain du VIè siècle de l'Hégire (XIIè s.J.C.),* ed. y trad. Saad Zaghloul Abdel-Hamid. Casablanca: Les Editions Maghrébines, 1985. También he utilizado la traducción parcial realizada por E. Fagnan: *L'Afrique Septentrionale au XIIe siécle de notre ère. Description estraite du Kitāb al-istibṣār,* trad. Emile Fagnan. Constantine: Imprimerie D. Braham, 1900 [reimpr. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1993].

N. Levtzion realizó una síntesis de las teorías existentes al respecto[2]. En este sentido, siguió las ideas de E. Fagnan quien consideraba que un autor primigenio, *al-wāḍi'* ("el que lo creó") o *al-mu'allif* ("el que lo compuso") habría redactado la primera versión del *Kitāb al-istibṣār* antes de la caída de la dinastía almorávide, en algún momento entre los años 1135 y 1147[3]. Posteriormente, *al-nāẓir* ("el revisor del libro") retomó el texto ya escrito, completándolo y dándole su forma actual en el mes de ramaḍān del año 587 / septiembre u octubre del año 1191[4].

Modernamente Ibn Šarīfa planteó una hipótesis distinta en un estudio específico[5]: el autor del libro sería Muḥammad Ibn 'Abd al-Rabbihi al-Ḥafīd (m. 602/1205), secretario de origen andalusí al servicio de los almohades. Para llegar a esta conclusión, Ibn Šarīfa defiende que, dado que la conocida obra de al-Bakrī (m. 487 /1094) *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik* (escrita en 460 / 1068) constituye la base principal sobre la que se construye el *Kitāb al-istibṣār*[6], el autor primero (*al-wāḍi' o al-mu'allif*) sería el célebre geógrafo andalusí, y el revisor (*al-nāẓir*) sería Ibn 'Abd Rabbihi al-Ḥafīd. Añade, además, que posiblemente *al-Ḥafīd* se habría referido a sí mismo como *al-nāẓir*, utilizando la denominación de su cargo como inspector y fiscalizador al servicio de la administración almohade[7]. Con todo, es muy probable que este *al-nāẓir* fuese contemporáneo del califa almohade Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr (r. 580-595/1184-1199)[8] porque en el epílogo del *Kitāb al-istibṣār* expone su intención de escribir una historia sobre el Magreb, valiéndose de una composición que le había regalado al citado califa en el año 580/1184-1185[9]. Además de estas consideraciones, la obra está dedicada a un personaje denominado Abū 'Imrān Ibn Abī Yaḥyà b. Waqtīn cuya identidad es desconocida por el momento[10], pero que en opinión de Ibn Šarīfa podría ser un valí almohade del norte de África[11]. Sea como fuere, y aun teniendo en cuenta la sólida argumentación de Ibn Šarīfa, no existe una prueba definitiva que confirme de forma indiscutible la atribución de la autoría del texto a Ibn 'Abd Rabbihi al-Ḥafīd.

Como he indicado en las notas, la versión del *Kitāb al-istibṣār* que he empleado para este trabajo es la realizada por Sa'd Zaghlūl 'Abd al-Ḥamīd en 1985[12], basada en los

[2] Nehemia Levtzion, "The Twelfth-Century Anonymous *Kitāb al-Istibṣār:* A History of a Text". *Journal of Semitic Studies,* 24/2 (1979), pp. 201-217. Sobre esta obra, véase asimismo Charles Pellat, "Istibṣār (kitāb al-)", *The Encyclopaedia of Islam.* Leiden: Brill, 1997, IV, p. 254a.

[3] J. F. P. Hopkins y Nehemia Levtzion (eds.) *Corpus of Early Arabic Sources for West African History.* Princeton N.J.: Markus Wiener Publishers, 2011, p. 137; Levtzion, "The Twelfth-Century Anonymous", pp. 210-213.

[4] Véase, por ejemplo, *Kitāb al-istibṣār fī 'ajā'ib al-amṣār.* ed. y trad. Saad Zaghloul Abdel-Hamid., p. 107; y Levtzion, "The Twelfth-Century Anonymous", p. 201,

[5] Véase la monografía dedicada a este autor: Ibn Šarīfa, *Ibn 'Abd Rabbihi al-Ḥafīd. Fuṣūl min sīra mansīya,* Beirut, 1992. Véase asimismo la entrada que le dedicaron a este autor en la *Biblioteca de al-Andalus* José Miguel Puerta Vílchez y Antonio Rodriguez Figueroa. "Ibn 'Abd Rabbihi al-Ḥafīd, Muḥammad", en Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vílchez (eds.), *Biblioteca de al-Andalus: De al-'Abbādīya a Ibn Abyaḍ* (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012), vol. 1, pp. 609-619, nº 189.

[6] Fagnan, *L'Afrique Septentrionale,* pp. iv-vi. Sobre la obra de al-Bakrī (m. 487 / 1094), véase Hopkins y Levtzion, *Corpus,* pp. 62-87.

[7] Puerta y Rodríguez, "Ibn 'Abd Rabbihi al-Ḥafīd, Muḥammad", *Biblioteca de al-Andalus,* p. 615.

[8] Levtzion, "The Twelfth-Century Anonymous", p. 201 y nota 8.

[9] *Kitāb al-istibṣār,* p. 226.

[10] Pellat, *"Istibṣār"*, p. 254a.

[11] Véase Ibn Šarīfa, *Ibn 'Abd Rabbihi al-Ḥafīd,* p. 161, nota 2.

[12] Véase nota 1.

manuscritos que se conocen de la misma: el manuscrito de la Biblioteca Nacional de París (fondo árabe No. 2225) y dos manuscritos de la Biblioteca Nacional de Argel (No. 1560 y No. 3216). Esta edición se basa también en la publicada previamente por Von Kremer[13] sobre la parte relativa al Magreb, realizada a partir de un manuscrito cuyo paradero se desconoce y que presenta muchas lagunas. Asimismo, existe otro manuscrito que Muḥammad Ibn Šarīfa encontró en Marrakech, pero del que no proporciona la referencia exacta en su citada monografía sobre Ibn ʻAbd Rabbihi al-Ḥafīd[14].

A pesar de su gran valor como fuente de información para reconstruir la historia del Magreb en el siglo XII, así como para conocer otro tipo de curiosidades sobre la realidad islámica de la época, mi opinión personal es que el *Kitāb al-istibṣār* es una fuente no muy conocida y poco utilizada por los arabistas. Tal vez haya que buscar las razones que expliquen este hecho no solo en su anonimato y los problemas de ecdótica mencionados sino también, como he señalado, en que sigue muy de cerca la obra de al-Bakrī, lo cual, de forma indirecta, le ha restado protagonismo.

2. Al-Andalus en el *Kitāb al-istibṣār*

En sí misma, esta fuente no dedica ningún capítulo o apartado a la descripción de la Península Ibérica bajo poder islámico, si bien este territorio y no pocos topónimos andalusíes se mencionan a lo largo de sus páginas, principalmente en las descripciones de las ciudades del norte de África. El término al-Andalus aparece en repetidas ocasiones en el texto y, a pesar de que la información que nos aporta sobre esta región es muy limitada, ofrece datos interesantes que permiten conocer, por ejemplo, las relaciones comerciales que se establecían entre la Península y el Magreb, ciertos giros terminológicos allí empleados, y algunas noticias sobre destacados personajes de origen andalusí.

El comercio entre el Magreb y al-Andalus se ve reflejado en diversas ocasiones en las que el autor nos informa de los alimentos o materiales que llegaban a la Península. Se menciona, por ejemplo, que al-Andalus importaba desde el Magreb central corderos, cuya carne era de gran calidad y se vendía a buen precio[15], víveres desde la ciudad de Tenes[16], azúcar de Tārūdānt[17], pistachos de Gafsa (Qafṣa)[18] y las famosas esmeraldas de la ciudad egipcia de Qūs, que eran muy apreciadas por los gobernantes andalusíes[19]. Se citan asimismo los puertos de al-Andalus que se situaban frente a algunas ciudades costeras del norte de África, como el puerto de Wādī Šilb[20] (Silves, en Portugal), el de Peñíscola[21], el de Denia[22] y el de Alicante[23]. Además, el autor deja ver su conocimiento del litoral peninsular porque en una ocasión comenta que desde la ribera de al-Andalus

[13] *Kitāb al-istibṣār fī ʼajāʼīb al-amṣār, Description de l'Afrique par un géographe arabe anonyme du sixième siècle de l'hégire,* ed. Alfred Von Kremer. Vienne: Imprimerie Impériale Royale, 1852.
[14] Puerta y Rodríguez, "Ibn ʻAbd Rabbihi al-Ḥafīd", p. 614.
[15] Kitāb al-istibṣār, ed. y trad. Saad Zaghloul, p. 179.
[16] *Ibidem,* p. 133.
[17] *Ibidem,* p. 212.
[18] *Ibidem,* p. 153.
[19] *Ibidem,* p. 86.
[20] *Ibidem,* p. 141.
[21] *Ibidem,* p. 132.
[22] *Ibidem,* p. 132.
[23] *Ibidem,* p. 132.

se puede ver la blancura de las murallas de Ceuta[24]. La costa de Tarifa se menciona a propósito de la montaña norteafricana Ŷabal Mūsà que –según el autor– toma su nombre del de Mūsà b. Nuṣayr, porque éste se embarcó a los pies de dicha montaña para dirigirse a la Península Ibérica y desembarcar en aquel lugar[25]. La conquista musulmana de la Península Ibérica (*fatḥ al-Andalus*) por Musà b. Nuṣayr aparece en repetidas ocasiones a lo largo del texto y se utiliza como marca temporal para datar acontecimientos que ocurrieron en otros lugares del mundo islámico[26].

Asimismo, el autor de esta obra muestra su admiración por ciertas construcciones que se encontraban en al-Andalus, como el famoso puente romano de Alcántara (*Qanṭara al-Sayf*, o "puente de la espada", en Extremadura), el cual utiliza como ejemplo de construcción admirable y de gran utilidad[27]. Además, da cuenta en dos ocasiones de un puente de carácter legendario que unía Tánger y Algeciras a través del Estrecho, el cual existió 200 años antes de la conquista musulmana de al-Andalus (s. VIII), para desaparecer bajo el agua cuando el mar lo sumergió a causa de una crecida que tuvo lugar 100 años antes de la conquista de Egipto (s. VII)[28].

El *Kitāb al-istibṣār* también ofrece información sobre algunos términos de la época relacionados con al-Andalus, o sobre la comparación lingüística de algún topónimo andalusí con su equivalente magrebí. De este modo, menciona, por ejemplo, un animal originario de Sudán parecido a un elefante –que en realidad es el hipopótamo, y en la lengua autóctona parece pronunciarse *gafū / qafū*–, cuya piel se utiliza para hacer una suerte de látigos que se denominan surriyāqāt, que habrán de interpretarse como "zurriagos"[29], los cuales en al-Andalus se denominan "cola de rata" (*ḏanab al-fa'r*)[30]. Asimismo, menciona el origen del topónimo de la ciudad andalusí de Béja, que toma su nombre de la ciudad norteafricana de Bāŷa (en Túnez)[31].

Por otro lado, el autor compara algunas ciudades norteafricanas con ciudades de al-Andalus, como Constantina y Ronda, que al parecer eran inexpugnables por su excelente sistema de fortificación[32], y también menciona la similitud entre la ciudad de Tišams y al-Andalus[33].

[24] *Ibidem,* p. 137.
[25] *Ibidem,* p. 138.
[26] La conquista de al-Andalus por Musà b. Nuṣayr aparece como marca temporal dentro de las descripciones de Cartago (en Túnez) y Ṭubna (en Argelia). Véase *Kitāb al-istibṣār*, pp. 124 y 172 respectivamente.
[27] *Ibidem,* p. 185.
[28] *Ibidem,* pp. 102-103 y 138-139.
[29] Véase el pasaje, casi idéntico, en al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik,* eds. A.P. Van Leeuwen y A. Ferré. Túnez: al-Dār al-'Arabiyya li-l-Kitāb, 1992, pp. 868-869 / *Description de l'Afrique Septentrionale,* trad. W. Mac Gukin de Slane. Alger: Typographie Adolphe Jourdan, 1913, p. 325, aunque esta última con mala transcripción de la palabra "zurriago". Sobre la misma, véase R. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes.* Leiden-Paris: Brill & Maisonneuve, 1927, vol. I, 651, sub voce.
[30] *Kitāb al-istibṣār,* p. 218.
[31] *Ibidem,* p. 160.
[32] *Ibidem,* p. 165.
[33] *Ibidem,* p. 140. Aunque en el texto árabe se vocaliza Tušummus, tal vez siguiendo a al-Bakrī (*Kitāb al-masālik wa-l-mamālik,* p. 794 / *Description de l'Afrique Septentrionale,* p. 223, y posiblemente en origen el enclave se denominara de un modo similar —de Slane menciona su aparición en el *Atlas Catalán de 1375* atribuido a Abraham y Jafuda Cresques como Tussi Mussi—), no hay duda de que se trata del topónimo posteriormente conocido como Tišams, emplazado en la ribera norte del Lukkus, frente a la ciudad de Larache y en las ruinas de la antigua ciudad de Lixus.

El *Kitāb al-istibṣār* aporta igualmente información histórica sobre personajes de origen andalusí, como por ejemplo un hombre llamado Midrār, un herrero originario de Córdoba que emigró de al-Andalus y se instaló cerca del lugar donde se encuentra Siŷilmāsa, siendo este el protagonista de una de las historias que narran el origen de la fundación de la ciudad[35]. Otro personaje andalusí mencionado es el famoso poeta Muhammad b. Hāni al-Andalūsī, del que se dice que destacaba entre los de su época, y que dedicó versos de alabanza a Ŷa'far b. ʿAlī b. Ḥamdūn b. Simāk, gobernador de la región del Zāb[36].

En el *Kitāb al-istibṣār* se hace asimismo referencia a Ṣāliḥ b. Ṭarīf, originario de la ciudad andalusí de Barbate (Barbāṭ), falso profeta para el islam ortodoxo, al predicar en el Magreb una doctrina religiosa basada en prácticas relacionadas con magia y hechicería que dio lugar a un conocido movimiento herético: el de los Barġawāta. Como es sabido, Ṣāliḥ pretendió ganar apoyos y extender su credo, proclamándose al-Maḥdī supremo destinado a regresar en el fin de los tiempos para combatir al Anticristo (al-Daŷŷāl). El texto relata que todo aquel que seguía la doctrina de este profeta de origen andalusí eran denominados *Barbātī*, nisba original que la pronunciación árabe transformaría en Barġawāṭī —aunque el autor no explica cómo. De este modo surgió el nombre de la secta de los *Barġawāṭa*, cuyas prácticas religiosas describe de forma detallada[36]. Por último, en relación con otro falso profeta llamado Ḥā-Mīm b. Mann Allāh, apodado al-Muftarī[37], se cita al califa de al-Andalus, 'Abd al-Rahmān III al-Nāṣir (r. 929-961). En el año 315 (927) Abd al-Raḥmān envió sus tropas de Córdoba a Tánger para matar a este impostor que predicaba su doctrina en el Magreb, y ordenó que su cabeza fuese enviada a Córdoba[38].

Todas estas referencias a al-Andalus ponen de relieve la importancia de esta región con respecto a otros territorios islámicos en la época en la que se escribió esta obra (s. XII). Asimismo, la capacidad del autor para comparar determinadas ciudades magrebíes con su imagen de al-Andalus denota un cierto conocimiento sobre este territorio e invita a pensar que, de algún modo, el autor estaba vinculado con la Península. Además, como ya se ha dicho, estas alusiones constituyen una parte fundamental de los argumentos con los que Ibn Šarīfa construye su teoría –ha de insistirse en lo de aún no confirmada– sobre el origen andalusí del autor, quien posteriormente se trasladó al Magreb y ejerció como secretario al servicio del gobernador almohade del Magreb central, Abū l-Rabīʿ Sulaymān b. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Mu'min[39].

[34] *Kitāb al-istibṣār*, p. 201.

[35] *Ibidem,* p. 172. Sobre este poeta andalusí, véase J. Lirola Delgado, "Ibn Hāni', Abū l-Qāsim" en *Biblioteca de al-Andalus,* vol. 3, pp. 275-278; y Mohammed Yalaoui, *Un poète chiite d'Occident au IVème/Xème siècle: Ibn Hāni' al-Andalusī,* pp. 19-34. Sobre el gobernador del Zāb, Ya'far b. 'Alī b. Ḥamdūn b. Simāk al-Ŷuḏāmī al-Andalusī, véase Mohammed Yalaoui, *Un poète chiite d'Occident au IVème/Xème siècle: Ibn Hāni' al-Andalusī,* p 75. Encontramos algunos de los panegíricos del poeta Ibn Hāni dedicados a este gobernador y su familia, los Banū Ḥamdūn en las páginas 169-173 y pp. 230-237.

[36] *Kitāb al-istibṣār,* p. 197. Sobre este grupo, véase R. Le Tourneau, "Barghawāṭa", EI2, I, pp. 1043b-1045a y J. Iskander, "Devout Heretics: The Barghawata in maghribi Historiography", The Journal of North African Studies 12/1 (2007): 37-53.

[37] Véase sobre él, R. Le Tourneau, "Ḥā-Mīm", EI2, III, 134b-135a. Sobre otros falsos profetas magrebíes, véase Maribel Fierro, "El *Mahdī* Ibn Tūmart: más allá de la biografía 'oficial", en Miguel Ángel Manzano y Rachid El Hour (eds.), *Política, sociedad e identidades en el occidente islámico (siglos XI-XIV),* Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2016, pp. 73-39.

[38] *Kitāb al-istibṣār,* p. 192.

[39] Puerta y Rodríguez, "Ibn 'Abd Rabbihi al-Ḥafīd", p. 661.

En esta misma línea de referencias andalusíes, cabe destacar un fragmento ciertamente interesante que narra unos hechos acontecidos en la Península Ibérica en la época de las primeras taifas (s. XI), y que contiene noticias relevantes sobre Córdoba, Málaga, Sevilla y Jerez. Dicho texto se corresponde con la lucha por la sucesión califal que se produjo entre dos miembros de la dinastía ḥammūdí y que provocó la decadencia y la división de su territorio: la fitna por el gobierno de Córdoba entre al-Qāsim b. Ḥammūd y su sobrino Yaḥyà ibn ʻAlī ibn Ḥammūd.

3. *Fitna* por el gobierno de Córdoba entre al-Qāsim b. Ḥammūd, califa de Córdoba (959-1036) y su sobrino Yaḥyà ibn ʻAlī b. Ḥammūd

La historia sobre los ḥammūdíes narrada en el *Kitāb al-isitbṣār* se encuentra inmersa en la descripción de la ciudad de Fez, concretamente en un capítulo titulado "La entrada de los Alauíes en los territorios occidentales"[40]. El texto comienza hablando de los idrīsíes e introduce poco después –y de forma súbita– a los primeros miembros de la dinastía ḥammūdí. Esta dinastía, fundada por ʻAlī b. Ḥammūd, gobernó varias ciudades de al-Andalus entre los años 407-450 /1016-1058, llegando incluso a hacerse con el califato de Córdoba. La narración sobre los hammūdíes de al-Andalus que se recoge en el *Kitāb al-istibṣār* es una reproducción parcial del texto de al-Bakrī, que es más extenso y completo[41]. Por ello, considero necesario dedicar unas líneas a la contextualización de los hechos narrados en el *Kitāb al-istibṣār* con respecto a esta dinastía.

Los ḥammūdíes llegaron a la Península como parte de las tropas auxiliares que los califas cordobeses trajeron de África y algunos de ellos pasaron al servicio del califato. De origen bereber, se atribuyeron un glorioso linaje que los hacía descender del profeta Muḥammad –por su hija Fāṭima y su nieto al-Ḥasan–, vinculándolos a los idrīsíes del Magreb (ss. VIII-X), fundadores de la ciudad de Fez[42]. La notable presencia de los ḥammūdíes en al-Andalus comienza a partir del año 1013, durante el segundo califato de Sulaymān al-Mustaʻīn (1013-1016), un período marcado por una profunda fragmentación política en al-Andalus que llevó a la formación de "reinos de taifas". Sulaymān nombró gobernador de Ceuta al príncipe Ḥammūdí ʻAlī b. Ḥammūd y otorgó el gobierno de Tánger a su hermano, al-Qāsim b. Ḥammūd[43].

ʻAlī b. Ḥammūd, que decía haber recibido el testamento de Hišām II y haber sido designado por él para sucederle, aprovechó la situación de decadencia y fragmentación del poder central de al-Andalus y se alzó en Ceuta en 1016, traicionando así a Sulaymān, que le había apoyado y otorgado el gobierno de este territorio. Tras cruzar el Estrecho y

[40] *Kitāb al-istibṣār,* pp. 194-197.

[41] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik.* Ed. A.P. van Leeuwen y A. Ferré. Túnez: Al-Dār al-ʿArabiyya li-l-Kitāb, Bayt al-Ḥikma, 1992, pp. 817-818.

[42] Pierre Guichard y Bruna Soravia, *Los reinos de taifas. Fragmentación política y esplendor cultural.* Málaga: Sarriá, 2006, p. 33; Luis Seco de Lucena, *Los hammūdíes, señores de Málaga y Algeciras.* Málaga, 1955, p 14; María Dolores Rosado Llamas, "Las acuñaciones de ʻAlī b. Ḥammūd". *Mainake,* 31 (2009), p. 396. Sobre los ḥammūdíes, véase asimismo Ambrosio Huici Miranda, "Ḥammūdids". *The Encyclopaedia of Islam.* Leiden: Brill, 1986, III, p. 147; y Manuel Acién Almansa, "Los Ḥammūdíes, califas legítimos de Occidente en el siglo XI", en Carlos Laliena Corbera y Juan F. Utrilla Utrilla (eds.), *De Toledo a Huesca. Sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100):* Zaragoza, 1998, pp. 45-59.

[43] María Jesús Viguera Molins, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes (Al-Andalus del XI al XIII).* Madrid: MAPFRE, 1992, pp. 31-35; Guichard y Soravia, *Los reinos de taifas,* p. 33.

tomar Málaga, constituyendo así la principal taifa en manos de los hammūdíes, sus ansias de poder le llevaron a hacerse con el califato de Córdoba. ʻAlī entró en la capital el 22 de Muharram 407/1 de julio de 1016, mató al califa omeya Sulaymān al-Mustaʻīn con sus propias manos y se hizo proclamar califa, otorgándose el laqab honorífico de *al-Nāṣir lī Dīni-llāh*, el mismo del califa omeya ʻAbd al-Raḥman III.

La historia sobre los ḥammūdíes narrada en el *Kitāb al-istibṣār* comienza a partir de este momento, cuando ʻAlī b. Ḥammūd es asesinado a manos de unos esclavos eslavos (*ṣaqāliba*[44]) en los baños de su palacio el 1 de dū l-qaʻda 408 / 21 de marzo 1018. Inmediatamente después de su muerte le sucedió en el trono su hermano al-Qāsim b. Ḥammūd bajo el *laqab de al-Maʻmūn*[45]. Este se trasladó de Sevilla a Córdoba para ser proclamado califa sin respetar el testamento político de su difunto hermano, que había nombrado heredero al califato a su hijo Yaḥyà. Los dos hijos del difunto califa, Yaḥyà e Idrīs, gobernaban Fez y Málaga respectivamente. Yaḥyà pidió a su hermano que le reemplazara en el gobierno de Fez, mientras que él se trasladaba a Málaga para afianzar allí su poder y esperar la ocasión propicia para reivindicar su derecho al trono y derrocar a su tío al-Qāsim. Yaḥyà accedió al trono califal el 13 de agosto de 1021 y adoptó el *laqab* honorífico de al-Muʻtalī bi-llāh, aunque poco después los bereberes se rebelaron contra él y tuvo que huir de Córdoba a Málaga. Entonces, su tío al-Qāsim aprovechó la ocasión para regresar a Córdoba haciéndose llamar al-Ma'mūn. Yaḥyà volvió a expulsarlo de Córdoba por segunda vez y al-Qāsim huyó a Sevilla, donde se estableció hasta que fue expulsado por Muḥammad b. ʻAbbād (rey de la taifa de Sevilla entre 1023 y 1042). Este conflicto familiar continuó con la persecución de al-Qāsim por su sobrino, que lo capturó en Jerez, donde este se había refugiado. Yaḥyà lo trasladó a Málaga y lo mantuvo preso en el alcázar junto con sus hijos. Finalmente, Yaḥyà gobernó hasta su muerte en 427 (4 noviembre de 1035).

A continuación, el texto cuenta que los Zanāta se sublevaron contra su hermano Idrīs en el Magreb y gobernaron Fez y las demás ciudades magrebíes que se encontraban bajo el poḍer hammūdí. Tras la muerte de su hermano Yahyà, Idrīs se proclamó califa –en Ceuta, aunque el texto no lo indica– y adoptó el *laqab* de *al-Àzīz bi-[A]llāh* ("el Inalcanzable por medio de Dios"[46]). Después cruzó el mar hacia Málaga y se proclamó califa allí también. Finalmente, el texto concluye mencionando que hubo una serie ininterrumpida de guerras civiles hasta que se puso fin a la dinastía Idrīsí en el Magreb.

Aunque este episodio sobre al-Andalus es bien conocido y ha sido recopilado en las crónicas historiográficas durante siglos, el *Kitāb al-istibṣār* resulta de gran relevancia por ser una de las primeras obras que narran estos acontecimientos y, además, por haber pasado desapercibido como fuente para la documentación de estos hechos.

Este fragmento sobre los ḥammūdíes se encuentra de forma más detallada en la obra de al-Bakrī[47] que, como se dijo al principio, constituye la base principal del *Kitāb al-*

[44] Pierre Guichard y Mohamed Meouak, "ṣaḳāliba (al-)", *The Encyclopaedia of Islam.* Leiden: Brill, 1995, VIII, p. 872-881.

[45] Guichard y Soravia, *Los reinos de taifas,* pp. 34-36.

[46] Sobre la traducción de este laqab, véase el artículo de Miguel Vega Martín y Salvador Peña Martín al que aludo luego.

[47] Al-Bakrī, *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik.* Ed. A.P. Van Leeuwen y A. Ferré, pp. 817-818. Fagnan, *L'Afrique Septentrionale,* pp. iv-vi. Sobre la obra de al-Bakrī (m. 487 / 1094), véase Hopkins y Levtzion, *Corpus,* pp. 62-87.

istibṣār. Ambos textos citan como fuente a Abū l-Ḥasan ʻAlī b. Muhammad b. Sulaymān al- Nawfalī[48] y el autor del *Kitāb al-istibṣār* no hace referencia a al-Bakrī como fuente en esta ocasión.

Por último, cabe destacar una peculiaridad del fragmento seleccionado sobre los hammūdíes en el *Kitāb al-istibṣār*, y es la mención del *laqab al-Àzīz bi-[A]llāh* que adopta Idrīs al ser proclamado califa. Èl texto menciona que, tras la muerte de Yaḥyà, se produjo una doble proclamación de Idrīs b. ʻAlī b. Ḥammūd como califa. Esta doble proclamación en la que Idrīs adopta el *laqab* de *al-ʻÀzīz bi-[A]llāh*, hasta el momento solo estaba documentada gracias al *Kitāb al-maṣālik wa-l-mamālik* de al-Bakrī y a un fragmento de *dírham* encontrado, según establecieron en su día Miguel Vega y Salvador Peña[49] y también María Dolores Rosado Llamas[50]. La doble proclamación que encontramos en el *Kitāb al-istibṣār* presenta algunas diferencias con respecto al texto de su predecesor al-Bakrī. Sabemos, gracias al texto de este último, que la primera proclamación de Idrīs como califa tuvo lugar en Ceuta, ciudad que gobernaba. A pesar de que el *Kitāb al-istibṣār* no especifica dónde tuvo lugar esta primera proclamación, sí menciona que Idrīs adoptó el *laqab* de *al-ʻAzīz bi-[A]llāh*[51], título que no aparece en el resto de fuentes, a excepción de al-Bakrī. En cuanto a la segunda proclamación de Idrīs como califa, el *Kitāb al-istibṣār* indica que tuvo lugar en Málaga, pero en esta ocasión no incluye el *laqab* que adoptaría Idrīs, *al-Muta'ayyad bi-llāh* ("el Apoyado en Dios"), con el que se le conoce en la historia por ser el que aparece en el resto de fuentes historiográficas.

4. Conclusiones

El *Kitāb al-istibṣār* es una gran fuente de información para la reconstrucción de la historia del Magreb y, aunque no dedica expresamente ningún apartado a la descripción de los territorios andalusíes, el autor los menciona en diferentes ocasiones a lo largo de la obra, ya sea como referente para comparar alguna ciudad magrebí o para proporcionar datos sobre la historia de al-Andalus, sus relaciones comerciales, algunos términos allí empleados o algunos de sus personajes destacables. Las numerosas referencias a al-Andalus en el texto no solo dejan entrever la relevancia política que tenía este territorio en el siglo XII, sino también el vínculo que unía al autor del *Kitāb al-istibṣār* con esta región. Esta circunstancia sirve de argumento sólido a Ibn Šarīfa para defender su teoría sobre la autoría de la obra, que atribuye a Ibn ʻAbd Rabbihi al-Ḥafīd, autor de origen andalusí.

El carácter anónimo que ha acompañado al texto durante años y su estrecha vinculación a la obra del al-Bakrī, quizá hayan sido los factores que han influido en el olvido del conjunto de su contenido histórico. Sin embargo, la historia sobre los ḥammūdíes narrada en el *Kitāb al-istibṣār* resulta de gran interés porque, además de tratarse de uno de los testimonios más tempranos de la presencia de la dinastía ḥammūdí

[48] Sobre este autor, véase Ch. Pellat, "al-Nawfalī", EI2, VII, 1045a-1046b. Aunque el *Kitāb al-istibṣār* toma el testimonio de al-Nawfalī de la obra de al-Bakrī, E. Fagnan comenta que el autor del *Kitāb al-istibṣār* introduce algunos datos que parecen provenir de una fuente diferente. Véase Fagnan, *L'Afrique Septentrionale,* p. 149, nota 3.

[49] Miguel Vega Martín y Salvador Peña Martín, "Un dirham a nombre del Ḥammūdí Idrīs al-ʻAzīz bi-[A]llāh (luego llamado al-Muta'ayyid bi-[A]llāh)", *Al-Qanṭara* XXV, 1 (2004) 245-251.

[50] María Dolores Rosado Llamas. *La dinastía Ḥammūdī y el califato en el siglo XI.* Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), D.L. 2008, pp. 154-155.

[51] *Kitāb al-istibṣār,* p. 197.

en la Península, da cuenta de la doble proclamación de Idrīs b. ʻAlī b. Ḥammūd y su *laqab al-ʻAzīz bi-[A]llāh*, que no ha perdurado en la historiografía posterior. Este hecho haría del *Kitāb al-istibṣār* el último testimonio escrito que refleja la singularidad de este título honorífico, a pesar de lo cual, como se ha dicho, no parece haberse tenido en cuenta para los estudios sobre la dinastía.

Además, debido también al carácter anónimo del *Kitāb al-istibṣār* –si se mantienen las reservas sobre las tesis de Ibn Šarīfa–, resulta complicado determinar hasta qué punto pudo haber influido en la historiografía árabe posterior. A este respecto, es muy probable que la obra se difundiese entre los círculos intelectuales medievales y sirviera de inspiración para la creación de otros libros, pues su valor como fuente histórica parece indudable.

A todo lo expuesto conviene añadir que el autor del *Kitāb al-istibṣār* se interesó de igual modo en plasmar en su obra las maravillas orientales de diversos lugares del mundo islámico de aquella época, siguiendo la tradición clásica de los geógrafos árabes y la literatura de *ʻaŷāʼib*. Su concepción universal de la historia araboislámica medieval le concede, por tanto, una singularidad y un interés especial que debería tenerse en cuenta en futuros trabajos históricos e historiográficos.

Bibliografía

Bakrī (Al-), Abu ʿUbayd (m. 487/1094). *Kitāb al-masālik wa-l-mamālik*. Ed. A.P. Van Leeuwen y A. Ferré. Túnez: Al-Dār al-ʿArabiyya li-l-Kitāb, Bayt al-Ḥikma, 1992. 2 vols.

— *[Kitāb al-masālik wa-l-mamālik] Al-Mugrib fī ḏikr bilād Ifrīqiya wa-l-Magrib wa-huwa (sic) ŷuz ʾmin kitāb al-Masālik wa-l-mamālik = Description de l'Afrique Septentrionale*. Ed. y trad. Mac Guckin de Slane. Édition revue et corrigée. París: Jean Maisonneuve, 1965 [Argel: 1911-19131].

Kitāb al-istibṣār fīʿajāʾīb al-amṣār. Description de la Mekke et Médine, de l'Égypte et de l'Afrique septentrionale par un écrivain marocain du VIè siècle de l'Hégire (XIIè s.J.C.), ed. y trad. Saad Zaghloul Abdel-Hamid. Casablanca: Les Editions Maghrébines, 1985.

— *L'Afrique Septentrionale au XIIe siécle de notre ère. Description estraite du Kitāb al-Istibṣār*, trad. Emile Fagnan. Constantine: Imprimerie D. Braham, 1900 [reimpr. Frankfurt am Main: Institute for the History of Arabic-Islamic Science, 1993].

— *Description de l'Afrique par un géographe arabe anonyme du sixième siècle de l'hégire*, ed. Alfred Von Kremer. Vienne : Imprimerie Impériale Royale, 1852.

Estudios

Acién Almansa, Manuel, "Los Ḥammūdíes, califas legítimos de Occidente en el siglo XI", en Carlos Laliena Corbera y Juan F. Utrilla Utrilla (eds.), *De Toledo a Huesca. Sociedades medievales en transición a finales del siglo XI (1080-1100)*, Zaragoza, 1998, pp. 45-59.

Dozy, Reinhart, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*. Leiden-Paris: Brill & Maisonneuve, 1927.

Fierro, Maribel, "El *Mahdi* Ibn Tūmart: más allá de la biografía oficial", en Miguel Ángel Manzano y Rachid El Hour (eds.), *Política, sociedad e identidades en el occidente islámico (siglos XI-XIV)*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2016, pp. 73-39.

Guichard, Pierre y Meouak, Mohamed, "ṣaḳāliba (al-)", *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1995, VIII, p. 872-881.

Guichard, Pierre y Soravia, Bruna, *Los reinos de taifas. Fragmentación política y esplendor cultural*. Málaga: Sarriá, 2006.

Hopkins, J. F. P., y Levtzion, Nehemia (eds.), *Corpus of Early Arabic Sources for West African History*. Princeton N.J.: Markus Wiener Publishers, 2011.

Huici Miranda, Ambrosio, "Ḥammūdids". *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1986, III, p. 147.

Ibn Šarifa, Muhammad, *Ibn 'Abd Rabbihi al-Ḥafīd. Fuṣūl min ṣīra mansīya*, Beirut, 1992.

Iskander, John, "Devout Heretics: The Barghawata in maghribi Historiography", *The Journal of North African Studies* 12/1 (2007): 37-53.

Le Tourneau, Roger, "Barghawāṭa", *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1986, I, pp. 1043b-1045a.

— "Ḥā-Mīm", *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1986, III, 134b-135a.

Levtzion, Nehemia, "The Twelfth-Century Anonymous *Kitāb Al-Istibṣār:* A History of a Text". *Journal of Semitic Studies*, 24/2 (1979), pp. 201-217.

Lirola Delgado, Jorge, "Ibn Hāni', Abū l-Qāsim", en Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vílchez (eds.), *Biblioteca de al-Andalus: De Ibn al-Ḍabbāg a Ibn Kurz*. (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2004), vol. 3, pp. 275-278, nº 540.

Pellat, Charles, "Istibṣār (kitāb al-)", *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1997, IV, p. 254a.

— "al-Nawfalī", *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 1993, VII, p. 1045a-1046b.

Puerta Vilchez, Jose Miguel y Rodríguez Figueroa, Antonio, "Ibn 'Abd Rabbiḥi al-Hafīḍ, Muhammad", en Jorge Lirola Delgado y José Miguel Puerta Vílchez (eds.), *Biblioteca de al-Andalus: De al-'Abbādīya a Ibn Abya*d (Almería: Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012), vol. 1, pp. 609-619, nº 189.

Rosado Llamas, María Dolores, "Las acuñaciones de 'Alī b. Ḥammūd". *Mainake*, 31 (2009), pp. 395-410. ISSN: 0212-078-X.

— *La dinastía ḥammūdī y el califato en el siglo XI*. Málaga: Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga (CEDMA), D.L. 2008.

Seco de Lucena, Luis, *Los hammūdíes, señores de Málaga y Algeciras*. Málaga, 1955.

Sezgin, Ursula, "al-Wasīfī, Ibrāhīm b. Wasīf Šāh", *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden: Brill, 2002, XI, pp. 163a-164a.

Vega Martín, Miguel y Peña Martín, Salvador, "Un dirham a nombre del ḥammūdí Idrīs al-'Azīz bi-[A]llāh (luego llamado al-Muta'ayyid bi-[A]llāh)". *Al-Qanṭara*, 25/1 (2004), pp. 245-251.

Viguera Molins, María Jesús, *Los reinos de taifas y las invasiones magrebíes. (Al-Andalus del XI al XIII)*. Madrid: MAPFRE, 1992.

Yalaoui, Mohammed, *Un poète chiite d'Occident au IVème/Xème siècle: Ibn Hāni' al-Andalusī*, Publications de l'Université de Tunis, 1976.

El escritor Ṣubḥī Mūsà y su novela histórica *El último morisco* a través de dos entrevistas

Ana María Sánchez Medina
Universidad de Jaén

1. Introducción

En el presente artículo abordaremos un breve análisis de la novela histórica *Al-mūriskī al-ajīr (El último morisco)* y un acercamiento a la personalidad de su autor Ṣubḥī Mūsà. Intentaremos reflejar los pensamientos, sentimientos y anhelos del autor a partir de dos entrevistas en árabe. La primera de ellas ha sido publicada en la prensa y la segunda es una entrevista personal con el escritor realizada en El Cairo en el mes de marzo de 2018 concedida en exclusiva a la autora de este trabajo.

Hemos de decir que elegimos esta novela sobre moriscos entre las escasas que hemos encontrado publicadas en la actualidad. Sin embargo, el tema parece que despierta gran interés entre el público y la crítica.

El último morisco es una novela histórica que narra los acontecimientos surgidos a raíz de la rebelión de las Alpujarras en el siglo XVI y que atraviesa diferentes periodos de la historia de España llegando, incluso, hasta la etapa de la Transición a la democracia en los años 70 del siglo XX. A continuación, haremos un breve resumen de la vida y obra de este escritor enmarcándolo en el momento histórico actual.

2. Apuntes biográficos y literarios sobre el autor

Ṣubḥī Mūsà es un poeta y novelista egipcio nacido el año 1972 en un pueblo rural de la región de al-Manūfiyya situado al norte de Egipto. Actualmente reside en El Cairo donde trabaja como redactor jefe de *al-Maŷalla al-Ṯaqāfiyya al-Ŷadīda fī Miṣr* (Nueva Revista Cultural de Egipto).

Ha publicado cinco divanes de poesía: *Ondea a su lado y solo*, *Qasidas de una habitación cerrada*, *Hanibal*, *Por esto me marcho*, *Despidiendo al amor* y siete novelas: *El silencio de los sacerdotes*, *Paloma Blanca*, *El escritor*, *Leyendas del hombre Martes*, y *Punto de sistema*, con el que ha logrado el Premio Naŷīb Maḥfūz en 2018.

Asimismo, el año 1994 obtuvo un premio literario en Ciencias Sociales y tras ello, una beca de especialización de tres años de duración del Ministerio de Cultura de Egipto. Durante este tiempo compuso su novela *Leyendas del hombre Martes*, con la que logró el premio al mejor trabajo literario en la Feria Internacional del Libro Egipcio el año 2014. Consiguió después una donación del Fondo Árabe para las Artes y la Cultura por su libro *El último morisco* que consiguió entrar en la lista "Amplios Horizontes" del premio Šayj Zayd. Además, ha trabajado como periodista en prestigiosos periódicos árabes, entre ellos *Al-Qabas y Al-Ḥayāt al-Lunduniyya* y ha sido director del Organismo General de Edición de los Palacios Reales de Egipto.

Para comprender mejor la obra de Ṣubḥī Mūsà hemos de contextualizarla dentro de la tercera etapa de lo que se conoce como novela histórica en la literatura árabe

moderna y contemporánea. Este género ha pasado por tres periodos o etapas, según nos ha explicado el autor.

La primera, es la etapa de Farīd Abū Ḥadīd y Ŷurŷī Zaidān entre otros. La novela en este momento histórico, que abarca las primeras décadas del siglo XIX hasta los años 60 aproximadamente, narra los acontecimientos populares e históricos que se contaban en las cafeterías.

La segunda etapa comienza en la década de los 60, cuando la opresión era grande y clara y la dictadura no admitía oposición alguna. Sus máximos representantes fueron Radwa Ashour (Raḍwà ʿAšūr), Amin Maalouf (Amīn Maʿlūf), Sālim Hāmiš y Wāšīnī al-Aᶜrāŷ.

La tercera y última etapa, a la cual pertenece Ṣubḥī Mūsà, comienza a finales del siglo pasado y llega hasta la actualidad. El escritor mira a la historia de una forma racional buscando en el pasado el origen de los problemas que vivimos en la actualidad para intentar solventarlos y así, poder evitar problemas mayores. Mientras que la secuencia narrativa tradicional se basaba en tres tiempos sucesivos, pasado, presente y futuro y los tres se mostraban de forma separada, sin que existiera intersección entre ellos, en la nueva sensibilidad se ha conseguido romper con dicha estructura narrativa y se superponen los distintos tiempos en un juego permanente entre el inconsciente y el subconsciente.

3. Primera entrevista a Ṣubḥī Mūsà

Estos ideales aparecen bien definidos por el propio escritor en una entrevista que le realiza en febrero del 2015 el periódico *Al-Ŷazeera*, donde expresa sus sentimientos hacia el imaginario andalusí en la búsqueda de un concepto, de un motivo de esperanza y una luz que seguir para resolver las dudas y problemas del mundo actual. De esta manera, al-Andalus se convierte en un sueño que perseguir, el sueño de una de las civilizaciones de mayor esplendor cultural y científico de la zona del mar Mediterráneo.

A continuación, se ofrece la traducción de lo más representativo de dicha entrevista al autor[2]:

"Al-Andalus ha sido el sueño que se ha repetido desde nuestra infancia. La relacionábamos con Palestina, Jerusalén y con la mezquita de al-Aqṣà. Nos habíamos hecho una idea del Magreb árabe cuyas noticias nos habían llegado a través de `Uqba b. Nāfiˋ y de la Fundación del al-Qayrawān. Después, vinieron Mūsà b. Nuṣayr y Ṭāriq b. Ziyād con la conquista de la Península Ibérica, conocida por al-Andalus y las sucesivas luchas llevadas a cabo hasta alcanzar las fronteras de Francia.

Nos acostumbramos a oír hablar de `Abd Raḥmān al-Nāṣir y de al-Mu´tamid ben ᶜAbbād, Ibn al-Jatīb, Ibn Zaydūn y Wallāda al-Mustakfī y relacionábamos al-Andalus con Ibn Rušd, Ibn `Arabī y con el imam Ibn Ḥazm.

Nos resultaba al-Andalus de una belleza sumamente extraordinaria desde el punto de vista geográfico, cultural y político, siendo ésta el Paraíso Perdido que deseábamos recuperar, aunque sólo fuera hablando de él.

Nos preguntábamos qué les había ocurrido a aquellas gentes de al-Andalus y cómo acabó su grandiosa civilización, porque ninguno de nosotros pensábamos en lo que les

[2] Véase Mas'ūd Qāydī. "Al-Mūrīskiyyūn hum al-ŷarīma allatī irtakabhā al-fikr al-garbī fī su'ūd nahwa al-qaws al-ḥaḍārī". *Al-Ŷazā'ir Taqra'u*. (Argelia).

pudo haber sucedido a aquellas gentes tras su expulsión, ni en cuál fue su destino allá en los lugares en donde se asentaron. Tal vez esto fuera porque El Cairo no tuvo un contacto directo con al-Andalus y porque no fue el lugar a donde se dirigieron en un primer momento al pasar desde la orilla norte a la del sur. El término morisco, por tanto, parecía nuevo a oídos de los egipcios. Lo habían escuchado, pero no lo conocían bien.

La novela tuvo una gran aceptación entre el público egipcio, no sólo por la historia en forma de novela, sino también por su relación entre pasado y presente y por la cuestión abordada de cuál fue el destino de aquellas minorías bajo el poder de un estado religioso. Y el ejemplo estaba en lo que les había sucedido a las gentes de al-Andalus bajo el poder de la Iglesia Católica.

Estas primeras cuestiones fueron mi primera preocupación durante muchos años. Busqué respuestas a ellas sin prisa, sin que supusieran para mí algo prioritario. Así fue siempre cuando me dediqué a escribir varias de mis obras anteriores a *El último morisco*, pero el tema iba tomando fuerza en mí.

Todos estos pensamientos me llevaron a reflexionar sobre la época moderna. Realicé un estudio de los *memorandum* de Usāma ben Lādin en el que hablo de la lucha política en nombre de la religión, lo que se conoce como grupos de salida, tanto en el pasado como en el presente, chiitas o sunitas o jariŷíes explicando que la salida de estos grupos recientes son el comienzo de los Hermanos Musulmanes, que surgieron en la década de los 70. Estos eran los grupos al-Takfīr, al-Hiŷra, al-Ŷihād, al-Ŷamā'a al-Islāmiyya, entre otros.

Estos grupos serían la base sobre la que se constituyó al-Qa`eda posteriormente y en donde confluyeron los muŷāhidīn o combatientes yihadistas de todos los países árabes para luchar contra los rusos considerados no creyentes en Afganistán.

Estos recibieron ayudas económicas procedentes del mundo árabe y del exterior y habían cooperado con ellos organizaciones árabes y extranjeras. Sin embargo, tras la caída de la Unión Soviética, la pregunta era cuál sería el destino de los muŷāhidīn. Aquellos grupos se habían acostumbrado a llevar armas consigo y no eran bien aceptados allá en sus países de origen, por lo que sufrieron un choque de identidad personal y con los Estados Unidos de América, tanto en la Guerra del Golfo como en el caso de las explosiones en la embajada americana y la posterior caída de las dos grandes torres del comercio mundial, las Torres Gemelas.

Previamente a todo esto, habían regresado estas fuerzas y estos muŷahidīn a sus países de origen y a sus líneas califales para constituir pequeños emiratos en pueblos y montañas y esto fue lo que ocasionó la expansión islámica en muchos países árabes.

Llegó la organización civil Ŷamā'a ᶜAbbās al poder a principios de los 90 y, si no hubiera sido por la entrada del ejército, Argelia se habría convertido en el primer emirato islámico de la Era Moderna. Hubo, además, muchos enfrentamientos entre la policía egipcia y muchas organizaciones religiosas en al-Sa'īd y terminó el asunto con declaraciones y arrepentimiento.

Pero todo esto fue una solución política que permitió a los países en vías de desarrollo la expansión de la corriente religiosa en las calles a cambio de que permanecieran en el poder el presidente Mubārak, sus hijos y hombres de gobierno.

Tras esto, los "islamistas" fueron los más votados y lograron el poder tras la caída de Mubārak en Egipto, Zīn al- ᶜĀbidīn ben ᶜAlī en Túnez, Muᶜammar al-Qaḏḏāfī en Libia, etc.

Todavía podríamos decir que se mantiene vivo el enfrentamiento entre el sistema y las filas islamistas con sus diferentes variantes en Siria, así como la lucha sunita-chiita, con mayor fuerza ahora en Iraq y el Yemen. En el caso de Marruecos, lograron un acuerdo similar y llegaron al gobierno los Hermanos Musulmanes. Espero que el asunto no se prolongue mucho más, pues los islamistas no son un órgano civil y su deseo de conquistar parece no tener límites.

Considero *El último morisco* un grito para pedir el reconocimiento a los moriscos y también una llamada de advertencia a los gobiernos construidos sobre una base religiosa a que no nos conviertan a todos en nuevos moriscos.

Estamos obligados a recuperar nuestra identidad como seres humanos, como personas que viven en el siglo XXI y no de los siglos VII u VIII del calendario cristiano porque la identidad, en mi opinión, es la identidad como seres humanos, la identidad cultural, sin ramificaciones árabes, islámicas, amazigíes o nawīyya. Todas estas divisiones nos han acarreado los mismos problemas de la Edad Media, problemas tribales, de luchas neurológicas que no presentan soluciones humanas a los problemas a los que nos enfrentamos. No suponen respeto ni aceptación al otro."

4. Segunda entrevista al escritor

Para conocer en profundidad una novela resulta de gran interés el testimonio y opinión del propio autor. Por ello nos trasladamos a Egipto para recoger sus impresiones y opinión sobre la novela y las explicaciones que sobre la misma aporta de primera mano. A continuación presentamos un resumen y los pasajes más destacados de esta entrevista.

Para el escritor el término morisco hace referencia a los musulmanes que permanecieron en al-Andalus bajo el gobierno hispano-cristiano después de que el último de los reyes de Taifas, Abū ʾAbd Allāh entregara las llaves de Granada a Isabel y a Fernando, reyes de Castilla. Sin embargo, dicho término fue adoptado posteriormente en el año 1501 o tras la conversión de los mudéjares a moriscos, lo que nos lleva a pensar que el autor no tiene bien diferenciados los términos mudéjar y morisco.

Según él, la entrega evitaba el derramamiento de más sangre cuando ya no podían resistir más y que Abū ʿAbd Allāh decidió entregarse tras reunirse con sus mandatarios, militares y hombres de religión, cediendo derechos y privilegios de los musulmanes de al-Andalus. Finalmente explica que se firmaron unos acuerdos entre ambas partes y que entre los derechos se encontraban los siguientes:

-Que los moriscos podían conservar su religión y sus propiedades.

-Que estos serían juzgados según sus leyes.

-Que no debían llevar consigo objetos ni ropas que mostraran que eran moriscos.

-No estaban obligados a pagar impuestos más elevados que los judíos.

-Podían conservar sus armas excepto escopetas.

-Se respetaría a cualquiera que se convirtiera al islam, sin que por ello éste se considerara apóstata.

-Elegían por alcalde a aquél que respetara a los moriscos y, si incumpliera algo, sería destituido.

-Tenían el derecho de educar a sus hijos como desearan.

5. Análisis general de la novela

El último morisco es una novela histórica cuya narración se mueve en dos líneas paralelas:

La primera línea, que se corresponde con la época moderna, presenta a un joven llamado Murād, egipcio y descendiente de moriscos que vive en El Cairo. Su familia ha vivido en esta ciudad desde hace más de doscientos años, y tan sólo quedan en ella él y su abuela.

Murād es el descendiente del último de los moriscos de al-Andalus y quiere recuperar su derecho de *waqf* o donación piadosa perpetua que le dejó su abuelo.

El relato en esta primera línea está en tercera persona, o lo que en narrativa árabe se conoce como el *ausente*. Arranca con el estallido de la Revolución del 25 de enero del 2011 en Egipto y la salida de la gente a las plazas, y de forma más intensa en la Plaza de la Liberación ubicada en pleno centro del Cairo.

La segunda línea, narra lo que sucedió a los musulmanes en al-Andalus tras romper la reina Isabel la Católica la promesa de respetar sus costumbres y los derechos que les habían prometido. Asimismo, relata el maltrato al que éstos fueron sometidos. También cuenta los inicios y causas de la rebelión de las Alpujarras. El relato aquí está en boca del narrador, que es Muḥammad ben `Abd Allāh b. Ŷahūr.

Narra en ella los esfuerzos que había realizado su padre para encender la llama de la revolución en un intento de recuperar lo perdido.

`Abd Allāh es descendiente de la familia Ŷahūr de al-Ándalus, conocida por haber sido ministros bajo el mandato de los Banī l-Aḥmar.

A pesar de la complejidad del relato, el lector se habitúa pronto a él, pues el papel de Murād consiste en explicar la situación del morisco en la época moderna, al mismo tiempo que se desvía de la historia y cuenta las vidas de sus abuelas para explicar cuáles fueron las causas que los trajeron a Egipto.

Aprovecha el escritor cualquier ocasión para mostrar el árbol genealógico de los moriscos en un sinfín de personajes a veces difíciles de digerir por el lector.

Mientras tanto, Muḥammad ben `Abd Allāh b. Ŷahūr, aparecido en forma de espíritu, relata los hechos de una forma encadenada y natural hasta el final de la historia.

Al terminar el relato, el lector descubre que Murad continúa lo que dejó sin terminar su abuelo y la historia continúa hasta llegar a donde han llegado los moriscos en el mundo actual.

El relato de Muḥammad B. ᶜAbd Allāh B. Ŷahūr

Empieza con la dramática escena de la muerte de Muhŷat, hermana de `Abd Allāh en la que su padre intenta vengarse de los que la han humillado y después asesinado. Sin embargo, no puede cumplir su venganza pues es atado y crucificado por sus creencias ante los Tribunales de la Inquisición.

ᶜĀ'iša, su esposa, y descendiente de familia de honor, pagará el precio de su marido con su honra al sacerdote Enmanuel en un encuentro con éste antes de que lleguen hombres de la Inquisición y deja después un mensaje a su esposo en el que está escrito: "Tu existencia es vida para los que han muerto y tu muerte es vida para los criminales". Después desaparecerá y su cadáver será encontrado en un río días más tarde en un pueblo lejano.

Como consecuencia del humillante sacrificio de la esposa de Ben Ŷahūr, éste permaneció aislado durante años sin salir del rincón de su casa, comiendo y bebiendo lo

justo para subsistir. Hasta que un día su sobrino Fernando se enzarza con él y le pide que haga algo antes que morir humillado, esclavizado y maltratado. Éste reacciona y cambia por fin de actitud. Lo primero que hace es alejar a su hijo del conflicto enviándolo a casa de su tío Bādit en Toledo para que aprenda el arte de la escritura, de la arquitectura y a restaurar cementerios e iglesias y, así, ocultarlo de algún modo.

Allí permanecerá su hijo Muḥammad durante un tiempo, quien disfrutará de una vida estable y llegando incluso a pensar en casarse. Pero, un día, le llega la noticia de que su padre ha muerto de forma repentina. Éste, a causa del impacto, sueña que su padre enfermo le habla en sueños durante cinco días seguidos. Decide, entonces, salir de Toledo y regresar a las Alpujarras para luchar junto a su gente. Su tío Bādit se resiste a dejarlo marchar solo, pero finalmente acepta.

En el camino se le aparece el espíritu de su padre que lo va guiando por caminos seguros mientras le va contando la historia de sus abuelos en al-Andalus y aprovecha el escritor este momento para aportar gran información sobre ella entrelazando ambos mundos.

Cuando llega Muḥammad a las Alpujarras, ᶜAbd Allāh b. Umayya, el líder elegido para encabezar la revolución, lo designa como escribiente suyo en agradecimiento a su padre. A partir de este momento, el relato empieza a tomar un nuevo giro narrativo que resulta ser un tanto "provocador" hasta que se produce la salida de los moriscos de al-Andalus.

El relato de Murād

Murād representa en la novela al descendiente del último morisco de al-Andalus.

Aunque con una apariencia moderna, el relato habla de la historia de los moriscos desde el comienzo de su expulsión, el final del relato de Muḥammad ben `Abd Allāh b. Ŷahūr hasta llegar a la actualidad.

Murad es un joven que vive con su abuela Ŷanà Hānim en una antigua casa ubicada en el centro de la ciudad. Su vida transcurre entre su trabajo como dibujante en un periódico y la Casa del libro egipcia en busca del documento de waqf o testamento de la familia y del pabellón marroquí.

Junto a la abuela hay una muchacha, Raquel, con la que intercambia mensajes por correo electrónico, y un culto oficial de las Fuerzas de Seguridad del Estado que aparece y desaparece en la escena como un fantasma. Este episodio, al contrario del dedicado a `Abd Allāh b. Ŷahūr, narra pocos sucesos y en él Murād no habla mucho de sí mismo. Mientras tanto, el tiempo corre muy deprisa y los acontecimientos se suceden de forma instantánea como titulares de noticias.

La historia comienza con la revolución del 25 de enero pasando por el gobierno de los Hermanos Musulmanes hasta el final de su mandato.

El relato de Murad incluye muchos recuerdos e historias de la familia y su árbol genealógico que le cuentan su abuela Ŷanà Hānim y el "dudoso" oficial.

6. Críticas a la novela

Entre las críticas que se le han hecho en el ámbito árabo-islámico a la novela está el hecho de que Murad se siente orgulloso de ser morisco, como un don que debe preservar, y se siente orgulloso de no ser ni musulmán ni cristiano.

La otra objeción es que trata al personaje de `Abd Allāh b. Ŷahūr como una divinidad después de morir cuando toma el nombre de Ojo Protector. Éste se convierte en un espíritu que va a orientar y guiar a su familia en una especie de predicción del futuro.

La otra objeción importante es que el ojo protector, el abuelo ya difunto representado en forma de espíritu protector, se muestra como una especie de patriarca con cierto grado de sacralidad al que no se le puede contrariar, pues si se enfada manda castigos al que se desvíe del buen camino. Todo esto lo acepta la familia sin objeciones como si fuera algo predestinado para ellos.

7. Análisis de la novela según el autor

A continuación, tomamos de las explicaciones de Ṣubḥī Mūsà un resumen de sus ideas respecto a su novela.

En primer lugar, el escritor ve en todo momento histórico o civilización cuatro etapas:

-Las revueltas o rebelión.

-La construcción del Estado.

-La derrota.

-La dispersión y expulsión final.

Estas cuatro etapas se aprecian fácilmente, según Ṣubḥī Mūsà, en el tiempo presente de la etapa antigua en la novela.

En cuanto al pasado de la etapa antigua, incluye lo que pasó a ᶜAbd Allāh b. Ŷahūr cuando era visir en el reino de los Banī Aḥmar tras la rebelión liderada por su padre y provocada por su madre, la cual había salido con sus criados y sirvientes a clamar y pedir ayuda a los árabes por las calles del Albaicín para intentar salvar al-Andalus. Lograron controlar las torres del Albaicín y expulsar a los ejércitos de allí. Seguidamente, decidieron entrar en la ciudad de Granada y, una vez allí, fueron traicionados por uno de los sacerdotes que previamente se había comprometido a garantizarles que nadie les acosaría. Pero bajaron de las torres y entró la policía, por lo que, a partir de aquel momento, vivirían en paz sólo una semana.

Los reyes Isabel y Fernando habían venido de Castilla con su ejército y entraron en el barrio del Albaicín expulsando de allí a los cabecillas de su ejército.

Según Ṣubḥī Mūsà, ésta fue la primera expulsión a la que siguió la decisión de obligar a la cristianización obligada. Éste es el pasado en la novela en lo que se refiere a la revolución de las Alpujarras.

Pero existe un pasado completo continuado que perdura según el escritor. Corresponde éste a la llegada de los árabes a al-Andalus desde la orilla sur y a la creación de un estado fuerte y sólido, la civilización y las luchas entre las Taifas, que terminaron con el debilitamiento de los reinos y la Nahda o Renacimiento de los cristianos, el fortalecimiento de estos y la posterior expulsión de los árabes.

Ṣubḥī quiere resaltar que el estado de los Banī Ŷahūr (Ŷahwar), que llegó tras una serie de revueltas contra el califa Hišām al-Mu`ayyad y contra los Ṣaqlabiyyīn, era un estado de democracia y de gobierno consultivo.

Nos explica el autor de la novela que el estado de los Banī Ŷahūr representa al de los abuelos de `Abd Allāh b. Ŷahūr, que es el personaje del ojo protector de la familia y quien implanta un estado en las Alpujarras que duraría tres años. Este pasado supone

el presente del relato correspondiente a la época de al-Andalus y trata los sucesos del Albaicín y la decisión de cristianizar por parte de los castellanos.

La época moderna empieza con el presente en la Plaza de la Liberación, donde el morisco tiene que tomar una importante decisión bajo un ejército de aviones que volaba sobre la gente del pueblo haciendo incluso estallar los cristales de los edificios. Esta etapa comienza el 25 de enero de 2010, según Ṣubḥī, día en que Murad, el protagonista de este relato moderno, se integra en el Estado y habla de los acontecimientos que están sucediendo con todas sus peculiaridades.

Encontramos aquí también un personaje femenino, Raquel, que aparece repentinamente en Facebook y viaja hasta a Egipto para instalarse allí y abrir una agencia de noticias. Raquel es española y su nombre es judío, aspecto que Subhī quiere resaltar por su simbología en la novela. Ambos empiezan a indagar en el mundo de los moriscos y se cita a Murad para participar en un congreso sobre ellos con el que se persigue conseguir el reconocimiento de éstos por parte de los españoles. Éste es el presente de la época moderna.

En cuanto al pasado de esta época moderna, corresponde al momento anterior a los acontecimientos del 25 de enero. Es éste el pasado al que no se sentía vinculado Murad. En este tiempo Murad se ve obligado a falsificar cuadros por un hombre corrupto que ocupa un alto cargo del Estado.

Los moriscos de la vivienda van desapareciendo de la casa tras peleas entre ellos, hasta quedar en ella sólo él y su abuela.

El pasado continuado, se desarrolla con la llegada de los moriscos a Egipto. Se explica en ella cómo vinieron a al-Andalus y cómo fue su éxodo hacia Marruecos y hacia Túnez. Allí fueron tratados mal, a pesar de haber hecho florecer la cultura de allí. En España los acusaron de no ser cristianos y recibieron maltrato siendo expulsados y en Marruecos dudaron de ellos por no ser musulmanes puros. La duda recayó siempre sobre ellos. Algunos decidieron huir a Egipto donde fueron recibidos de buena manera sin preguntárseles por su procedencia. Esto se debe, explica Ṣubḥī Mūsà, a la idiosincrasia de tribu, al espíritu del desierto que posee el pueblo egipcio, la de ser ciudadanos del mundo, la de poseer un pedazo de tierra. Por lo tanto, nadie los señala allí, al contrario de lo que ocurrió en Marruecos o Túnez, y eran conocidos sólo los moriscos que profesaban la religión sufí. Este pasado acaba con la caída de los Hermanos Musulmanes en la novela.

Este momento supone la llegada de los abuelos a la capital en un complicado juego de situaciones y, en boca de un historiador y de un oficial de policía, se narra la historia de España, pasando por la monarquía, la II República, la Dictadura de Franco y la figura del dictador en Europa en el escenario que formaban Franco en España, Mussolini en Italia, Hitler en Alemania y Stalin en la Unión Soviética.

8. Simbolismo en la novela

En la obra el autor presenta a un personaje llamado Zurba del escritor griego Nepol Kasaky. Zurba es un héroe novelesco que baila una danza tradicional que se ha hecho famosa en el Mundo Árabe y de la que existe también una película que representa a la libertad. Esta danza la baila el protagonista, Murad, en la Plaza de la Liberación en señal de libertad y de liberación. Representa también esta danza al pobre al que no le queda más que sacar fuera sus sentimientos, a la persona a la que no le queda otra cosa

que disfrutar por medio de la danza y es símbolo de la etapa primera de la revolución. En este momento, Murad pasa de ser una persona no integrada en la sociedad a sentirse parte de ella.

Esta escena en la Plaza de la Liberación para el escritor supone el fin de la opresión y la esclavitud de la época del anterior presidente Ḥusnī Mubārak, que llevaba ya más de treinta años en el poder y que se encontraba ya en una edad muy avanzada. Ahora centraba su atención en favorecer los intereses del capital antes que los del pueblo. Grandes cantidades de dinero del país iban a manos de los salafíes y de los Hermanos Musulmanes. La gente permaneció en la plaza durante 18 días tras los cuales cayó el presidente.

9. Objetivos de la novela según el escritor

En la entrevista que realizamos al escritor éste nos explica algunos aspectos de la novela y su visión personal respecto a la situación de su país y de los países árabes en general, así como un análisis subjetivo de la política internacional en relación al Mundo Árabe y los movimientos terroristas en la actualidad.

"He intentado dar solución a los problemas del pasado y elegí a Muhammad b. `Abd Allāh b. Ŷahūr como la persona que trae consigo un mensaje. Éste se aparece en forma de espíritu a la abuela Ŷanà Hānim y le habla. Es como el ángel Gabriel que trae un mensaje para Murad a través de otro espíritu sagrado, que es el de la abuela".

"¿Eres morisco? ¿por qué no rezas, hermano?" Ésta es la idea que rechaza Murad. Quedan sólo él y su abuela en la casa porque no es capaz de integrarse en la sociedad. Su pensamiento está más próximo al pensamiento judío del guetto y la pertenencia a una minoría.

Nos dice Ṣubḥī Mūsà que con esta idea nace *El último morisco* porque el personaje del Ojo Protector representa a una divinidad, aparece en sueños a un solo personaje, Ḥabīb Allāh, ideado según la usura judía. Ḥabīb Allāh representa a Moisés y Dios se enfada también con él y lo castiga perdiéndolo todo.

Todos estos recursos los emplea Ṣubḥī Mūsà para decir que los moriscos son una minoría que tiene miedo y que tiene sus propias costumbres y su identidad".

"He intentado no sólo centrarme en la historia de España, sino también en el destino de estos moriscos, su devenir y dónde los vemos ahora. Los moriscos tienen una identidad propia, unas peculiaridades particulares. Así lo veía Blas Infante, también presente en la novela.

Deseaba que los moriscos fueran reconocidos en España o que, al menos, se tendiera un puente de intercambio de pensamiento entre ambas orillas del Mediterráneo".

Ṣubḥī Mūsà ve en Egipto un escenario político bastante complejo y lo compara con el vivido en el momento histórico previo a la I Guerra Mundial y II. Analiza la guerra de Afganistán, la formación de al-Qaeda, el desarraigo de sus componentes y el intento de Occidente de darles cabida en sus diferentes países. Opina el escritor que Occidente no tuvo en cuenta que los gobiernos con profunda base religiosa suponen un peligro porque no creen en las antiguas fronteras. Así ocurrió, según él, con el posterior presidente, Muḥammad Mursī, quien anunció la *ŷihād* sobre Siria y la creación de dos estados emiratos en el desierto del Sinaí, uno de ellos en Luxor, que atrae la tercera parte de las riquezas del mundo y consigo, a los terroristas. Estados Unidos había dado una gran

cantidad de dinero a los Hermanos Musulmanes para que se asentaran allí los palestinos y, de este modo, poder paliar un poco el problema.

Añade que siguiendo esta línea está escrito el relato de *El último morisco*, la de un gobierno constituido sobre base religiosa y una sociedad en la que emergen las células islamistas, salafíes o de los Hermanos Musulmanes. La idea consistía en crear un Estado del Sahara Grande desde el Golfo, pasando por la ciudad de Basora y después Iraq hasta llegar a Marruecos.

Toda esta zona del Sahara Grande la iban a ocupar, según él, los ejércitos de los grupos islamistas como Boko Haram en Nigeria hasta Dā'iš y esto supondría un tremendo desastre para las minorías, según afirma el escritor.

Ṣubḥī Mūsà menciona la existencia de unos 15 millones de cristianos en Egipto y nos plantea cuál hubiera sido su destino bajo el poder de estos grupos religiosos y cuál sería también el devenir de los chiitas y de los lādiniyyīn, de los durūŷ y de todas las organizaciones que incluyen al islam sunní radical.

El pueblo egipcio para él no es sólo un espacio físico de desierto, sino que por él han pasado civilizaciones de más de 7000 años de antigüedad. Hubo en aquellas tierras grandes pensadores y más del 70% de ellos fueron cristianos.

Seguidamente, aportamos la reflexión que hace Ṣubḥī Mūsà sobre la situación política actual de su país:

"Egipto, como centro estratégico debe permanecer fuerte porque, si cambiara el escenario político de una forma drástica, cambiaría el mundo.

Las transformaciones que sufrió el mundo entre la I y II Guerra Mundial, supusieron el reparto de Sykes-Picot en la zona árabe. Este reparto sucede ahora. La partición de antes dio lugar a la emergencia de dos fuerzas: Unión Soviética y Estados Unidos, en el año 1956. Puedo imaginar que el escenario se repite ahora en Siria.

El islam político nace en Egipto especialmente. No lo veo en el caso de Túnez. Y si el islam radical se expandiera, ¿hasta dónde llegaría su fuerza? Los muŷāhidīn traspasarían la otra orilla del Mediterráneo y llegarían hasta España, Italia, claro está, analizando todo esto desde esta posición estratégica que posee Egipto. Todas estas transformaciones que se están sucediendo en la zona harán que emerja una segunda fuerza o dos.

El Occidente, el de tal vez mayor producción de armas del mundo debe poner remedio porque, ¿dónde están la democracia y la humanidad allí?".

Según Ṣubḥī Mūsà, existen en Egipto en la actualidad muchos escritos y obras literarias e históricas referidas a al-Andalus. En ellos, sus autores la comparan con la causa palestina y la consideran bastante desconocida en Egipto. Por tanto, es inevitable que siga siendo fuente de inspiración para muchos escritores y trabajos históricos. Pero quiere dejar claro que los moriscos no son al-Andalus, pues al-Andalus es como una luz, un modelo de civilización de gran esplendor, mientras que los moriscos para él son el "delito" que ha cometido el pensamiento occidental al subirse al tren de la civilización.

Su deseo sería que el pensamiento de los intelectuales de Egipto llegara a otras partes del mundo porque se siente limitado y solo. Considera que la civilización egipcia y su historia, que se remonta a miles de siglos antes del nacimiento de Jesucristo, han sido la pieza fundamental de las civilizaciones, culturas y pensamiento de toda la zona del Mar Mediterráneo.

Finalmente, Ṣubḥī Mūsà, nos reitera su anhelo por compartir conocimiento e inquietudes con otros intelectuales de Occidente, por trabajar en un proyecto común de paz y fraternidad, y así juntos poder buscar soluciones a los problemas a los que se enfrenta el mundo actual.

10. Reseñas y artículos en prensa sobre El último morisco

Añadimos a continuación una lista de reseñas y de artículos de prensa en internet referidos a la novela *El último morisco*. De ellas se ha tomado parte de la información para elaborar este artículo:

- Mawqiᶜu qanāt Al-Ŷazīra. Ṯaqāfa wa-fann. 10/2/2015.
- Mawqiᶜu maŷalla Īlāf - Muḥammad al-Hamāmasī- al-aḥad 04/12/2015.
- Ŷarīdatu al-Jalīŷ- Muḥammadū Laḥasab- 23/12/2017.
- Ŷarīdatu al-hayyāt al-dawliyya- Munīr ᶜatība- 12/02/2016.
- Ŷarīdatu al-ᶜarab al-dawliyya- Yāsmin Maŷdī- 18/09/2015.
- Mawqiᶜu Ŷarīdat Miṣrāwī- Naŷma Faraŷ- 05/08/2015.
- Ŷarīdatu Ra' ī al-yawm- al-Anāḍūl- Usāma Safār- 10/02/2015.
- Al-Ŷazā'ir taqra'u- Mas'ūd Qāydī- 21/01/2017.
- Ŷarīdatu al-Ra' i- Islām Unawir- 24/08/2015.
- Ŷarīdatu al-Yawm al-Sābi' - Ahmad Ibrāhīm al-Šarīf- 06/08/2015.
- Ŷarīdatu al-Dustūr- al-arbiᶜā'. 27/01/2017.
- Šākir ᶜAbd l-Ḥāmīd- Maŷalla Šu'ūn Adabiyya- 'adadu raqm 70- Ittihād Kuttāb Dawlatu al-Imārāt al-'Arabiyya.
- Ŷarīdatu al-Ḥarab- Mamdūh Farāŷ al-Nābī- 13/03/2015.
- Muhāmmad al-Hamāmasī- Ŷarīdat al-Bayān- al-itnayn. 05/10/2015.
- Mawqi'u 123- al-Sabt 05/08/2017.
- Mawqi'u Ŷarīdatu Infirād- al-ŷumu'a- 22/01/ 2016.
- Maŷalla al-Ŷasra al-Taqāfiyya- 'Umār 'Alī Ḥasan -al-ŷumu'a- 22/01/2016.
- Hiwār Jālid Hamād- Mawqi'u A'wāt- 02/06/2018.
- Ŷarīdatu Ajbār al-yawm- Zaynab 'Afīfī- 03/07/2015.
- Ṣalāh Faḍel- Ŷarīdatu al-miṣrī al-yawm- 29/05/2015.

Poetisas de al-Andalus: pioneras del feminismo

Claudia I. Sánchez Pérez
Universidad de Jaén

Al acercarnos a la literatura andalusí, dentro del género poético, se descubren unas fuentes de particular interés: las obras literarias en verso escritas por mujeres andalusíes; en concreto, a nuestra época han llegado fragmentos de poesías de unas cuarenta poetisas que escribieron en la época medieval en la península Ibérica (Ben Said al-Magribi, siglo XIII, García Gómez, 1940, Garulo, 1998). Estos documentos constituyen, desde nuestro punto de vista, una fuente privilegiada de conocimiento de la sociedad andalusí y, en particular, de las mujeres y de sus roles y representaciones socio-culturales. Sin embargo, en el extenso periodo medieval esta contribución literaria de unas mujeres cultas y escritoras se encuentra bastante diluida, y casi siempre olvidada, quedando sus versos al margen de las antologías y de los manuales de literatura. La literatura medieval española que la mayoría hemos estudiado se inicia con las jarchas, vistas como preámbulo, sigue con la épica donde destaca el personaje masculino del Cid Campeador, se estructura luego diferenciando los mesteres de Clerecía y de Juglaría, para finalmente centrarse y destacar sobre todo a tres autores: Gonzalo de Berceo, el Arcipreste de Hita o el Conde de Lucanor.

En la historia literaria medieval como en la historiografía en general, las contribuciones andalusíes si son abordadas se tratan de forma sucinta, y con más brevedad aún se mencionan las mujeres escritoras, que apenas si son citadas, y en caso de que sí, se les da a sus creaciones literarias un tratamiento muy marginal y poco relevante; por tanto, lo andalusí –debido al devenir histórico y el sentido de la reconquista como un avance– ha estado ocultado y si hay protagonistas femeninas, éstas han tenido una doble invisibilidad. Tampoco los autores musulmanes de los diccionarios biográficos mostraron con interés y continuidad los versos femeninos: "*No parece que hayan sentido nunca la necesidad de hacerlo de una forma sistemática, y da la impresión de que la poesía femenina ha sufrido el destino de los innumerables poetas de segunda fila (…) Además, no parece que se recogieran los poemas de ninguna mujer para formar un 'diwan'*. (…)" (Garulo, 1986: 42)

Conscientes de esta marginalidad es preciso insistir en que los versos de las poetisas andalusíes son un valioso testimonio de los sentimientos femeninos de las mujeres árabes que vivieron en la península ibérica desde el siglo VIII hasta el XIV. A través de su poética trasmiten sensualidad, lirismo y también un espacio propio de crítica social y de protesta. Al acercarnos hoy tanto a las emociones amorosas como a posturas vitales de algunas de estas autoras se aprecia que pueden ser reivindicativas, y en la terminología actual ser calificadas de 'feministas'. Al referir que las mujeres de al-Andalus tenían un papel social activo, no podemos dejar sin reconocer que la sociedad islámica era una sociedad muy patriarcal en la que los papeles sociales más decisivos eran ocupados por los hombres, así como el acceso a la cultura tenía muchas menos trabas para la población masculina, de hecho está constatada la importancia de la castidad y la honestidad femenina en ese contexto; así algunas de estas mujeres fueron instruidas a través de una cortina pues debían de guardar distancia con su maestro, o el hecho de que sus familiares las mantenían muy

recluidas en el ámbito doméstico y alejadas de la sociedad. Reflejándose la idea de Max Weber, del que la autoridad del hombre también estructuraba esta sociedad andalusí y los lazos de solidaridad en la familia ya tenían como base una jerarquía en la propia comunidad doméstica, el hombre tenía la autoridad y los sometidos (mujeres y niños) se regían por la piedad. (Weber, 1993)

Para trazar la hipótesis de este trabajo nos apoyamos en la tesis de Henri Perés (1999) de que las mujeres en la sociedad andalusí eran más libres que en la sociedad islámica clásica, y en la existencia constatada de la presencia social de mujeres en al-Andalus con roles muy activos, cuyo ejercicio profesional era relevante y valioso como calígrafas, juristas, maestras o cantoras, hasta el punto de ser llamadas estas mujeres letradas 'mujeres sabias' (Ávila, 1989) y resaltamos, específicamente, la aportación pionera al feminismo de algunas poetisas andalusíes.

Una variable clave es el estatus social. Una posición social elevada brindó a un grupo de mujeres andalusíes una libertad e independencia muy singulares, que parece no tener parangón respecto a la de las mujeres cristianas medievales –excepto el caso de las beguinas– o de otras épocas posteriores, aunque sí podría ser comparada y encontrar diversas similitudes en cambio con otras mujeres poetisas que por la misma época se expresaron literariamente en otras latitudes, como es el caso de las trovadoras de Provenza. Centrándonos en las poetisas andalusíes hay que distinguir entre dos tipos: las que eran mujeres libres, que son la mayoría, y las que eran esclavas, de forma excepcional de algunas han transcendido sus versos hasta hoy. El factor decisivo era el pertenecer a una familia pudiente, pero también estar cerca de ella; Una posición social elevada fue clave para que ciertas familias ofrecieran a las niñas una socialización cultural que les daría acceso a la educación y a la escritura; aunque, teniendo en cuenta diferentes circunstancias y la heterogeneidad de los grupos familiares hay que considerar el hecho de que se pudo facilitar el acceso al saber a mujeres de estamento social más bajo, incluso a esclavas, a pesar de que el acercamiento y el adiestramiento refinado en la cultura pudiera tener un sentido androcéntrico y utilitarista. En ambos casos, esa educación era expresamente decidida o/y dirigida por una personalidad masculina de relevancia social, que bien podía ser emir, califa o noble, o estar cercana a ese círculo de poder.

El origen geográfico de esas mujeres –cuyo cultivo de la palabra oral y escrita les dio libertad o les cambio su rol social tradicionalmente menos activo– se circunscribe a la actual comunidad de Andalucía, principalmente a las provincias actuales de Almería, Granada, Málaga, Córdoba y Sevilla; excepto algunas poetisas como al-Silbiyya, de Silves (en el Algarve), o Hafsa bint Hamdun de Guadalajara; cronológicamente gran parte de estas escritoras vivieron entre los siglos que van del X al XIII.

Teniendo pues en cuenta que el acceso de las mujeres a la actividad pública estaba vedado o controlado por "cancerberos" masculinos, las mujeres que llegaron a tener la opción de acceso fue especialmente gracias al dominio de la palabra y de la escritura –estudiaban gramática, el Corán, caligrafía, métrica– y en especial de la poesía, que les valió para reclamar a veces derechos propios a los gobernadores, relacionarse con su enamorado a través de 'billetes poéticos', recitar un poema de forma elocuente, como trueque para conseguir ponerse bajo la protección de un poderoso, o tener vía libre para participar activamente en los salones poéticos e incluso, en ocasiones, ser las organizadoras de los mismos. Entre sus temas principales: el amor y la sensualidad, el

panegírico, y tampoco faltaba la crítica y la sátira a la sociedad, el reproche o la queja ante el no ser bien valoradas, ante los desengaños amorosos y ante otros hechos adversos.

Entre esas poetisas, treinta o cuarenta, se encontraría un grupo más reducido de cinco o seis que serían las consideradas en este trabajo 'pioneras del femenino', éstas últimas tendrían una ubicación concreta entre Córdoba y Granada –dentro de los márgenes de esa ruta que hoy denomina el legado andalusí la ruta del Califato–; justamente pertenecen a esa zona geográfica las poetisas de las que, además, más versos se conservan, en dicha producción poética se conserva, en dicha producción el sentido reivindicativo y el auto-reconocimiento de su valía es evidente, y precisamente hay dos que parece que se movieron por un entorno muy próximo al contexto alcalaíno –de Alcalá de Benzayde, –es decir de Alcalá la Real (Jaén)–, ellas son Hafsa al-Rakuniyya y Nazhun al-Qalaiyya, ambas vivieron en el siglo XII en los tiempos de la Granada almohade. A no mucha distancia en la Córdoba del Califato Omeya estaba un siglo antes con un salón poético propio la poetisa Wallada, escritora esta última cuyas fuentes confirman que nunca llegó a casarse.

Hafsa, Nazhun y Wallada, como otras autoras de la literatura hispanoárabe de los siglos XI al XIII, son mujeres que tuvieron acceso a la cultura en un momento histórico-literario muy inaugural y son de las pocas poetisas, junto con Ibnat Ibn al-Sakkan, que se sabe que estuvieron en reuniones con hombres; siendo mayor el número de poetisas andalusíes que mantuvieron correspondencia con poetas y escritores. Este trabajo tiene como objetivo el profundizar en la vida y obra de estas poetisas, mostrando algunos ejemplos de sus expresiones poéticas, que analizadas, -a través de una metodología hermenéutica basada en la selección de versos o frases significativas (verbatims)- permitan hacer posibles interpretaciones que ayuden a comprender mejor los roles y las valoraciones que tuvieron las mujeres en la sociedad andalusí. El fin último es tratar de comprobar, a través de sus propias expresiones literarias, la hipótesis de que esas poetisas sean o no pioneras del feminismo.

Wallada, hija del califa Muhammad III al-Mustakfi, ha sido considerada como el prototipo de princesa culta y brillante, sin embargo parece que no seguía las convenciones sociales y se le reprochó la falta de decoro (*'tasawun o siyana'*) propio de su alta cuna, pero en cambio parece que sí cuidó su castidad o decencia (*'iffa'*). Wallada era de gran belleza y su compañía era agradable. Hafsa al-Rakuniyya pertenecía a una familia granadina noble y rica –era hermana del visir Abu Bakr– siendo alabada por su cultura y llamada maestra (*'ustada'*) de su tiempo. Hafsa se enamora del poeta Abu Yafar Ibn Said, pero su gran belleza parece que también apasionó al gobernador almohade de Granada, el príncipe Abu Said Utman –hijo del califa Abd al-Mu'min–. Según las crónicas de los Banu Said, Hafsa acepto el cortejo de ambos amantes a la vez.

Tanto en Hafsa como en Wallada coinciden dos rasgos el ser bellas y el tener un origen noble, dos elementos favorables, pues la alta cuna les permitía el acceso a la cultura, y la belleza el ser más apreciadas y deseadas por el género masculino. Y de ambas se tiene más conocimiento de su vida gracias a los poemas intercambiados con sus amores. De Hafsa, de sus diecisiete poemas conservados, once son de amor, más dos de réplica a Abu Yafar; de Wallada hay tres poemas de amor hacia Ibn Zaydun. También en ambas hay algunos de estos poemas referidos a los celos.

Por su parte, Nazhun también se codeó con poetas de su tiempo, parece que es de una generación anterior a Hafsa pues se trató con el tío de Abu Yafar, el gobernador Abu Bakr; y Nazhun y Hafsa no aparecen nunca juntas. Puede que el origen de Nazhun fuera menos nobiliario pero fue muy apreciada por la aristocracia tal vez por ser también muy bella y tener cultura. El lenguaje de Nazhun es menos refinado que el de Hafsa, lo que la hace más popular; a pesar de su lenguaje descarado, Nazhun se tratará también con nobles; quizás, según Garulo por el interés que lo popular iba suscitando entre los aristócratas de género masculino como salida de escape a tanto refinamiento. En ese sentido, Nazhun parece que se relaciona también con los poetas más desvergonzados o libertinos tales como Ibn Quzman, al-Kutandi, y al-Majzumi. Nazhun, además según indican fuentes biográficas, estudió con al-Majzumi -un poeta ciego famoso por sus sátiras y su mala lengua-; pero los insultos entre maestro y discípula hacen dudar de que existiera esta vinculación entre ambos. Abu Bakr Ibn Said, admirador de la poetisa, intervino en más de una ocasión tratando de calmar el ambiente por los insultos que se proferían entre al-Majzumi y Nazhun. Nazhun, en ese sentido, es calificada de desvergonzada '*mayina*' y con ingenio ágil y capacidad rápida para la ironía.

Para Garulo, no para nosotros, Nazhun "es la única poetisa que hace observaciones podrían llamarse, extrapolando algo las cosas, feministas" (Garulo, 1986: 111) y pone como ejemplo unos versos suyos en los que se muestra orgullosa de su poesía, en concreto es el siguiente: "*si soy mujer por mi naturaleza/ mi poesía es hombre*", en ellos Nazhum demuestra sin duda su voz poética independiente y segura, y cómo no le importa siendo mujer el que haya que identificarla con rasgos masculinos, para que sea valorada como se merece[1]. (Simmel, 1999). Pero según esto, Teresa Garulo no llevaría totalmente razón pues habría más poetisas semejantes: Nazhun no es la única escritora andalusí que se sentirá satisfecha por sus versos, o por su caligrafía o auto-reconociendo su valía o su belleza y lo pondrá de manifiesto en sus escritos.

Wallada también en uno de sus versos afirma: "*camino orgullosa por mi propio camino*", con ello muestra su independencia y la confianza en sí misma como mujer. A su enamorado le reprocha el haberse ido con una esclava, despreciando su valor: "*has dejado una rama donde florece la hermosura/ y te has vuelto a la rama sin frutos*". Asimismo, Wallada tiene otros poemas más soeces y burlescos con alusiones directas a lo sexual (algo común en la poesía satírica árabe), esos versos reflejan, su falta de decoro y como la poesía era una vía de escape, a través de la cual la mujer podía expresar sus sentimientos: su rabia o su impotencia. Ejemplo es uno contra Ibn Zaydun en el que lo califica de "*cabrón*, *cornudo y ladrón*". U otro contra al-Asbahi en el que alude a las alianzas matrimoniales interesadas haciendo referencia directamente a elementos corporales vinculados a la sexualidad.

Nazhun muestra como ella tiene capacidad propia de decidir sobre quien quiere que la ame sin estar sujeta a ningún tipo de subordinación: "*Doy poder a mi amante sobre mi mejilla*". Y Nazhun ante un hombre que quiere coquetear con ella, lo manda fuera: "*vete a comer por ahí y buen provecho*" y reivindica su estatus social y su dignidad: "*que yo he sido*

[1] Georg Simmel señalaba como la posición de poder del varón en la sociedad es la causa de que no se cuestione la consideración de lo objetivo como lo masculino. Y se confundan los valores masculinos como los valores generales. En el caso de Nazhun se refleja la interiorización de estas relaciones históricas de poder y cómo no le importa coger ese 'disfraz masculino en el lenguaje' para que sus poemas sean reconocidos en su justa valía y no marginados por ser ella mujer.

creada para vestir sedas y linos". También Hafsa, tiene seguridad en sí misma como mujer y muestra con orgullo por escrito ante el amante sus propias virtudes, ella se autodefine como oasis, como refugio, con un poder salvador: "*te encontrarías a salvo de la sed/ y del ardor del sol/ cuando me des la bienvenida*". Más tarde cuando ejerce de maestra, enseñando a las princesas almohades de Marrakesh, Hafsa sigue sintiendo que estaba enamorada de Abu Yafar y tras su muerte viste de luto; ella se empeña en seguir una tradición aunque es consciente de que con ello ponga su vida en riesgo: "*por vestirme de luto me amenazan*".

Los versos de estas poetisas andalusíes, desconocidas y olvidadas, son por tanto un valioso testimonio de los sentimientos femeninos, desde el plano más íntimo de las relaciones amorosas –en el que muestran una relación bastante igualitaria con el amado sin subordinación en el amor: "*No hay ninguno (de estos poemas) que describa el amado como un tirano o expresa un amor sin esperanza*, *al estilo de la poesía de inspiración cortés*, *propia de la expresión amorosa masculina*" (Garulo, 1986: 46-47) - o de su vida privada hasta cómo establecían sus prioridades respecto a su participación social y política. La hipótesis de Perès, -de que las normas islámicas de reclusión de las mujeres dentro de las casas se habían relajado- de la cual partíamos, quizás se ciña sólo a este círculo 'más feminista de poetisas' formado por Aisa, Wallada, Nazhun y Hafsa; pues como ha estudiado y confirmado por algunas fuentes históricas M. Marín, las mujeres andalusíes, también las cultas y poetisas, muy difícilmente podían relacionarse con hombres que no fueran de su familia. Sin embargo, a través de las expresiones poéticas de Wallada, Nazhun y Hafsa al-Rakuniyya sí que queda bastante evidenciada su reivindicación 'feminista', y su independencia respecto al género masculino en la sociedad patriarcal medieval, son por tanto un testimonio de voces críticas femeninas que expresan con osadía sus emociones y se enfrentan a situaciones personales y sociales incómodas desde la sátira poética. Ellas no parece que hayan tenido que regirse por un modelo femenino único y estático, sino que tienen libertad de expresión y de movimiento en su peculiar contexto social culto y refinado (Beauvoir, 2013); por cierto, hay un elemento clave que hasta ahora no se ha referido y que coincide en estas poetisas: el *'fajr'* y también en otras cuatro más: Aisa Bint Ahmad; Um al Hassan; Tanima; y Safiyya. El *'fajr'* significa autoalabanza, es decir, todas ellas tienen conciencia de su propio mérito[2]. El *'fajr'* lo reflejan Wallada y Hafsa cuando se sienten únicas y hermosas y por celos reprochan a sus amantes. También el '*fajr*' lo expresa Wallada cuando habla de esos versos bordados en el hombro; el *'fajr'* es la temática también cuando se auto-describen para su amante con todas las perfecciones. O Nazhun cuando de un modo muy original se vanagloria del vigor masculino de sus versos también está auto-alabándose.

Aunque no se va a profundizar en estas otras poetisas que también expresa el fajr, cabe indicar que Aisa, es también del mismo espacio geográfico, se trata de una poetisa que vivió entre los siglos X y XI, hija de una noble y culta familia cordobesa, siendo ella famosa por ser virtuosa (*'iffa'*), elocuente y tener buen juicio, además se sabe que tenía una letra muy hermosa y que coleccionaba libros; al igual que Wallada tampoco se casó nunca. Su buena caligrafía también la reivindica Safiyya con orgullo: "*Una mujer*

[2] El que poemas parezcan expresión de *fajr* es un tema bastante frecuente en la poesía árabe y estaría ligado también al panegírico. El panegírico era un género poético que le daba una función política a la literatura, pues solía servir para pedir o agradecer favores. Aunque en este caso, frente a los panegíricos que van dirigidos a personajes masculinos relevantes, los versos con *fajr* de las poetisas son como un curioso panegírico de las mujeres hacia si mismas.

le ha puesto faltas a mi letra./ ¡Abstente de hacer críticas!, le he dicho/ te mostraré las perlas del collar de mis líneas", ella es una poetisa de la región de Málaga, que vivió en el siglo XI. También Umm al-Hasan, era una poetisa de noble y rica familia, originaria de Loja, que se trasladó a Málaga; Umm al-Hasan es hija del cadí Abu Yafar, que la instruyó, y ella dio muestras de gran curiosidad intelectual e hizo una defensa expresa del saber y de la Ciencia en uno de sus poemas: "*la buena letra no aprovecha a la ciencia,/ es un adorno en el papel tan sólo;/ el estudio es mi meta y no deseo otra cosa,/ pues según su saber se eleva el joven sobre los mortales*". En cuanto a Tamima, fue hija del primer califa almorávide Yusuf b.Tasfin, posiblemente vivió en Fez y en al-Andalus en el siglo XI; y las fuentes destacan su atrevimiento y perspicacia al recitar sus versos, quizás descubierta (sin velo), a un secretario pero tal vez como advirtiendo de que no se haga ilusiones por esa confianza, ni espere una relación amorosa con ella (hay también '*fajr*' en su poema): "*Esa dama es el sol cuya morada son los cielos,/ consuela, pues, tu corazón con la hermosa paciencia;/ tú no podrás subir a donde está,/ ni ella podrá descender hasta ti*".

En todo caso, la poesía femenina hispanoárabe es un material que hay que dar a conocer, poner en valor –se conservan ciento dos poemas atribuidos a treinta y cinco poetisas-, y sobre el cual indagar desde las ciencias sociales y humanísticas, a través de las técnicas de investigación cualitativa de análisis del discurso desde las Ciencias Sociales y Humanísticas, metodología que puede ofrecer luz de la situación social de las mujeres en al-Andalus y trazar otros recorridos de cómo repercutió y cómo se fue transformando la identidad femenina en el transcurso del Medievo. Y tras esta aproximación a la poesía femenina andalusí con una primera profundización en la contextualización, estatus y roles sociales de estas mujeres hispanoárabes, y de optar por una selección de versos para el análisis hermenéutico, podemos concluir que nuestra hipótesis de que ya existían en estas poetisas voces feministas queda confirmada, al menos en las siete citadas: las cordobesas (Wallada y Aisa; la granadina Hafsa; la alcalaína Nazhun; las malagueñas Safiyya y Um Hassan; y la marroquí y andalusí Tamima) aunque hay que seguir sin duda investigando sobre el tema y extrayendo muchas más e interesantes ideas que ayuden a la comprensión de la literatura y del destacado papel social y literario de las mujeres en la historia, tantas veces ocultado o restada su importancia colocándolo en 'segunda o tercera fila' al margen de '*diwanes*' y de antologías.

Bibliografía

Alonso, L. E. *La mirada cualitativa en Sociología*. Madrid: Fundamentos, 2003.

Ávila, M.L., 'Las mujeres 'sabias' de al-Andalus' en *La mujer en Al-Ándalus*, 1993, Madrid-Sevilla. pp. 139-184.

Beauvoir, S. *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra, 2013.

Conde, F., y G. Del Álamo. *Análisis sociológico del sistema de discursos*. Cuadernos metodológicos, 43. CIS, 2009.

García Gómez, E. *Poemas arábigo-andaluces.* Colecc. Austral. Madrid. Espasa Calpe, 1940.

García Gómez. *El libro de las Banderas de los Campeones de Ibn Said al Magribi. Antología de poemas arábigo andaluces.* Barcelona, Seix Barral, 1978.

Garulo, T. *Diwan de las poetisas de al-Andalus.* Madrid. Poesía Hiperion 92, 1986.

Marín, M. *La mujer en el al-Andalus.* Taurus. Madrid-Sevilla, 1993.

Perés, H. *El esplendor de al-Andalus.* Madrid. Hiperión, 1990.

Weber, M. *Economía y Sociedad. Esbozo de una Sociología comprensiva*. Madrid, FCE, 1993.

Las mujeres musulmanas de Almería tras la conquista de la ciudad por los Reyes Católicos

Cristina Segura Graiño
Universidad Complutense de Madrid

1. Introducción

La conquista de la ciudad islámica de Almería por los Reyes Católicos se produce en 1489 por capitulación. Se pretendía liquidar pronto la campaña y llegar a Granada, por este motivo, se ofrecieron muy buenas condiciones a los musulmanes almerienses que podían quedar en la ciudad con todas sus posesiones. Se les autorizaba, en principio, a mantener sus casas, campos… y, por supuesto, se ofrecía respetar la religión, las leyes y las costumbres de los musulmanes almerienses. Almería era una ciudad fortificada, creada por los musulmanes en el siglo XI, que progresivamente había ido creciendo y, al primer recinto amurallado construido entonces, fueron agregándose otros dos, por la prosperidad e importancia que la ciudad fue adquiriendo. Pero, sobre todo, por sus relaciones comerciales en el Mediterráneo y el buen trabajo de su población en el cultivo de los campos próximos, y por la dedicación a los trabajos artesanales. A fines del siglo XV, cuando se produjo la conquista por las tropas castellanas, Almería era una ciudad próspera con una población laboriosa. Actualmente, aunque en Almería se celebra todos los años el día de la "Reconquista" el 26 de diciembre, esta denominación no se corresponde con la realidad histórica, pues Almería/Almarilla, insisto, fue fundación musulmana y hasta finales del siglo XV no pasó, por conquista, a poder de los castellanos.

Cuando los Reyes Católicos llegaron a Almería, en su campaña para la conquista del Reino de Granada, no pudieron ocupar la ciudad rápidamente, por sus excelentes murallas y defensas, construidas por los musulmanes. Desde su fundación en el siglo XI Almería había ido creciendo próspera por el comercio en el Mediterráneo y por la laboriosidad de los almerienses. Se habían desarrollado tres recintos murados, pues su importancia económica y política había ido creciendo a lo largo de la Baja Edad Media, tanto de población como de desarrollo social. También se habían ido creando las defensas precisas y su crecimiento dio lugar a la construcción de tres recintos fortificados. Almería era una ciudad mediterránea, fronteriza entonces con la Murcia cristiana y la Málaga islámica. La frontera granadina al Norte la defendía de posibles campañas de los castellanos. Todo ello facilitaba unas buenas relaciones de intercambió comercial en el Mediterráneo, que la intolerancia religiosa de la Reina Isabel I quería finalizar e incorporar estos territorios a la Corona Castellana. La resistencia de los musulmanes fue grande, como se demostró en Málaga, pero la persistencia de la Reina Católica por acabar con la presencia del Islam en Castilla, no cejo hasta lograr sus objetivos.

Pero los musulmanes almerienses, a pesar de la dura represión que se había llevado a cabo en Málaga, intentaron la resistencia frente a los castellanos. El recinto murado, era una buena construcción y debieron pensar que se podría defender la ciudad, incluso recibir ayuda desde el Norte de África. En principio se decidió el sitio. Pero la fortaleza

del ejército castellano y, sobre todo, las ofertas que la Reina Isabel de Castilla ofrecía, que después no cumplió enteramente, inclinaron a los almerienses, a mantener el sitio, pues percibían que los castellanos no le dedicaba la atención oportuna, pero al fin los almerienses tuvieron que pactar la rendición, que Isabel ofrecía muy ventajosa y que a ello, el sitio, se les iba haciendo cada vez más oneroso. Además las ofertas castellanas eran generosas y, por ello, acabaron optando por la capitulación. Los castellanos ocuparon la ciudad el 10 de diciembre de 1489, tras un largo y duro asedio. Isabel la Católica ofreció a la población de Almería un buen pacto, se respetarían las propiedades de los almerienses, que podrían quedar con sus casas y tierras y sólo debían dejar en manos cristianas los elementos de carácter religioso y las defensas militares.

Pero pronto se pretextó una revuelta de musulmanes, que no está probada históricamente, y la Reina Isabel decidió la expulsión de la ciudad de toda la población almeriense. Se les permitía quedarse en el campo, fuera de las murallas, pero sus propiedades, casas, huertas y tierras de cultivo pasarían a manos de los conquistadores cristianos, por lo que era preciso pasar a repoblarla. Entonces fue cuando se procedió al Repartimiento de los bienes que los musulmanes almerienses habían tenido que dejar. Los conquistadores cristianos recibirían una parte del reparto de bienes, según su categoría, pero tendrían que traer a la familia y residir en la ciudad que deberían haber abandonado previamente, insisto, sus antiguos vecinos musulmanes. El espacio lo ocuparían los conquistadores castellanos y, para que la nueva población cristiana gozara de una buena situación material, sólo se autorizaba que se asentaran en la ciudad de Almería quinientos nuevos vecinos, procedentes de Castilla la mayoría, que recibirían casa y bienes materiales según su categoría. Los bienes que se les ofrecían eran las tierras cultivadas hasta entonces por los musulmanes almerienses que perderían su derecho sobre ellas, aunque, en principio, se ofrecía que siguieran trabajándolas.

Los musulmanes pasarían a vivir mayoritariamente fuera del recinto murado, cultivarían para los castellanos las tierras hasta entonces de su propiedad, que pasaría a poder de los conquistadores cristianos. Los nuevos pobladores vivirían en la ciudad, perfectamente amurallada, que los musulmanes deberían abandonar. Los nuevos pobladores castellanos deberían llevar a Almería a sus familiares desde sus lugares de origen. De esta manera se premiaba el esfuerzo de los castellanos y se lograría su vinculación con las tierras recién conquistadas, que quedarían a resguardo de posibles ataques de los musulmanes procedentes del Norte de África. Los almerienses, además de abandonar sus casas en la ciudad, perdían la propiedad de ellas y de los campos, que hasta entonces habían cultivado, aunque seguirían, en un principio cultivándolos, en beneficio de los conquistadores castellanos, que no conocían las técnicas agrícolas especializadas de los musulmanes, sobre todo de frutales y moreras, importantes éstas para la cría del gusano de seda. Los almerienses musulmanes pasaban de tener casa en la ciudad y propiedades en los campos próximos, a ser los trabajadores de los conquistadores cristianos. Los nuevos pobladores castellanos deberían llevar a Almería a sus familias, desde los lugares de origen. De esta manera se premiaba el esfuerzo de los castellanos y se lograría su vinculación con las tierras recién conquistadas, que quedarían a resguardo de posibles ataques de los musulmanes africanos. Los almerienses vivirían en los lugares no fortificados, que pasaban a ser propiedad de los conquistadores castellanos.

Pero la posición costera de Almería suponía un peligro y comenzó a considerarse la posibilidad de un desembarco musulmán procedente del Norte de África que encontraría el apoyo de los almerienses. Por ello, pronto se inició el reparto entre los nuevos pobladores que acudieran a la ciudad, que debían ser hombres y cristianos, aunque era requisito imprescindible que llevaran a sus familiares. Para que todo tuviera un orden se comenzó a escribir, por el escribano de turno, todos los pormenores del reparto en un documento, el Libro del Repartimiento de Almería, que se ha conservado en la ciudad hasta la actualidad. La creación de este documento aseguraba que todo el proceso se hiciera en orden y, sobre todo, que a los nuevos pobladores cristianos no se les discutiera la propiedad de las tierras que habían obtenido. Este extenso documento, son más de quinientos folios, aunque faltan algunos, contiene la mayoría de los quinientos asientos correspondientes a cada uno de los repobladores y en él se recogen, indicándose el nombre del antiguo propietario musulmán almeriense, todos los bienes, que deben asignarse a los conquistadores cristianos. Documento de tanta importancia no fue conocido hasta tiempos recientes, los años sesenta del siglo pasado, se consideraba su existencia, se sabía de su realidad material, pero no se apreciaba su valor.

2. Conquista y repoblación de Almería

Mi maestro, el medievalista don Julio González, que había publicado el Repartimiento de Sevilla[1], atendiendo mi vinculación familiar con Almería, me indicó la posibilidad de que encontrara allí el correspondiente documento de Repartimiento. Aprovechando un veraniego viaje a Almería (1963), tras algunas tentativas infructuosas, el documento apareció en el Archivo del Ayuntamiento de la ciudad, donde se ha conservado hasta ahora. Don Julio González me indicó la posibilidad de que llevará a cabo mi tesis doctoral utilizando las informaciones que el Repartimiento aportaba, valorando también mi vinculación familiar con Almería. El trabajo fue bastante problemático, el Archivo tenía un horario muy aleatorio, yo vivía en Madrid, el libro estaba muy deteriorado, pero tras bastantes problemas, realicé la transcripción del documento, más de quinientas hojas de tamaño superior al folio, muchas bastante deterioradas y algunas destruidas. El Libro se inicia con una breve introducción y a continuación las quinientas hojas, cada una con el nombre del conquistador castellano, junto al lote correspondiente en el reparto. Pero también, y esto es lo que aquí interesa, en el asiento del conquistador castellano, se suele hacer referencia al anterior dueño almeriense, musulmán, de las tierras, frutales, olivos… que entonces se asignaban al repoblador castellano que fuera a asentarse en la ciudad. Debían ser quinientos hombres con sus familias los que debían acudir a poblar Almería. Para incitar la venida de pobladores, se establecía un orden en el reparto, atendiendo a la categoría de cada uno, pero todos tendrían por lo menos una casa en la ciudad y propiedades en los campos próximos a la ciudad de Almería. Se especifica en cada asiento minuciosamente los bienes que recibe cada nuevo vecino cristiano que acude a repoblar la ciudad. Estos bienes, además de la casa, eran parrales sobre todo, también árboles frutales y, en menor medida, tierras para cereal.

Este documento, el Libro del Repartimiento, cuya importancia no es necesario señalar, logré localizarlo en Almería, estaba en muy deficiente situación en el Archivo

[1] Julio González (1951): *Repartimiento de Sevilla,* Madrid, 2 vols.

del actual Ayuntamiento de la ciudad. En principio eran quinientas hojas escritas por las dos caras, puesto que éste era el número de repobladores que debían acudir a repoblar y cada uno de ellos debía dedicarse a cultivar los campos próximos y tener con ellos a su mujer y familia. Muchos eran guerreros u hombres de fortuna que habían colaborado en la conquista de Almería. El documento fue restaurado en Madrid a fines del siglo pasado. Mi preocupación por la lamentable situación del Libro era grande, había páginas en las que la tinta había corroído el papel y el texto había desaparecido o estaba muy deteriorado. Estas eran, sobre todo, las páginas centrales, mientras que las primeras y las últimas estaban en mejor situación, algunas no ofrecía problemas su lectura, siempre que se tuviera conocimiento de la letra cortesana degenerada. En buena medida, el entonces archivero del Ayuntamiento, don Bernardo Martín del Rey, persona relativamente culta, había cuidado el valioso documento, dentro de sus posibilidades. Al cabo del tiempo, gracias a una gestión mía, se mejoró la situación material de documento de tanta importancia. Fue don Carlos Romero de Lecea, para quien yo había llevado a cabo unas transcripciones de documentos, que preferí no cobrar, a cambio de que se procediera a la restauración de documento tan importante como era el Libro del Repartimiento de Almería. Este señor fue quien se preocupó por la restauración del documento que se llevó a cabo en el Archivo Histórico Nacional de Madrid con sumo cuidado. No obstante, algunos pequeños trozos se perdieron y otros se desprendieron del documento. El contenido del Repartimiento se conoce gracias a la transcripción que llevé a cabo en su momento y que se publicó por la Universidad Complutense de Madrid (*El Libro del Repartimiento de Almería*, edición y estudio de Cristina Segura Graiño, Madrid, Universidad Complutense, 1982, 555 p.).

3. El Repartimiento de Almería

El Libro de Repartimiento se inicia con una breve introducción sobre el asiento en la ciudad de los que habían participado en su conquista (1489). En principio serían quinientos vecinos. Cada uno de los folios siguientes, tanto el recto como el vuelto se dedica a un nuevo vecino, hombre por supuesto, y se especificaban los bienes que cada uno de los cristianos, que habían participado en la conquista de la ciudad de Almería o que posteriormente había acudido a ella a repoblarla, recibirían en el reparto según su condición. Cada folio estaba dedicado a un repoblador y en él se especificaban los bienes que se reparten a cada nuevo vecino, hombre por supuesto. Los bienes repartidos son casas, por lo menos una a cada uno de los conquistadores, además parrales, olivos, frutales y algo de cereal. La magnitud de cada bien donado dependía de la importancia de quien recibía su lote en el reparto, pero los de cada grupo siempre recibían bienes semejantes. Los nuevos pobladores debían ser hombres, cristianos y, por supuesto, deberían traer a Almería a sus familias. De esta manera se poblaba una ciudad importante, como era Almería en aquella época, y se evitaba que pudiera caer nuevamente en poder de los expulsados musulmanes almerienses. Estas tierras habían pertenecido a los musulmanes desde su asentamiento en la Península. Ellos habían creado una nueva ciudad, "Almariya", muy importante, sobre todo en la Plena Edad Media, en el comercio en el Mediterráneo, y habían puesto en producción las tierras circundantes. Pero, tras la conquista cristiana, pronto se pretexto una revuelta de los almerienses y se ordenó que los musulmanes debían abandonar la ciudad, dejar sus casas y asentarse en el campo, en

los lugares no fortificados. Y, además, deberían pasar a cultivar las tierras, que antes eran de su propiedad y que, tras la conquista, habían pasado a manos de los conquistadores castellanos.

Pero, en el Libro de Repartimiento, junto a los pobladores hombres, la mayoría campesinos, también aparecen algunas mujeres, muy pocas, la mayoría cristianas, que reciben el lote correspondiente en el reparto según su condición social. Estas mujeres, que reciben su lote en el repartimiento, debían asentarse como vecinas y tener derechos semejantes a los de los hombres. Pero ellas, además, tenían la obligación de llevar consigo a sus hijos e hijas para afianzar de esta manera su presencia en la ciudad y su ocupación de las tierras almerienses recién conquistadas, que constituían el alfoz de la ciudad.

4. Las mujeres almerienses

Hay que destacar que en la ciudad de Almería, tras la conquista había mujeres cristianas, pero también mujeres musulmanas, a pesar del decreto de expulsión tras el pretendido levantamiento de los musulmanes (1489). Lo cual indica que, aunque se decretara la expulsión, en la ciudad y, sobre todo, en los campos próximos, quedaron mujeres y hombres musulmanes que convivieron con cristianos y cristianas. Tras la conquista se había tolerado en Almería la presencia de musulmanes, pero pronto se vio que esta presencia podía suponer un peligro. O que el pensamiento dominante entonces, son fines del siglo XV, con el que comulgaba la Reina Católica, cada vez era más intransigente con la presencia de otras religiones y pretendía la unidad en la Fe cristiana. Por ello, se fue creando un pensamiento dominante, que motivo que se propalara la situación de permanente peligro que suponía la presencia en Almería de musulmanes, que eran autóctonos de la ciudad y en la que habían ido naciendo, que habían cultivado la tierra y creado una artesanía importante; habían ido engrandeciendo la ciudad y las tierras circundantes y en la que habían vivido de generación en generación desde el siglo XI de forma continuada. Era su tierra, en la que habían ido naciendo. Pero la Reina Católica no comulgaba con estos principios y no iba a consentir la presencia de musulmanes en una ciudad perfectamente amurallada y con un puerto en el Mediterráneo al que, desde el Norte de África, se podía acceder, cruzando el mar sin mayor dificultad.

Por ello, pronto se difundió el riesgo que suponía la convivencia con los musulmanes en la ciudad y se aducían, posiblemente sin fundamento, sus intentos de levantamiento para reclamar sus antiguas posesiones. Cuestiono mucho que los musulmanes intentaran una revuelta, su situación no era mala y no había motivos concretos, ni enfrentamiento entre los habitantes autóctonos, los musulmanes, con los extranjeros, los cristianos, venidos de tierras castellanas. Pero no debe olvidarse que, tras la conquista de las tierras almerienses, sólo restaban por conquistar las tierras que mediaban entre Almería y la ciudad de Granada, para acabar con la presencia islámica en Castilla. Otra cosa era en el campo, donde no se consideraba que supusiera tanto peligro la presencia de musulmanes. Era el momento en que Isabel la Católica pretendía la conquista de Granada y ella consideraba que la presencia de musulmanes en la retaguardia podía ser un peligro. Quiero insistir en que los almerienses no habían ofrecido una resistencia tan fuerte como los malagueños, habían capitulado y optado por la convivencia con los castellanos. Pero preocupaba su presencia en la retaguardia y, sobre todo, su posición en el mar, que podía facilitar un desembarco de tropas venidas de África. O, simplemente,

Isabel la Católica pretendía la afirmación de la religión católica, la unidad en ella y acabar con las discrepancias religiosas.

Por ello se optó por considerar el riesgo, que, para culminar la conquista de Granada, suponía tener en la retaguardia una ciudad, Almería, en manos de los musulmanes. Isabel prefirió no cumplir lo pactado y dar la orden de obligar, a casi todos los almerienses a abandonar la ciudad, aduciendo una conspiración, insisto, de la que no hay indicios documentales. Pero se prefirió no cumplir lo pactado y obligar a casi todos los musulmanes a que abandonaran la ciudad, aduciendo una conspiración, insisto, de la que no hay ningún indicio documental, y expulsarlos de la ciudad de Almería. No obstante, algunos, muy pocos, quedaron y aparecen en el Libro de Repartimiento de bienes, que fue preciso llevar a cabo entre los quinientos cristianos que debían repoblar la ciudad en la se asentarían. Estos nuevos pobladores cristianos recibirían bienes, casa, tierras, etc. cada uno de ellos.

Para tener en orden todo el proceso se elaboró un documento de la importancia del Libro del Repartimiento de bienes que fue preciso llevar a cabo entre los quinientos cristianos que debían ir a repoblar la ciudad. Los bienes fueron, los campos próximos de parrales, frutales, moreras y algo de cereal. Las cantidades dependían de la categoría de los repobladores que las recibieron. Se fue elaborando un documento donde se fue anotando todo el proceso del Repartimiento, gracias al cual se conocen a las quinientas familias cristianas que acudieron a repoblar Almería y los bienes materiales que recibieron cada una de ellas, pues era preceptivo llevar a la familia. Los bienes que recibirían los repobladores, insisto, fueron casa en la ciudad, olivos, frutales, parrales y algo de cereal. Todo ello se inició antes de la campaña para la conquista final de Granada (C. Segura (1979): *Bases Socioeconómicas de la población de Almería (siglo XV)*, Madrid, 176 p.

No debe olvidarse que la presencia de la población musulmana, como se había pactado en el primer momento, suponía un grave problema para afirmar la unidad religiosa islámica y por el riesgo que presentaba tener en la retaguardia de Granada una ciudad, Almería, perfectamente amurallada y habitada, sobre todo, por musulmanes. Por ello, la Reina Isabel prefirió no cumplir lo pactado y obligar a casi todos los almerienses a que abandonaran la ciudad, aduciendo una conspiración, de la que no hay ningún rastro documental, y expulsarlos de Almería. De esta manera sus posesiones pasarían a poder de los cristianos. No obstante, aunque la orden de expulsión para los almerienses fue general, algunos quedaron y aparecen en el libro de Repartimiento de bienes que fue precisó llevar a cabo entre los quinientos cristianos que debían ir a repoblar, por lo que recibirían casa, tierras y los bienes materiales precisos para poder vivir en la ciudad y mantenerla en poder castellano y librarla de posibles conflictos con los antiguos habitantes, que podían facilitar un desembarco de musulmanes del Norte de Afica. En Málaga la medida había sido más dura, por ello, teniendo en cuenta la resistencia malagueña, cuando se logró entrar en la ciudad se llevó a cabo una gran matanza de la población autóctona, musulmana, cosa que en Almería se trató de evitar

5. Las mujeres musulmanes de Almería

Para tener en orden todo el proceso de Repartimiento se elaboró el documento pertinente, gracias al cual se conocen a las quinientas familias cristianas, la mayoría castellanas, que fueron a repoblar la ciudad de Almería y los bienes que recibieron cada

una de ellas. Se fue elaborando un documento, el libro del Repartimiento, gracias al cual se conocen a las quinientas familias que fueron a repoblar la ciudad y su vega y los bienes materiales que recibieron cada una de ellas. Estos bienes fueron casa/as en la ciudad, olivos, frutales, parrales y algo de cereal en el campo próximo. Dependía su magnitud de la condición social de cada grupo. Todo ello se inició antes de emprender la conquista de Granada.

Bien es cierto que el número de mujeres que aparecen en el Repartimiento es muy somero en comparación a los hombres, en teoría debía ser quinientos el número de repobladores, hombres, y todos tenían la obligación de llevar consigo a sus mujeres y a sus hijos. Por tanto, es necesario considerar que, cuando se produce el reparto, en Almería debía de haber un número semejante de mujeres y hombres, además de niños y niñas y viejos y viejas. No obstante, en un primer momento, también debió permanecer buena parte de la población autóctona, aunque privada de sus propiedades, casa y tierras. En principio, los únicos que tenían derecho al reparto eran los hombres, pero en el documento del repartimiento hay un número escaso mujeres que reciben la parte correspondiente en el reparto, según su condición social. Los motivos por los que estas mujeres tienen un tratamiento semejante a los repobladores son varios. Sin duda, la mayoría son viudas con hijos/as, cuyo marido ha muerto en el conflicto granadino y por ello, su situación era diferente, una mujer no debía hacerse cargo de una parte en el reparto, cosa que aquí no se cumplió. Esto se deriva de la necesidad de asentar a la nueva población cristiana para evitar el fortalecimiento de los musulmanes almerienses a los que se habían arrebatado sus pertenencias, sus casas y sus tierras. A finales del siglo XV hay varios intentos de revueltas y protestas de los vencidos, pronto sofocados.

6. Las mujeres cristianas

Las mujeres que aparecen en el reparto son sobre todo cristianas. Están en situaciones diferentes y pertenecen a grupos sociales distintos, pero hay alguna circunstancia que, sin duda, les permite recibir, heredar o disfrutar de una parte en el reparto de bienes, en situación semejante a la de los hombres, cosa que no era habitual. Estas mujeres son cristianas en su mayoría pero hay alguna musulmana. Resumo las características y la condición de ellas. Son las siguientes:

1. Las hijas de Alonso de Córdoba (f. 254v) reciben un olivar de la mujer de Mahona Alfilantexi, además del heredamiento establecido para su grupo, y casas en la colación de Santiago
2. Leonor López (f. 118v) y sus hijos.
3. Isabel de Narváez (f. 87v) y sus hijos. Recibe casa y una heredad en el río de Benahadux de 2 tahúllas de tierra junto con su hermana
4. Marina de Narváez (f. 83). tiene un hijo, el Canónigo Narváez. Recibieron una casa en el barrio de la Almedina cerca de Martín Alonso de la Cerda. La casa del canónigo linda con la de su hermana.
5. La de Pero de la Puebla (f. 171 v). De esta mujer no se conoce el nombre, es posible que fuera una viuda.
6. Marina Sánchez (f. 92 v.) e sus hijos. El documento de este asiento está muy destrozado pero ofrece algunos datos. Recibe casas en el río.

7. Marina Sánchez e Alonso Martín Cañamero. Esta suerte fue primero de Juana Monçón y de Peruchón, su yerno, y de Almenara. Estos debieron de ausentarse.
8. Magdalena Fernandez (f. 47).
9. Juana de Monzón (f. 171v). Recibió el lote correspondiente en el reparto pero se ausento de Almería aunque no se indica la causa.

Son nueve mujeres conocidas las que reciben un lote de tierras y la posibilidad de vivir en la recién conquistada ciudad de Almería. Es un número muy escaso teniendo en cuenta que se había decidido que serían quinientos los nuevos pobladores cristianos acompañados de sus familias. Pero aunque el lote sea somero se puede deducir que estas mujeres han acudido con sus familias, generalmente maridos, para recibir tierras, cuyo trabajo en ellas les facilitaría mejorar de condición económica. Los maridos de estas mujeres, a las que se otorga un lote en el reparto, posiblemente murieron, en la conquista de Almería, o fueron mujeres que no tenían pareja o eran viudas pero acudían a recibir unas tierras con sus hijos e hijas para mejorar su situación económica y tener una mejor vida que en sus lugares de origen. Por tanto, aunque el número de mujeres fuera mucho mayor, teniendo en cuenta que también habría hijas, madres… solo se conoce nominalmente a las nueve señaladas, pues podían ser las únicas mujeres sin compañía masculina.

Como resumen, la situación de Almería tras la conquista en 1489, era peculiar. Primero se autorizó la permanencia de los musulmanes y al poco tiempo, posiblemente de forma ficticia, pues no hay otros datos, se hizo referencia a una revuelta, por la que se expulsa a los musulmanes, mujeres, hombres y niños, de los lugares fortificados, obligándoseles a irse a vivir al campo, dedicados a la agricultura. Esto da lugar a una sociedad muy peculiar. Los pobladores cristianos vivían en la ciudad, mientras que la mayoría de los musulmanes debían irse a vivir al campo, privados de sus casas. En cambio los almerienses, musulmanes, perdían sus propiedades, aunque seguían cultivándolas en beneficio de los repobladores cristianos. Los nuevos propietarios, los repobladores cristianos, eran los dueños de las casas de los musulmanes almerienses y de las tierras que ellos no trabajaban, pues seguían explotándolas los musulmanes almerienses, sus antiguos dueños, y debían vivir en lugares no fortificados y dedicarse a la agricultura, seguirían cultivando sus tierras que, tras la conquista, estaban en manos castellanas, que las recibieron por el repartimiento. Debe recordarse que los musulmanes, además de buenos campesinos, también eran excelentes trabajadores de los enseres necesitados para el desarrollo de la vida cotidiana, buenos artesanos. Todo ello crea una situación peculiar para esta ciudad.

Atendiendo a dicha situación, la realidad social de Almería tras la conquista cristiana es muy peculiar. Hay un nucleó de pobladores cristianos, los quinientos vecinos que deben ocupar, con sus familias, las antiguas casas de los musulmanes almerienses, a los que se ha obligado a abandonarlas, basándose en una posible revuelta, y a vivir en los lugares no fortificados. La ciudad de Almería tenía una excelente muralla y una hermosa alcazaba, que pasó a ser la residencia de Gutierre de Cárdenas, a quien los Reyes Católicos habían confiado la guarda de Almería. Estaba bien situada y fortificada, que, aunque no completa, todavía se conserva. Pero ellos, los musulmanes almerienses, fueron quienes debían mantener los cultivos que tenían en los campos próximos a la ciudad, aunque han perdido su propiedad, que ha pasado a manos de los castellanos/cristianos, que no

conocen dichos cultivos ni las técnicas necesarias y viven del trabajo de los antiguos propietarios musulmanes. Ellos son los que mantuvieron los cultivos propios de la zona, parrales, frutales, olivos y algo de cereal, de los que, insisto, han perdido la propiedad. Todo ello, lógicamente, creaba una situación tensa, que da lugar a revueltas continuas, más o menos graves, y que desembocará en la expulsión de estos mudéjares almerienses y su traslado a tierras castellanas en los inicios del siglo XVI.

7. Las mujeres musulmanas

Tuvieron, las mujeres musulmanas, que abandonar la ciudad con sus familias, dejaron sus casas y otras propiedades y se asentaron en el campo como se había establecido. Pero, en este caso, la situación es bien diferente a la de las mujeres cristianas que acudieron a poblar Almería. Mientras que se conoce el nombre de los repobladores, a los que se obligaba a llevar a sus mujeres y resto de familia, sobre las mujeres musulmanas no hay informaciones suficientes sobre su situación. En el caso de los musulmanes es frecuente establecer en el libro del Repartimiento el nombre del anterior propietario quien perderá sus propiedades, pero en el caso de las musulmanas el silencio es grande. Es posible conjeturar que cada musulmán que tuvo que abandonar primero la ciudad de Almería, y, después en el siglo XVI, el Reino de Granada, se iría acompañado de su/sus mujer/mujeres, pero esto es sólo una hipótesis muy probable derivada de la costumbre dominante. Pero, también puede conjeturarse, que, como se obligó a toda la población granadina a convertirse a la religión cristiana, para evitar levantamientos y conflictos, que a pesar de todo los hubo, habría una serie de mujeres musulmanas que estuvieron en todo el proceso y, fácilmente, ante la carencia de mujeres cristianas, muchos de los conquistadores las tomaran como esposas. Pero todo ello son conjeturas que pueden aventurarse, pero de las que no hay documentación. Son hipótesis de trabajo, atendiendo a situaciones semejantes, pero es fácil conjeturar que tras la conquista y, sobre todo, tras la expulsión de los musulmanes de la ciudad de Almería y la obligación de vivir en el campo, algunas mujeres quedarían en la ciudad y serían tomadas como parejas por los repobladores que habían acudido a la conquista de la ciudad primero y, después, a recibir la parte correspondiente en el repartimiento, que no era escasa. Estos repobladores precisaban alguna mujer que atendiera a lo doméstico y colaborara en todo lo necesario y, ante la escasez de mujeres cristianas, no tendrían empacho de emparejarse con mujeres musulmanas, pero además, no debe olvidarse que las musulmanas pronto fueron obligadas a la conversión al cristianismo.

Por otra parte, y esta es mi hipótesis, la separación entre mujeres, entre personas, de una u otra religión, no era tan brusca como posteriormente sería en la Edad Moderna. La intolerancia religiosa de la Reina Isabel I sentaría una base de separación que heredaría su nieto Carlos I sobre todo. Sin duda, las mujeres musulmanas y las cristianas que a lo largo de la Edad Media convivieron en las ciudades o en los campos llevaban una vida similar, la obligación de todo lo doméstico y el sometimiento a los hombres de la familia. Quiero terminar, plateando una hipótesis, que no voy a poder demostrar todavía. Es posible que la subordinación de las mujeres cristianas y/o musulmanas, era semejante y dependía más de la clase social a la que pertenecían que de la realidad social en la que vivían. Las mujeres de las clases sociales superiores, tanto musulmanes como cristianas, eran las que estaban encerradas en sus casas, mientras que las de las clases sociales inferiores,

musulmanas y cristianas, eran las que estaban en las calles, en las plazas, en los campos… colaborando en todo el trabajo que era imprescindible en cada unidad familiar. Dios y/o Ala era una divinidad única. La separación religiosa se derivaba de conflictos políticos. Las clases populares no conocían el dogma romano y cristianas y musulmanas dependían de un dios único y de una serie de profetas, Mahoma o Jesús de Nazaret, según el lugar y el principio religioso dominante en cada caso.

Sistema de creencias y procesos de valoración y atribución en la obra *Kitāb Nāṣir al-dīn ʿalā ʾl-qawm al-kāfirīn*, de al-Ḥaŷarī

Celia Téllez Martínez[1]
Universidad Complutense de Madrid

1.- El objetivo del estudio

El estudio tiene por objeto analizar el texto *Kitāb Nāṣir al-Dīn `alā l-qawm al-kāfirīn* (El libro del que apoya la religión contra los no creyentes) de Aḥmad ibn Qāsim al-Ḥaŷarī, morisco[2] nacido entre 1565 y 1568, testigo de una época de intersección, en al-Ándalus, de tres culturas. Texto producto de experiencias tanto individuales como colectivas, en las que se va a intentar identificar los procesos psicológicos de elaboración de la información, y el efecto de las creencias en procesos que se supone puedan subyacer a la redacción del texto y examinarlo a la luz de los resultados en la investigación de diversas líneas teóricas, como las teorías de la *Valoración cognitiva*, la del *Espacio Global de trabajo*, la *Atribución de la causalidad*, la de la *Autoeficacia*, y la de las creencias dialécticas.

2.- Introducción.

Lo que se presenta a continuación es el producto de examinar en las creencias que van apareciendo en el texto de al-Ḥaŷarī (1641) y aplicar los hallazgos que la investigación en Psicología tiene disponibles para su mejor comprensión y dar explicación a los eventos que narra. Por ejemplo, cuando nos encontramos con un fragmento como el siguiente: *«Cuando quise ir a la ciudad de Sevilla para ir al país de los musulmanes, fui al sacerdote y le dije: Decidí ir a mi pueblo; mi padre me escribió para que fuera a él, y obedecer a nuestros padres es obligatorio»*[3] podemos interpretar que el autor de esa frase está intentando obtener la aprobación, sin objeción alguna, a su deseo de marcharse, pensando que una obligación tan potentemente asentada en la sociedad andalusí, hace inexcusable su cumplimiento y, al tiempo, que su interlocutor, el sacerdote (Maldonado), conoce bien la imperiosidad del mandato; es decir está utilizando las creencias sobre la obediencia a los padres en al-Ándalus y la creencia de los cristianos sobre el grado de obligatoriedad de la misma para un musulmán. Pues bien, disponemos aquí de los resultados de la investigación de la Teoría atribucional (Weiner, 1981[4,5]) en que se formula la *teoría ingenua* o *popular* sobre el funcionamiento de las emociones, auténtico motor del comportamiento humano. De otro lado nos lleva a recapacitar sobre lo que en sí es una *creencia* y la función que cumple dentro del procesamiento de la información. Ahí se abren a nuestra disposición, cuando menos, cuatro líneas de investigación que nos permiten comprender la naturaleza de las

[1] Celia Téllez Martínez, Profesora, jubilada, de Psicología de la Motivación y la Emoción y Psicología de la Atención. U.C.M.
[2] En Lachar, (a unos 25 km de Granada) para algunos, y para otros en Hornachos (Badajoz).
[3] Cap. I pág.16 B.
[4] Weiner, B.: estudios sobre la excusa: una teoría atribucional de la emoción, 1981.
[5] Weiner, B.: (1992) Human motivation: Metaphors, Theories and research, p. 253. Newbury Park, CA: Sage Publications, Inc.

creencias, su origen y sus efectos en la actividad psíquica: la primera que nos conduce al concepto de *esquema* (Neisser, 1976; Baars 1986, 2002 y otros) concepto que hunde sus raíces en el de *masa aperceptiva*[6] (Leibniz), y la segunda línea nos lleva a los estudios de la *Teoría de la evaluación cognitiva* (Lazarus, 1960[7], Weiner 1990, Lanctôt, Hess 2006, Siemer y Reisenzein, 2007), una tercera nos conduce a la teoría de la *Autoeficacia* (Bandura, 1966[8]), cuyo surgimiento no hubiera sido posible sin los hallazgos de Lewin (1930) sobre la *expectativa*, y los de Rotter (1954) sobre la *atribución de la causalidad;* la cuarta línea sobre la *influencia de la cultura en el procesamiento* de la información (Miyamoto y Ma, 2011), el impacto de las *creencias dialécticas* en la conducta de afrontamiento del éxito y el fracaso, con la cual se cerraría el círculo, ya que, para explicar las diferencias en el comportamiento, entre miembros de culturas diferentes, nuevamente pone el foco en un tipo de esquemas, los *guiones culturales.* Se trata, pues, de ver en qué modo interfieren y determinan este proceso las creencias acumuladas por la persona y observar ese proceso en el relato que hace al-Ḥaŷarī, con unos instrumentos teóricos que son las teorías de 1: la valoración, Lazarus, Weiner, Siemmer, Lanctôt y Hess.; 2. el *espacio global de trabajo*, Baars, 1986.2002; 3. creencias sobre causalidad o punto de control, Rotter 1954; 4. creencias sobre autoeficacia, Bandura, 1966; 5. creencias dialécticas, Miyamoto y Ma 2011. Así pues, se trata de analizar los tipos de creencias observables en el texto, en los procesos psicológicos, desde la llegada de estímulos, pasando por la *valoración* de los eventos vividos y narrados por el autor, clasificados como a) agradables o desagradables, b) relevantes o no para su bienestar, c) interferidores o facilitadores del logro de sus metas. El análisis de las creencias y el papel que tienen en tal proceso es un tema nuclear tanto en para el *estilo de atribución causal*, de la autopercepción y la cultura en que fue socializado al-Ḥaŷarī, así como el papel que puedan tener en estos procesos las *creencias* del autor. Con carácter previo hemos de traer a nuestra memoria que ya Lewin, K[9] 1935 diferenció el mundo real (*campo real*) de aquello que la persona percibe (*campo psicológico*) de la realidad, con lo cual desde entonces tenemos la posibilidad de referirnos a este nivel, considerado el verdadero responsable del comportamiento de la persona. Entre ambos niveles existe toda una serie de actividades del aparato psíquico, el procesador, en que la información se transforma, y en donde las creencias, ubicadas funcionalmente en la *memoria a largo plazo*, que actúan como verdadero filtro entre nuestros órganos receptores y la realidad que se presenta ante nuestra atención y conciencia o *memoria operativa*.

3.1.- ¿Qué son las creencias? Son, conjuntos de información, ideas, conocimientos, juicios de valor, experiencias, almacenadas activa y pasivamente, en forma de esquemas, por la persona que son tomadas por la persona como referentes, y a veces como verdades absolutas. Constituyen algo así como un mapa que nos guía o nos orienta en la forma

[6] Gottfried Wilhelm von Leibniz (Leipzig, 1.7.1646-Hannover, 14.11.1716), filósofo, matemático.

[7] Lazarus, R. (Nueva York, 3.3.1922 - Walnut Creek, California, 24.11.2002) psicólogo estadounidense, pionero en el estudio de la emoción y el estrés, especialmente de su relación con la cognición.

[8] Albert Bandura (Mundare, Canadá 4.12.1925) psicólogo de origen ucraniano, que centró en estudios de tendencia conductual-cognitiva, profesor de la Universidad Stanford,[1] la teoría social-cognitiva, creador de la teoría de la autoeficacia.

[9] Lewin, K. Mogilno, 1890 - Newtonville, 1947.

en que percibimos e interpretamos el mundo, nuestras valoraciones de la realidad, y en nuestra conducta para encontrar la satisfacción de nuestras necesidades. Lo que hemos memorizado acerca de cómo es el mundo y sobre cómo debemos actuar, son esquemas cognitivos, es decir, sistemas de relaciones entre conceptos que figuran en nuestra memoria, expresan cómo somos y cómo actuamos, lo que hacemos y lo que pensamos, por ello las creencias que interiorizamos y a través de las cuales vivimos definen quiénes somos y, por ejemplo, nos enfocan hacia unos valores morales u otros, nos hacen tener cierto tipo de prioridades, etc. Las *creencias*, junto con los valores y los compromisos, proceden y a su vez median, determinan, la valoración cognitiva (Lazarus, 1960).

3.2.-¿Qué es el sistema de creencias? Sabemos que la evolución del pensamiento humano ha tenido etapas en que la validación del conocimiento se hacía en función del criterio de autoridad y que no era usual la experimentación. Durante la segunda parte del siglo XX, un trabajo minucioso logró penetrar, la llamada caja negra del cerebro, ayudándose, a veces, de la metáfora del ordenador[10] y otras de fina observación, completada por la experimentación y se ha identificado tanto el aparato procesador las actividades integradas en el proceso. Si bien Barllet en 1932 defendió que: *«La sucesiva reorganización de la experiencia en esquemas permite el desarrollo de la memoria y los eventos recordados que son reconstruidos de manera diferente en función de la ampliación de los esquemas»* fue Neisser (1976)[11] quien intentó explicar por qué el gasto en atención necesaria para realizar una tarea (carga de trabajo) o puede verse, a veces, reducida por el efecto de la existencia de los esquemas, definidos como *«los procesos a través de los cuales el individuo obtiene conocimiento del mundo y toma conciencia de su entorno, así como de sus resultados»*. Según Neisser *«el sujeto de la percepción posee ciertas estructuras cognitivas denominadas esquemas que funcionan y se construyen acumulando información que el ambiente ofrece»*. Los esquemas tienen su antecedente teórico en el concepto de *masa apercepctiva* propuesta por *Leibnizt* y la apercepción de Herbart[12], para el cual es la suma de todas las experiencias pasadas, implicadas al atribuir significación a cualquier objeto; se refería a esta suma con la expresión *masa aperceptiva*, por lo tanto, en cada individuo la masa aperceptiva constituye la totalidad de su experiencia.

En paralelo a la investigación sobre los esquemas tenemos otra fecunda línea que indaga sobre la conciencia, o *memoria operativa*, considerada como el espacio en que trabaja la atención, el *Sistema atencional supervisor* y la *consciencia:* Baars 1985[13], 1986 y 2002[14], que, desde los años ochenta, construye y valida la *Teoría Global de Trabajo* y tras décadas de trabajo intentando hacer viable la penetración de procesos no directamente observables, en 2002 nos ofrece pruebas de que la consciencia es un estado del sistema nervioso que puede ayudar a movilizar e integrar las funciones del cerebro, que de otro

[10] Baars, B.: The counsciouness. 1966.

[11] Ulric Gustav Neisser (8.12. 1928 – 17.2.2012), padre de la Psicología cognitiva.

[12] Johann Friedrich Herbart (n. Oldenburg, 4.5.1776 - f. Gotinga, 14.8. 1841) fue un filósofo, psicólogo y pedagogo alemán.

[13] Bernard J. Baars (nacido en 1946, en Amsterdam), dirige el Theoretical Neurobiology en The Neurosciences Institute in La Jolla, CA. Conocido por sus trabajos sobre la teoría del espacio global de trabajo y la arquitectura de la consciencia.

[14] Bernard J. Baars. The conscious access hypothesis: origins and recent evidence. Trends in Cognitive Sciences Volume 6, Issue 1 , 1 January 2002, Pages 47-52.

modo estarían separadas e independientes; y finalmente publica datos contundentes de neuroimagen que apoyan con claridad esa hipótesis de *espacio global de trabajo* donde ocurren los procesos cognitivos, de importantes consecuencias en campos como la atención, control voluntario, percepción, aprendizaje, memoria operativa etc.

La metáfora del ordenador permite comprender, aunque no lo veamos, aquello que sucede en el procesador de la información, y así el disco duro representa la memoria a largo plazo; la pantalla es la conciencia, que es la memoria operativa o espacio funcional donde trabaja la atención, que a su vez es representada, en esta metáfora, por el ratón. Las creencias estarían en la memoria (disco duro).



Gracias a las aportaciones de Neisser y Baars, hoy podemos tener una concepción de cómo es y cómo funciona el procesador humano de la información y qué función cumplen en el mismo las creencias, tema central en la tarea que ahora nos ocupa.

Así pues podríamos aplicar todos estos datos a una frase del texto de al-Ḥaŷarī, cuando afirma en el prólogo pág., 2 B: «*…cómo era la situación de los musulmanes entre los cristianos, cuya situación presencié más de veinte años antes de salir de él, después de que a todos los hicieran entrar, contra su voluntad, en su religión, profesando dos religiones: la religión de los cristianos en público y, a escondidas, la religión de los musulmanes*». Aquí Al-Haŷarī reconoce que sus sentidos estuvieron recibiendo estímulos por más de veinte años en una determinada situación, familiar y social; esos estímulos al principio entraron en un procesador con pocos contenidos depositados en la memoria a largo plazo, pocas creencias previas; poco a poco por su conciencia van pasando escenas impactantes (nace en un momento próximo a la rebelión en la Alpujarras), palabras, frases, expresiones faciales de miedo, respeto, alegría, enfado, expresiones reprimidas de todas esas emociones etc; todo se va procesando como agradable o desagradable, como facilitador del logro de unas metas o interferidor, con una causa ubicada en el propio sujeto o fuera; paulatinamente va constituyendo la idea de sus habilidades y debilidades, en suma toda una teoría de cómo funciona el mundo, los demás y uno mismo. Va formándose un mapa interno y externo en el que moverse; y dependiendo del grado de consciencia con el que fueron procesados esos eventos, cabe hacer pronóstico de su influencia en el procesado actual, adulto, se realizará de forma distinta.

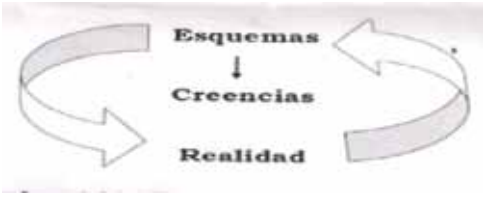
Una vez establecida cierta *masa aperceptiva*, la atención ya es selectiva en función de ella y de las necesidades no satisfechas por lo que es muy cierto aquello que afirmaba James, W. en 1890[15] *por la forma atender, de ocuparse de las cosas, cada uno decide en qué mundo subjetivo habita*.

Los *Esquemas*. Hoy forma parte del consenso científico y común que cada persona desarrolla una forma de ver el mundo, la realidad circundante, pensar, un modelo de representar las cosas, que es lo que se desde la aportación de Neisser se llama *esquema mental o cognitivo*, que deriva de la forma de organización de nuestra experiencia en forma de significados personales, y guía nuestra conducta, emociones, deseos y metas personales;

[15] Principios de Psicología, 1890.

es un patrón, organizado cognitivamente, que ayuda a escoger la información percibida. *El esquema cognitivo* es una estructura funcional, subjetiva, que determina la forma en que el cerebro recolecta, procesa y almacena la información; permite organizar y representar la información en forma fácil, espontánea y creativa para que la misma sea asimilada y recordada por el cerebro y que las ideas generen otras ideas. Su estructura, registra una imagen visual que facilita la tarea de extraer información, anotarla y memorizar los detalles con facilidad. Son, pues, representaciones cognitivas de nuestra experiencia en la vida, no meras copias de lo que nos ha sucedido sino más bien nuestra experiencia organizada con sentido personal; dirigen la atención, influyen en el procesamiento de los eventos y facilitan el recuerdo; son además marcos mentales que contienen información relevante de situaciones o acciones específicas, las cuales, una vez establecidas, nos ayudan a interpretar estas situaciones y lo que pasa en ellas.

Los esquemas son estructuras cognitivas de organización de la información depositada en la memoria y representan el conjunto de experiencias previas y actúan como moldes o filtros que dirigen la atención influyendo en la interpretación de los eventos y facilitando el recuerdo.



Los *esquemas*. Son el resultado del desarrollo biológico y las experiencias de aprendizaje de cada persona y de su grupo social; se van formando a través de la experiencia, y una vez desarrollados, ejercen fuertes efectos en muchos aspectos de la cognición social, incluyendo la atención, codificación y recuperación de la información social, así como los procesos emocionales; y están, en cierto modo, localizados en nuestro cerebro en los circuitos neuronales de la memoria. Los tipos de esquemas cognitivos definidos son: a) Los *esquemas de personas* son marcos mentales que sugieren que ciertos rasgos y comportamientos van juntos y que los individuos que los adoptan representan un cierto tipo; b) Los *esquemas de rol* contienen información acerca de cómo actúan generalmente las personas realizando tipos de actuaciones específicos, y a qué se parecen. c) Un tercer tipo son los relativos a *situaciones específicas*, se refieren a actos o secuencias de actos, y son conocidos como guiones que indican lo que se espera que pase en un determinado lugar. Ante la complejidad del medio y frente a la tarea de tratar de entenderlo, las personas desarrollan planos cognitivos. d) El esquema *relativista cultural*, la comprensión de que la gente en diferentes culturas tiene diferentes creencias y costumbres.

Los *esquemas mentales* dan lugar a la *autopercepción* o conocimiento de sí mismo, que es donde los individuos aprenden a conocer sus propias actitudes, aptitudes, emociones y otros estados internos, al deducirlos de observaciones de su propia conducta, de las circunstancias en las cuales ocurre esta conducta, o de ambos factores. Existe evidencia, aportada por Baars (1986)[16], en la *teoría del espacio global de trabajo* sobre la existencia de un *Sistema del Yo*, que no es otra cosa sino un conjunto de esquemas que contienen la información relacionada con nosotros mismos como sujetos y nuestras actividades, es el responsable de que los estímulos se vivan de forma consciente.

[16] Baars, B.: The counsciousness. 1986.

Por la *secuencia de su formación* los primeros esquemas cognitivos creados en el desarrollo de una persona son los *esquemas tempranos nucleares* también denominados *modelos operativos* o *guiones*, fruto de escenas cargadas de afecto que impactan en los receptores antes de que se desarrolle el lenguaje (3-4 años), a partir de su experiencia de vinculación afectiva con sus progenitores, se construye mentalmente su experiencia en forma de imágenes o escenas sobre acontecimientos repetitivos (relaciones con los padres, si mismo y entorno). De esos años poco o nada nos dice el texto y sólo podemos suponer que los actos de piedad, la alimentación con aromas típicos de su familia musulmana, muy culta, fueron sus primeras experiencias así como el habla en árabe en que destaca por su perfección.

Los *guiones mentales* se consideran como una sucesión de los esquemas mentales que dan lugar a los procesos de asimilación y adaptación. Esa organización mental de escenas –nucleares o centrales– van a constituir la base de su personalidad en el sentido de que la influencia posterior de otras experiencias de su vida va a estar matizada por estas experiencias primarias, que se relacionan con la vinculación afectiva con sus padres, sobre todo con la madre. A esa vinculación afectiva se le ha denominado *apego* (Bowlby, 1969,1973). Aunque abarca toda la vida, es en los primeros años de la vida cuando va a dejar su más marcada influencia, nuestro personaje dedica el esfuerzo de toda su vida en defenderlo.

La *teoría del apego*, que podría iluminar algunos pasajes del texto de Al-Ḥaŷarī, defiende que las personas tienen una disposición innata al vínculo afectivo con otros seres humanos que proporcionan de manera inconsciente protección contra los peligros. Estas experiencias de apego afectivo van a ser *guardadas* en su memoria de acontecimientos vividos (la *memoria episódica*). Esos acontecimientos vividos personalmente en esas experiencias formaran los *esquemas cognitivos tempranos* que van a influir en la manera en que una persona:

La valoración realizada por otras personas que vaya conociendo; b) El grado de confianza y aceptación de sí mismo; c) La forma de explicar y atribuir erróneamente o no los acontecimientos a determinadas causas (sentir ira y vivirla como angustia atribuida a temor al infarto); d) El equilibrio personal entre la capacidad para explorar nuevas experiencias y el buscar seguridad en otros.

Así pues, los esquemas y guiones mentales son de trascendental importancia para la comprensión del individuo y en especial para conocer cómo se inician lo que son las representaciones mentales, como factores más importantes para el procesamiento de la información y por ende la base sobre la que se construyen todos sus actos, incluso lo que habla o lo que escribe. Otro tipo de esquemas cognitivos, que adquiere el niño a partir de cuando ya ha desarrollado un mínimo de capacidad lingüística, es decir a partir del 3-4º año, son las *Creencias personales*, llamadas también reglas personales o supuestos personales, relacionadas con los esquemas cognitivos tempranos, a veces como reglas *prohibitivas* que impiden recordar y revivir las experiencias reales vividas almacenadas en la memoria episódica. Estos esquemas contienen significados creencias sobre los objetivos más importante para cada persona en la vida, y cómo tienen que ser perseguidos (*Obedecer a los padres es obligado*[17]). Las *creencias personales* se almacenan en la

[17] Creencia que hoy sigue vigente en la sociedad musulmana, en que no hay peor desgracia que ser repudiado por los padres.

llamada memoria semántica, que contiene los conceptos e ideas que tenemos sobre las cosas y sobre nosotros mismos y por ello tan dependientes de la cultura de socialización.

Así pues, los esquemas cognitivos se organizan en la memoria humana de dos maneras: 1. los *esquemas cognitivos tempranos* de vinculación afectiva con los padres en la memoria episódica (memoria de acontecimientos vitales) y 2. los esquemas cognitivos en forma de *creencias* sobre las *prohibiciones* y *metas* y formas de conseguirlas que se almacenan en la memoria semántica (concepto e ideas). Ambos esquemas o significados personales actúan a nivel inconsciente, siendo los primeros más difíciles de hacer consciente y por lo tanto de modificar.

El *Guion mental* es una estructura mental rígida creada en los primeros años de la infancia, antes de ser plenamente conscientes (hasta los 6/7 años), aprendida de los padres principalmente o de las personas de las que dependíamos de bebes, estructura que permitió *sobrevivir*, en momentos en que dependemos absoluta y totalmente de la madre, con ella somos un solo ser y una sola conciencia.

4.- Las creencias en el circuito procesamiento cognitivo y el sistema atencional: Desde los años sesenta del pasado siglo XX, comenzó a tratarse las operaciones cognitivas que median entre el estímulo y el surgimiento o no de la emoción. Poco apoco va definiéndose el proceso de valoración (*appraisal*) en el que el cerebro humano se ocupa en establecer las probables consecuencias, de un evento, para el bienestar de la persona que valora en nuestro caso pensemos cuando Al-Haŷarī se ve en la tesitura de mostrar u ocultar su conocimiento de la lengua árabe ante un sacerdote que podría denunciarle y mandarle a los que se dedicaban a quemar (*al-harrāqīn* الحرّاقين). El texto explicita sus dudas en esos momentos al tener que prever las posibles consecuencias de conocer el árabe, en una sociedad que desde 1565 había pasado de la permisividad a la coerción; pensar en mostrar que sabía leer árabe anticiparía y en él la activación de una emoción negativa, quizá el miedo. Esta escena se hace inteligible a la luz de la *teoría popular de la emoción* (Weiner, 1992) que explica que cada persona tiene unas creencias organizadas a modo de teoría personal de como funciona la emoción y con su aplicación de la *teoría de la atribución* al campo emocional, y en primer lugar la *conducta de dar excusas*, permite comprender cómo la persona anticipa las posibles consecuencias y sabe que tiene en su mano una serie de instrumentos para influir, controlar, sus propias emociones y en las de sus interlocutores. Así en el texto le veremos dando excusas, con las que cree poder aplacar la ira de los cristianos, *atribuyendo* causa efecto a sus acciones y a las de los otros, mintiendo, ocultando la verdad, fingiendo y todo ello apoyado en un esquema, o *guion cultural* que le va guiando en sus valoraciones, y sus atribuciones de modo que podrá regular, en cierta medida, la cualidad y la intensidad de sus emociones y de los otros.

En las *teorías atribucionales* sobre emoción (Weiner, 1982, 1985, 1987, 1992) un punto clave para decidir qué emoción va a desencadenarse es la ubicación de la causa. La persona tiene una teoría, un conjunto de creencias acerca de cómo funcionan sus propias emociones y las emociones de los otros; en esa teoría es clave saber cómo mitigar las emociones negativas de los interlocutores, conservando la propia autoestima y de su seguridad; ambas dependen del nivel de *control percibido* tanto del entorno como en el campo de la conciencia; de hecho cuando la persona pierde esa sensación de control de sus emociones en la conciencia sufre enorme ansiedad (labilidad emocional del neurótico, Eysenck, 1975).

Dos tipos de procesamiento de la información: Lo que ingresa por los órganos de los sentidos o receptores sufre una serie de filtrados y operaciones, en función del modo de trabajar de la atención selectiva[18] y ésta, a su vez, por dos factores más: a) el sistema de necesidades alertado y b) lo almacenado en el sistema en el curso de la vida individual y colectiva.

La secuencia de las operaciones, que pueden estar automatizadas y con muy diferente nivel de consciencia, podría estar descrita en la serie de preguntas siguiente: 1. ¿Qué es esto? 2. ¿Me agrada o me desagrada?, 3. ¿Tiene consecuencias en mi bienestar? 4. ¿Qué tipo de consecuencias? 5. ¿Interfiere, o facilita la consecución de mis metas? 6. ¿Cuál es la causa? 7. ¿Dónde está la causa, en mí o fuera? 8. ¿Qué puedo hacer? 9. ¿Con qué recursos cuento? 10. ¿Cómo lo afronto? Todas ellas constituyen el proceso de la valoración cognitiva (*appraisal*), la atribución de la causalidad o Locus of Control y el afrontamiento.

Estas operaciones, realizadas con diverso grado de consciencia y automatización, son influidas, mediadas, por las creencias, los valores y los compromisos y pueden versar sobre información que pueda tener relación con el bienestar o no tenerla *computación emocional*, *caliente versus computación cognitiva*, fría. Por tanto, teniendo en cuenta las aportaciones de la Teoría de la valoración y las provenientes de campo de Psicología de la Atención, en el marco de la Teoría del Espacio Global de Trabajo, en que, para comprender los procesos cognitivos, se acude a la metáfora del ordenador, (Baars, 1985; 2002[19]) parece que la secuencia de los procesos cognitivos, es: a) Recepción, b) codificado, c) almacenamiento d) recuperación, e) análisis y f) planificación. En la fase de codificación se produce una valoración del estímulo se clasifica este como agradable/desagradable (Lazarus, 1993; Zajonc, 1984[20]) después si tiene consecuencias o no para el bienestar de la persona, después si facilita/o interfiere las metas; posteriormente se le etiqueta con un nombre y finalmente la persona se pregunta qué reacciones ha de implementar, es decir el afrontamiento (dirigido a la emoción o al problema). Todos estos procesos pueden ser más o menos conscientes, más o menos automatizados.

En la fase de *recepción* influyen las características de los órganos de los sentidos (receptores), pero en la del *codificado* impacta todo lo previamente almacenado en forma de esquemas, de lo cual se deriva la diversidad de interpretaciones que pueden observarse que las personas hacen sobre un mismo evento real. En esta fase de codificado tienen multitud de operaciones más o menos automatizadas que permiten organizar la información para en la fase de almacenado quedar depositadas en forma de esquemas en la memoria a largo plazo (memoria episódica, memoria semántica). Es importante tener en cuenta el momento del curso vital en que se ha construido un esquema puesto que en algunos momentos como los anteriores a los cuatro años no existe consciencia y por ello su influencia, al filtrar el impacto del estímulo presente, se hace de un muy especial modo.

Lanctôt y Hess (2006)[21] realizan estudio con el objetivo de poner a prueba las predicciones específicas por la Sequential Check Theory of Emotion Differentiation

[18] W. James (1890) : por la forma de ocuparnos (atender) de las cosas, cada uno atiende (selectivamente) cada persona decide en que mundo subjetivo va a vivir.

[19] Baars, B.: The Counsciouness, 1966.

[20] Zajonc, R. B. (1984), "On the Primacy of Affect", American Psychologist, 39, 2, pp. 117-123.

[21] Lanctôt, Nathalie, Hess, Ursula The Timing of Appraisals. Emotion© 2007 American Psychological Association. February 2007, Vol. 7, No. 1, p 207-212.

(Scherer, 2001) teniendo en cuenta el tiempo en que pueden ocurrir dos tipos de valoración que siguen una secuencia: primero aparece el *agrado intrínseco* producido por el estímulo y después la valoración de la *conductibilidad* a la meta, es decir que la valoración del agrado intrínseco precede a las valoraciones de la *conductividad a meta* o adecuación a la meta. Los resultados demostraron que la evaluación del agrado intrínseco ocurre antes de la evaluación de la conductibilidad a la meta. Ambos estudios dan apoyo a la *teoría de la valoración de la emoción*, más específicamente a la naturaleza secuencias de las evaluaciones.

Lanctôt y Hess (2006) defienden que la evaluación del agrado intrínseco ocurre antes de la evaluación de la *conductividad a la meta*. La secuencia temporal de las reacciones faciales al agrado intrínseco y las valoraciones de la conductibilidad de meta pueden estar disociadas y ello apoya la noción de que esas dos valoraciones podrían ser consideradas separadamente y no ser reducidas a una (Smith & Lazarus, 1990) en concreto, el agrado intrínseco puede ser considerado como una característica del estímulo, es decir el agrado intrínseco es esencialmente independiente de las metas del organismo, mientras que la conductibilidad a la meta depende directamente del estado motivacional del organismo. Por ello la detección de la valencia, que es central en la valoración del agrado intrínseco probablemente es más un proceso automático preatencional (Robinson, 1998), mientras que la valoración de la conductibilidad a la meta requiere algún nivel de procesamiento conceptual, que requiere atención. Los resultados de Lanctôt y Hess apoyan claramente la noción de que la evaluación del agrado intrínseco precede a la evaluación de conductividad a la meta, apoyando las predicciones de Sequential Check Theory of Emotion Differentiation (Scherer, 2001). El agrado intrínseco y la adecuación a la meta son procesos separados, independientes, que no se deberían confundir (Scherer & Ellsworth, 2001; Lantoct y Hess 2006). Este hallazgo es especialmente importante en la interpretación del pasaje siguiente en la ciudad Olonne entre Al-Ḥaŷarī y una moza que habitaba en la casa: «*Hablamos allí y comprendí a través de su estado lo que ocultaba; entonces uno de mis amigos me llamó desde el jardín y se acercó a mí. Ella se fue. Allah me salvó por Su gracia, favor, benevolencia, protección y bella tutela. …Pido perdón a Allah por las palabras que le dije a ella y por haberla mirado. Él es realmente indulgente y misericordioso; Allah perdona los pecados pequeños si uno se abstiene de los pecados grandes*[22]».

Aquí aparece que se ha dado el primer paso que es encontrar agradable el objeto estímulo (la joven) y que en un segundo momento el sujeto, Al-Ḥaŷarī, ve que tal estímulo no corresponde con las metas, sino que las interfiere, porque Allah dijo: «*Retirad la mano del dinero o del cuerpo que no se os permite*[23]». Un buen resumen del avance de una línea de investigación que iniciada con Lazarus[24] (1964; Stmith & Lazarus 1993), Zajonc[25], (1970), Weiner (1981, 1990), y complementada por aportaciones de Siemer & Reisenzein (2007) y Cacciopo (1999), tenemos, además de una importante y original aportación, en el trabajo de Lanctôt y Hess (2006)[26], en que se define el proceso de

[22] Cap. Pág. A/B.
[23] Cap.VIII, Pág.48 A
[24] Richard S. Lazarus (Nueva York, 3.3.1922 - Walnut Creek, California, 24.11.2002)
[25] Zajonc, November 23.11, 1923 - 3.12. 2008).
[26] Lanctôt, Nathalie, Hess, Ursula.: The Timing of Appraisals. Emotion© 2007 American Psychological Association. February 2007, Vol. 7, No. 1, p 207-212

la valoración consiste en la evaluación subjetiva que ocurre durante un encuentro de la persona con eventos significativos en el entorno, determinando la naturaleza de la reacción emocional y experiencia. Concepto que se ha venido definiendo en el marco de las teorías de la valoración de elicitación de la emoción[27]. El objetivo de la investigación fue probar empíricamente la hipótesis de que la *evaluación del agrado intrínseco* ocurre antes de la evaluación de la conductividad a la meta, adecuación o correspondencia con la meta (conduciveness). Para el agrado/desagrado se usaron las reacciones faciales a cada evaluación. Las reacciones faciales a la manipulación del agrado intrínseco fueron más rápidas que las reacciones faciales a la manipulación de la *facilitación de la meta*, todo lo cual aporta apoyo empírico a la teoría sobre la naturaleza secuencial del proceso de la *valoración*.

¿Qué es el sistema de creencias? El sistema de creencias es el conjunto de relaciones o información acumulada y aceptadas por cada persona, principalmente durante la infancia, aunque luego pueden ser modificadas por el entorno según la estructuración y solidez que el sujeto tenga respecto de sus creencias originales y su voluntad de alterarlas y mediante el cual espera que sucedan las cosas en su entorno.

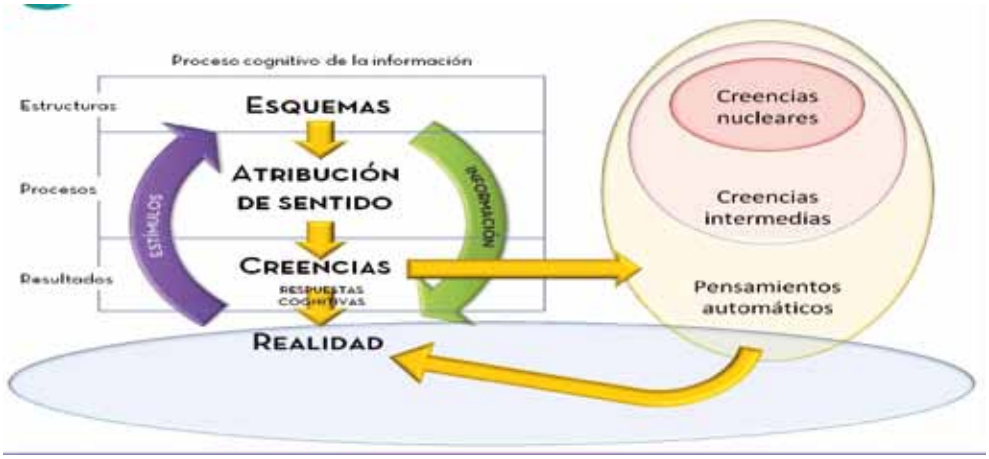
¿De dónde surge, su origen? ¿Cuáles son sus causas? Las creencias pueden tener orígenes muy diversos: a) Explicaciones *culturales* (dichos populares, tradiciones, modas sociales,…), b) *Aprendidas* de miembros de la familia, c) *Instauradas* por una autoridad *Imitación* de líderes y de las personas al alrededor (culturales, políticos, religiosos), d) Mensajes publicitarios, e) *Idealización* de la interpretación de un hecho no justificado racionalmente y atribuido a la fe, a la experiencia religiosa, a la magia, etc. F) *Mitos* (relatos contados como historias verdaderas), g) *Prejuicios* (a menudo herencia cultural: juicio sin conocimiento suficiente/por la impresión o imagen que nos deja o por apreciaciones ajenas y que causa o puede provocar una actitud intolerante, persistente y hostil hacia ciertos temas o ciertas personas), h) *Convicciones:* creencias consideradas verdaderas aunque no demostradas o fundamentadas en valores o sentimientos.

5.- ¿Tipos de creencias y sus características? Un aspecto clave para entender los efectos de la información es conocer el momento en que la misma ingresó en el circuito del procesamiento, ya que depende de la organización y madurez del Sistema del Yo tendrán unos efectos u otros. Cuando el ingreso de una información se produce no se ha instalado el lenguaje y el Yo no está formado, los estímulos procesados quedan consolidados con una contundencia especial, básica.

La clasificación es función de los criterios de: a) su centralidad o periferia, b) su carácter normativo o no, c) su relación con sistemas religiosos o no, d) su utilidad, e) su grado de consciencia; por su centralidad o ausencia de la misma se distinguen:…a.1. *creencias nucleares*, o centrales representan el nivel más profundo, fundamental y rígido y constituyen la base global de nuestra identidad y de nuestra interpretación del mundo. Son interpretaciones tan profundas que las personas frecuentemente no las expresan ni aún a sí mismas y no tienen clara conciencia de ellas. Desarrolladas desde la infancia. a.2 Creencias *intermedias*, son actitudes o valoraciones, reglas y presunciones o Las reglas pueden tomar la forma de normas, deberes o exigencias hacia nosotros mismos, hacia los demás o hacia la vida o el mundo en general.

[27] Appraisal theories of emotion-elicitation.

Según sean *normativas* o no (descriptivas) b.1. Creencias *descriptivas* b.2. Creencias *morales* o normativas, son las que nos indican lo que está bien y lo que está mal. Según su vinculación con la *religión*. Se distingue entre creencias religiosas y creencias seculares: c.1. Creencias religiosas ; c.d Creencias seculares; según el grado de *consciencia*, d.1 Creencias conscientes; d.2 Creencias inconscientes, se expresan a través de los sesgos, los actos involuntarios y los experimentos mentales y d.3 *Pensamientos automáticos.* Son específicos para cada situación y se considera que constituyen el nivel más superficial de la cognición. Es posible que la persona no sea demasiado consciente, así Siemer (Siemer & Reisenzein, 2007) muestran que muchos procesos emocionales son tan instantáneos porque están automatizados. Según su utilidad para la vida se distingue entre creencias adaptativas y desadaptativas; f. Según la ubicación en el medio interno o alternativamente en el externo; si son *internas o externas*, dirigidas hacia uno mismo o hacia otros;g. Creencias sobre la propia *identidad*, relacionadas con la autoestima, el autoconcepto y las expectativas que ponemos en nosotros mismos; h. Creencias sobre el entorno



¿Cuáles son las creencias de Al-Ḥaŷarī? Toda la información anterior nos podría servir para proceder a interpretar y hacer, a título de ejemplo, el análisis de los hechos vividos por Al-Ḥaŷarī en Olonne, con una muchacha que lo cortejaba muy activamente, donde primero aparece la impresión de agrado y luego se ve interferida por la improcedencia de la conducta respecto a las metas y valores del Al-Ḥaŷarī.

Desde los años sesenta del pasado siglo XX, las teorías de la valoración[29] en emoción, tomando como foco el procesamiento de la más información relevante para el bienestar, sostienen que las emociones son producidas, elicitadas, y diferenciadas por evaluaciones de diverso grado de consciencia sobre los eventos.

Scherer (1999) categoriza las valoraciones (appraisals) propuestas en cuatro clases: 1) a las *propiedades intrínsecas del estímulo*, tales como la novedad y el placer o agrado; 2) la *significación del evento* respecto a la satisfacción de las necesidades y metas de los sujetos; 3) a la *habilidad de los individuos* para afrontar las consecuencias de un evento y esto enlaza

[28] Cap. XI, pág. 89 A.
[29] En Granada, cuando traduce el manuscrito podría tener 30 años.

con la *teoría de la autoeficacia* que veremos más adelante. Las principales operaciones versan sobre una operación cognitiva de nuestro cerebro que consiste en tratar de definir el lugar desde el cual actúan las causas de los eventos que presenciamos, el segundo tipo es tratar de respondernos con qué recursos personales y capacidades podemos afrontar esos eventos y por último nos apoyamos en la experiencia social y en el lenguaje que nos guía en la búsqueda de soluciones de afrontamiento; el tercero son fruto de la experiencia social transmitida; esos tres tipos de creencias van a ser el foco principal de nuestro trabajo en adelante.

5.1.- Creencias sobre la *causalidad:* Atribución de Locus of control. La realidad del siglo XVI y XVII en los países europeos y del Norte de África pudiera ser descrita por un físico, un topógrafo etc, quienes nos pueden dar una descripción, pero una persona de aquella época y entorno nos daría la suya, su versión subjetiva cuya importancia radica en que fue el determinante de lo que hizo en vida. A esta cuestión comenzó a darle respuesta, en 1954, Rotter, generando con ello una línea de estudios sobre lo que desde entonces se conoce *punto de control* o *lugar de la causalidad*. Rotter (1954) pregunta a estudiantes cuál creen que es la causa de su resultado (éxito/fracaso) en los últimos exámenes, y éstos señalan cuatro tipos de causa, dos internas y dos externas: esfuerzo, capacidad, suerte, y dificultad de la tarea. Así comienza una fecunda línea investigadora sobre el estilo atributivo de los procesos psicológicos. Esa visión está muy determinada por el tipo de creencias de aquella persona y en especial sobre aspectos de la realidad como la causa los eventos a los que asistimos, en especial si traen consecuencias negativas para el bienestar.

Se distinguen más adelante una serie de factores determinantes del estilo atributivo: a) *Estabilidad*, b) *Controlabilidad:* bajo control o fuera de control y c) Los efectos psicológicos que tienen los distintos estilos atribucionales los podríamos describir del siguiente modo: a) Si se atribuye el *éxito* a factores estables, aumenta la expectativa de éxito, b) *si a factores inestables*, *disminuye la expectativa de éxito futuro*, c) La atribución a *causas internas* aumenta el orgullo (en caso de éxito) o la vergüenza (en caso de fracaso). d) La atribución a *causas externas* disminuye el orgullo (en caso de éxito) o la vergüenza (en caso de fracaso). e) La atribución a factores controlables aumenta la motivación, la atribución a factores incontrolables, *fuera de control* disminuye la motivación. Esto puede variar en función de las creencias dialécticas culturales.

¿Qué cree al-Ḥaŷarī sobre sí mismo, sobre su entorno inmediato, sobre los musulmanes, sobre los judíos, cristianos, capacidades, esfuerzo etc? Una persona, como al-Ḥaŷarī, a caballo entre los siglos XVI y XVII, nacida en tiempo de la guerra de las Alpujarras, necesariamente presenciaría eventos que le harían preguntarse qué o quién los causó, por ejemplo en Bélgica, el Principe Mauricio en La Haya le pregunta: *«¿Por qué razón crees que el rey de España ha expulsado a los andalusíes de su país?»*[30] Igualmente podemos observar cómo al-Ḥaŷarī se encuentra ante el dilema de callarse o decir que sabe árabe, pero tomar esta última opción sabe que con seguridad le puede llevar a la hoguera: *«Yo estaba presente*[31] *con ambos*, *pero*, *debido a la sentencia de castigo que les caía a quienes mostraban hacerlo*, *no había dicho al cristiano que podía leer árabe*. *Mientras él leía el libro*, *ellos dos se pararon en algunas palabras y la compresión de su significado*, *así que les dije:*

[30] Cap. I, 7 pág. B.
[31] Cap. XIII. pág 107 A

¡Tal vez significa esto! Encontraron que así era. Entonces el sacerdote, [Maldonado], *me miró y me dijo: ¿Usted sabe leer el árabe? No tenga miedo, porque el arzobispo está buscando a alguien que sepa leer en árabe, para que tal vez pueda aclarar algo que apareció escrito en esa lengua*[32]».

Podemos también ver el *estilo atributivo de la eficacia* en Al-Ḥaŷarī. Siempre encontramos textos donde aparece la inspiración y ayuda divina como causa de la eficacia en la argumentación y en la realización de curas milagrosas: «*¿Puede ocultársele a alguien el hecho de que yo aprendí a leer en menos de un día se debió a un beneficio divino y por el éxito otorgado por ¡Allah, ¡loado sea!, y por la bendición de Al-Ándalus?*»[33], «*Entre los dones que Allah me concedió está que me facilitó el acceso a los reyes de las dos creencias y sus sabios y gentes rectas de nuestra religión*»[34]. Algo muy singular a hacer notar es que la externalidad en las atribuciones de causa suelen correlacionar con falta de motivación, baja autoestima y ansiedad. La forma de procesar de Al-Ḥaŷarī es otra: está motivado, muy motivado porque su acción, aunque dirigida por Allah, exige un esfuerzo, que primero servirá a Allah, y que el propio Allah recompensará. «Yo les dije: *Sabed que yo soy traductor del sultán de Marrakech. Quien ocupa este rango necesita estudiar las ciencias, así como los libros de los musulmanes y los cristianos, para conocer lo que ellos están diciendo y traduciendo, en presencia del sultán, pero cuando yo estoy en presencia de los ulemas de nuestra propia religión no soy capaz de hablar de las ciencias religiosas*[35]». Intervención de Allah en los procesos. Encontramos multitud de citas de frases que indican la absoluta creencia en que Allah es el que perdona, decide, concede el descanso eterno etc a las personas difuntas. Respecto a los vivos puede ser la causa de que se encuentren bien encaminados o perdidos, en el sentido que vendría representado por «*Les escribí y envió a un hombre andalusí que les dio la carta. Allah, el Poderoso, les retiró de la vista de la gente*[36] *en su camino de Francia, hasta que llegaron a los Países Bajos. Su caso fue arreglado con el Príncipe, y las envió a Estambul en una nave de mercaderes, a donde llegaron sanas y salvas. Él hizo esto por ellas después de haber dejado ese país, y yo no las vi de nuevo*».

: «*Una de las gracias del Excelso Allah es que El me hizo musulmán en la tierra de los infieles, desde que yo tuve conciencia de mi mismo, por la suerte de mis padres*»

- من نعم الله تعالى عليّ أن جعلني مسلما في بلاد الكفار منذ أعرف نفسي
- Ms. cap. i. pág.الرُقَ 1 ب

«Allah ha puesto en mi corazón un deseo de abandonar las tierras de Al-Ándalus»

- قد جعل الله في قلبي محبّة للخروج من بلاد الاندلس مهارجا الى الله تعالى

Ms. cap. i. pág.1

«Allah decidió [este] propósito y [cumplió este] deseo y me llevó a la ciudad de Marrakech en Marruecos».

الرُّقّ و قضى الله تعالى الغرض .1 ب .Ms. cap. i
المراد و بلغنا الى مدينة مراكش بالمغرب

«Allah, el Altísimo, aumentó mi convicción y amor a la religión del Islam».

وزادني الله تعالى يقينا ومحبة في دين الاسلام وذلك مما أنعم الله تعالى به عليّ

Ms. cap. i.ب .2 الرُّقّ

[32] Cap. XIII pág 108 A.
[33] Cap. VII, pág. 40 B.
[34] Cap. XI, pág 90 B.

«que Él me conceda su gracia en ambos mundos y que Él va a terminar mi vida, así como la vida de los que leen o escuchan este libro, con felicidad [eterna] y que El benéficamente favorecerá a quien me ordenó que lo escribiera, con la bendición que Él desee, y que apoyará a todos los musulmanes contra los infieles»

أن يلطف بي في الدارين وان يختم لي بالسعادة ولمن يقرأ في هذا الكتاب أو يسمعه وأن يخص من فضله من أمرني بكتبه بما يشاء من فضله وخيره واحسانه وأن ينصر جميع المسلمين على قوم الكافرين
الرُّقّ 4 .ب.i .Ms. cap

«¡Allah le ha concedido el éxito e iluminó su corazón!»

قد فتح الله عليه
الرُّق 107 . أ ,Ms. cap. XII

«¿Puede permanecer oculto a alguien que el hecho de que yo aprendí a leer en menos de un día se debió a un beneficio divino y por el éxito otorgado por Allah-¡alabado sea! y por la bendición de los andalusíes!»

هل يخفي على أحد أنّ قراتي في أقلّ من يوم واحد كان ذلك هيبة وتوفيقا من الله سبحانه وذلك ببركة الاندلس
الرُّقّ 107.أ ,Ms. cap. XIII

«Habrá una bendición en él, si Allah quiere...»

ففي ذلك خير ان شاء الله
الرُّقّ 106 ب,Ms. cap. XIII

«…cuando fui rescatado de ellos por la gracia de Allah, Altísimo, después de haber estado expuesto a la perdición entre ellos».

خروجنا من بين النصارى سالمين منهم بعد أن كنّا في أيديهم متعرّضين للهلاك بلطف من الله تعالى
4 ب الرُّقّ .i .Ms. cap

«El capítulo XIII es *sobre las gracias que Allah ha derramado sobre mí en Al-Ándalus y en otros lugares»*

- في ذكر ما أنعم الله تعالى به عليّ من فضله في بلاد الاندلس و غيرها
- الرُّقّ 5 ب.i .Ms. Cap. XIII

«Pero en el camino, debido al mal tiempo y el cambio de clima, por la voluntad de Allah comenzó a enfermar de los dos ojos hasta que acabó en ceguera total»

وأ نّ في الطريق بفساد الازمنة و الرّياح اصابه ما شاء الله من زيا رته لداء مرض العينين حتّى غشى البصر بالبياض
الرُّقّ .9 أ ,Ms. cap. I

Encontramos, pues, numerosos textos donde al-Ḥaŷarī nos indica que la causa de lo que ocurre es la voluntad de Allah; la absoluta creencia en que es el que perdona, decide, concede el descanso eterno etc a las personas difuntas. Respecto a los vivos puede ser la causa de que se encuentren bien encaminados o perdidos, en el sentido que vendría representado por: Esta forma de ver las relaciones de *causalidad*, se denomina *atribución externa*, que en sujetos socializados en lo que conocemos como cultura occidental iría correlacionado con baja autoestima, alta ansiedad y baja motivación y que curiosamente no podemos ver en al-Ḥaŷarī, pues es un sujeto muy motivado a realizar el esfuerzo (ŷihād) necesario, quizá porque en su guión de vida trabajar intensamente es contribuir a que Allah esté satisfecho de su conducta, que es la gran meta del musulmán.

5.2.- Creencias de eficacia y autoeficacia. La persona además de buscar la causa de los eventos, se preocupa de hacer valoración de sus capacidades para producir cambio en el medio y en los eventos que le afectan. Tiene unas expectativas respecto a su capacidad de cambiar las cosas. Las creencias de eficacia proporcionan a la persona un mecanismo automotivador con lo que ello comporta de movilización del esfuerzo, orientación hacia metas y persistencia en el tiempo (Salanova 2006, Bandura 1966, 1997[37]) nos permite interpretar pasajes como la ocurrida en 13 mayo de 1612 en Paris: En la cena en casa del juez *«ellos comenzaron a hablar entre si y me dijeron: Hemos visto a hombres entre los que profesan vuestra religión y hablamos con ellos, pero nosotros nunca hemos encontrado a alguien que hable o conteste de la forma que hemos oído y visto que tú lo haces». «Yo les dije: Sabed que yo soy traductor del sultán de Marrakech. Quien ocupa este rango necesita estudiar las ciencias, así como los libros de los musulmanes y los cristianos, para conocer lo que ellos están diciendo y traduciendo, en presencia del sultán, pero cuando yo estoy en presencia de los ulemas de nuestra propia religión no soy capaz de hablar de las ciencias religiosas»*.[38] Es algo muy evidente releyendo el texto de Al-Ḥaŷarī que le asiste una gran confianza, está convencido de que en que sus argumentos van a quedar vencedores y ello porque se cree respaldado, iluminado por Allah[39] y porque ha realizado un esfuerzo completo y además le han resultado experiencias exitosas que le hacen esperar un buen rendimiento futuro. Según la Teoría Social Cognitiva, la autoeficacia influye en la forma de actuar, pensar y sentir de las personas. Se tiende a evitar aquellas actividades que creemos exceden nuestras capacidades y realizamos aquellas actividades que somos capaces de controlar. Determinan el esfuerzo para realizar las tareas y la persistencia, la cantidad de intentos y el tiempo que se invertirá ante los obstáculos. Afecta a cómo pensamos y nos sentimos. La *autoeficacia* influye (Bandura, 1976) en la forma de actuar, pensar y sentir de las personas, que tienden a evitar aquellas actividades que creen exceden sus capacidades y realiza aquellas actividades que son capaces de controlar. Determinan el esfuerzo para realizar las tareas y la persistencia, la cantidad de intentos y el tiempo que se invertirá ante los obstáculos.

En el estudio Salanova (2006[40]) se confirma la existencia de un esquema formado por experiencias de éxito produce evaluaciones positivas que impulsan a elegir y realizar tareas donde la persona se cree capacitada *hacia arriba* de la eficacia como *motor del implicación motivacional* o (*engagement*) y el inverso *hacia abajo* del síndrome de quemado o *burnout* como *crisis de eficacia*. Es decir que. También aparece apoyo empírico a la mediación de la *eficacia percibida* entre el éxito pasado y los niveles actuales de implicación motivacional y su inversa (quemado, *burnout*), que a su vez predicen la autoeficacia en el éxito académico.

En los estudios con muestras occidentales, cuando se saborea el éxito los sujetos se sienten más confiados en las propias competencias generando así una especie de círculo en espiral positivo (Salanova, 2006), pero no podemos olvidar que según una línea de

[37] Bandura, A. (1997). Self-efficacy: The exercise of control. New York: Freeman.

[38] Cap.VII, pág. 40 B.

[39] Es similar al llamado *pensamiento de campeonato,* aquel que hace que los deportistas superen sus propias marcas (¿?o la expectativa que se autorrealiza, Yacobson y Rosenthal, 1954)

[40] M. Salanova*, E. Bresó* y W. B. Schaufeli.: Hacia un modelo espiral de las creencias de eficacia en el estudio del burnout y del engagement. *Ansiedad y Estrés* ISSN: 1134-7937 2005, 11(2-3), 215-231.

investigación (Miayamoto y Ma, 2011) hay guiones culturales, creencias dialécticas diferentes acerca de cómo afrontar el éxito y el fracaso en las culturas orientales: los occidentales tienden a dilatar e intensificar la emoción del éxito, mientras que quienes se socializan en Oriente no lo hacen por considerarlo peligroso. La Teoría de la *Autoeficacia* de Bandura y el conocimiento del grado de eficacia[41]; 4) a la *compatibilidad del evento* con las normas y valores sociales y personales. De acuerdo con la *teoría de la valoración*, es la evaluación subjetiva de un evento como *placentero* o *displacentero*, *conducente a*, facilitador , o *interferidor*, no conducente a, las metas de uno mismo, como "compatible" o "incompatible con las normas sociales" y personales que entraña la emoción que es experienciada.

«¿Puede permanecer oculto a alguien que el hecho de que yo aprendí a leer en menos de un día se debió a un beneficio divino y por el éxito otorgado por Allah- ¡alabado sea! y por la bendición de los andalusíes»

هل يخفي على أحد أنّ قراتي في أقلّ من يوم واحد كان ذلك هيبة وتوفيقا من الله سبحانه وذلك ببركة الاندلس
Ms. cap. i. 4 ب الرّقّ

El capítulo XIII «…es sobre las gracias que Allah ha derramado sobre mí en Al-Ándalus y en otros lugares».

من أجل ذلك قصدتهم و فتحت الكتاب اليهم لنريهم ما أنعم الله تعالى عليّ به يدلّ لي

«Por esta razón, me acerqué a ellos abrí el libro para mostrarles la gracia que Allah ha depositado en mí»

من أجل ذلك قصدتهم و فتحت الكتاب اليهم لنريهم ما أنعم الله تعالى عليّ به يدلّ لي
Ms. cap. I,أ 12 . الرّقّ •

«así como que había sustituido la seguridad por mi miedo, y el orgullo y honor para mi castigo, el maltrato y la humillación

الخوف با من و العقوبة و الاهانة و الذلّ بعزة و كرامة اذ بدّل لي والعقوبة والاهانة و الذلّ بعزة وكرامة
Ms. cap. I, أ12 الرّقّ

«Al día siguiente nos quedó claro que Allah nos había concedido su gracia

و يوم أخر تبيّن لنا أنّ الله تعالى لطف بنا
Ms. cap. II,أ21. الرّقّ

«El dijo: "Lo que quieras" Así que escribí lo que me inspiró Allah, exaltado sea; le di las gracias por haber organizado nuestra liberación de los infieles e invoqué sus bendiciones *al-qaid* Muhammad ibn Al-Ibrahîm Sifyanil por el bien que nos había prestado»

قال لي تحبّ فكتبت ما ألهمني الله تعالى وشكرته على قضاء الحاجة وخلاصنا من الكفار ودعوت بالخير للقائد محمّد ابن ابراهيم السفياني على ما أحسن الينا
Ms. cap. II, أ 23 الرّقّ

«Y he comparado el miedo de los cristianos que habían vivido y las dificultades que enfrentamos en el camino a la terribles eventos del Día de la Resurrección, y nuestra llegada hasta los musulmanes en la entrada al paraíso!»

وقد شبهت ما أصابنا من خوف النصارى وما رأينا من التعب في الطريق الى أهوال يوم القيامة و وصولنا الى المسلمين للدخول في الجنّة
Ms. cap. II, أ 24 الرّقّ

[41] Este aspecto enlaza con la Teoría de la Autoeficacia desarrollada por Bandura y el conocimiento del grado de eficacia

«Pedimos a Allah Todopoderoso que nos haga a nosotros y todos los musulmanes inmunes a [esos terribles sucesos], por la bendición de nuestro señor *Muhammad*, podrá el mejor de oraciones y saludos sea con él!

نسأل الله العظيم أن لا يحرمنا منّا و جميع المسلمين أجمعين ببركة سيدنا محمّد عليه أفضل الصلاة و التسليم
الرُّقّ 24 أ ,Ms. cap. II

«-¡Allah acepte esto de él [como una buena acción] y lo coloque en el lugar más elevado del cielo, con la bendición de nuestro señor *Muhammad*»

تقبل الله منه وجعله في أعلا علّيين ببركة سيّدنا محمّد
الرُّقّ ,28 ب ,Ms. cap. V

«Esto no fue intencional por mi parte a las herramientas de este verso, pero sólo como resultado de la orientación de Allah»

وذلك من غير قصد منّي للاية الا هداية من اللّ
الرُّقّ29 ب , Ms. cap. IV

«experimenté un sentimiento de la glorificación y exaltación enviado a mí de parte de Allah, de modo que tuve el honor de sus ojos al mencionar»

كان ينزل عليّ من عند الله أجلال و تعظيم و نعظم في أعينهم
الرُّقّ 31. أ,Ms. cap. V

«Pero *Allah* exaltado sea puede hacerles justicia a través de las manos de los sultanes de los musulmanes fueron elegidos y favorecidos por *Allah*».

والله تعالى قادر على أخذ الحقّ منهم في الدنيا على يدي من فضّله الله و اختاره الله من سلاطين المسلمين
الرُّقّ 94 ب ,Ms. cap. XI

«Esa es una perfección del valor del Paraíso para el creyente, porque al ver el infierno se da cuenta de las bendiciones del Cielo que Allah le ha concedido y [él también se da cuenta de lo que Allah le salva de, por lo que su gratitud para él y para su ser rescatado del fuego, aumenta. Lo mismo es válido para la persona que ve la incredulidad y agradece a Allah el Exaltado por haberle salvado de ello y por haberle guiado a la creencia [verdadera] y [confesión de Su] Unidad».

وذلك كمل اقيمة الجنّة عند المومن لانّ بروية جهنم يرا ما منحة الله وما انعم به عليه من نعايم الجنّة وممّا نجاه و يزيد في الشكر عليها وكذلك على ما نجّاه من النار وكذلك من يرى الكفر فيشكر الله تعالى الّذي نجّاه منه وعلى هدايته للايمان رعلى توحيدها
الرُّقّ 36 ب ,Ms. cap.VI

«No nos dejes caer en tentación»,

ولا تدعنا نقع عنج فتنة النفس
الرُّقّ 41 ب .Ms. cap. VII

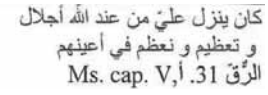
5.3.- Las creencias dialécticas. Una frase repetida en su infancia quedó grabada en su memoria como regla de conducta. *«Pero el hacer bien atrae el bien*[42]*»*, *«Allah perdona los pecados pequeños si uno se abstiene de los pecados grandes»*[43], Cada una de las frases induce a

[42] Cap XI, pág 90 B.
[43] Cap. Pág. A/B.

conductas de dirección contrapuesta. Hacer el bien, orientar correctamente es obligado para un musulmán y por tanto para nuestro autor.

Otros guiones se construyen en torno al control y dirección de nuestras reacciones emocionales y en esa dirección aparecen estudios como el de Miyamotu y Ma, (2011) que se centraron en averiguar las diferencias entre la cultura de extremo Oriente y la cultura occidental, cuyo guion cultural dominante, a diferencia de la oriental, es el de maximizar [deleitarse en] el tiempo de experienciación de las emociones positivas y minimizar las emociones negativas (Kitayama, Markus, y Kurokawa, 2000). Existe evidencia de que diversas secuencias de comandos culturales se reflejan en el modo de procesar la información. Las frases que cada cultura cristaliza para que la vivencia de lo placentero se prolongue o se reduzca son esquemas, guiones, *frases dialécticas*, por ejemplo «no dormirse en los laureles». Los hallazgos (Miyamotu y Ma, 2011) sugieren que los *guiones culturales* se reflejan en diferentes experiencias emocionales entre las culturas y esas diferencias culturales en la experiencia de emociones positivas y negativas están mediadas, dirigidas, por las *creencias dialécticas*, al tiempo que la naturaleza de la situación juega un papel importante en la determinación de cómo se manifiestan los *guiones culturales* (Leu et al, 2010; Miyamoto, Uchida, y Ellsworth, 2010). Los resultados del estudio 1 de Miyamoto y Ma (2007) corroboran la existencia de las diferencias culturales en la forma de regular las emociones positivas. Aquí, Al-Ḥaŷarī está hablando de que siente una mayor energía positiva que él cree le viene de Allah, está describiendo un estado psicofisiológico, la activación moderadamente alta que se percibe como agradable y realizando atribuciones de causalidad; en realidad desde la Psicología cognitiva se diría que una creencia, un *esquema* almacenado en su memoria, al ser recuperado por la atención genera una elevación de la activación fisiológica y que esa activación es de agrado. Los guiones culturales y las experiencias emocionales de esas diferencias culturales en la experiencia de emociones positivas y negativas están mediadas por las creencias dialécticas (Spencer-Rodgers, Peng y Wang, 2010).

«experimenté un sentimiento de la glorificación y exaltación enviado a mí de parte de Allah, de modo que tuve el honor de sus ojos al mencionar»


كان ينزل عليّ من عند الله أجلال
و تعظيم و نعظم في أعينهم
الرُّقّ Ms. cap. V,أ .31

Mediante *reevaluaciones* donde se introduce nueva información, excusas, abstenciones de relación con el estímulo etc, puede utilizarse la información, ocultarla, presentar la contraria, hacer caer en la cuenta de algo etc, por ello la teoría emocional que guía a Al-Ḥaŷarī es de carácter cognitivo, cree que la información modificará la cognición la valoración, atribución y la subsecuente emoción. Ello no le impide intuir que los estados afectivos y el funcionamiento del cerebro, lo más noble que hay en el ser humano, pueden verse influidos por la alimentación y en ello basa sus razones para abstenerse de tomar vino u otras bebidas intoxicantes.

6. Conclusiones. ¿Cuáles son las creencias de al-Ḥaŷarī? El texto Al-Ḥaŷarī está escrito por, y para, un lector musulmán; un autor, que se autoexige veracidad como norma de conducta, por lo que el texto nos permite indagar sus creencias, producto de lo vivido, y así vemos aparecer a una persona que busca las causas de lo que ocurre (*atribuye causalidad*)

en su entorno exterior e interior; se pregunta qué habilidades tiene para actuar, para afrontar la situación, qué eficacia, *autoeficacia*, tiene para afrontar su mundo (interior y exterior), sobre todo a través de argumentos y de dónde le vienen dichas habilidades; utiliza no sólo su propia experiencia sino la de todo su grupo cultural, acumulada la primera en creencias de *atribuciones de causalidad y autoeficacia y la segunda en las frases dialécticas*.

Para validar sus creencias, parece tener, como era uso de la época, tres fuentes de certeza: la primera la creencia en la predilección de Allāh, que le hizo musulmán por la acción de sus padres, para su grupo y para sí; la segunda un concienzudo esfuerzo (*ŷiḥād*) para conseguir tener argumentos válidos y suficientes mismo «*…después de que vi toda la certeza que me concedió Allah…. sobre todo después de haber leído los libros de las tres religiones,…*»[44], y por último la reacción de realimentación de sus interlocutores siempre muy favorable y de admiración.

Por el grado de intensidad de la identificación con las creencias islámicas parece que su círculo familiar inculcó, desde su más tierna infancia, valores y creencias religiosas que, en forma de guiones, dirigen toda su atención a lo largo de toda su vida, haciendo, incluso, que la imperiosidad de las necesidades más básicas estuviera habitualmente subordinada a dichas creencias. Parece que el guión cultural, las creencias dialécticas, modula, redirige, la atribución de causalidad, de tal forma que aunque se crea que todo depende de Allāh, el ser humano está obligado a realizar constantes esfuerzos (ŷiḥād) para conseguir que Allāh esté satisfecho de su conducta.

Esa adaptación entre lo que cree y lo que hace le permite encontrar una enorme satisfacción en el hecho de poder utilizar sus capacidades y los conocimientos adquiridos en la defensa de sus creencias «*Siempre que trabajé para refutar a los cristianos durante mis debates con ellos, me llegaba un sentimiento de grandeza y respeto enviado a mí de parte de Allah, nos engrandecemos a sus ojos al mencionar la Unicidad de Allah, ¡loado sea!, recordar la virtud del Profeta*[45]».En otro contexto cultural esa fuerza motivadora se hallaría en la motivación intrínseca de la tarea o en la alimentación de la autoestima.

[44] Cap. XIII, pág. 106 A
[45] Cap. V, pág. 31 A.

Referencias bibliográficas

Al-Ḥaŷarī: *Kitāb Nāṣir ad-dīn ´alā´l-qawm Al-kāfirīn, Al-muhtahar kitābī Al-musammā bi-Riḥla as-Šihāb ilā liqā´al-aḥbāb...* Traducción de Adil Barrada y Celia Téllez, Editorial Diwan, Madrid, septiembre 2018, 192 pág.

Al-Hajarî, M.: Muhammad ben Qâsim Al-Hajarî: *Kitâb Nâsir ad-Dîn `ala al-qawm al-kâfirîn. (The supporter of Religion Against the Infidel)*. Ed. P.S. Van Koningsveld, Q. Al-Saharrai and G.A Wigers, Fuentes Arabico-Hispanas, 21. C.S.I.C , AECI, Madrid, 1997.

Bandura, A. (1977): "Self-efficacy: Toward a unifying theory of behavioral change", *Psychological Review* n° 84.

Bandura, A. (1997). *Self-efficacy: The exercise of control.* New York, NY: Freeman.

Bandura, A. (1999). Social cognitive theory of personality. En L. Pervin y O. John (Eds.), *Handbook of Personality* (2nd ed.), pp. 154-196. New York: Guilford. .Bandura, A. (1999) "Ejercicio de la eficacia personal y colectiva en sociedades cambiantes" En: A. Bandura (ed.). *Autoeficacia cómo afrontamos los cambios de la sociedad actual.* Bilbao: Descleé De Brouwer, . 120

Bandura, A. (2001). Social cognitive theory: An agentic perspective. *Annual Review of Psychology*, 52, 1-26.

Bandura, A. "The growing primacy of perceived efficacy in human self-development, adaptation and change" En: M. Salanova, R. Grau, E. Cifre, S. Llorens y M. García-Renedo (eds). *Nuevos horizontes en la investigación sobre la autoeficacia.* Castellón: Universitat Jaume I Servicio de Comunicación y Publicaciones, 2004.

Caccioppo, J. (1999). "Emotion". *Annual Rev. Psychology* 1999, 50, 191-214. Calvete, Esther. (2007) Los Esquemas Cognoscitivos, Universidad de Deusto.Covarrubias Apablaza, Carmen & Mendoza Lira, Michelle.: G. La teoría de Autoeficacia y el desempeño docente: el caso de Chile. Universidad de Talca, Talca – Chile. Estudios Hemisféricos y Polares, Volumen 4 Nº 2 (Abril-Junio, 2013), pp. 107-123.

Fonseca L. Abner. Los Esquemas Mentales y su Capacidad para la Resolución de Problemas, Revista IIPSI, UNMSM, 2009.

Garrido, E., M. C. Tabernero y C. Herrero (1998). "Expectativas de resultados, expectativas de capacidad percibida o autoeficacia: dos constructos percibidos como diferentes", *Estudios de Psicología* n° 61.

Grau, R., Salanova, M. y Peiró, J.M. (2000). Efectos moduladores de la autoeficacia en el estrés laboral. *Apuntes de Psicología*, 18, 57-75.

Lanctôt, Nathalie, Hess, Ursula. The Timing of Appraisals. Emotion© 2007 American Psychological Association. February 2007, Vol. 7, No. 1, p 207-212.

Marks, L. I. (1998). Deconstructing locus de control: implications for practitioners. *J. of Counseling & Development*, 76, 251-260.

Miyamoto, Y. & Mq X. (2011). "Dampening or Savoring Positive Emotions: A Dialectical Cultural Script Guides Emotion Regulation". *Asociación Americana de Psicología*, vol. II, N º 6, 1346-1357.

Parkinson,1 B. (2007). "Getting From Situations to Emotions: Appraisal and Other Routes". *Emotion*, February 2007, Vol. 7, No. 1, p 21-25.

Rotter, J. (1966). Generalized Expectancies for internal versus external control reinforcerment. Ps. *Monographs*, 80(20), 1-28.

Rotter, J. (1975). Some problems and misconceptions related to the construct of internal versus external control of reinforcement. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 43(1), 56-67.

Salanova, Bresó, E,y W. B. Schaufeli W.B. (2005). "Hacia un modelo espiral de las creencias de eficacia en el estudio del Burnout y del Engagement". *Ansiedad y Estress.*, 11(2-3), 215-231.

Siemer, M. & Reisenzein, R. (2007). "Emotions and Appraisals: Can You Have One Without the Other?" *Emotion* 2007, vol. 7, Nº I, 26-29.

Silvia & Brown. (Lugli Rivero, Zoraide (2011). Autoeficacia y locus de control: variables predictoras de la autorregulación del peso en personas obesas Pensam. psicol. vol.9 no.17 Cali.july/Dec.

Smith, C. A.; Haynes, K.; Lazarus, R.S.; Poppe, Lois K. (1993). "In Search of the `Hot` Cognitions: Attributions, Appraisals, and Their relation to Emotion". *Journal of Personality and social Psychology*. Vol. 65 (5), Nov. 1993, pp. 916-929.

Stajkovic, A. D. y F. Luthans (1998). "Self-efficacy and work-related performance: A meta-analysis", *Ps. Bulletin* n° 124.

Weiner, B. (1987). "An Attributional Analysis of Excuse Giving Studies of a Naive Theory of Emotion". *Journal of Personality & Social Psychology*, 1987, Vol. 52, Nº 2, 316-324.

Wierzbicka, A. (1992). Talking about emotions: Semantics, culture, and cognition. *Cognition and Emotion;* 1992, May Jul Vol. 6 (3 4) 285 319.

Zajonc, R. B. (1984): "On the Primacy of Affect", *American Psychologist*, 39, 2, pp. 117-123.

Acequias, árboles y servidumbres de paso en al-Andalus. Estudio y traducción de una fetua de Ibn Rušd (m. 1126) sobre un caso de Murcia

Francisco Vidal-Castro
Universidad de Jaén

Resumen
Estudio y traducción de una fetua recogida en el *Mi'yār* de al-Wanšarīsī (834-914/1430-1—1508) emitida por Ibn Rušd al-Ŷadd (450-520/1058-1126) para un caso de Murcia. Se plantea la disputa entre el dueño de una acequia que conduce el agua a su molino y el dueño de la parcela por la que atraviesa esta acequia generando una servidumbre de paso. El dueño de la acequia quiere cortar los numerosos olmos y otros árboles que han nacido en la misma y se disputa la propiedad de estos árboles. También se plantea el derecho de echar el barro de la limpieza de la acequia sobre los márgenes de la misma y si el dueño de la parcela puede cultivar sobre ellos. Ibn Rušd establece la aplicación y vigencia tanto del *ḥarīm* (espacio de reserva) de la acequia como del uso y costumbre seguidos en estas cuestiones. Para valorar la permanencia y universalidad de la fetua de Ibn Rušd, se confronta su respuesta con un texto jurídico de un momento muy posterior (ocho siglos después), en un espacio geográfico muy diferente (mucho mayor y en Oriente) y desde otra escuela jurídica (la ḥanafí): la *Meŷelle* otomana del siglo XIX.

1. Introducción: las acequias y sus servidumbres de paso[1]

Al igual que el derecho islámico y las instituciones derivadas de él organizan y articulan el funcionamiento y distribución del espacio en el ámbito urbano[2], también lo hacen en el rural. En este último, la agricultura de regadío en al-Andalus conoció un gran desarrollo, como es bien sabido y ha sido abundantemente estudiado, que se basó en una aplicación y explotación intensivas de la microhidráulica. Ello generó una densa red de canalizaciones que en forma de acequias y canales de diverso tamaño atravesaban a su paso las propiedades de distintos propietarios generando frecuentes servidumbres de paso.

Como consecuencia de ello, solían producirse conflictos entre el dueño del predio sirviente por el que transcurría la canalización y el dueño del predio dominante hacia el que era conducida el agua.

[1] Este trabajo se inscribe en el marco de los proyectos I+D+i "La Granada nazarí en el siglo XV: una entidad islámica en Occidente" (FFI2016-79252-P), "Poder y comunidades rurales en el reino nazarí (ss. XIII-XV) (HAR2015-66550-P) y "Geografía Cultural del Mágreb Islámico Medieval y Moderno en la Red (Geomagred)" (HAR2017-82152-C2-1-P), y forma parte de las actividades del Grupo de Investigación "Sociedades Árabes, Islámicas y Cristianas" (HUM-761).

[2] Además de los diversos trabajos en lenguas occidentales sobre el tema fácilmente localizables, también existen otros en lengua árabe, no tan conocidos, como: Wurqiya, ʿAbd al-Razzāq [Ourkia, Abderrazak]. "Ahammiyyat al-turāṯ al-fiqhī fī tafsīr al-tahyi'a al-ʿumrāniyya li-l-mudun al-ʿatīqa". *Dafātir Ŷugrāfiya* (Ŷāmiʿat Sayyīdī Muḥammad b. ʿAbd Allāh/Université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Fez], 3-4 (2007) 13-20.

Uno de los motivos de disputa eran las plantas y árboles que crecían espontáneamente (también eran plantados voluntariamente a veces) en los márgenes de las acequias o en el propio álveo o madre de las mismas. Evidentemente, el conflicto y discusión se origina cuando la acequia transcurre por la propiedad de un tercero y es precisamente en ese trayecto donde nacen las plantas y árboles, como se ha indicado.

Por una parte, el propietario del predio sirviente por el que transcurre la acequia tendrá tres necesidades o intereses al respecto. Uno es utilizar los márgenes de la acequia para cultivar lo que le parezca conveniente. Otro es la explotación de los árboles y plantas que pudieran nacer espontáneamente en la madre o lecho de la acequia. Téngase en cuenta que el paso permanente o habitual del agua por una acequia puede alimentar una próspera vegetación de ribera en su cauce –que en ocasiones y según la pendiente y la cantidad de agua puede ser de ancho considerable– y sus márgenes, una vegetación con un crecimiento muy rápido y que resulta altamente productiva por las utilidades y valor de sus frutos y derivados, no solo alimentarios (en el caso de árboles como la higuera, noguera, frutales, etc.) sino industriales y para la construcción (morera para la seda, madera, cañas, etc.) o de fabricación de enseres y mobiliario (mimbre, enea, etc.), entre otros usos como alimentación del ganado.

El tercer interés del propietario del predio sirviente es el de suprimir las plantas de la acequia para evitar el perjuicio que a sus cultivos puedan producirle (por la sombra que producen, porque compiten por el alimento y el espacio con los cultivos).

Desde la perspectiva del propietario de la acequia (que es al mismo tiempo propietario del predio dominante al que se conduce el agua) también puede tener dos intereses respecto a estas plantas. En uno de ellos coincide y compite con el propietario del predio sirviente por el beneficio propio: la explotación y productos que generan esas plantas. En el otro interés podría coincidir pero no competir sino colaborar con el otro propietario por un beneficio común: la supresión de las plantas, algo que también le favorece porque facilita el paso del agua y reduce el mantenimiento de la acequia).

2. Una fetua andalusí sobre acequias, su recorrido, servidumbres y mantenimiento

2.1. El texto de la fetua y su largo recorrido de versiones y ediciones

Durante la elaboración de mi tesis doctoral realizada sobre la obra de al-Wanšarīsī (m. 914/1508)[3] titulada *al-Mi'yār al-mu'rib*[4], una magna recopilación -consta de 12 volúmenes más 1 de índices– de fetuas (*fatāwà*, dictámenes jurídicos) emitidas por muftíes (*muftī*, jurisconsulto)[5] del Occidente islámico premoderno (al-Andalus y el Magrib), se realizó

[3] Sobre el cual, véase la entrada correspondiente en *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 7. Central and Eastern Europe, Asia, Africa and South America (1500-1600).* Ed. David Thomas y John Chesworth et al. Leiden; Boston: Brill, 2015, 576-578, s. v. "Al-Wansharīsī", DOI: <http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537_cmrii_COM_24752> .

[4] Sobre la cual, véase la entrada correspondiente en *Christian-Muslim Relations,* 578-581, s. v. "Al-mi ʿyār al-mu ʿrib wa-l-jāmi ʿ al-mughrib ʿan fatāwā ʿulamā ʿ Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maghrib", DOI: <http://dx.doi.org/10.1163/2451-9537_cmrii_COM_24753>.

[5] V. al respecto Martos Quesada, Juan. "Características del muftí en al-Andalus: contribución al estudio de una institución jurídica hispanomusulmana". *Anaquel,* 7 (1996) 127-143; Martos. "Los muftíes de frontera: Muftíes del reino nazarí de la segunda mitad del siglo XV". En Francisco Toro Ceballos y Antonio Linage Conde (coords.). *Iglesias y fronteras. V Jornadas de Historia en la Abadía.* Jaén: Diputación Provincial, 2005, 453-463; Martos. "El ejercicio de la consulta jurídica en al-Andalus: los muftíes de la cora de Jaén". *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos,* 41 (2013) 87-108.

un análisis socio-económico de la cuestión del agua basado en el estudio y traducción de las fetuas relativas a esta cuestión. Entre ellas, había una serie sobre acequias dentro la cual se incluye una fetua sobre la vegetación que nace en torno a las acequias[6]. El estudio y la traducción se basó en aquel momento sobre la versión de la fetua que recogía al-Wanšarīsī dejando para un momento posterior la búsqueda de versiones más completas o amplias de la misma. Tras localizar otras tres versiones de la misma fetua, presento aquí una nueva traducción y análisis específico a partir de las cuatro versiones localizadas hasta la fecha.

De estas cuatro versiones, la última y más tardía es precisamente la de al-Wanšarīsī, que, quizás por ello, ya presenta muchos más errores y alteraciones que hacen su comprensión más difícil. La anterior, cronológicamente, es la versión del tunecino al-Burzulī (*c.* 740-841/*c.*1339-1438)[7] en su *Ŷāmi' al-masā'il* ("Compilación de preguntas")[8], obra también bastante voluminosa (consta de 6 volúmenes más 1 de índices) que, precisamente, es una de las fuentes de al-Wanšarīsī para su recopilación. Al-Burzulī ofrece una versión medianamente abreviada y con sinónimos respecto a la versión original de la fetua, que más adelante localizaremos

Pero, antes, se debe señalar la existencia de otra versión previa a la del muftí tunecino de particular interés pues se recoge en una obra andalusí de época nazarí, el formulario notarial del granadino Ibn Salmūn (695-767/1295-1365)[9]. La versión que ofrece Ibn Salmūn es más breve pues solo incluye la respuesta y presenta alguna alteración y sinónimos[10]; este resumen no es de extrañar si tenemos en cuenta que su obra no es una compilación de fetuas sino un manual de actas notariales que recoge los modelos más frecuentes que un *muwaṯṯiq* o redactor de contratos podría necesitar, por lo que en la parte explicativa que sigue al modelo se limita a realizar un resumen de lo esencial sobre la normativa aplicable en su contexto social y económico[11].

La versión anterior es ya la primera y original pues se trata de la conservada en la obra del propio muftí que emitió la fetua y al que se le planteó la cuestión, que no es otro

[6] Al-Wanšarīsī. *Al-Mi'yār al-mu'rib wa-l-ŷāmi' al-mugrib 'an fatāwī 'ulamā' Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Magrib.* Ed. Muhammad Haŷŷī y otros. Rabat: Wizārat al-Awqāf wa-l-Šu'ūn al-Islāmiyya; Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1401/1981, 1403/1983, VIII, 400-401.

[7] Sobre el cual, véase la entrada correspondiente en *The Encyclopaedia of Islam Three.* Ed. Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas y Everett Rowson con otros. Leiden; Boston: Brill, 2010, II, 119-122, s. v. "Al-Burzulī". DOI: <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_24368> .

[8] Al-Burzulī. *Fatāwà al-Burzulī. Ŷāmi' al-masā'il li-mā nazala min al-qadāyā bi-l-muftīn wa-l-hukkām.* Ed. Muhammad al-Habīb al-Hīla. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 2002, IV, 419.

[9] Véase sobre este autor y su obra Cano Ávila, Pedro. "Abū l-Qāsim Ibn Salṃūn. Notario, cadí supṛemo de Granada y maestro de Ibn al-Jatīb". *Revista del Centro de Estudios Históricos de Granada y su Reino,* 2 (1988) 11-38; Cano. "Sobre algunos maestros y contemporáneos del granadino Abū l-Qāsim Ibn Salmūn II". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* sección Árabe-Islam, 38 (1989-1990) 7-24; Cano. "Algunos datos del tratado notarial de Abū l-Qāsim Ibn Salmūn (m.767/1366)". *Philologia Hispalensis,* 5 (1990) 233-244, entre otros trabajos del mismo autor.

[10] Ibn Salmūn. *Al-'Iqd al-munazzam li-l-hukkām fī mā yaŷrī bayna aydī-him min al-'uqūd wa-l-ahkām.* Ed. (ʿināya wa-taʾlīq) Muhammad ʿAbd al-Rahmān al-Šāgūl. El Cairo: Dār al-Āfāq al-ʿArabiyya, 2011, 217; Ibn Salmūn. *Al-'Iqd al-munazzam,* ed. al margeṇ de la *Taḅsira* de Ibn Farhūn. El Cairo: 1301/1884, I, 185.

[11] Véase al respecto, por ejemplo, Aguirre Sádaba, Francisco Javier. "Notas acerca de la proyección de los *"kutub al-waṭā'iq"* eṇ el estudio social y económiço de al-Andalus". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* Sección Árabe-Islam, 49 (2000) 3-30.

que Ibn Rušd al-Ŷadd, Averroes el Abuelo (450-520/1058-1126)[12], el gran jurista y muftí de Córdoba, que fue además cadí como varios miembros de su familia que ejercieron la judicatura en esta capital[13].

La localización cronológica, por tanto, la podemos situar a través de la biografía del muftí: época almorávide, entre el siglo XI y XII (1090-1147 en al-Andalus). Aunque es menos probable, también hay que contemplar la posibilidad de que la fetua se emitiera todavía en época taifa, pues Córdoba no entró bajo dominio almorávide hasta 1090, cuando Averroes el Abuelo tenía ya 32 años, todavía joven pero que en su caso, el mayor jurista de su época, no sería de extrañar que ya entonces se le consultara. En cuanto a la localización geográfica, la respuesta es evidente que se produce en Córdoba pues Ibn Rušd pasó toda su vida en esta ciudad salvo unos pocos meses que estuvo en Marrakech. Pero, en una fetua, el mayor interés para su explotación histórica y social reside en la localización geográfica de la pregunta ya que es la que contiene el hecho sobre el que se consulta. Lamentablemente, no suele ser frecuente que la pregunta indique el lugar preciso en el que se producen los hechos y hay que atribuirle una localización probable y aproximada basada en el entorno de actuación del muftí que responde a la pregunta.

Sin embargo, en algunos casos sí se precisa el lugar y, afortunadamente, este es uno de ellos. En la introducción de la pregunta, el compilador informa de ello diciendo: "lo más probable, para mí, es que la pregunta fuera de Murcia" (*wa-akbar ẓann-ī anna al-su'āl min Mursiya*)[14]. Aunque se trata de una variante que no aparece en todos los manuscritos de la obra, es relevante el hecho de que aparezca en dos de ellos: el nº 6577 de la Biblioteca Real de Rabat (al-Maktaba al-Malakiyya bi-Ribāṭ), y el 3307 de la Biblioteca General de Rabat (al-Maktaba al-ᶜĀmma bi-Ribāṭ). Pero, lo más significativo es que el segundo de estos dos manuscritos sea la copia más cercana a Ibn Rušd, según la bien argumentada hipótesis de uno de los editores críticos de la obra, al-Taŷkānī[15].

2.2. El contenido de la fetua

Para el análisis del contenido de la fetua y de la traducción que se ofrecerá después, el texto seguido es el de las dos ediciones de las fetuas de Ibn Rušd ya que constituye, como se ha indicado, la versión más completa y extensa, además de fiel al original, de las cuatro que hemos localizado[16].

La pregunta o solicitud de la fetua (*al-istiftā'*) surge porque el solicitante (*mustaftī*) se enfrenta a un conflicto que, de acuerdo con lo analizado en el apartado anterior, se puede localizar cronológicamente en época almorávide, antes de 1126 (fecha ante quem por la muerte del muftí que emite el dictamen), y en al-Andalus, probablemente en Murcia,

[12] Ibn Rušd al-Ŷadd. *Fatāwà.* Ed. Mujtār b. al-Ṭāhir al-Talīlī. Beirut: Dār al-Garb al-Islāmī, 1987, I, 1109-1111, nº 340; Ibn Rušd al-Ŷadd. Masā'il. Ed. Muhammad al-Ḥabīb al-Taŷkānī. Beirut: Dār al-Ŷīl; Casablanca: Dār al-Āfāq al-Ŷadīda, 1414/19932, II, 976-978, nº 261. La reseña de estas dos ediciones fue realizada por Delfina Serrano Ruano en *Al-Qanṭara,* 15 (1994) 531-534.

[13] El Hour, Rachid. *La administración judicial almorávide en al-Andalus. Élites, negociaciones y enfrentamientos.* Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 2006, 34-37.

[14] Ibn Rušd. Masā'il, II, 977, en la edición de al-Taŷkānī, mientras que en la edición de al-Talīlī no lo recoge en el texto pero lo indica en nota de variante textual (Ibn Rušd. *Fatāwà,* I, 1109, nota a (alif).

[15] Ibn Rušd. *Masā'il,* I, 76.

[16] Ibn Rušd. *Fatāwà,* I, 1109-1111, nº 340; Ibn Rušd. *Masā'il,* II, 976-978, nº 261.

región de abundante y desarrollado regadío en época andalusí sostenido por el denso entramado de acequias al que se aludía anteriormente.

El caso se plantea a propósito de una de estas acequias que atraviesa la parcela de otro individuo; en la acequia nacen árboles que el dueño de la misma quiere cortar, a lo que se opone el propietario de la parcela atravesada. Pero, aprovechando la cuestión, también se plantean otros dos problemas que se derivan de la servidumbre generada por el paso de la acequia a través de la parcela del tercero. Son dos cuestiones que se suscitan habitualmente y en repetidas ocasiones en zonas de regadío con acequias, tanto en al-Andalus como en el Magrib y, cabe suponer, en el resto del mundo islámico.

Se trata de la limpieza del tramo de acequia a su paso por la parcela de un tercero (si se pueden echar o no el barro de la limpieza en la parcela del tercero) y de si el propietario de la parcela atravesada puede aprovechar los márgenes de la acequia para cultivar en ellos. Así lo resume el epígrafe con el que una de las ediciones (la de al-Talīlī) titula esta fetua: "Acerca de quien tiene una acequia que pasa por la tierra de otro hombre y [le] han brotado árboles en la acequia y en sus dos lados. ¿A quién pertenecen [estos árboles]? ¿A quién pertenece la propiedad de la acequia en sí misma? ¿El dueño de la tierra tiene derecho a cultivar sobre el margen de la acequia? ¿El dueño de la acequia tiene derecho echar el barro de la acequia a la tierra del [otro] hombre cuando quiera limpiarla?"[17].

Por tanto, se trata de tres preguntas que bien podrían haberse suscitado en un litigio judicial: el dueño de la acequia quiere cortar los árboles, pero el dueño de la parcela se opone aduciendo derecho de propiedad sobre los árboles y, quizás, como medida de presión o reacción, decidiera prohibirle al dueño de la acequia que eche el barro de la limpieza de la misma en la parcela. Ante ello, no sería extraño que la reacción del dueño de la acequia fuese, lógicamente, prohibirle al de la parcela que cultive en los márgenes de la acequia. Si el enfrentamiento acabó en un litigio ante el cadí, como sería probable, es muy factible que la consulta de la fetua fuese formulada por el propio juez ante las dudas que genera el caso; el prestigioso muftí cordobés recibió numerosas consultas de cadíes de diversos lugares, por lo que este podría ser otro más de esos casos. Así lo apunta además el hecho de que la respuesta de Ibn Rušd vaya más allá de lo que pregunta el consultante y responda añadiendo aspectos del proceso judicial: no solo indica la base jurídica en la que se debe fundar la sentencia (la propiedad del suelo que ocupa el cauce de la acequia) sino también el procedimiento para determinar esa propiedad (prueba que acredite la propiedad por cualquiera de las dos partes y, en su defecto, juramento del propietario de la acequia que afirme que el suelo es suyo).

2.2.1. La propiedad de lo nacido en la acequia en el tramo de servidumbre

Por tanto, la primera de las tres cuestiones surge por los árboles que nacen en la acequia, tanto en sus dos lados como en el propio fondo o cauce. En concreto, se dice que brotan muchos *našam;* algunos diccionarios indican como primer significado de *našam* el de "almez" y en segundo lugar el de "olmo, negrillo"[18]; los estudios de agronomía sobre los árboles y arbustos de al-Andalus, el espacio geográfico donde se sitúa el hecho que

[17] Ibn Rušd. *Fatāwà,* I, 1109, nº 340.

[18] Corriente, Federico y Ferrando, Ignacio. *Diccionario avanzado árabe/Qāmūs 'arabī muwassa'.* Tomo I árabe-español. Barcelona: Herder, 2005, 1170b, s. v. našam).

origina la pregunta, el término *našam* designa al olmo[19], por lo que optamos por este término para la traducción.

El conflicto y la subsiguiente duda surgen cuando el propietario de la acequia quiere cortar esos árboles, probablemente para favorecer y facilitar el paso del agua ya que se trata de una acequia utilizada para llevar el agua a un molino. Dado que un molino suele necesitar abundante agua para funcionar, la acequia debía de ser bastante grande y ancha, lo que sumado a un caudal de agua abundante da como resultado los numerosos árboles que el texto indica. Estos árboles tienen varios efectos negativos para el molinero que aunque no se especifican cabe suponer que son el motivo para querer cortarlos: la disminución del caudal por el alto consumo de agua que tantos árboles absorben, el entorpecimiento y ralentización del paso del agua por las múltiples hojas y ramas que caen sobre la misma así como por las raíces que afloran en el cauce o los laterales de la acequia; a consecuencia de esto último, el aumento y consiguiente encarecimiento del mantenimiento de la acequia por la mayor frecuencia de limpieza y cantidad de barro y material que se debe retirar.

En cambio, en la parte contraria, el dueño de la parcela se opone y quiere prohibir al dueño de la acequia que corte los olmos y los demás árboles. Sin duda, se opone porque le resultaban de provecho y obtenía algún beneficio o uso, quizás para alimentar el ganado pues las hojas de olmo se utilizan como pasto para cabras y otro ganado menor, abundante en al-Andalus, o para madera, leña u otro fin.

Por ello, resulta necesario determinar quién es el propietario de los árboles que nacen en ese tramo. Ese es el fondo de la cuestión y por eso el consultante lo plantea explícitamente, recalca y sitúa este tema como conclusión al final de las diferentes dudas que envía al muftí: "¿A quién pertenece lo que brotó en los dos bordes (*ḥāffatay*) de la acequia, en su fondo y en su margen? ¿Pertenece al dueño de la tierra o al dueño de la acequia?"[20].

Para resolverla, Ibn Rušd se basa en la propiedad de "la acequia en sí misma (*raqabat al-sāqiya*)" o, dicho de otro modo, "la madre (*aṣl*) de la acequia en sí misma, que es su lugar sobre la tierra", es decir el suelo por el que transcurre la acequia en el tramo que atraviesa la parcela. Si, además del derecho de paso del agua, el dueño de la acequia tiene la propiedad del suelo (*aṣl*) de la misma, entonces también le pertenecen "todos los árboles que broten en su fondo y en sus lados; si quiere, los [puede] cortar o si quiere, los [puede] dejar". Si no tiene la propiedad del suelo, tampoco le pertenecen los árboles[21].

Una vez resuelto este tema, el muftí va un paso más allá y fruto de la experiencia y conocimiento de los procesos judiciales, resuelve la siguiente fase que a un juez se le podría presentar, a pesar de que no se plantea en la pregunta del consultante (que suponemos cadí): la acreditación de la propiedad del suelo de la acequia. Es bastante probable que aquí también surgiera la incertidumbre si ninguno de los dos litigantes posee prueba que demuestre esa propiedad. En dicho caso, Ibn Rušd resuelve la cuestión y se anticipa a una eventual segunda pregunta del consultante cuando recibiera la respuesta: si ninguno de

[19] Carabaza Bravo, Julia Mª García Sánchez, Expiración Hernández Bermejo, J. Esteban y Jiménez Ramírez, Alfonso. *Árboles y arbustos de al-Andalus.* Estudios Árabes e Islámicos, Monografías, 8. Madrid: CSIC, 2004. 87-89, s. *v. našam.*

[20] Ibn Rušd. *Fatāwà,* I, 1110; Ibn Rušd. *Masā'il,* II, 977.

[21] Ibn Rušd. *Fatāwà,* I, 1110; Ibn Rušd. *Masā'il,* II, 977.

los dos presenta la citada prueba, se estimará la declaración del dueño de la acequia pero exigiéndole "juramento de que la acequia en sí misma por la que pasa el agua que va a su molino es de su patrimonio y de su propiedad"[22].

2.2.2. La limpieza de la acequia en el tramo de servidumbre

La segunda cuestión que el consultante plantea se refiere al barro (*ṭīn*, barro, fango, lodo; limo) que se saca de la acequia al mondarla para su limpieza. Se trata de saber si el dueño de la acequia puede echarlo a la parcela sirviente, práctica habitual pues lo contrario exigiría un enorme esfuerzo que haría muy costoso y casi inviable su mantenimiento. Por ello, al igual que ocurre con pozos y fuentes (y otras propiedades urbanas como una vivienda), el derecho islámico contempla una medida de protección y convivencia: el establecimiento del *ḥarīm*, espacio libre alrededor de la propiedad (pozo, acequia, árbol) reservado para el cuidado, mantenimiento y utilización del dueño.

Pero, desde la perspectiva contraria y si se echa el barro de la limpia de una manera poco cuidadosa o invadiendo excesivo terreno de la parcela, puede perjudicar a la parcela por dañar cultivos que ya están nacidos, por estropear la tierra preparada para el cultivo, etc. Hay que tener en cuenta que si, como suponemos, se trata de una acequia grande por utilizarse para accionar un molino, la cantidad de barro y tierra que se extrae en cada limpieza puede ser bastante considerable.

Ante ello, el muftí establece una solución de compromiso: solo se puede echar el barro "sobre los dos bordes de la acequia en cuanto no perjudique al propietario de la tierra según el uso consuetudinario y la costumbre seguidos en eso, pues cada propiedad tiene un espacio reservado (*harīm*), cuya medida es [el espacio] que necesita y del que no puede prescindir"[23]. Y, como se ve, en la búsqueda de una solución razonable y de consenso social, el muftí apela al uso (*'urf*) y a la costumbre (*'āda*) seguidos en la zona, dos conceptos fundamentales para la adaptación del *fiqh* a las distintas realidades sociales y la integración de normas locales s la vez que para garantizar la estabilidad de un sistema que funciona y que procede de un consenso entre los miembros de una comunidad.

2.2.3. Cultivar los márgenes de la acequia en el tramo de servidumbre

La tercera cuestión tiene relación directa con la anterior pues trata sobre el mismo espacio de los márgenes de la acequia: "¿El dueño de la tierra tiene derecho a cultivar sobre el margen de la acequia o bien tiene un límite ante el que debe detenerse?". Una vez establecido el derecho de *ḥarīm* de la acequia para su limpieza como se ha visto en el punto anterior, la respuesta a esta segunda cuestión se basa en el mismo, por lo que le concede prioridad para el uso de los márgenes al dueño de la acequia, aunque también autoriza que el dueño de la parcela pueda cultivar en dichos márgenes cuando no hayan sido utilizados para la limpieza: "El dueño de la tierra tiene derecho a llegar cultivando hasta el margen de la acequia si el dueño de la acequia no ha necesitado echar el barro de la misma a los bordes, según el uso consuetudinario y la costumbre seguidos en eso"[24].

[22] Ibn Rušd. *Fatāwà,* I, 1110; Ibn Rušd. *Masā'il,* II, 977-978.
[23] Ibn Rušd. *Fatāwà,* I, 1110-1111; Ibn Rušd. *Masā'il,* II, 978.
[24] Ibn Rušd. *Fatāwà,* I, 1111; Ibn Rušd. *Masā'il,* II, 978.

Como puede comprobarse, también en este aspecto el muftí apela y otorga un papel decisivo al *'urf*, el derecho consuetudinario. Téngase en cuenta que debía de ser considerable la variabilidad de las acequias en cada comarca andalusí en función de las diversas condiciones orográficas, la disponibilidad del agua o la práctica tradicional de la zona, entre otras circunstancias y peculiaridades, de manera que la solución adecuada en una podía no ser lo conveniente para otra, lo que justifica la referencia y aplicación del uso y costumbre.

Por otro lado, el ciclo de limpieza de una acequia podía ser largo y alcanzar un año o más, de manera que durante este tiempo se podía cultivar ciertos productos o especies vegetales cuyo ciclo vital era de menor duración o bien se producían en épocas distintas a la de la monda de la acequia. Esto permitía que el dueño de la parcela pudiera cultivar en los márgenes de la acequia sin interferir en la labor de su limpieza. También existen acequias que por sus características constructivas, procedencia del agua o disposición no generen barro y no necesiten de una limpieza que extraiga barro. En ambas situaciones encaja perfectamente la respuesta salomónica del muftí, que concilia ambos derechos de manera que no interfieran entre ellos.

2.3. Traducción de la fetua

A continuación se ofrece la traducción de la fetua a partir de la edición de al-Talīlī, aunque incluyendo también las variantes relevantes de la edición de al-Taŷkānī[25]. Recuérdese que el título, incluido aquí entre paréntesis angulares, no procede del texto original del manuscrito sino que es un epígrafe añadido por el editor al-Talīlī.

> <Acerca de quien tiene una acequia que pasa por la tierra de otro hombre y [le] han brotado árboles en la acequia y en sus dos lados. ¿A quién pertenecen [estos árboles]? ¿A quién pertenece la propiedad de la acequia en sí misma? ¿El dueño de la tierra tiene derecho a cultivar sobre el margen de la acequia? ¿El dueño de la acequia tiene derecho echar el barro de la acequia a la tierra del [otro] hombre cuando quiera limpiarla?>
>
> Y se le preguntó, Dios esté satisfecho de él, acerca de un hombre que tiene una acequia de molino que pasa por la tierra de otro hombre y en la acequia y en sus dos lados (*ŷānibay-hā*) brotaron árboles y muchos olmos. ¿A quién de los dos pertenecen? Y lo más probable, para mí, es que la pregunta fuera [planteada] desde Murcia. El texto [literal] de la pregunta es [el siguiente]:
> 'Un hombre que tiene una acequia de molino que pasa por la tierra de [otro] hombre y han brotado en los dos lados[26] de la acequia, en su fondo y en su margen (*šafīr*) muchos olmos y otros árboles. El dueño de la acequia quiere cortarlos. ¿Tiene derecho a prohibirlo el dueño de la tierra? ¿Y el dueño de la tierra tiene derecho a cultivar sobre el margen de la acequia o bien tiene un límite ante el que debe detenerse? ¿Y el dueño de la acequia tiene derecho o no a echar el barro de la acequia en la tierra de este [otro] hombre cuando quiera limpiarla? ¿A quién pertenece lo que brotó en los dos bordes (*ḥāffatay*) de la acequia, en su fondo y en su margen? ¿Pertenece al dueño de la tierra o al dueño de la acequia? Acláranos eso y que Dios tenga misericordia de ti'.

[25] Ibn Rušd. *Fatāwà,* I, 1109-1111, nº 340; Ibn Rušd. *Masā'il,* II, 976-978, nº 261.

[26] Las dos ediciones indican *ŷānibay* pero en la de al-Talīlī (Ibn Rušd. *Fatāwà,* I, 1109) indica en nota la existencia de una variante en esta palabra: *ḥāffatay* (los dos bordes). Ambos términos se utilizan en varias ocasiones e indistintamente tanto en la pregunta de del consultante como en la respuesta del muftí.

Respondió a eso diciendo, Dios lo favorezca:
'He examinado esta pregunta tuya y me he ocupado de ella. Si la acequia en sí misma (*raqabat al-sāqiya*)[27] no pertenece al propietario del molino y solo tiene el [derecho de] paso del agua hasta su molino a través de la tierra del [otro] hombre, no tiene derecho [el propietario del molino] sobre los árboles que brotan, que pertenecen al dueño de la tierra. Si le pertenece [al propietario del molino] la madre (*asl*) de la acequia en sí misma[28], que es su lugar sobre la tierra, entonces le corresponden todos los árboles que broten en su fondo y en sus lados; si quiere, [puede] cortarlos o, si quiere, [puede] dejarlos. Si litigaran sobre ello y no tuviera ninguno de ellos una prueba de su demanda, la declaración que hay que estimar es la declaración del dueño del molino con juramento de que la acequia en sí misma[29] (por la que pasa el agua que va a su molino) es de su patrimonio y de su propiedad. No tiene derecho el dueño de la acequia a echar el barro de su acequia cuando la limpie más que sobre los dos bordes de la acequia en cuanto no perjudique al propietario de la tierra, según el uso consuetudinario y la costumbre seguidos en eso, pues cada propiedad tiene un espacio reservado (*harīm*), cuya medida es [el espacio] que necesita y del que no puede prescindir. El dueño de la tierra tiene derecho a llegar cultivando hasta el margen de la acequia si el dueño de la acequia no ha necesitado echar el barro de la misma a los bordes, según el uso consuetudinario y la costumbre[30] seguidos en eso. Y en Dios, el Altísimo[31], está la asistencia para el éxito (*tawfīq*)[32] [y] no tiene asociado'.

3. Del siglo XI-XII al siglo XIX-XX y de al-Andalus al Imperio Otomano

Para apreciar la fuerza y eficacia jurídicas y el valor social de la fetua de Ibn Rušd puede resultar de utilidad contrastar su dictamen con otros textos normativos posteriores que muestren la perdurabilidad de su solución y otros textos de distinta escuela jurídica y ámbito geográfico que muestren la universalidad de esa solución.

Por ello, se ha buscado la materia objeto de la fetua en un código que se elabora en un momento muy posterior (ocho siglos después), en un espacio geográfico muy diferente (mucho mayor y en Oriente) y desde otra escuela jurídica (la hanafí).

Se trata de un texto jurídico del siglo XIX, la célebre *Maŷalla* otomana (*Meŷelle* en turco)[33], producida en el ámbito de la escuela hanafí y que funcionó en el imperio como un código civil, aunque sin la parte del estatuto personal, desde 1869 a 1920.

El tema se aborda dentro del título ("libro") décimo que se denomina "De los tipos de sociedades". En su capítulo cuarto, titulado "De la definición de sociedad sobre los

[27] Así aparece en la edición de al-Talīlī (Ibn Rušd. *Fatāwà,* I, 1110), pero en la al-Taŷkānī (Ibn Rušd. *Masā'il,* II, 977) indica *ruq'at al-sāqiya,* "la superficie de la acequia".
[28] Idem.
[29] En este caso ambas ediciones indican lo mismo: *raqabat al-sāqiya.*
[30] En la edición de al-Talīlī (Ibn Rušd. *Fatāwà,* I, 1111) falta "y la costumbre" (*wa-l-'āda*).
[31] En la edición de al-Taŷkānī (Ibn Rušd. *Masā'il,* II, 978) falta "el Altísimo" (*ta'ālà,* 'que está en lo alto').
[32] Aunque el término *tawfīq* en esta expresión (*bi-Llāh al-tawfīq,* por ejemplo) ha sido traducida como "éxito" ("en Dios está el éxito", por ejemplo), parece más preciso interpretarlo y traducirlo en un sentido religioso y teológico de socorro divino, es decir, de "asistencia de Dios para triunfar/alcanzar el éxito" correspondiente a uno de los significados del verbo en forma II, el de "asistir, secundar a alguien, y hacer triunfar una empresa (se dice de Dios)", según precisa: Kazimirski, A. de Biberstein. *Dictionnaire Arabe-Français contenant toutes les racines de la langue arabe, leurs dérivés, tant dans l'idiome vulgaire que dans l'idiome litéral, ainsi que les dialectes d'Alger et de Maroc = Qāmūs al-lugatayn [sic] al-'arabiyya wa-l-farānsāwiyya.* Beirut: Librairie du Liban, s. d. [1971, 1975; reimp. de París: 18602], II, 1577a, s.v. *wafiqa;* Corriente y Ferrando. *Diccionario avanzado árabe,* 1300b ("favorecer, dar éxito, secundar").
[33] Véase C. V. Findley. "*Medjelle*". En *The encyclopaedia of Islam.* New edition. Leiden: Brill, 1960-2004, VI, 971-972, s. v.

bienes libres (*al-ibāḥa*)", podemos encontrar la sección o apartado que se llama: "De la definición del espacio reservado (*ḥarīm*) de los pozos excavados, de las aguas corrientes, de los árboles plantados con autorización del gubernamental en las tierras muertas". El artículo 1290 de esta sección se centra, precisamente, sobre el *ḥarīm* de una acequia que atraviesa la tierra de otro propietario.

En este artículo se establece el derecho del dueño de la acequia sobre la propiedad de los márgenes de la misma cuando dichos márgenes estén sobreelevados. En caso de que los márgenes no estuvieran sobreelevados y no hubiera prueba o indicio (*dalīl*) para demostrar si estos pertenecen al dueño de la acequia o al de la tierra, se atribuye la propiedad de los márgenes al propietario de la parcela pero se garantiza en todo momento que el propietario de la acequia podrá echar el barro de la limpia en ellos.

Existe, como se ve, una coincidencia en lo fundamental con respecto a la doctrina establecida por la fetua mālikí de Ibn Rušd en el siglo XI-XII: la vigencia y garantía del *ḥarīm* que permita al dueño de la acequia disfrutar de lo que le pertenece, ya que el mantenimiento (limpieza) de la misma solo se puede hacer de forma viable y razonable mediante el uso de los márgenes, y, sin limpieza, la acequia acabaría colmatándose y perdiendo capacidad de transporte del aguas hasta, finalmente, quedar completamente inutilizada.

En cambio, sí aparece una diferencia en la asignación de la propiedad del suelo de la acequia aunque solo por lo que atañe a los márgenes: si están sobreelevados, pertenecen al dueño de la acequia. Parece estar implícito el hecho evidente de que esta sobreelevación es resultado del trabajo y labor de monda de la acequia realizada por el dueño de esta, lo que implica que es autor de dicha sobreelevación y, en consecuencia, dueño del resultado.

Otra diferencia: mientras que en caso de ausencia de prueba por parte de ambos litigantes el muftí cordobés asignaba la propiedad del suelo de la acequia al propietario de esta (previo juramento), la *Mayŷalla* se la asigna al propietario de la parcela aunque solo en lo que respecta a los márgenes. Pero incluso en este caso, la *Mayŷalla* asegura el derecho del dueño de la acequia a echar el barro de la limpia en ellos.

Por tanto, a pesar de diferencias formales menores, lo esencial de la fetua mālikí de Ibn Rušd y su filosofía de fondo se mantiene, lo que muestra que se trata de una solución equilibrada, justa y razonable.

Para terminar, se ofrece a continuación la traducción de este artículo de la *Mayŷalla*:

> "[Sobre] la acequia de una persona que corre por la parcela (*'arṣa*) de otro: pertenecen al dueño de la acequia (*ṣāḥib al-sāqiya*) los dos márgenes en la medida necesaria para contener el agua. Si sus dos márgenes estuvieran elevados, la elevación también pertenece al dueño de la acequia. Si sus dos márgenes no estuvieran elevados y no hubiera prueba de que uno de los dos [el dueño de la acequia o el de la tierra] es el propietario real (*dū yad*) [de los márgenes] por haber árboles plantados sobre ambos [márgenes o algo similar], entonces ambos márgenes pertenecen al dueño de la parcela, pero el dueño de la acequia tiene derecho a echar el barro a ambos márgenes en el momento de mondarla"[34].

[34] Al-Atāsī, Muhammad Jālid y Al-Atāsī, Muḥammad Tāhir. *Šarḥ al-Mayŷalla.* Beirut: Ḍār al-Kuṭub al-'Ilmiyya, 2015, IV, 197 y comentario 197-199.