



**W. Montgomery Watt**  
**Historia de la**  
**España islámica**

Lectulandia

La presencia árabe y beréber en la Península durante cerca de ocho siglos dio lugar a una fusión cultural de amplísimo alcance y sirvió de medio transmisor de la civilización islámica a los reinos y territorios europeos. En la presente obra W. Montgomery Watt describe los principales momentos de la *Historia de la España islámica*, proporcionando un panorama inmejorable de esta crucial etapa: el derrumbamiento del reino visigodo en el siglo VII; la evolución que transformó una provincia subordinada a Damasco en el califato independiente de Córdoba; el periodo de esplendor de los Omeyas; el colapso de la unidad estatal en el siglo XI y el surgimiento de los reinos de taifas; las invasiones de los almorávides y almohades en el siglo XII; los avances de la Reconquista bajo Fernando III; la dinastía nazarí de Granada y su derrota en 1492, y, finalmente, la expulsión de los últimos moriscos a comienzos del siglo XVII.

**Lectulandia**

W. Montgomery Watt

# **Historia de la España islámica**

ePub r1.0

Titivillus 12.06.16

Título original: *A History of Islamic Spain*

W. Montgomery Watt, 1965

Traducción: José Elizalde

Editor digital: Titivillus

ePub base r1.2

---

**más libros en [lectulandia.com](http://lectulandia.com)**

---

# Índice

## Introducción

El interés de la España islámica

### 1. La conquista musulmana

La Conquista como fase de la expansión árabe. —La debilidad de la España visigoda. —El curso de la invasión, 711-716

### 2. La provincia del califato de Damasco

La organización de la provincia. —El fin de la expansión. —Tensiones internas de la provincia

### 3. El emirato Omeya independiente

La fundación del emirato. —La crisis del emirato

### 4. El esplendor del califato Omeya

La España de los Omeyas en su cenit. —La base económica. —Movimientos sociales y religiosos. —Las instituciones políticas

### 5. Las realizaciones culturales bajo los Omeyas

La vida intelectual: las ciencias religiosas. —La vida intelectual: poesía y literatura. —El arte. —Las fuentes de la cultura arábigoespañola

### 6. El fin de la dominación árabe

La dictadura de los ‘Āmiríes y el derrumbamiento. —Las razones del derrumbamiento. —Los reyes de taifas (1009-1091)

### 7. Los imperios beréberes: Los Almorávides

La fundación del Estado almorávid. —Los Almorávides en España

### 8. Los imperios beréberes: Los Almohades

Ibn Tūmart y el movimiento almohade. —España durante la dominación almohade (hasta 1223). —El avance de la Reconquista desde 1223 a 1248

### 9. El auge cultural en el período de decadencia política

Poesía. —Literatura en prosa y filología. —Las ciencias religiosas y la historia. —Filosofía y misticismo. —El arte de los siglos XI y XII

### 10. El fin de la España islámica

Los nazaríes de Granada. —Los musulmanes bajo la dominación cristiana. —La literatura en el período de repliegue. —El arte de los siglos XIII y XIV

### 11. La importancia de la España islámica

La colonización árabe y la colonización islámica. —La influencia sobre la España cristiana y sobre Europa. —La grandeza intrínseca de la España islámica

## Bibliografía

# Introducción

## *El interés de la España islámica*

La España mora ha despertado durante muchos siglos la imaginación de Europa. Los romances cantan la valerosa resistencia de Roldán en el paso de Roncesvalles, y la figura del Cid aparece rodeada por leyendas que nos lo presentan como un gran héroe. Pero no fue sólo la lucha contra los moros lo que atrajo la imaginación europea. Los habitantes más avisados de los bárbaros reinos y ducados cristianos de la Europa Occidental comprendieron que al sur de los Pirineos había un país de cultura más elevada, en el que gentes que llevaban una vida suntuosa gozaban de los placeres de la música y de la poesía; y poco a poco fueron apropiándose cuanto pudieron de aquella cultura. La antigua admiración resucitó en parte con el movimiento romántico, y a la influencia de Washington Irving debemos sin duda el que la palabra «Alhambra» sea tan familiar para muchos que nada saben del palacio del siglo XIV.

Incluso para el prosaico historiador científico que investiga la España islámica — el término «musulmán» sólo es aplicable propiamente a las personas—, el tema no deja de ser fascinante. Se trata de una cultura oriental que penetró en Europa y ha dejado su impronta en magníficas reliquias arquitectónicas. Ofrece un ejemplo importante de íntimo contacto de culturas diversas, sin el cual no podría explicarse lo que ha sido y es la historia de Europa y de América. Los principales monumentos de esta cultura son relativamente fáciles de visitar, y en la mayor parte de las estaciones del año la visita resulta deliciosa. El estudio de la España islámica da además respuesta a una serie de cuestiones referentes a la naturaleza general de los procesos históricos. El tratamiento del tema en la presente obra se ha guiado por estas cuestiones, que pueden agruparse en tres conjuntos básicos.

En primer lugar, la España islámica debe ser considerada en sí misma. Está generalmente aceptado que cuenta en su haber grandes, magníficas realizaciones. Pero ¿en qué consistió su grandeza? ¿En la belleza de los edificios que nos ha legado? ¿En las obras literarias, que son contribuciones de primera categoría al acervo común de la humanidad? ¿En los escritos filosóficos, científicos o religiosos que figurarán indiscutiblemente entre los clásicos del «mundo unificado» hacia el que avanzamos? ¿Hasta qué punto no depende esta imagen de la España islámica del contraste entre su exuberancia y el ascetismo de la vida de sus contemporáneos del resto de la Europa Occidental, así como del hecho de haber constituido el cauce por el que penetraron en Europa los elementos, tanto materiales como intelectuales, de una cultura más elevada?

En segundo lugar, la España islámica debe ser considerada como una parte del

mundo islámico. Compartía la cultura de un área muy vasta, y es preciso tener en cuenta sus relaciones con los principales centros de irradiación de aquélla. ¿De qué naturaleza fueron esos vínculos? ¿Se limitó a recibir pasivamente la cultura islámica, o bien llevó a cabo una contribución específica a este mundo cultural? ¿Cabe considerarla como una célula activa en el organismo social del Islam? Por otra parte, ¿hasta qué punto llegó a adaptarse a las circunstancias concretas de la Península Ibérica, tales como el clima, la geografía y la mezcla de religiones? ¿Consiguió integrar en una unidad los diversos grupos raciales y sociales, e impregnar a toda la sociedad con sus valores? De aquí puede derivarse otra cuestión, la referente a las relaciones entre España y el Norte de África, especialmente con la parte que hoy constituye Marruecos y Argelia. ¿En qué medida fueron estas dos regiones una sola área cultural dominada por España?

Por último, la España islámica se hallaba en estrecho contacto con sus vecinos europeos. ¿Qué debe Europa a esta relación? ¿En cuántas esferas podemos percibir su huella? ¿Qué hemos aprendido los europeos de los musulmanes españoles? La influencia de la España musulmana es evidente, por otra parte, en tanto que suscitadora de la reacción europea. La cruzada es en parte una réplica a la *yihād*, o guerra santa de los moros; y la Reconquista fue un elemento decisivo en la formación de la España moderna. Pese a que la respuesta a estas últimas preguntas pertenece a la historia de Europa y de la España cristiana, al menos pueden esbozarse las direcciones que han de seguir tales respuestas.



# 1. La conquista musulmana

## *La Conquista como fase de la expansión árabe*

Para los habitantes de España, la conquista árabe, entre los años 711 y 716, fue fulminante como un rayo. En cambio, para los árabes, la invasión de España representó simplemente una fase más de un largo proceso de expansión<sup>[1]</sup>. Constituyó sin duda una fase eminentemente fructífera y afortunada, coronada por el éxito con extraordinaria rapidez; pero en el proceso de expansión, iniciado como mínimo a partir del año 630, se habían dado ya otras fases semejantes. Durante el reinado del califa ‘Umar I (634-44), el Estado árabe, aún en período embrionario —en aquella época se hallaba constituido por una alianza de la mayoría de las tribus (aunque no todavía la totalidad) de la península arábiga—, había derrotado al Imperio Bizantino, arrebatándole las provincias de Siria y Egipto, y había asestado además al Imperio Persa un golpe tan demoledor que éste había cesado de existir, quedando los territorios que ahora llamamos Irak y Persia a merced de ser ocupados por los árabes tan pronto como éstos dispusieran de los hombres necesarios para asegurar su dominación. Y aquello había sido sólo el principio. Durante aproximadamente un siglo, los árabes continuaron progresando en todos los frentes. Una de sus líneas de expansión iba hacia el nordeste, siguiendo la dorada ruta que conduce a Samarcanda y aún más allá; otra se dirigía hacia el Sudeste, hacia el valle del Indo, y la tercera, hacia el Oeste, a lo largo de las costas del Norte de África. El avance no fue paulatino, sino que se produjo a saltos. Hubo períodos de calma y de consolidación, cada vez que los árabes se detenían ante algún obstáculo importante o para resolver sus tensiones internas.

Para comprender cómo fue posible esta asombrosa expansión hay que remontarse a la vida de Mahoma. Mahoma fue al mismo tiempo profeta y político, combinación difícil de entender para la mentalidad moderna, con su concepción de la religión como un compartimento estanco. Como político, estaba interesado en la unidad árabe; pero tal vez pensó que la unidad política iba implícita en el carácter de su misión profética, la cual no se dirigía únicamente a los hombres de la Meca, sino a los árabes en general. La unidad era, sin embargo, prácticamente imposible sin una expansión territorial, debido a la naturaleza de la vida nómada. La principal base económica de este modo de vida era la cría y el pastoreo de rebaños mediante desplazamientos irregulares desde las zonas en las que había pastos abundantes después de cada lluvia a aquellas otras en las que existían pozos permanentes. Cuando las condiciones se lo permitían, los nómadas exigían una remuneración a cambio de la conducción de hombres y mercancías. La vida en el desierto árabe, sin embargo, nunca fue fácil; eran frecuentes las razzias o ataques, que, emprendidos



generalmente con la finalidad de ahuyentar el ganado de un enemigo, producían también ocasionalmente pérdidas humanas. Las bajas producidas por las razzias y otras contiendas contribuían sin duda en alguna medida a resolver los problemas planteados por la escasez de alimentos. Probablemente, en un determinado momento de su vida, Mahoma comprendió que la unidad política de los árabes era incompatible con las razzias y las contiendas internas; pero si éstas se hubieran suprimido, el problema de encontrar alimentos se habría agravado. ¿Cómo superar esta dificultad?

La concepción islámica del *yihād*, o guerra santa, ha de ser considerada en este contexto. No fue en ningún momento un fenómeno puramente religioso, sino también, al menos en parte, un instrumento político. Constituyó indudablemente una transformación de la vieja tradición nómada de las razzias, cuya explicación ha de buscarse en la situación en que se hallaba Mahoma cuando únicamente tenía bajo su control Medina y unas pocas tribus aliadas. Lo normal era que cada tribu efectuara una razzia contra cualquier tribu o familia con la que no mantuviera en aquel momento relaciones amistosas. El funcionamiento del pequeño Estado de Medina era en muchos aspectos similar al de una tribu. Tenía aliados y amigos, e igualmente enemigos, entre las tribus nómadas de la región. Mahoma insistió, por lo menos en la última época de su vida, en que quienes desearan ser plenamente aliados suyos deberían convertirse al islamismo y reconocerle como profeta. En esta situación, la concepción de la guerra santa no significa sino que las incursiones de saqueo de los seguidores de Mahoma se orientan contra los no musulmanes; así pues, a medida que aumentaba el número de tribus próximas a Medina que se convertían al Islam, era necesario dirigir estas expediciones más y más lejos. Hay pruebas de que Mahoma era consciente de que el crecimiento de su alianza, al impedir las contiendas entre los miembros, agravaba los problemas alimenticios, y de que hizo preparativos para llevar a cabo razzias más amplias hacia Siria, la más próxima de entre las regiones relativamente ricas. El hecho es que sus sucesores, tan pronto como recuperaron el control sobre algunas tribus desafectas, dirigieron grandes expediciones de saqueo contra Siria e Irak.

Está muy generalizada la errónea idea según la cual la guerra santa significa que los musulmanes daban a elegir a sus enemigos «entre la espada y el Islam». En algunos casos sucedió así, pero esto sólo ocurrió cuando sus adversarios eran politeístas o idólatras. Para los judíos, los cristianos y otros «pueblos del libro», es decir, parados monoteístas con tradiciones escritas —expresión que se interpretaba muy liberalmente—, existía una tercera posibilidad: convertirse en «grupo protegido», que pagaba un impuesto o tributo a los musulmanes, pero que gozaba de autonomía interna. Los miembros de estos grupos se llamaban *dimmíes*. En Arabia casi todas las tribus nómadas eran idólatras, razón por la cual fueron convertidas por la fuerza al islamismo. Sin embargo, en los demás países la población nativa se encuadraba por lo general en «grupos protegidos». No se les obligaba a convertirse al Islam, sino más bien a mantenerse en sus creencias. Los bienes muebles capturados

como botín en las expediciones solían distribuirse entre los participantes en la expedición; pero cuando los musulmanes árabes empezaron a conquistar tierras, prefirieron no dividir las entre ellos ni adoptar un modo de vida agrícola. Era más útil permitir a los antiguos cultivadores que siguieran trabajándolas y exigirles rentas y tributos que, una vez distribuidos, proporcionaban a los musulmanes los medios para constituir una fuerza expedicionaria permanente.

Así fue como los árabes pudieron avanzar con tanta rapidez y conservar sus conquistas. Los ciudadanos de pleno derecho, o musulmanes, recibían un salario del erario público y se hallaban en condiciones de consagrarse casi plenamente a guerrear. Dado que ese estipendio podía aumentar como consecuencia de la distribución de los botines que se capturaban, los musulmanes estaban siempre dispuestos a emprender expediciones que prometieran ser lucrativas y no excesivamente arduas o peligrosas. Sin embargo, cuando las poblaciones atacadas eran sometidas y se convertían en «protectorados», era necesario planear nuevas expediciones a lugares aún más lejanos, e ir dejando guarniciones en las principales ciudades de los territorios conquistados.

La expansión de los árabes hacia el Oeste empezó tan pronto como lograron introducirse en Siria. Desde Siria marchó hacia el Sudoeste una expedición, la cual, entre el 640 y el 642, impuso a todo Egipto la dominación árabe. Casi inmediatamente después se efectuaron expediciones de exploración, a lo largo de la costa, hasta Cirenaica y Tripolitania. Un intento de contraataque bizantino, así como una serie de problemas internos en otras zonas, frenaron el avance de los árabes, pero no pudieron impedir que en el 670 fundaran la ciudad de Qayrawān en Túnez. En este punto tuvieron que detener nuevamente su avance, sobre todo a causa de la resistencia de las tribus beréberes; por otra parte, la ciudad de Cartago, permanecía en manos de Bizancio. Mediante una hábil utilización de las rivalidades entre las tribus beréberes, especialmente de las existentes entre las tribus nómadas y las sedentarias, los árabes lograron finalmente asegurar su dominio sobre Túnez y convertir al Islam a la mayoría de los beréberes. Finalmente, en el año 698 los bizantinos fueron expulsados de Cartago, y poco después del 700 expediciones de árabes y de beréberes musulmanes (probablemente nómadas) empezaron a penetrar en Marruecos y en la costa atlántica a través de Argelia. La resistencia de los beréberes sedentarios de estas regiones fue aplastada, obligándoseles a reconocer la soberanía árabe. Las etapas finales del avance hacia el Atlántico fueron obra de Mūsà ibn Nuṣayr, nombrado, al parecer en el 708, gobernador independiente de Ifrīqiya (es decir, de Túnez) y directamente responsable ante el califa de Damasco; anterior mente, el jefe de la administración de Qayrawān había estado subordinado al gobernador de Egipto.

Hubiera podido pensarse que, después de estos éxitos en el noroeste de África, los árabes continuarían en dirección sur. Al menos en algunas zonas había terrenos del tipo al que estaban acostumbrados. Dado que la búsqueda de botín era una motivación importante, los musulmanes debieron darse cuenta de que el avance hacia

el sur o hacia el sudoeste llevaba consigo una compensación muy escasa. Por otra parte, también debieron circular rumores e informaciones, más o menos dignas de crédito acerca de las grandes riquezas y maravillosos tesoros de España; así, pues, no es sorprendente que los musulmanes decidieran arriesgarse a la operación, de una total novedad y manifiestamente aventurada, de atravesar el estrecho con el fin de descubrir el grado de verdad que contenían aquellas informaciones. La invasión de España estuvo, por tanto, en íntima relación con la previa expansión del poder árabe en el norte de África, y posiblemente se hubiera producido lo mismo aunque no se hubieran dado los factores en la situación local (como, por ejemplo, la actitud y los intereses del conde Julián), que estimularon a los musulmanes y les ofrecieron una vía de penetración.

Aunque el mando supremo seguía estando en manos de gentes de raza árabe (considerada ésta exclusivamente en función de la ascendencia masculina), a raíz de la sumisión de los beréberes de Túnez y de Argelia oriental, hacia el 700, una parte considerable de la fuerza expedicionaria árabe pasó a estar compuesta de beréberes. Sin este aumento de recursos humanos la conquista de España hubiera sido imposible. Por consiguiente, es más correcto hablar de expansión musulmana que de expansión árabe, pese a que la distinción entre árabes y beréberes, que no desapareció cuando estos últimos se convirtieron al Islam, habría de constituir con el tiempo una grave fuente de tensiones internas en la España islámica.

### *La debilidad de la España visigoda*

La España que tan fácilmente fue conquistada por los musulmanes adolecía de debilidades internas graves. El examen de la situación de la Península Ibérica al comenzar el siglo VIII resulta necesario no sólo para comprender la conquista, sino también para apreciar debidamente el desarrollo cultural de la España islámica<sup>[2]</sup>.

Los visigodos entraron en España en el 414 y ocuparon el nordeste del país, esto es, la provincia romana Tarraconense. Si bien consiguieron mantener su poder mediante diversas soluciones políticas, la integración real nunca llegó a producirse, debido a que los visigodos se adhirieron al Arrianismo, forma herética del Cristianismo, mientras que la mayoría de la población nativa continuó siendo católica. En el año 589 se produjo, sin embargo, un importante cambio, cuando el rey y los visigodos más preeminentes abjuraron del Arrianismo y se convirtieron al Catolicismo. Esto contribuyó a la constitución de un reino estable y unificado, que abarcaba la totalidad de la Península Ibérica y la provincia de Septimania, en el sur de Francia. Parece que, a principios del siglo VIII, la aristocracia visigoda y la nobleza hispanorromana se habían fundido en un solo grupo privilegiado, que incluía a todas las «clases elevadas». En el seno de esta clase superior existían fracciones opuestas, pero no parece que el enfrentamiento respondiera a causas raciales. A las clases

elevadas pertenecía también la jerarquía eclesiástica. Los arzobispos y obispos desempeñaban un papel considerable en el gobierno y en la administración del reino; sin embargo, no se trataba, como a veces se ha afirmado, de un Estado teocrático. Por el contrario, los obispos estaban dominados por el rey y sus consejeros, y en grandísima medida no representaban ya los intereses del pueblo llano.

Sin embargo, la monarquía misma distaba de ser fuerte. En principio, el rey era elegido por las clases elevadas de entre sus propios miembros. No existía una regla fija sobre la sucesión. Algunos reyes trataron de asegurar la sucesión de uno de sus hijos asociándole a su poder antes de su muerte, pero los restantes miembros de las clases superiores con frecuencia no estaban de acuerdo con este procedimiento. Las intrigas en torno a la sucesión fueron constantes. La debilidad del rey respondía también a la inadecuada naturaleza de su ejército. En teoría, todos los hombres libres capaces de empuñar las armas estaban obligados a la prestación militar cuando el rey les convocaba a ello. No era éste el tipo de obligación y de vasallaje que encontramos en el sistema feudal surgido en Europa occidental en siglos posteriores; cada hombre mantenía una relación directa con el rey, a quien debía lealtad. Parece ser que, hacia fines del siglo VII, los reyes encontraron grandes dificultades para reclutar un ejército adecuado. Las causas de estos rasgos tan poco satisfactorios de la monarquía se remontan a la concepción germánica de la «tribu», o unidad política, que los visigodos de España estaban intentando aplicar a circunstancias para las que resultaba inadecuada.

Además de las clases elevadas, la población se componía de hispanorromanos libres, así como una considerable proporción de campesinos en régimen de servidumbre, sucesores de los «coloni» romanos. Este último grupo social vivía en condiciones muy duras, pero también los hombres libres se encontraban discriminados. Por consiguiente, el descontento era grande, y amplios sectores populares recibieron a los musulmanes como libertadores y les apoyaron con todas sus fuerzas. Las ciudades, en particular, se encontraban en una situación más desfavorable que bajo la dominación romana, y habían perdido muchos de sus privilegios municipales. Dado el primitivo modo de vida de los visigodos, no es de extrañar que apenas apreciaran los beneficios del comercio y de la vida urbana en general; pero la razón más importante ha de buscarse probablemente en la regresión económica general que siguió a la caída del Imperio Romano.

Esta minusvaloración del papel del comercio tal vez fue una de las causas del severo trato a que fueron sometidos los judíos del reino, puesto que muchos de ellos eran comerciantes. Otro factor fue la íntima asociación entre los obispos y el rey; una gran parte de las tareas de gobernación del reino se discutía en los concilios eclesiásticos, y las jerarquías de la Iglesia, influidas naturalmente por consideraciones teológicas, veían a los judíos como enemigos. Los decretos especialmente rigurosos del Concilio del 693 hicieron prácticamente imposible que los judíos prosiguieran su actividad comercial. Muchos de ellos empezaron a conspirar con sus hermanos de

raza del norte de África; y un nuevo decreto del año 694 condenaba a la esclavitud a los judíos que no aceptaran el bautismo. Incluso aunque posteriormente esta medida se suavizara en la práctica y no se cumpliera estrictamente, el gran descontento existente entre los judíos contribuyó tal vez a estimular los proyectos musulmanes de invasión; en cualquier caso, es seguro que los judíos del norte de África estaban dispuestos a proporcionar toda la información que poseían. Una vez derrotado el ejército visigodo por los musulmanes, los judíos les apoyaron con todas sus fuerzas.

El antecedente inmediato de la invasión fue una disputa más en torno a la sucesión, que se diferenció de las ya habituales en que sumió al país prácticamente en una guerra civil. Egica y Vitiza, padre e hijo, habían reinado desde el año 687. Vitiza deseaba a su vez que uno de sus hijos, Agila, le sucediera, y como paso previo le nombró dux de la provincia del Nordeste (Tarraconense). Al morir Vitiza en el año 710 parece que un poderoso grupo de nobles eligió rey a Rodrigo. Agila, sin embargo, se mantuvo al frente de su provincia, e incluso acuñó moneda como si fuera un soberano independiente. Así, pues, cuando Rodrigo hubo de enfrentarse con los invasores musulmanes, no controlaba firmemente todo el territorio. No es sorprendente, por tanto, que fuera derrotado, ni tampoco que tras su derrota no hubiera ningún grupo o individuo capaces de actuar como autoridad central del reino.

La debilidad del reino visigodo puede atribuirse, así, pues, a tres factores principales: las divisiones entre las clases elevadas acerca de la sucesión del reino; el descontento de los demás sectores sociales ante los privilegios de las clases superiores, y, por tanto, la dudosa fidelidad del ejército; y, finalmente, la persecución contra los judíos.

### *El curso de la invasión, 711-716*

El primer contingente importante de musulmanes puso pie en el sur de España en abril o mayo del año 711, lo que significa que conoció Andalucía en su época más atractiva<sup>[3]</sup>. No era aquél, desde luego, el primer contacto musulmán con España, pero todo lo anterior a este momento sólo lo conocemos de manera confusa, a través de un halo de leyenda. *Faute de mieux*, hemos de partir de esta leyenda. Su figura central es el conde Don Julián, acerca de cuyo nombre, incluso, se han mantenido vivas polémicas. Era posiblemente un exarca bizantino de Ceuta (Septa), situada frente a Gibraltar. De ser correcta esta hipótesis, el relativo aislamiento de Don Julián explicaría sus íntimas relaciones con una de las partes que luchaban por el trono del reino visigodo de España. Cuenta la leyenda que Don Julián estaba encolerizado porque su bella hija, a la que había enviado a Toledo para que allí recibiera educación, había sido seducida por Don Rodrigo, quien, con usurpación o sin ella, era el rey efectivo, aunque precario, de España. Se dice que el irritado Julián pidió ayuda a los musulmanes para vengar su ofensa. Aparte de esta historia, hay una serie de

pruebas menores en el sentido de que tanto Julián como los adversarios visigodos de Rodrigo se esforzaron deliberadamente por despertar el interés de los musulmanes hacia España y de que en un primer momento les prestaron considerable ayuda.

Se cuenta que hacia octubre del año 709 algunos hombres de Don Julián hicieron una incursión al otro lado del Estrecho para demostrar a los musulmanes la riqueza del botín que podría obtenerse. En julio del año 710 una partida de cuatrocientos musulmanes, encabezados por su jefe, Ṭarīf, desembarcó en la punta más meridional de España, al oeste de Gibraltar, en el lugar que hoy se llama Tarifa. Esta operación de reconocimiento dio buen resultado, y los musulmanes quedaron lo suficientemente satisfechos como para organizar una expedición en gran escala al año siguiente. Unos siete mil hombres fueron transportados a un punto inmediato a Gibraltar en naves suministradas por Don Julián. La mayor parte eran beréberes, y su jefe era un lugarteniente beréber de Mūsà ibn Nuṣayr (el gobernador árabe del noroeste de África), cuyo nombre, Ṭāriq ibn Ziyād, ha sido perpetuado en el de «Gibraltar», que no es sino una corrupción de «Ābal Ṭāriq», la montaña de Ṭāriq. Era Ṭāriq un competente jefe militar que estaba al mando de las fuerzas que guarnecían Tánger. A causa de la ausencia del rey Rodrigo, que se hallaba en el Norte, los musulmanes tuvieron tiempo para establecer una base en el lugar donde se alzaría posteriormente la ciudad de Algeciras. Rodrigo se apresuró a dirigirse hacia el Sur tan pronto como recibió noticias de la expedición, y el 19 de julio atacó a los musulmanes en un valle o *wādī*, que la mayoría de los historiadores identifican actualmente como el del río Barbate. Los musulmanes habían sido reforzados por un contingente de cinco mil hombres, mientras que, al parecer, algunas de las tropas de Rodrigo que no le eran afectas se retiraron del campo de batalla. El resultado fue una victoria concluyente de los musulmanes. Don Rodrigo murió en la batalla o, en todo caso, desapareció.

Esta victoria derrumbó la organización central del reino visigodo. Hubo aún alguna resistencia, pero sólo de carácter local o regional. Ṭāriq comprendió rápidamente que España se abría ante él, y se dirigió, en primer lugar, a Córdoba. En el camino derrotó a un grupo aislado de visigodos fugitivos en Écija, y como resultado obtuvo el apoyo de los judíos y de otros grupos descontentos en una zona muy amplia, decidiendo avanzar, después de lo cual, con el grueso del ejército hacia la capital visigoda, Toledo, que al parecer ocupó sin encontrar seria resistencia. Probablemente hizo también un avance de reconocimiento en dirección a Zaragoza, antes de establecerse en Toledo para pasar el invierno. Mientras tanto, en octubre, Córdoba se rendía a un destacamento de setecientos jinetes.

Según algunos autores, el gobernador provincial del noroeste de África, Mūsà ibn Nuṣayr, fue presa de los celos al conocer los éxitos de Ṭāriq, pero esto bien puede ser una distorsión de los hechos. Su conducta es perfectamente explicable en base a una meditada decisión de aprovechar al máximo la oportunidad que se les ofrecía a los musulmanes. Con dieciocho mil hombres, árabes en su mayor parte, cruzó el Estrecho en julio del 712 y avanzó sobre Sevilla. Capturó sobre la marcha una serie



de plazas menores y venció después la resistencia de los sevillanos. A continuación avanzó en dirección septentrional para dar la batalla a un fuerte reagrupamiento de visigodos, los cuales se retiraron a Mérida, donde hicieron frente a los sitiadores musulmanes hasta junio del 713. Parece ser que sólo después de estos hechos se encontraron Mūsà y Ṭāriq en Talavera, a orillas del Tajo, aguas abajo de Toledo. Poco más, aparte de algunas revueltas que fueron sofocadas, hay que registrar durante el año 713, aunque es presumible que los ejércitos musulmanes estuvieran absorbidos por la consolidación de su poder sobre el territorio que habían ocupado.

Durante el año siguiente, Mūsà ocupó Zaragoza. Es posible que enviara patrullas de exploración hasta Narbona, puesto que el reino visigodo incluía una parte del sudeste francés, comprendida la costa mediterránea. Sin embargo, al parecer decidió que había problemas más urgentes en el Oeste, y avanzó en esta dirección hasta entrar en Asturias. Ṭāriq había ocupado ya León y Astorga, y Fortún de Aragón se había sometido a su poder, convirtiéndose al Islam. En el curso de aquel año Mūsà y Ṭāriq fueron convocados ante la corte del califa de Damasco. Hay una fabulosa historia acerca del lento avance triunfal de Mūsà por el norte de África y por Egipto, con una gran caravana de cautivos y un botín increíblemente rico, del severo trato que recibió del califa y de su muerte en prisión o por lo menos en la pobreza. Pero también en esto hay mucho de leyenda. Mūsà partió de España seguramente en el otoño del 714, puesto que llegó a Damasco aproximadamente en febrero del año 715.

El mando supremo en España fue confiado al hijo de Mūsà, ‘Abd al-‘Azīz, quien continuó con toda eficacia la tarea de ocupar el país hasta que fue asesinado en marzo del 716. El territorio dominado por los musulmanes en el Norte y en el Nordeste se amplió como consecuencia de la conquista de Pamplona, en los Pirineos occidentales, y de Tarragona, Gerona y (probablemente) Narbona, en la costa mediterránea. En el Sudeste los musulmanes se apoderaron de Málaga y Elvira, y firmaron un tratado con el príncipe Tudmīr (Teodomiro) de Murcia. Todos estos acontecimientos pueden situarse en el año 715, excepto el tratado, que data probablemente del año 713.

Con la muerte de ‘Abd al-‘Azīz concluye la fase de conquista y ocupación. Sin embargo, no había sido conquistada ni ocupada la totalidad de la Península Ibérica. Había una extensa zona que cubría, sobre todo, el Noroeste, en la que los musulmanes no habían prácticamente penetrado. Y en el resto del territorio existían probablemente localidades aisladas no sometidas plenamente. Pero puede decirse, de todas formas, que en lo esencial la unidad organizativa del país, desaparecida a raíz del derrumbamiento del poder visigodo, había sido restaurada. Se había creado una red administrativa, con su correspondiente respaldo militar, que cubría casi toda la Península, y el grado de control efectivo que ejercía la autoridad central musulmana era probablemente mayor que el de los últimos reyes visigodos.

## 2. La provincia del califato de Damasco

### *La organización de la provincia*

Los árabes denominaron a su nuevo dominio de la Península Ibérica «al-Andalus». El nombre es una corrupción de «Vandalicia», a su vez derivado de los invasores vándalos. Dado que se utilizaba exclusivamente para designar la parte de la Península dominada por los musulmanes, con el avance de la Reconquista el área geográfica a la que el término se aplicaba se fue contrayendo. En su utilización moderna, Andalucía es el nombre de la región del sudeste de España en la que los moros tuvieron su último asiento, del siglo XIII al siglo XV.

Para los árabes, al-Andalus era solamente una provincia, o parte de una provincia, de un vasto imperio que se extendía desde al-Andalus y Marruecos hasta el Asia central y el Punjab. El gobernante del imperio era el califa. Este término es una adaptación del árabe *jalīfa*, que significa sucesor o delegado. El califa era el hombre que sucedía a Mahoma en sus poderes temporales, pero no en los espirituales. Los primeros cuatro sucesores de Mahoma, que gobernaron del 632 al 661, reciben el nombre de califas «ortodoxos» (*rāšidūn*). Del 661 al 750 el califato estuvo en manos de la familia de los Omeyas, rama de la tribu de Qurayš que habitaba en la Meca; algunos miembros de esta familia habían figurado durante la vida de Mahoma entre los principales comerciantes de la ciudad. Los califas Omeya instalaron su capital en Damasco, aunque la corte residía a menudo en alguno de sus palacios en otros lugares de Siria.

Pese al enorme territorio controlado por los califas Omeyas, la organización del gobierno central aún se concebía según las líneas de una tribu nómada árabe. Ante todo, tenía más que ver con las personas que con los cargos. El califa estaba muy lejos de ser un autócrata. Al igual que el *šayj* o jeque de la tribu, estaba obligado a consultar con los más destacados de entre aquellos que le rodeaban, y, en general, a actuar con respecto a ellos como primero entre iguales. La debilidad de este sistema para enfrentarse con los problemas de un gran imperio es fácil de advertir; por ello algunos de los últimos Omeyas se orientaron hacia la tradición persa de gobierno autocrático, tradición en la que se basaría el posterior régimen de los ‘Abbāsīs. Una cuestión particularmente difícil era la de la sucesión en el cargo de califa. De acuerdo con las ideas árabes, la primogenitura no concedía ningún privilegio especial, e incluso la sucesión del padre por uno cualquiera de sus hijos era tan sólo una posibilidad más. El nuevo jefe o *šayj* de una tribu era normalmente el varón adulto más capacitado perteneciente a una cierta familia, elegido por los miembros más destacados de la tribu. Así, pues, el mantenimiento del califato en el seno de la familia Omeya se llevó a cabo no sin ciertas maniobras, y a los ojos de muchos

árabes constituyó una usurpación.

Los califas, siguiendo el ejemplo de Mahoma, delegaban diversas tareas en otros individuos. El cargo más importante era el de general de un ejército. Al conquistar extensos territorios, los generales asumían la función de gobernadores provinciales. El cambio, si es que se puede denominar así, era muy sencillo. Cuando un ejército se retiraba a invernar en una plaza fuerte de un país recientemente conquistado —en Qayrawān, por ejemplo—, el general continuaba ejerciendo su mando, pero éste adquiría un carácter prácticamente civil, puesto que los únicos ciudadanos de pleno derecho del Estado islámico eran los soldados que tenía a sus órdenes. Los asuntos financieros y judiciales se solían atribuir a funcionarios distintos, que podían ser directamente designados por el califa, pero la responsabilidad suprema correspondía al general-gobernador.

Los habitantes no musulmanes de una provincia del califato tenían, como ya se ha señalado, el *status* de «personas protegidas», o *dimmíes* (aunque, según algunos, en al-Andalus el término *dimmíes* se aplicaba exclusivamente a los judíos). El gobierno local preexistente solía ser respetado, y el jefe de cada comunidad quedaba responsabilizado ante la autoridad musulmana del pago del tributo y de otros impuestos, así como del mantenimiento del orden interno. En el Oriente Medio este hombre responsable era por lo general el anterior jefe religioso de un grupo de creyentes; por ejemplo, un patriarca o un obispo. Tal parece que fue también la pauta general en España. Sin embargo, en el 713 los musulmanes llegaron a un acuerdo con Tudmīr (Teodomiro), príncipe de Murcia, confirmándole en sus derechos como príncipe y reconociendo a sus súbditos —entre otras cosas— la práctica de su religión. Cuando una comunidad rechazaba los primeros requerimientos para que se rindiera y era derrotada posteriormente en el campo de batalla, también se concedía a sus miembros el *status* de «personas protegidas», pero las condiciones tendían a ser más severas y el nivel del tributo y de la imposición más oneroso.

Originariamente, todos los árabes musulmanes estaban sujetos al servicio militar y recibían estipendios del Estado. Constituían así una casta militar superior. El botín mueble capturado en las expediciones solía ser vendido a los comerciantes, y el producto de la venta era dividido entre los que habían participado en la expedición. Las tierras, sin embargo, no se vendían, sino que eran conservadas por sus propietarios y arrendatarios, que pagaban las rentas correspondientes al tesoro central. No obstante, cuando los propietarios habían huido —como probablemente fue el caso de algunas de las familias nobles visigodas—, el gobernador de la provincia tenía derecho a donar estas tierras a los musulmanes; de esta manera, con el transcurso del tiempo, muchos musulmanes se convirtieron en terratenientes. En cualquier región del califato es difícil seguir con detalle la transición desde una clase receptora de estipendios a otra propietaria de tierras; y esta dificultad resulta particularmente acusada en el caso de España. Hacia el año 750, aproximadamente, el sistema de pago de estipendios había perdido al parecer su importancia —

seguramente porque constituía ya una parte relativamente pequeña de los ingresos individuales—; y es probable que poco tiempo después cayera en desuso. En todo caso, antes de que ocurriera esto, muchos árabes de al-Andalus se habían convertido en terratenientes, y residían, por lo general, en centros urbanos próximos a sus fincas.

Hasta aproximadamente el año 700, a los habitantes no árabes de las zonas centrales del califato no se les animaba a convertirse en musulmanes. A veces, debido a la pérdida de ingresos que suponían las conversiones (puesto que los musulmanes no estaban sujetos a capitación), se tomaban medidas para evitar que los no árabes abandonaran sus comunidades religiosas. Existía una mayor probabilidad de que fueran aceptados aquellos que estaban dispuestos a tomar parte en las expediciones militares, y cabe suponer que todos los beréberes que entraron en España se habían convertido al Islam. Sin embargo, hasta el año 750, una persona no árabe tenía que hacerse cliente (*mawlà*, plural *mawālī*) de una tribu árabe para llegar a ser musulmán. La razón parece ser que el Estado islámico aún era concebido como una federación de tribus árabes. Dado que el *status* de cliente se consideraba como de carácter inferior y, por lo general, implicaba un estipendio menor que el de los árabes puros, reinaba un cierto descontento entre los musulmanes no árabes, cuyo número, al parecer, se incrementó rápidamente durante la primera mitad del siglo VIII. Este descontento fue un factor importante en la caída del Califato Omeya de Damasco. La obligación de que los musulmanes no árabes se hicieran clientes de tribus árabes fue desapareciendo de forma paulatina después del 750. En al-Andalus los beréberes, procedentes en su mayoría de las zonas montañosas del norte de África, se establecieron en terrenos similares e hicieron del pastoreo su forma de vida.

Aunque al-Andalus formaba parte del califato de Damasco, sus gobernadores no dependían directamente del califa, sino del gobernador de Ifrīqiya (Túnez), residente en Qayrawān. Esta organización era razonable dado el tiempo que las comunicaciones y viajes exigían. En el período del 716 al 756 desempeñaron el cargo de gobernador unos veinte hombres, algunos de ellos en más de una ocasión. Solamente tres lo ejercieron durante cinco o más años. Algunos eran solamente gobernadores provisionales, que sustituían a hombres muertos en acciones de guerra contra los cristianos, o por otras causas. Dada la distancia a que se encontraban de Damasco, e incluso de Qayrawān, tenían un amplio margen de independencia (lo cual fue, sin duda, una de las razones de esos frecuentes cambios). Sin embargo, y al igual que los califas, no tenían carácter autocrático, sino que, hasta cierto punto, estaban obligados a tener en cuenta la opinión de los notables árabes de al-Andalus. El último de los gobernadores, Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Fihri, fue designado, al parecer, mediante elección en el año 747. En esta época el poder del califa de Damasco se estaba ya desmoronando. La capital provincial inmediatamente después de la conquista había sido Sevilla (en lugar de Toledo, capital de los visigodos), pero hacia el año 717 se trasladó a Córdoba, cuya posición era más central.

## *El fin de la expansión*

Puesto que el reino visigodo se extendía hasta el sur de Francia, era natural que los árabes ocuparan también esa zona del reino conquistado. La región francesa formaba parte en realidad del vacío político que los árabes habían creado al destruir la organización central de los visigodos. Desgraciadamente, las informaciones acerca de la ocupación musulmana de Francia y sus expediciones a este país son muy escasas, pero es probable que de haberse producido una resistencia importante de los visigodos en esa zona tendríamos referencias de la misma. Las incursiones en la región de Narbona comenzaron probablemente poco después de la derrota de los visigodos en España. Está comprobado que, hacia el 719, el gobernador árabe al-Samḥ logró ocupar Narbona y avanzar hacia Toulouse. Sin embargo, la enérgica actuación del duque de Aquitania, Eudo, consiguió en el 721 rechazar a los musulmanes de Toulouse y causar la muerte de al-Samḥ.

Este revés no impidió que los musulmanes siguieran tratando de encontrar otras líneas de avance hacia Francia. En el 725 fueron ocupadas Carcassone y Nîmes, y una fuerza armada se abrió camino desde allí hacia el Norte, siguiendo el valle del Ródano. Según algunos, llegaron a Autun, sobre el Saône, o incluso más lejos. Pero esta operación de tanteo no tuvo continuación. En cambio, ‘Abd al-Raḥmān al-Gāfiqī exploró la ruta hacia el oeste de los Pirineos. En el año 732 reunió sus tropas en Pamplona y marchó hacia Francia a través del paso de Roncesvalles. Eudo de Aquitania fue derrotado y Burdeos ocupada. Después, los musulmanes avanzaron hacia el Norte, en dirección a Tours, donde esperaban obtener un abundante botín. Pero Eudo había avisado a Carlos Martel, príncipe de los francos, cuyo poder estaba en auge y que inmediatamente comprendió la gravedad del peligro. Carlos Martel marchó hacia el Sur para hacer frente a la amenaza musulmana. A finales de octubre del año 732, entre Tours y Poitiers, se libró una batalla, denominada por unos batalla de Tours y por otros batalla de Poitiers. Los musulmanes fueron derrotados y su jefe muerto. Una parte de las fuerzas invasoras se retiró hacia Narbona. No existen datos que hagan suponer que los musulmanes intentaron de nuevo invadir Francia por esta ruta occidental.



Límites aproximados de la influencia islámica:

Antes de ponderar el significado de la batalla de Tours nos ocuparemos de algunos acontecimientos de los años inmediatamente posteriores. En el 734 los musulmanes marcharon de nuevo hacia el valle del Ródano, y una expedición que partió de Narbona ocupó Arles y Avignon. Hacia el 738, sin embargo, los invasores fueron rechazados por Carlos Martel, que avanzó después hasta Narbona, sitiándola durante un tiempo, pero sin lograr conquistarla. No se produjeron nuevas luchas en esta región hasta después de la caída del califato de Damasco. Fue entonces, probablemente en el año 751 (aunque es posible que no fuera hasta el 759), cuando el sucesor de Carlos Martel logró por fin reconquistar esta importante plaza.

Muchos autores han considerado la batalla de Tours como una de las batallas decisivas de la historia mundial. Aunque en cierto sentido lo fue, sería más exacto describirla como el punto en que los acontecimientos cambiaron de rumbo. No fue un cataclismo que destruyera el poder militar y político central de la España musulmana. Ese poder continuó prácticamente incólume, pero sus dirigentes comprendieron que la ruta al oeste de los Pirineos no era una línea de expansión satisfactoria. Las victorias de Carlos Martel en el 738 demostraron que la expansión a lo largo del valle del Ródano también había dejado de ser posible o deseable. Sin embargo, todas estas expediciones a Francia eran una continuación directa de la política que había impulsado el avance de los musulmanes a través del norte de África y España. Aunque las motivaciones personales de algunos de los expedicionarios fueran religiosas y aunque los factores religiosos puedan haber influido en la estrategia general, el objetivo inmediato de las expediciones era el saqueo. Los musulmanes buscaban sobre todo regiones en las que se pudiera obtener con facilidad un botín abundante. Estaban dispuestos a luchar, incluso a luchar encarnizadamente, pero sólo hasta cierto punto. Si el avance en una determinada dirección implicaba una lucha intensa y prolongada y el botín no compensaba los esfuerzos necesarios para su obtención, se enviaban nuevas expediciones de tanteo en otras direcciones. La



victoria de Carlos Martel en Tours había probado que la fuerza de éste era ya lo bastante grande como para que aquella línea de avance no fuera ya lucrativa; y los ataques posteriores de Martel contra Narbona mostraron que el avance hacia Francia no ofrecía ya perspectivas provechosas.

La cuestión podría formularse de otra manera, a saber, que la voluntad de conquista de los musulmanes era más débil que la voluntad de resistencia de los francos. Al debilitamiento de esa voluntad de conquista habían contribuido diversos factores internos. Además del «coste» creciente del botín, es probable que los musulmanes, acostumbrados a un clima mediterráneo, encontraran desagradable el del centro de Francia. Indudablemente tenían también algunos indicios de la ruptura del califato de Damasco, y por esta razón se sentían inseguros. Asimismo, los recursos humanos de que disponían, árabes y beréberes, debían de haberse reducido ya hasta el límite de su capacidad. Así que, por muchas razones, los musulmanes no tenían excesivo deseo de continuar sus intentos de avanzar hacia Francia. La marea había comenzado a refluir.

Sin embargo, no era solamente en Francia donde el curso de la corriente se había invertido. También en el noroeste de España los musulmanes empezaron a retroceder. Sabemos poco acerca de lo que ocurrió en esta zona en el cuarto de siglo posterior al 711. Es probable que existieran guarniciones musulmanas en todas las poblaciones de cierta importancia. Sin embargo, en ciertos enclaves montañosos había pequeños grupos que se negaban a someterse. Posiblemente figuraban en ellos nobles visigodos, pero la voluntad de resistencia procedía sobre todo, al parecer, de los jefes de las poblaciones locales (especialmente de los gallegos<sup>[1]</sup>), cuyos rasgos fundamentales diferían de los de los visigodos. La historia, un tanto legendaria, de la derrota en Covadonga de una fuerza musulmana (acompañada por el metropolitano de Sevilla) por el príncipe Pelayo puede fecharse en el 718 o bien entre el 721 y el 726. Aparte de este hecho, hasta el reinado de Alfonso I de Asturias, entre el 739 y el 757, no existen datos de nuevos acontecimientos. Alfonso I reconquistó gran parte del noroeste de España y de Portugal; puede que incluso llegara a expulsar a los musulmanes de casi una cuarta parte de la Península Ibérica, aunque no todo el territorio fuera ocupado por los seguidores de Alfonso. Una parte quedó prácticamente deshabitada: las «marcas».

Las razones de este cambio en el curso de los acontecimientos en España no eran distintas de las de Francia. También otros factores especiales contribuyeron a este resultado. Los musulmanes que se habían establecido en el país eran principalmente beréberes, y, como veremos a continuación, no estaban satisfechos de la forma en que les trataban los árabes. El resultado fue que se rebelaron. Por otra parte, un grave período de hambre, que empezó en el 750, impulsó a muchos beréberes a abandonar sus tierras españolas y a regresar a África.

El historiador, sobre todo el especialista de historia europea consciente de la importancia de la Reconquista en el resurgimiento de España, ve en los éxitos de

Alfonso I el germen de la destrucción del poder musulmán en España; y, en cierto sentido, así fue. Sin embargo, desde el punto de vista musulmán, lo ocurrido en el período del derrumbamiento del califato de Damasco sólo significaba que las fronteras de al-Andalus eran inestables; inestabilidad que no era mayor que la de muchas otras fronteras del califato. La existencia del reino de Asturias significaba en sí misma no que al-Andalus estuviera condenada a la extinción antes de que hubiera comenzado realmente a vivir, sino que los musulmanes tendrían que hacer frente a un constante desafío en el Norte. El problema real consiste en saber por qué a la larga el poderío cristiano aumentó y el musulmán decayó.

### *Tensiones internas de la provincia*

La rápida ocupación de casi toda la Península Ibérica y los posteriores intentos de expansión por Francia tenían inevitablemente que repercutir en los agentes de estas operaciones, a saber, los árabes y sus aliados beréberes. La conversión de los habitantes locales al Islam había empezado antes del 750, pero el número de conversos era insuficiente para conferirles un papel independiente en la vida política de aquel tiempo.

Los más antiguos documentos atribuyen gran parte de las tensiones que se produjeron entre los árabes a las rivalidades entre tribus y grupos de tribus, en particular entre dos grupos denominados Qaysíes y Kalbíes. Esta contienda se extendió a veces a grupos más amplios, genealógicamente conectados con las dos tribus originales, hasta envolver prácticamente en ella a todas las tribus de Arabia. Esta rivalidad entre las tribus ha sido exagerada por Dozy en su presentación de la historia de la España islámica, y así lo reconoce su discípulo Lévi-Provençal. No obstante, es indudable que la rivalidad tribal existió realmente e influyó en la política. La dificultad consiste en cómo interpretar esa influencia. Deben distinguirse dos aspectos: el significado de los hechos en el centro del califato, y su significación en al-Andalus.

Por lo general, las rivalidades en el califato enfrentaban a grupos de tribus. Los historiadores musulmanes explican y justifican este hecho alegando que los grupos asociados tenían vínculos genealógicos. Sin embargo, los modernos historiadores europeos tienden a considerar la genealogía como algo posterior a la agrupación (es decir, como una invención de los genealogistas del período Omeya); y la forma en que variaron los agrupamientos según las distintas regiones viene a confirmar estas tesis. Asimismo, las agrupaciones reales parecen derivarse de las condiciones existentes en las ciudades de guarnición y en las provincias conquistadas, y no de la situación en la Arabia pre-islámica. En lugar de atribuir las tensiones a las antiguas querellas, los modernos historiadores consideran que las tensiones que se produjeron en Siria se debieron al hecho de que muchos kalbíes se habían establecido allí con anterioridad a

la expansión árabe, mientras que la mayoría de los invasores eran qaysíes. Por consiguiente, existía una diferencia social, y quizá también económica, contemporánea a las tensiones y subyacente a éstas.

Después del 740, la rivalidad tribal se convirtió en un importante factor político en al-Andalus. En parte, lo que ocurrió en la provincia pudo ser simplemente un reflejo de lo que estaba sucediendo en la capital. Los qaysíes y los kalbíes funcionaban de una manera similar a los partidos políticos en un Estado moderno. Cuando el califa se apoyaba fundamentalmente en uno de los dos partidos, casi todas las designaciones para cargos provinciales recaían en miembros del mismo. Las diferencias sociales y económicas entre los dos grupos debieron sin duda influir en su apoyo a líneas políticas diferentes; pero las escasas fuentes disponibles no han sido estudiadas desde este punto de vista.

Poco sabemos acerca de lo que ocurrió en España entre el 720 y el 740. Se realizaron expediciones de saqueo hacia Francia; continuó la pacificación y la colonización del país, y las revueltas locales fueron sofocadas. En el 740 estalló una rebelión beréber en el norte de África, y los sublevados se apoderaron de Tánger. Las tropas enviadas por el gobernador desde su sede de Qayrawān fueron derrotadas, y en el 741, pese a los refuerzos sirios llegados de Damasco, su ejército fue nuevamente batido. Estos éxitos provocaron una rebelión beréber en el noroeste de España. Todos los beréberes estaban profundamente descontentos del trato al que los árabes les sometían. En todas las distribuciones se les asignaban participaciones más reducidas, y en los asentamientos recibían las regiones menos deseables. Pese a ser musulmanes, los árabes no los consideraban como iguales. Dado que eran más numerosos, y posiblemente también luchadores más vigorosos, no es sorprendente que en un principio su rebelión tuviera éxito.

Sin embargo, a fines del año 741, un nuevo e importante elemento hizo su aparición en al-Andalus. Tras la victoria beréber en el norte de África, siete mil jinetes de los refuerzos sirios, dirigidos por su jefe Balÿ, se refugiaron en Ceuta y fueron sitiados por los beréberes. En esta difícil situación, llegaron a un acuerdo con el gobernador de al-Andalus: si éste les proporcionaba medios de transporte, lucharían contra los rebeldes de España y abandonarían el territorio una vez sofocada la rebelión. En cumplimiento de este acuerdo, los sirios fueron transportados a la otra orilla. Ya en la Península, derrotaron sucesivamente tres columnas de beréberes. Probablemente se habrían marchado tras estas victorias si el gobernador no hubiera tratado de eludir el pleno cumplimiento de las obligaciones que le imponía el acuerdo. Este gobernador era kalbí, mejor dicho, del partido yemení, mientras que los árabes sirios comandados por Balÿ eran qaysíes. Así, pues, en lugar de abandonar el país, marcharon sobre Córdoba y expulsaron al gobernador, instalando en su lugar a Balÿ. Sus adversarios árabes se reorganizaron y lograron un cierto apoyo beréber, pero fueron derrotados en agosto del 742 por las tropas de Balÿ, muriendo éste en la batalla.

El nuevo gobernador enviado desde Qayrawān trató de pacificar al país estableciendo a los sirios en las tierras del valle del Guadalquivir y a lo largo de la costa meridional. En Siria habían sido *yūndíes*, es decir, gentes que recibían tierras en feudo a cambio de servir en el ejército cuando se les requería para ello; y su asentamiento en al-Andalus se llevó a cabo en condiciones parecidas. Esto no impidió que, en alianza con otras tribus árabes, sostuvieran en el poder, entre el 745 y el 755 a gobernadores que favorecían sus intereses. Hacia el 755 encontramos indicios de que la oposición de los árabes yemeníes se preparaba para desafiar a la coalición dominante. Entre tanto, el norte del país se recuperaba del hambre que lo había asolado desde el 750. En esta coyuntura, ‘Abd al-Raḥmān —nacido en el 730—, joven miembro de la familia Omeya que había logrado escapar de Irak y de Siria cuando todos sus parientes habían sido exterminados por los ‘Abbāsíes tras la llegada de éstos al poder en el 750, despachó un emisario a al-Andalus. ‘Abd al-Raḥmān había vivido durante algún tiempo con la tribu beréber de su madre, cerca de la costa mediterránea de Marruecos. Su emisario fue recibido entusiásticamente por algunos de los *yūndíes* sirios, en su mayoría clientes de los Omeyas. Los dirigentes del grupo que estaban en el poder desde el 745 vacilaron en un principio y por fin rechazaron las propuestas de ‘Abd al-Raḥmān. En vista de ello, el emisario se volvió —con resultados positivos— hacia el grupo de yemeníes que estaban en la oposición. ‘Abd al-Raḥmān cruzó el Estrecho, y con un ejército de *yūndíes* sirios, yemeníes y algunos beréberes andaluces, derrotó a los restos del grupo de los qaysíes en mayo del 756. El país entero se sometió a él, siendo proclamado emir de al-Andalus en la mezquita de Córdoba. Se había fundado el Emirato Omeya.

### 3. El emirato Omeya independiente

#### *La fundación del emirato*

‘Abd al-Raḥmān I: 756-788

Hišām I: 788-796

al-Ḥakam I: 796-822

‘Abd al-Raḥmān II: 822-852

La proclamación como emir de ‘Abd al-Raḥmān creó una situación nueva, aunque la novedad era más teórica que práctica. El título de «emir» o «caudillo» había sido utilizado hasta entonces por los gobernadores provinciales designados por el califa; pero, dado que los califas ‘Abbāsíes eran responsables de la matanza de casi toda la familia Omeya, no cabía pensar en absoluto en que ‘Abd al-Raḥmān reconociera al califa. Por otra parte, tampoco tuvo nunca ‘Abd al-Raḥmān una posición que le permitiera reclamar el cargo de califa. Así, pues, por primera vez en el mundo islámico existía una entidad política que, sin estar justificada por un dogma herético, se organizaba en forma completamente independiente del conjunto principal de los musulmanes. Ésta era la novedad teórica.

En la práctica, sin embargo, la novedad no era tan grande. Dado que las comunicaciones eran lentas y se extendían sobre vastas distancias, los gobernadores provinciales eran en gran medida independientes. Así había ocurrido sobre todo en la década anterior a la caída del califato omeya en el 750. Ciertamente, el califa había enviado una importante fuerza desde Siria para hacer frente a la revuelta beréber en el norte de África. Los jinetes sirios, comandados por Balḡ, habían pasado a España sólo como consecuencia de un arreglo más o menos privado con el gobernador; y después de este acontecimiento los musulmanes de al-Andalus habían mantenido una independencia casi total. La principal novedad de la posición de ‘Abd al-Raḥmān consistía, por tanto, en que no existiera ningún superior que pudiera obligarle a dimitir de su cargo, y en que tuviera un cierto derecho a gobernar. Quizá también la comprobación de que al-Andalus se encontraba aislado estimulaba a los rebeldes en sus intentos de tomar el poder. La posibilidad de que los ‘Abbāsíes trataran de afirmar su autoridad sobre esta parte del imperio de sus predecesores también había de ser tenida en cuenta; pero a los Abbāsíes les costó mucho tiempo y esfuerzo el asegurar siquiera un débil control sobre el norte de África, y en ningún momento llegaron a constituir una seria amenaza para el nuevo régimen Omeya de España.

El principal problema con el que habían de enfrentarse ‘Abd al-Raḥmān y sus sucesores inmediatos, a los efectos de constituir firmemente el emirato, era la diversidad de elementos, especialmente raciales, que existía en la población. En

primer lugar estaban los árabes, los cuales, aun no siendo numerosos, ocupaban una posición dominante. Los árabes se hallaban divididos; sin embargo, la antigua oposición entre los yemeníes (o kalbíes) y, los qaysíes había ido dejando paso a otra nueva, a saber, la que existía entre los árabes de la primera oleada, denominados «antiguos colonos» (*baladzyyūn*) y los llegados posteriormente, a los que se llamaba sirios (*šāmiyyūn*). Dado que a los sirios, como se ha explicado anteriormente, les fueron concedidos feudos, esta distinción era en parte social y económica. Todos los árabes eran desde luego musulmanes.

Había, además, otros dos grupos de musulmanes: los beréberes y los pobladores nativos convertidos. Los beréberes eran con mucho el grupo más numeroso, ya que habían constituido el grueso de las fuerzas invasoras y ocupantes. El sector más importante de los beréberes inmigrantes era el de los beréberes de origen sedentario (a los que debe diferenciarse de los de origen nómada), que en España volvieron de nuevo a la actividad agrícola. Pese a su importancia numérica, eran tratados por los árabes, como ya hemos señalado, como inferiores, y entre ellos se mantuvo siempre un rescoldo de descontento. Según parece, los pobladores nativos convertidos llegaron a ser con el tiempo tan numerosos como los beréberes, e incluso más. El término árabe para designar al «convertido» era *musālim*; sin embargo, su aplicación parece haberse restringido en la práctica a los que efectivamente cambiaron de religión. El nombre usual entre los árabes para designar a los musulmanes españoles era el de *muwalladūn* (muladíes), que puede traducirse como «nacidos musulmanes». Los autores españoles suelen referirse a ellos como «renegados», término que indudablemente no se utilizó hasta que la Reconquista estaba ya en auge. El principal motivo de la aceptación del Islam por un amplio sector de la población española fue probablemente su asociación con una civilización superior y muy atractiva, además de la desconfianza que sentían los nativos hacia los obispos cristianos por su estrecha identificación con la impopular dominación de los visigodos.

El otro elemento numéricamente importante del Estado islámico —la población cristiana que conservó su religión— recibía el nombre de mozárabes (*musta'ribūn*), que podría traducirse como «arabizantes», término asimismo de origen posterior, utilizado por los cristianos de la Reconquista<sup>[1]</sup>. Aunque cristianos, estos sectores se sintieron probablemente atraídos por muchos aspectos de la civilización árabe e islámica. Indudablemente no eran hostiles a la dominación musulmana, y aprendieron el árabe (aunque hablaban también un dialecto romance)<sup>[2]</sup> y adoptaron muchas costumbres árabes. Además de los cristianos, había también en las principales ciudades muchos judíos, los cuales, perseguidos en el pasado por los visigodos, prestaron una activa ayuda a la conquista musulmana y no mostraron posteriormente tendencias a la rebelión.

El gobierno de todos estos elementos diversos y a menudo contradictorios era una tarea difícil. Fueron muchas las rebeliones y levantamientos de uno u otro signo. A veces sólo participaba uno de los grupos mencionados; otras actuaban juntos dos o



más grupos. El antiguo sistema según el cual todo musulmán físicamente apto estaba sujeto al servicio militar desapareció antes del 750; en todo caso hubiera tenido escasa eficacia para hacer frente a la situación de al-Andalus. Uno de los métodos que utilizó ‘Abd al-Raḥmān para resolver el problema fue la creación de un ejército profesional. Probablemente éste se componía sobre todo de esclavos, fácilmente obtenibles al norte de los Pirineos. Los sucesores de ‘Abd al-Raḥmān aumentaron el tamaño de este ejército mercenario. Esta nueva fórmula independizó al emir de sus súbditos, pero le creó también graves problemas.

Se ha sugerido que los Omeyas lograron unificar este conjunto heterogéneo mediante la identificación de su causa con la del Islam, pero esta hipótesis no explica una serie de complejas cuestiones. Estudiaremos el problema con mayor detenimiento en un capítulo posterior; baste por ahora con hacer constar que esta identificación fue en el mejor de los casos una política a largo plazo. Por el momento, el objetivo era convertir al emir en el centro de la autoridad. Ahora bien, en un principio esta autoridad sólo podía mantenerse por la fuerza desnuda. Un notable ejemplo es la llamada «jornada del foso» en Toledo, ocurrida probablemente en el 797 (no en el 807), poco después de que al-Ḥakam empezara a gobernar. Todos los notables de Toledo, en su mayoría musulmanes españoles, que habían dado anteriormente signos de desafección, fueron atraídos con engaño al castillo del gobernador con el pretexto de que presentaran sus respetos al heredero del trono; una vez dentro, fueron decapitados uno por uno, y sus cuerpos arrojados a una zanja o foso.

A fines del mismo reinado, probablemente en el 818, se produjo en Córdoba una matanza aún más importante. La severidad del emir provocó un levantamiento entre los habitantes del Arrabal situado al sur del Guadalquivir. Durante un tiempo el resultado de la lucha se mantuvo incierto, pero finalmente las tropas del emir terminaron por imponerse; entraron a saco en el Arrabal, ejecutaron a tres mil de los supervivientes más destacados, y obligaron al resto de sus habitantes a abandonar Córdoba. El Arrabal quedó totalmente arrasado. La importancia que las fuentes árabes y algunos antiguos relatos europeos dan a estos acontecimientos no debe llevar al lector moderno a la conclusión de que la autoridad central se apoyaba exclusivamente en la fuerza. En la sublevación del Arrabal estuvieron implicados uno o dos juristas musulmanes; esta aparición de una nueva clase es, al mismo tiempo, una indicación de que los Omeyas estaban tratando de crear un sistema de justicia y de derecho en su reino.

Mientras los Omeyas se ocupaban de establecer su gobierno sobre todo el territorio que había quedado bajo su poder, no se registraron acontecimientos de fundamental importancia en la frontera septentrional, aunque sí alguna actividad. Del 740 al 755, el pequeño reino de Asturias, situado en el noroeste de la Península, logró una cierta expansión y afianzarse en una relativa seguridad frente a los ataques árabes. Y al otro lado de los Pirineos, Carlomagno (771-814) estaba ya edificando su poderoso imperio, realizando ocasionalmente incursiones en la Península, como en el

801, en que llegó a entrar en Barcelona. Su expedición del 778 contra Zaragoza se ha hecho famosa merced a la *Chanson de Roland*. El tema principal de este poema —la derrota de la retaguardia en Roncesvalles— tuvo escasa importancia desde el punto de vista militar; pero es probable que el aspecto más destacado de la campaña —el fracaso en el intento de tomar Zaragoza— moviera a Carlomagno a abandonar España prácticamente a su suerte.

Al-Andalus no tenía una frontera septentrional en el sentido moderno del término. Entre el territorio donde el poder musulmán era firme y aquel otro donde se asentaban los diversos Estados cristianos, existían zonas cuyo dominio efectivo era más variable y que equivalía a una tierra de nadie. Estas zonas eran las Marcas. La defensa musulmana de Zaragoza se basaba en la Marca Superior, la de Toledo en la Marca Media, y la de Mérida en la Marca Inferior. Durante ciertos períodos, los musulmanes realizaban expediciones al norte cada verano; sin embargo, estos períodos se alternaban con otros de aparente tregua. Una de las expediciones más importantes llegó a Narbona en el 793, y en el 841, otra alcanzó las proximidades de esta ciudad. Pero ni estas expediciones ni la del 828, dirigida contra Barcelona, lograron conquistar la ciudad de manos de los francos.

Durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān II (822-852), el Emirato Omeya estaba ya sólidamente establecido y el país prosperaba. Aún se producían revueltas, pero con carácter periférico; en el centro se había logrado un cierto grado de unidad. Un índice de la prosperidad general es el amplio programa de construcciones que llevó a cabo ‘Abd al-Raḥmān II. La red de atalayas establecida después del 844 para montar la guardia contra las incursiones marítimas de los escandinavos demuestra la potencia y eficacia práctica del régimen. ‘Abd al-Raḥmān II llegó a sentirse con poderío suficiente para intervenir en la política de los diversos Estados pequeños y medios que: ocupaban la región que va de Marruecos a Túnez, y para apoyar a algunos de los más pequeños contra sus vecinos mayores. Pero será más conveniente realizar un examen detallado de la base del poder y de la prosperidad e los Omeyas una vez que hayamos visto cómo este Estado llega su cenit en el siguiente siglo.

### *La crisis del emirato*

Muḥammad I: 852-886

al-Mundir: 886-888

‘Abd Allāh: 888-912

Cuando ‘Abd al-Raḥmān II murió, en el año 852 el Estado Omeya estaba prosperando y parecía firme y sólidamente establecido. Sin embargo, los acontecimientos de los sesenta años siguientes demostraron que esa apariencia era

engañososa, y que en realidad su estructura era frágil y precaria. Los disturbios del período anterior habían sido en su casi totalidad obra de los habitantes de las ciudades, que por una u otra razón estaban descontentos, y que expresaban este descontento enfrentándose a la autoridad, pero que al mismo tiempo carecían de una auténtica alternativa frente al régimen y al sistema político existentes. Sin embargo, antes de acabar el siglo IX surgieron individuos ambiciosos que encontraron en el descontento popular el instrumento para crear pequeños Estados independientes o semiindependientes bajo su propio mando.

Este fenómeno parece haberse iniciado en las Marcas. La idea general de las Marcas era buena y demostró ser efectiva como medio para defender las zonas más densamente pobladas del país, situadas al sur y al sudeste. El sistema implicaba, sin embargo, un cierto grado de poder e independencia de los gobernadores de las Marcas y de varios señores subordinados. Ya en el 842, uno de estos últimos, Mūsà ibn Mūsà ibn Qasī, gobernador de Tudela, rehusó la obediencia al emir y logró resistir una serie de ataques de sus tropas. Finalmente, el emir aceptó su profesión de lealtad, aunque basada en las condiciones que el propio Mūsà señaló. Antes de su muerte en el 862, Mūsà fue el soberano efectivo de la mayor parte de la Marca Superior, incluida Zaragoza, y llegó a hacerse llamar «tercer rey de España». A principios del 871, tres de sus hijos, que conservaban la mayoría de las posesiones de la familia, trataron de restablecer el poder de su padre, pero las dificultades eran excesivas y en el 884 el único superviviente vendió Zaragoza al emir. Este, sin embargo, no sacó excesivo provecho de la operación, ya que hubo de apoyarse en esta región en una familia rival de origen árabe, comúnmente llamada la de los Tuŷībīs, los cuales exigieron también un cierto grado de independencia.

Pueden mencionarse brevemente otras dos series de acontecimientos bastante semejantes. En el primer caso, el muladí (o musulmán español) Ibn Yillīqī mantuvo una independencia parcial en la región de Mérida, en la Marca Inferior, del 875 en adelante, y sus hijos y lugartenientes no se sometieron plenamente al gobierno central hasta el 930. En Sevilla, por otra parte, dos familias árabes se impusieron en lucha con los muladíes; posteriormente, en el 899, después de una disensión entre ambas familias, el jefe de una de ellas se convirtió en soberano semiindependiente de la región y fue reconocido por el emir, sucediéndole posteriormente sus hijos.

Pero la más amenazadora de estas tentativas de independencia fue la de ‘Umar ibn Hafṣūn, también muladí. En el 880, con una partida de rebeldes, organizó una sublevación en el sur, estableciendo su centro en el castillo de Bobastro. El país hervía de descontento, y por ello no le fue difícil organizar su propio poder y desafiar a los ejércitos de los Omeyas. Su ambición creció con sus éxitos y no reconoció ningún límite en sus esfuerzos por incrementar su poder. Hacia el 890 estuvo en tratos con el gobernador semiindependiente de Qayrawān (reconocido por los ‘Abbāsīs) a fin de obtener apoyo militar y convertirse en emir de España. En aquel período ibn Hafṣūn tenía un gran apoyo entre los muladíes que se le habían sumado tras luchar

contra los árabes en esa región. Sin embargo, debió perder mucho de este apoyo al convertirse al cristianismo en el 899, aunque lo ganara entre los mozárabes. Este cambio de religión no le impidió en el 910 proclamar su amistad hacia el régimen fāṭimí que se había establecido en Túnez el año anterior. Ni siquiera reinando ya ‘Abd al-Raḥmān III logró el gobierno central expulsar a ibn Hafṣūn de Bobastro, aunque sí debilitó su poder; y después de su muerte en el 917 sus hijos mantuvieron la resistencia durante unos diez años. La duración de esta insurrección es un índice evidente de la relativa debilidad del gobierno central.

Un rasgo que merece subrayarse en estos acontecimientos, y en todo el período en general, es el entrelazamiento de la Cristiandad y el Islam. La familia de Mūsà ibn Mūsà ibn Qasī, en la Marca Superior, tenía vínculos de sangre y matrimoniales con la familia que en aquella misma época estaba creando el reino de Navarra en torno a Pamplona, e incluso contribuyó al crecimiento de, este reino en medida nada despreciable. Este aspecto debe relacionarse probablemente con la extensión de las prácticas feudales de los francos, ya que el feudalismo subrayaba la relación de cada súbdito con su señor hasta un punto tal que su propia religión perdía casi toda importancia<sup>[3]</sup>. Muchos incidentes de este período, en los que los hombres cambiaban de religión o juraban obediencia a un señor de otra religión, hacen pensar que estas luchas del siglo IX no se consideraban en principio como enfrentamiento entre las dos religiones. De ello se infiere que, durante este período, la política de los Omeyas no hizo del Islam la principal fuerza de integración de al-Andalus; o, al menos, que si siguieron tal política, no lograron hacerla efectiva. Por otra parte, tal vez los Omeyas empezaron a interesarse por la islamización, ya que al parecer el emir ‘Abd Allāh (888-912) estaba muy influido por los juristas y la existencia de estos juristas quizá fuera un signo de islamización.

Es importante subrayar a este respecto la teoría de Américo Castro, expuesta en su obra: *España en su historia*. Según Castro, el culto a Santiago de Compostela, incluidas las peregrinaciones, recogió una antigua creencia gallega o ibérica en los Gemelos Divinos (puesto que Santiago era considerado hermano gemelo de Jesús) y dio a los gallegos y a sus vecinos, a partir del siglo IX, la firme convicción de que tenían el apoyo divino en su guerra contra los musulmanes y de que, por tanto, obtendrían finalmente la victoria. Por consiguiente, este culto es la fuente de la fuerza espiritual que acompaña a la Reconquista. Con independencia de esta teoría, es cierto que el culto existió en la primera mitad del siglo IX, y que con Alfonso III (866-910) el reino unificado astur-leonés se extendió y aumentó su poderío, en tanto que los musulmanes se hallaban ocupados con sus divisiones internas.

## 4. El esplendor del califato Omeya

### *La España de los Omeyas en su cenit*

‘Abd al-Raḥmān III: 912-961

al-Ḥakam II: 961-976

El emir ‘Abd Allāh fue sucedido por su nieto ‘Abd al-Raḥmān III, de veintiún años. Cuando el joven soberano subió al trono, las perspectivas no eran brillantes en al-Andalus. Además de lo que en la práctica era una guerra civil contra Ibn Hafṣūn y del control cada vez menor del gobierno central sobre los señores de las Marcas, dos peligros externos aparecían en el horizonte en el Norte, el reino de León, y, en lo que es hoy día Túnez, el nuevo poder fāṭimí. Y sin embargo, por sus cualidades personales y políticas y por la buena fortuna de su largo reinado, ‘Abd al-Raḥmān fue capaz no sólo de superar estas debilidades y amenazas sino de llevar a al-Andalus a la cima de su grandeza.

Una de sus primeras preocupaciones fue la restauración de la unidad interna. Las vigorosas y bien dirigidas campañas de los dos primeros años de su reinado produjeron como resultado la derrota de muchos partidarios de Ibn Hafṣūn en el ámbito externo de su esfera de influencia; la reconciliación de los indecisos con el gobierno de Córdoba; y el estímulo de los que le eran fieles. Un gran número de castillos y fortalezas quedaron a cargo de hombres seguros. Aprovechando una disputa en el seno de la familia que gobernaba Sevilla, cuya dependencia era meramente nominal, se designó antes de fines del 913 un gobernador de la ciudad fiel a ‘Abd al-Raḥmān. Mediante estas tácticas, la autoridad de Ibn Hafṣūn quedó considerablemente debilitada; después de su muerte, en el 917, sus hijos disputaron entre sí, y su poder se desintegró. El sitio de Bobastro en el 928 señaló el fin de las amenazas a la unidad. En los años inmediatamente siguientes, ‘Abd al-Raḥmān completó su obra estableciendo un control efectivo sobre las Marcas. En la Marca Inferior, un descendiente de Ibn al-Ŷillīqī sometió Badajoz, en el año 930. En la Marca Media, fue necesario un sitio de dos años antes de que Toledo se rindiera en el 932. Por otra parte, en la Marca Superior, los Tuŷībīs se habían mostrado desde el principio relativamente fieles vasallos de ‘Abd al-Raḥmān; sin embargo, en el 937 el señor de Zaragoza transfirió su lealtad al rey de León, y ‘Abd al-Raḥmān sólo pudo restaurar su control de la Marca Superior tras realizar una campaña militar en la región y sitiar Zaragoza.

Los primeros veinte años del reinado de ‘Abd al-Raḥmān se caracterizaron por el restablecimiento de la unidad de al-Andalus y por los éxitos considerables logrados contra los reinos cristianos del Norte: León y Navarra. Es posible que la debilidad de

estos Estados fuera en cierto modo una repercusión del derrumbamiento del imperio carolingio; y es posible asimismo que los gobernantes cristianos de este período fueran menos capaces que algunos de sus predecesores y sucesores. En cualquier caso lo cierto es que, mediante las expediciones del 920 y el 924, ‘Abd al-Raḥmān logró contener las incursiones cristianas en territorio musulmán. La extensión de la influencia musulmana se detuvo, sin embargo, durante el reinado de Ramiro II de León, del 932 al 950. (Es conveniente denominar simplemente «León» a lo que en realidad era el reino de Asturias y León.)

Los éxitos de Ramiro alcanzaron su máximo nivel en el 939. ‘Abd al-Raḥmān había marchado contra León con un ejército mayor de lo normal, compuesto de unos cien mil hombres. Ramiro le hizo frente en Simancas, al sur del Valladolid actual. Tras varios días de escaramuzas preliminares, las fuerzas musulmanas, escasamente maniobreras, fueron puestas en fuga; muchos hombres perdieron la vida debido a que Ramiro había cavado previamente una zanja (*jandaq*) en su retaguardia. Este desastre militar no era irreparable, pero constituyó un severo golpe para el orgullo de ‘Abd al-Raḥmān. Ramiro aprovechó este éxito para, restablecer el dominio cristiano hasta las proximidades de Salamanca. En lo sucesivo, sin embargo, toda su atención se vio atraída por la tarea de sojuzgar las pretensiones de independencia de Castilla; y ‘Abd al-Raḥmān restauró pronto su fuerza militar y su influencia política.

Tras la muerte de Ramiro II en el 950, las disputas internas debilitaron considerablemente a los Estados cristianos. Del 951 al 961 se registró un gran aumento en el poderío e influencia de ‘Abd al-Raḥmān. La soberanía o hegemonía de ‘Abd al-Raḥmān y de sus sucesores fue reconocida por el rey de León, la reina de Navarra y los condes de Castilla y Barcelona. Este reconocimiento no era un asunto meramente formal, ya que iba acompañado del pago de una contribución o tributo anual; el precio de no pagarlo era una incursión de castigo. Al mismo tiempo, una serie de fortalezas fueron desmanteladas o entregadas a los musulmanes. De esta forma, desde aproximadamente el 960 hasta el final del siglo, el control musulmán sobre la Península Ibérica fue más completo que en cualquier otra época anterior o posterior.

Es interesante considerar a este respecto la opinión expresada por Arnold Toynbee en *A Study of History* (VIII. 351), que atribuye la inversión del curso de la corriente histórica (final de la expansión musulmana y principio de la recuperación cristiana) al hecho de que ‘Abd al-Raḥmān y Almanzor no lograran completar la conquista de la Península en este período en que su supremacía militar era indiscutible. El examen de este punto puede servir para poner de relieve algunos rasgos importantes de la España de los Omeyas. En cierto sentido, la conquista de la Península fue total, porque todo el ángulo noroeste quedaba incluido en el reino de León y León había reconocido la soberanía de ‘Abd al-Raḥmān. Y sin embargo, la conquista quedó incompleta en dos aspectos: ningún musulmán quiso establecerse en estas tierras septentrionales; y los gobernantes locales continuaron siendo vasallos de

un soberano pero no se convirtieron en jefes de comunidades de *dimmíes*, o «protegidos».

Las razones de que no se establecieran musulmanes en las tierras septentrionales son similares a las indicadas anteriormente (ver cap. 2, 2. El fin de la expansión) acerca de la falta de entusiasmo para continuar la penetración en Francia tras la derrota del 732 y del relajamiento de la presión en el Noroeste a mediados del siglo VIII. Es casi seguro que aquel clima desagradaba a los árabes; además la mayoría de ellos eran habitantes de las ciudades, que encontraban las poblaciones del Norte excesivamente pequeñas e incómodas. Se ha dicho que los árabes sólo eran felices allí donde florecía el olivo. Los beréberes que se habían asentado originalmente en algunas zonas del Noroeste habían tenido experiencias desafortunadas antes de abandonarlas, y este recuerdo probablemente permaneció vivo. La dureza de la vida, unida a la hostilidad de los habitantes locales, especialmente de los montañeses, no hacían muy atractiva la idea de establecerse en esta región. Allí donde existían tierras sin ocupar o escasamente habitadas, eran en general los cristianos los que estaban dispuestos a soportar los rigores de la recolonización.

El hecho de que la relación con las unidades políticas dependientes fuera más parecida a la feudal que a la islámica tradicional puede explicarse en base a la hipótesis de que los musulmanes eran lo suficientemente fuertes como para imponer una forma de vasallaje, pero no lo bastante como para someterlas al *status* plenamente islámico de *dimmíes*; no obstante, tal explicación es muy discutible. Se trata, más bien, de que en muchos aspectos las fórmulas árabes e islámicas hubieran sido menos satisfactorias que las fórmulas locales españolas para resolver los problemas específicos de la frontera septentrional de al-Andalus. Como ya hemos señalado, la concepción de la guerra santa o *yihād*<sup>[1]</sup> resultó muy apropiada para unificar a las tribus de Arabia y orientar sus energías hacia la vasta expansión del primer siglo del Islam; pero incluso en Oriente esta concepción no era adecuada para constituir la directriz fundamental de las relaciones de un gran imperio con sus vecinos. En el Oeste los problemas se intensificaron como consecuencia de las divisiones entre los musulmanes del Norte de África.

Aunque, desde luego, ‘Abd al-Raḥmān utilizó la idea de la guerra santa para espolear a sus súbditos a alistarse en el ejército, probablemente para la mayoría de sus soldados la motivación fundamental fue materialista, y no religiosa. La existencia de castillos estratégicos confería naturalmente una especial importancia a las relaciones de los propietarios de tales castillos con sus señores feudales; y la tradición política islámica, que se había ocupado más bien de las relaciones mutuas entre comunidades políticas, nada decía acerca de este punto. Cuando se recuerda, además, que muchos de los más destacados muladíes o musulmanes españoles tenían estrechas relaciones de parentesco con algunas de las familias de la nobleza cristiana, no resulta sorprendente que los señores de los castillos mantuvieran entre sí relaciones

concebidas en términos puramente feudales, al margen de la religión. En resumen, las ideas políticas características del Islam no lograron adaptarse a una situación en la cual, por razones principalmente geográficas, el rasgo fundamental eran los castillos y los caballeros. Esta inadaptación puede explicarse sin duda por falta de fervor religioso; pero sería más realista reconocer que, aunque el Islam suele ser considerado como una religión política, los gobernantes musulmanes, pasados los primeros tiempos, abandonaron en lo fundamental los preceptos religiosos en la dirección de los asuntos políticos. El ejercicio del poder político exige una cierta autonomía, y para la mayoría de los gobernantes, la *raison d'état* supera a cualquier otra consideración. Era previsible que los gobernantes musulmanes de la Europa occidental del siglo X adoptaran los principios y métodos que habían demostrado ser políticamente efectivos en aquella situación.

Al considerar la política norteafricana de ‘Abd al-Raḥmān, un hecho fundamental a tener en cuenta es el establecimiento de la dinastía fāṭimī, primero, en 909, en Túnez, y posteriormente, en el 969, en Egipto. Mientras que las anteriores conquistas de los árabes habían constituido una victoria de los beréberes nómadas con el apoyo árabe sobre las tribus sedentarias, desde un cierto ángulo esto representaba el triunfo de los beréberes sedentarios sobre los nómadas. Pero este aspecto no agotaba la cuestión. Los éxitos militares y políticos de los fāṭimīs estaban relacionados con la proclamación de un nuevo sistema de ideas religiosas. Predicadas por un agente entusiasta (*dā‘ī*), estas ideas podían ganar el apoyo activo de muchos hombres simples que eran buenos soldados. Teológicamente, este conjunto de ideas es la forma ismā‘ilī del šī‘ismo<sup>[2]</sup>. Afirmaba que la comunidad islámica tenía un jefe designado o *imām* —en el caso tunecino, un ‘Ubayd Allāh—, que era descendiente de Mahoma y que, en su calidad de verdadero *imām*, tenía inspiración y apoyo divinos. La consecuencia política era el derrocamiento de los gobernantes existentes (puesto que no eran los jefes legítimos de la comunidad de los musulmanes) y su sustitución por una administración autocrática dirigida por el verdadero *imām*. En el caso particular de los fāṭimīs, desde el momento en que comenzaron a gobernar en Qayrawān adoptaron la reivindicación de la soberanía universal sobre el mundo islámico con mayor énfasis que todos los que hasta entonces habían proclamado pretensiones similares. Enviaron agentes a la mayor parte del imperio abasida y transformaron hábilmente los descontentos locales en apoyos a la causa de los fāṭimīs.

Una gran parte del descontento que por entonces reinaba en España podía ser, por tanto, utilizado por los fāṭimīs. Asimismo el oportunismo de Ibn Hafṣūn le había llevado a declarar obediencia a los fāṭimīs al subir éstos al poder, atrayendo así su atención hacia España. Muchos de los colonos beréberes procedían de tribus sedentarias, y era previsible que dieran una favorable acogida a ideas religiosas similares a las que habían obtenido el apoyo de los beréberes partidarios de los fāṭimīs. Un incidente en la Marca Media de al-Andalus, en el año 901, había

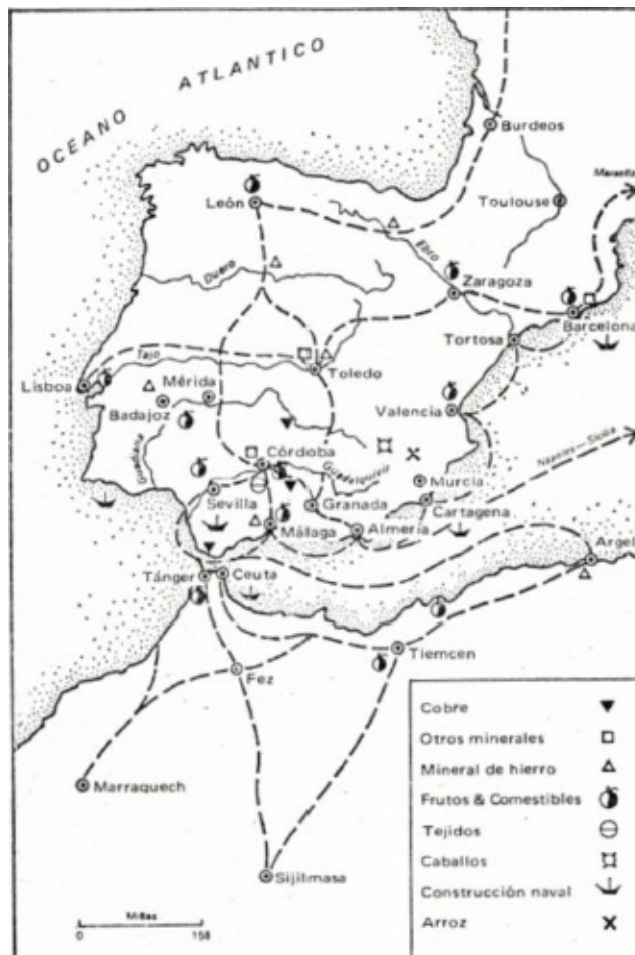


proporcionado una muestra significativa de las posibilidades que existían en este sentido. Grupos de beréberes descontentos se agruparon en torno a un hombre que afirmaba ser el *Mahdī*, el *imām* guiado por la inspiración divina, el cual les condujo contra Zamora, repoblada recientemente por los cristianos; allí fueron derrotados por el rey de León, y el movimiento se extinguió. En estas cuestiones, la raza o la tradición parecen haber tenido gran importancia. El interés por los santones constituía un rasgo normal de la vida religiosa de los beréberes del norte de África; pero, al parecer, los habitantes de la Península Ibérica estaban más interesados en suponer que lo que trabajaba a su favor eran poderes sobrenaturales, no encarnados en ninguna persona en particular. Américo Castro contrasta la creencia francesa e inglesa de que el contacto con un rey cristiano podía curar las escrófulas con la creencia española en el poder tangible e inmediato de Santiago, que daba a los hombres la victoria en la batalla; poder que no se encarnaba en las personas, pero que podía operar a través de objetos inanimados<sup>[3]</sup>. En la medida en que existieran creencias similares entre los musulmanes españoles, la propaganda fāṭimī no constituiría una amenaza real para al-Andalus; pero esto no debió de resultar tan claro para ‘Abd al-Raḥmān.

El curso de los acontecimientos no fue muy diferente en el norte de África y en las fronteras septentrionales. Hubo al principio un período de expansión, durante el cual varios pequeños principados aceptaron la soberanía Omeya; hacia el 931, tras algunos éxitos militares, la mayor parte de la región comprendida entre Argel y Siḡilmāsa reconoció como soberano a ‘Abd al-Raḥmān. Al poco tiempo, sin embargo, la atención de éste hubo de apartarse del norte de África debido a la incisiva política de Ramiro II de León; y no mucho tiempo después de que este último muriera, el fāṭimī al-Mu’izz (953-975) comenzó una vigorosa expansión. Tras la expedición en el 959 dirigida por su general Ŷawhar, únicamente Tánger y Ceuta quedaron bajo el poder de ‘Abd al-Raḥmān. Así quedaron las cosas hasta que cerca del final del reinado de al-Ḥakam II (961-976), al-Mu’izz decidió concentrar sus energías en la expansión hacia el Este. Conquistó Egipto en el 969 y trasladó a este país la sede de su gobierno en el 972. A partir de esta época el poder fāṭimī declinó en la región comprendida entre Túnez y Marruecos. Las expediciones del general omeya Gālib al norte de África en los años 973 y 974 recuperaron una parte del terreno perdido, y los Omeyas mantuvieron una importante avanzada en el norte de África hasta que su poder central comenzó a decaer.

El acontecimiento concreto más importante de la historia interna de al-Andalus durante el reinado de ‘Abd al-Raḥmān III se relaciona con la amenaza de los fāṭimīs. Este acontecimiento fue la asunción por ‘Abd al-Raḥmān III de los títulos de «califa» (*jalīfa*) y de «jefe de los creyentes» (*Amīr al-mu’minīn*), junto con el sobrenombre de *al-Nāṣir li-dīn Allāh* («defensor de la religión de Dios»). Al reivindicar este título, lo que se afirmaba no era un derecho universal a gobernar a todos los musulmanes, sino la independencia del gobernante de al-Andalus respecto a toda autoridad política musulmana superior. Para apoyar esta pretensión ‘Abd al-Raḥmān III podía alegar su

carácter de descendiente de los califas de Damasco; ya desde antes los Omeyas españoles se hacían llamar «hijos de los califas». La reivindicación no se dirigía, pues, contra los ‘Abbasíes, sino que se proponía hacer frente a la pretensión de los fāṭimíes y proporcionar a los reyezuelos del norte de África una cierta justificación teológica de la soberanía que debían a los Omeyas de Córdoba.



Principales productos y rutas comerciales de la España medieval

El ascenso de dignidad que comportaba este título era también adecuado, dados los éxitos de la política de ‘Abd al-Raḥmān. Sin embargo, esa mayor separación entre el gobernante y los súbditos no se debió probablemente a la asunción del título de califa, sino a sus éxitos y a la prosperidad general. La mera presión de la administración contribuía por sí misma al cambio, de la misma manera que había llevado a algunos de los últimos califas Omeyas de Damasco a pensar en adoptar parcialmente el modelo del imperialismo persa. Por ello no es sorprendente que, en los últimos años de su reinado, ‘Abd al-Raḥmān III aparezca como más autocrático.

No es preciso extenderse demasiado acerca del reinado del hijo de ‘Abd al-Raḥmān, al-Ḥakam II (961-976), cuyo sobrenombre era *al-Mustaṣir bi-Llāh*. La estructura del poder centralizado creado por su padre permaneció intacta, y la situación interna y externa de al-Andalus no sufrió prácticamente variaciones. Una tentativa de afirmar su independencia de los reinos de León, Castilla y Navarra fue

derrotada en el año 975 por el ejército de Gālib, el mismo general que, según se ha señalado anteriormente, comenzó a restaurar la influencia Omeya en África. Los juristas parecen haber alcanzado mayor importancia en los asuntos internos; pero este tema es complejo y será examinado en forma más detallada en páginas posteriores. Cuando al-Ḥakam II murió en el 976, el poder de la dinastía Omeya y la prosperidad de su reino estaban aún en su cenit y era difícil augurar la súbita decadencia posterior al año 1000.

### *La base económica*

Tras esta breve descripción de los más señalados acontecimientos de los reinados de ‘Abd al-Raḥmān III y su hijo, es hora de examinar algunas de las cuestiones más generales que ese período plantea. Ante todo, hemos de preguntarnos: ¿Qué hizo de este período una «época de esplendor»? ¿Qué admiramos exactamente en él? ¿La concentración de autoridad política y de riqueza? ¿Los magníficos edificios? ¿O bien algo que está más allá de todo esto: tal vez una elevación del espíritu humano que se deriva de la prosperidad y que se expresa en el arte, en la arquitectura y en la literatura? Estas preguntas no admiten una fácil respuesta. De hecho, uno de los objetivos del presente libro es plantear preguntas de este tipo y dejarlas sin respuesta; y las preguntas que acabamos de indicar estarán latentes en casi todo nuestro estudio de la España islámica. Por el momento, sin embargo, fijaremos nuestra atención en un aspecto específico: la base material de la prosperidad del califato Omeya.

La agricultura de al-Andalus era, en general, de secano, único cultivo factible en la meseta central. Sin embargo, en el Sur, en lo que es hoy día Andalucía, era posible el regadío. Aunque ese regadío no fue una invención árabe, parece que los musulmanes lo desarrollaron de forma considerable e introdujeron técnicas más progresivas procedentes de Oriente. El superior nivel tecnológico permitió la obtención de nuevos productos; se atribuye a los musulmanes la introducción en España no sólo de los naranjos y varias otras especies de frutas y verduras, sino también del arroz, la caña de azúcar y el algodón. En el aspecto agrícola, al-Andalus era más próspera que la mayoría de las demás tierras islámicas. Era también rica en minerales, y probablemente los árabes prosiguieron las explotaciones iniciadas por los romanos. Indudablemente, los musulmanes españoles heredaron de los visigodos técnicas notables en el trabajo artístico de los metales, algunas de las cuales han perdurado hasta los tiempos modernos.

Parece, sin embargo, que la contribución más específica del Islam se produjo en la esfera de la urbanización: en el desarrollo de las ciudades y actividades conexas. El Islam fue siempre fundamentalmente una religión de los habitantes de las ciudades y no de los campesinos. Surgió en la Meca, que era un floreciente centro comercial y financiero. Aunque las caravanas de los comerciantes de la Meca atravesaban los

desiertos y estepas de Arabia, la religión tenía escasa relación con el desierto; los moradores del desierto rara vez han sido los más celosos musulmanes. Aún menor, si cabe, era su relación con el campesino; prueba de ello es el tipo de calendario islámico, de doce meses lunares, es decir, trescientos cincuenta y cuatro días, calendario inadmisibles como módulo anual para una religión de campesinos.

Con los visigodos se había producido en el siglo VI la decadencia de la vida municipal y la aparición de una clase de propietarios de grandes fincas, en cuyas manos residía la mayor parte del poder y de la influencia del país. La llegada de los árabes, con su amplia experiencia en la administración municipal en Oriente, produjo una inversión parcial del proceso, en el sentido de una paulatina revitalización de la vida urbana. Aunque su orientación hacia instituciones democráticas no fue muy acusada, los árabes estimularon un auténtico sentimiento de ciudadanía. El orden se mantenía de forma estricta. Existían funcionarios que vigilaban los mercados y procuraban que no se llevaran a cabo prácticas ilegítimas. Funcionaban corporaciones o gremios de artesanos, con grados equivalentes a los de maestro, oficial y aprendiz, cuidadosamente regulados. Había posadas que proporcionaban alojamiento adecuado a los mercaderes y a sus géneros. Por consiguiente, sólidas razones materiales o económicas justificaban el crecimiento de las ciudades; y los musulmanes eran perfectamente conscientes de las posibilidades que las ciudades ofrecían para el cultivo de la literatura, la música y otras actividades artísticas e intelectuales.

El estímulo que para el comercio representaban las características generales del Islam pudo muy bien ser la causa fundamental de la prosperidad de al-Andalus. Los mercaderes no solamente utilizaron las rutas terrestres de la Península Ibérica hasta penetrar en Francia (a través de la cual existía un intenso comercio de esclavos), sino que con toda seguridad desarrollaron considerablemente los vínculos que los visigodos habían ya establecido con el norte de África. La importancia exacta de la relación con el norte de África, subrayada por Lévi-Provençal, no está todavía plenamente elucidada y merece un estudio más exhaustivo. En los siglos IX y X el peligro derivado de las correrías marítimas de los normandos movió a la creación de una flota. Como consecuencia de ello se desarrolló una marina mercante, que permitió una comunicación directa con Túnez y Egipto; navíos de estos países participaban también en el tráfico.

Las industrias urbanas, como es natural, proveían fundamentalmente las necesidades de la población local. Gracias a la prosperidad de los habitantes de las ciudades y al desarrollo del comercio, se creó también un mercado para los artículos de lujo, tanto del país como del extranjero. Se dio empleo a la artesanía y a las técnicas heredadas, y se crearon otras nuevas. Al-Andalus, famosa por sus magníficos tejidos, producía también pieles y objetos de cerámica.

Es interesante señalar que este cuadro general de la influencia económica islámica en España se confirma por el estudio de las palabras de origen árabe en el español moderno. Los términos de este tipo son muy abundantes, pero más importante aún es

observar las esferas de la vida a las que pertenecen. Hay muchísimas relacionadas con el comercio y con diversos aspectos subsidiarios de la actividad comercial, tales como los viajes, los pesos y medidas, y el mantenimiento del orden en los mercados y en la ciudad en general; un ejemplo que nos es familiar es el término aduana —*douane*, en francés—, derivado del árabe *divan*. Otra esfera de la que se derivan muchas palabras es la construcción; los términos se refieren generalmente a partes de la casa o al amueblado e indican un nivel de comodidad superior al de la mera necesidad material. En la agricultura de regadío también utilizan una serie de palabras de origen árabe, y el mismo origen tienen multitud de nombres de frutos, verduras y otras especies de comestibles. También encontramos palabras árabes en las actividades militares y diversas industrias y oficios. Las más curiosas son determinadas palabras como *jarifo* (ostentoso), que muestran un cierto grado de refinamiento urbano en la valoración del carácter<sup>[4]</sup>. Un historiador económico, no especializado en asuntos españoles, ha resumido la cuestión diciendo que «si el Norte quería tener lo más avanzado en las ciencias, en la medicina, en la agricultura, en la industria o en la vida civilizada, tenía que ir a España a aprenderlo»<sup>[5]</sup>.

Por último, hemos de formularnos la pregunta —aun sin responder a ella— de si la tensión entre esta civilización urbana basada en el comercio de la España meridional y la civilización fundamentalmente agrícola y ganadera del Norte era inevitable. En la economía y en las características geográficas del Norte existían aspectos que hacían del feudalismo la forma más adecuada para lograr una cierta seguridad, hasta el punto de que fue incluso adoptado por los musulmanes. La civilización islámica tenía su base material adecuada en la economía mixta de cultivo mediterráneo de secano, industria y comercio. ¿Está justificada nuestra tesis de que la lucha entre los cristianos y los musulmanes de España era una expresión de la tensión existente entre una organización política propia de una economía primitiva y otra adecuada a una economía urbana y mercantil más avanzada? ¿Hubiera sido capaz uno de los dos sistemas culturales de absorber el otro tipo de economía?

### *Movimientos sociales y religiosos*

Desgraciadamente, conocemos poco de los movimientos sociales y religiosos de al-Andalus. Lo que recogemos aquí, aunque sigue las opiniones compartidas por lo general por los especialistas contemporáneos, no se basa en estudios profundos de las fuentes, sino en un número relativamente pequeño de datos. Hecha esta advertencia, podemos dar una ojeada a los diferentes elementos que componían la sociedad del siglo x.

Vamos a referirnos, en primer lugar, a los beréberes, ya que su situación es relativamente fácil de describir. Al parecer, procedían en su mayoría de los beréberes sedentarios, no de los nómadas. La mayor parte de ellos pasaron probablemente a

engrosar las filas del proletariado rural, si bien algunos lograron incorporarse a las ciudades, en las que desempeñaron oficios humildes. No obstante, uno o dos llegaron a destacar en las ciencias religiosas. Todos ellos eran musulmanes. Sin duda, algunos de sus antepasados se habían hecho musulmanes para participar en las conquistas árabes y en las riquezas que a través de ellas podían obtenerse. Los que emigraron a al-Andalus con posterioridad a la primera ola de la conquista quizás fueron atraídos principalmente por el mayor nivel de vida y tal vez por la seguridad ligeramente mayor que existían en este país. Una vez establecidos en al-Andalus, les fue preciso solidarizarse con los demás musulmanes, especialmente con los árabes, frente a una cierta actitud hostil de la población no musulmana. Probablemente ésta es la razón principal de que las formas heréticas del Islam, predominantes en el norte de África, no arraigaran en España. La doctrina *jāriyī* se había convertido en el norte de África en expresión de los sentimientos antiárabes de los beréberes nómadas, y no atraía, por consiguiente, a los beréberes sedentarios que por entonces residían en al-Andalus, los cuales eran conscientes de que necesitaban el apoyo árabe. La doctrina *šī'ī*, centrada en la concepción del jefe carismático o santón, les resultaba quizá de un mayor atractivo natural; pero también en este caso la necesaria solidaridad de árabes y beréberes les impedía seguir a jefes que pudieran separarles de los árabes. El hombre que se proclamó *Mahdī* en el 901 (véase La España de los Omeyas en su cenit, en este mismo capítulo) condujo a sus seguidores contra los no musulmanes, y no contra los árabes.

Los árabes, aunque eran solamente un pequeño sector de los habitantes de al-Andalus, imprimían su orientación a toda aquella civilización. Nos encontramos aquí con uno de los problemas centrales de la historia de la cultura islámica en España. ¿Cuál era la fuerza de la influencia religiosa y cultural de los árabes? ¿En qué formas concretas se manifestó? ¿Cómo llegó a ser tan poderosa? Es fácil comprender de una manera general las causas de la influencia árabe. En los países que constituían el centro neurálgico del Islam, el califato Omeya de Damasco fue un período de dominación árabe, frente al período de los 'Abbāsīes, en el que elementos persas pasaron al primer plano. Desde la conquista hasta el 750, al-Andalus fue una provincia del califato Omeya de Damasco; y posteriormente, durante otros dos siglos y medio, estuvo gobernada por la familia Omeya. Pero había factores mucho más considerables que el mero hecho de quiénes gobernarán. Los árabes se caracterizaban por una intensa confianza en sí mismos; y esto, unido a su posición económica superior —ya que tenían sus tierras en las zonas más ricas del país—, pudo muy bien llevar a los demás sectores de la población a una actitud de admiración y de emulación hacia ellos. En un principio, los habitantes no árabes que se convertían al Islam se hacían clientes de miembros de tribus árabes, y a menudo adoptaban la genealogía de sus protectores; con el transcurso del tiempo el carácter ficticio de aquella genealogía fue cayendo en el olvido, y los clientes comenzaron a hacerse pasar por árabes puros.

Esta «arabización» de España se evidencia en muchos aspectos: el nombre «mozárabes» (que significa «arabizados») de los cristianos que vivían bajo dominación musulmana; el interés por la genealogía árabe y por otras cuestiones referentes a los orígenes de los árabes; el predominio del rito jurídico mālikí, específicamente árabe, y, sobre todo, la popularidad del idioma. No es seguro que los invasores y colonos árabes llevaran consigo un gran bagaje cultural. Lo más importante era probablemente que se mantenían en contacto con los países de lengua árabe del Oriente Medio y que, por consiguiente, pudieron beneficiarse de los progresos culturales que allí se hicieron.

Mucho más numerosos que los árabes en sentido estricto eran los muladíes, o musulmanes de origen ibérico. Con el transcurso del tiempo muchos de ellos habían adoptado genealogías puramente árabes; el escritor Ibn Ḥazm (Abenházam) (cap. 9, 3. Las ciencias religiosas y la historia) afirmaba ser descendiente de un persa arabizado. La confusión que producían tales genealogías no era grave en la práctica. La descendencia se computaba únicamente por la línea masculina, pero los primeros árabes se habían casado libremente con mujeres ibéricas, de tal forma que hacia el siglo X no existía una distinción racial clara entre los árabes y los muladíes. No es sorprendente, por tanto, que los dos grupos se fueran fusionando cada vez más hasta convertirse en uno sólo.

Poco es lo que sabemos en concreto sobre las razones que llevaron a tantos habitantes de la Península Ibérica a aceptar la religión islámica. Los intereses preexistentes pueden haber influido en esta cuestión<sup>[6]</sup>. Entre el grupo visigodo dominante y las autoridades eclesiásticas se había dado un grado muy elevado de cooperación —¿o deberíamos decir de «colusión»?—, que implicaba muchas dificultades para aquellos que, por cualquier razón, material o teológica, no aceptaran plenamente las directrices eclesiásticas. Entre éstos figuraban muchos esclavos y los paganos que aún existían; pero es también posible que en algunos casos la vía hacia la conversión al Islam resultara intelectualmente facilitada por influencia de la herejía arriana (según la cual Jesús era simplemente un hombre apenas diferente de los demás), que durante tanto tiempo habían profesado los godos. Para los nobles cristianos y para los numerosos miembros de las clases inferiores y medias urbanas existía, sin duda, una combinación de motivos materiales y religiosos. Entre estos motivos debieron ocupar un lugar destacado el deseo de disfrutar de las ventajas sociales de ser musulmán y la admiración por la cultura que el Islam traía consigo.

Sin embargo, aun después de tener en cuenta todos los hechos conocidos, la aceptación de la cultura islámica por parte de tantos habitantes de España sigue siendo un enigma. Por una parte, un siglo antes de que los árabes conquistaran España sus antepasados llevaban una vida muy dura en las estepas de Arabia; los invasores apenas habían tenido tiempo para adquirir un nivel de cultura elevado. Por otra parte, Isidoro (m. en el 636) había establecido en Sevilla una tradición docente que había hecho de esta ciudad uno de los principales centros intelectuales de la



Europa cristiana. Y, sin embargo, la tradición isidoriana se abandonó en favor de los árabes y de la literatura árabe. ¿Cómo puede explicarse este hecho? ¿Su vinculación con los gobernantes había aislado a los eruditos eclesiásticos del pueblo llano? ¿O bien la cultura isidoriana estuvo siempre restringida a un pequeño núcleo de personas? ¿O existió acaso algún otro factor que no alcanzamos a comprender plenamente?

Parece evidente que los muladíes carecían de tradiciones específicamente ibéricas de las que estuvieran orgullosos. El gran islamista húngaro Ignáz Goldziher, tras estudiar el movimiento šu'ūbī en Irak y Persia, examinó las fuentes españolas para descubrir huellas del mismo. Este movimiento tuvo en Oriente un carácter literario, e iba dirigido contra la supuesta superioridad de los árabes, ensalzando en cambio las glorias de los pueblos del Irán. Todo lo que pudo encontrar Goldziher fue un par de jueces de Huesca que a principios del siglo X «apoyaron apasionadamente la causa de los muladíes» y una epístola literaria de mediados del siglo IX que repetía argumentos de los escritores šu'ūbīes orientales<sup>[7]</sup>. La conclusión que se deriva de esto es que, aunque los muladíes pudieran sentirse en ocasiones molestos por la presunción de superioridad árabe, carecían de algo concreto que oponer a ella.

El grupo siguiente en importancia, los mozárabes, o cristianos que vivían bajo la dominación musulmana, muestra esta misma fascinación por todo lo árabe. En el 854 un escritor cristiano describía así la situación:

Nuestros jóvenes cristianos, con su aire elegante y su verbo fácil, son ostentosos en el vestido y en el porte, y están hambrientos del saber de los gentiles; intoxicados por la elocuencia árabe, manejan ansiosamente, devoran vorazmente y discuten celosamente los libros de los caldeos (es decir, musulmanes), y los dan a conocer alabándolos con todos los adornos de la retórica, mientras que nada saben de la belleza de la literatura eclesiástica y miran con desprecio los caudales de la Iglesia que manan desde el Paraíso; ¡ay!, los cristianos son tan ignorantes de su propia ley, los latinos prestan tan poca atención a su propio idioma, que en toda la grey cristiana apenas hay un hombre entre mil que sepa escribir una carta interesándose por la salud de un amigo en forma inteligible, mientras que encontraremos una chusma incontable de gente que sabe desplegar eruditamente los períodos grandilocuentes de la lengua caldea. Incluso pueden escribir poemas en que cada línea acaba con la misma letra, que alcanzan altos vuelos de belleza y una habilidad en el manejo de la métrica mayor incluso que la de los propios gentiles<sup>[8]</sup>.

Este pasaje pone de manifiesto hasta qué punto los cristianos de al-Andalus, aun permaneciendo cristianos, fueron arrastrados por la admiración hacia la civilización



árabe. Debe reconocerse, desde luego, que esta descripción es aplicable fundamentalmente a los habitantes de la ciudad, y que probablemente un elevado porcentaje de mozárabes no vivía en las ciudades. El hecho de que el interés se orientara sobre todo hacia el lenguaje y la poesía indica que hasta mediados del siglo IX los elementos específicamente árabes fueron los predominantes en al-Andalus, o al menos que atrajeron a la mayor parte de la población ibérica. Sin embargo, pese a la aceptación de la civilización árabe, los mozárabes no estaban plenamente satisfechos: apoyaron los levantamientos muladíes, como el de Ibn Ḥafṣūn, y a partir de fines del siglo IX muchos de ellos emigraron de al-Andalus a los reinos cristianos. Al igual que los muladíes, hablaban generalmente un dialecto romance, aunque los más cultos sabían hablar y escribir el árabe.

Otros grupos existentes en el país eran los judíos y los esclavos. Los judíos, pese a que se mantuvieron en cierto modo al margen de la vida general del país, llegaron a participar en la esfera intelectual. Dentro del grupo de los esclavos y libertos deben distinguirse los negros y los «eslavos» (*ṣaqāliba*). Entre estos últimos figuraban no solamente las gentes de raza eslava, sino también los francos y otros esclavos del Norte. Aunque su entrada en la Península había empezado indudablemente con anterioridad, fue especialmente bajo ‘Abd al-Raḥmān III cuando fueron importados grandes contingentes para el ejército y para el servicio del palacio. Algunos, aunque desde luego no todos, eran eunucos. Unos pocos llegaron a alcanzar posiciones de poder e influencia. La mayoría fueron, finalmente, liberados y, por lo general, se establecieron en las ciudades, de tal forma que hacia el siglo XI constituían un elemento importante de la población, cuya participación en la vida política no guardaba proporción con su número. Al parecer, se hicieron, en general, musulmanes. Sin embargo, también los cristianos tuvieron esclavos, los cuales es de presumir que fueran asimismo cristianos.

Estos eran, por tanto, los principales grupos de la población de al-Andalus. Cabe distinguir, a grandes rasgos, las principales tendencias sociales y religiosas, obteniéndose así una cierta idea de los problemas que la creación y el mantenimiento de la unidad del Estado Omeya implicaban.

### *Las instituciones políticas.*

El Estado Omeya era, ante todo y sobre todo, una autocracia. Todo estaba, al menos teóricamente, en manos del emir o del califa, aunque éste podía delegar muchos aspectos concretos de la administración, o incluso, como en el caso de al-Ḥakam II, gran parte del control general de la acción de gobierno. En manos del jefe del Estado estaba la responsabilidad de los asuntos internos y externos y el mando supremo del ejército. De su sola voluntad dependía también la vida y la muerte de sus súbditos. Diversos signos de dignidad fueron gradualmente alejando al emir de sus súbditos y

haciendo más difícil el acceso a su persona, sobre todo tras la proclamación del califato en el 929. Hasta esa fecha, por ejemplo, en la oración pública de los viernes a mediodía se pedía la bendición de Dios para el califa ‘abbāsī de Bagdad, cabeza legítima de la comunidad musulmana, que, sin embargo, políticamente no recibía reconocimiento alguno; pero a partir del 929 se mencionaba en lugar de aquél el nombre de ‘Abd al-Rahmān III al-Nāṣir.

Existía, como regla general, un primer ministro con el título de ḥāyib o «mayordomo». Su cargo era muy similar al del visir (wazir) en Oriente; pero en al-Andalus el visirato era una dignidad secundaria, que se confería a varios ministros subordinados. Estos hombres estaban a cargo de un amplio secretariado central, que tenía su sede en el palacio de los Omeyas en Córdoba y que continuó residiendo en él en su mayor parte cuando el califa y su corte, hacia mediados del siglo x, se retiraron a su nueva ciudad-palacio de Medina Azzahra, a unas tres millas de Córdoba. Existía una pequeña réplica de esta administración central en cada una de las veintiuna o más provincias (*kuwar*, singular *kūra*), en las que se dividía al-Andalus (aparte de las Marcas). Cada provincia dependía de un gobernador o *wālī*. Los no musulmanes tenían un cierto grado de autonomía. Se organizaban en grupos o comunidades en las diversas provincias, y a la cabeza de cada grupo, como responsable de su respectiva capitación (*ḡizya*) había un comes o conde (ar. *qūmis*). Estas comunidades tenían también sus propios jueces<sup>[9]</sup>.

Ya hemos descrito (cap 3) el sistema de las tres Marcas para la defensa de la frontera septentrional. Poco más hay que decir sobre las fuerzas armadas. Al-Ḥakam I (796-822) fue el primero en utilizar mercenarios, cuyo número se fue incrementando gradualmente. Muchos eran francos y eslavos, en un principio esclavos; y posteriormente también beréberes norteafricanos y negros. Algunos de los mercenarios constituían la guardia personal del gobernante. Aparte de los mercenarios, estaban sujetos al servicio militar un considerable número de ciudadanos, los antiguos *ḡundīes* (que habían recibido feudos a cambio de su prestación militar) y los habitantes de las ciudades. Un tercer sector era el de los voluntarios para la guerra santa, a los que el gobernante recurría especialmente cuando se proponía realizar una expedición contra los reinos cristianos.

Aunque los juristas no formaban parte de la administración en sentido estricto, pertenecían en cierto modo al grupo gobernante. En Oriente los juristas actuaron como dirigentes de una especie de partido «constitucionalista» dentro del califato, que insistía en que el gobierno se atuviera en una serie de esferas a la *Šarī‘a* o ley revelada. De esta forma crearon un contrapeso a las tendencias autocráticas de los gobernantes y lograron un cierto margen de seguridad para el ciudadano; había esferas, sin embargo, como la de las relaciones entre el califa y sus cortesanos, en las que los principios de la *Šarī‘a* no se aplicaban. También los juristas llegaron a quedar sometidos en ciertos aspectos al poder político, ya que a éste correspondía el nombramiento de los más altos cargos a los que podían aspirar los juristas. Esto

contribuyó a difundir entre los juristas y otros hombres de ciencia una actitud muy acomodaticia<sup>[10]</sup>.

El grado de paralelismo entre la situación del califato ‘abbāsī y la de al-Andalus no ha sido aún objeto de un estudio adecuado. La Doctrina jurídica dominante en al-Andalus era (como veremos en el capítulo siguiente) *mālikí*, y la influencia de los juristas parece haber ido constantemente en aumento. Se afirma que su influjo fue mayor en época de Al-Ḥakam II (961-76) que en la de su padre, ‘Abd al-Raḥmān III. La impresión general después de un rápido examen de los acontecimientos es que los juristas de al-Andalus tenían en el siglo x menor influencia que los del Irak. Asimismo parece más bien dudoso que los Omeyas utilizaran deliberadamente la religión islámica (como se ha afirmado en ocasiones) para lograr la unidad y la armonía de su heterogéneo reino. Hemos señalado en los anteriores capítulos diversos aspectos que sugieren que hasta finales del siglo x, por lo menos, el elemento árabe era más influyente en la cultura musulmana que el propiamente islámico.

No obstante, hay razones para pensar que en aquella época la influencia islámica iba en aumento. Al-Andalus se mantenía en contacto con los centros vitales del mundo islámico; en el próximo capítulo veremos lo que esto significó para las esferas intelectual y literaria. Los musulmanes consideraban evidentemente que Bagdad establecía los criterios en virtud de los cuales debían juzgarse las cosas. Aun rechazando las pretensiones de los califas ‘Abbāsīs en orden a la soberanía política, en Córdoba, a fines del siglo x, se adoptaron aspectos del ceremonial de la corte de Bagdad, y quizá incluso se introdujo parcialmente la forma de administración practicada por los ‘Abbāsīs. Pero sería erróneo concluir que esta imitación de Bagdad se debía a la mera admiración, ya que más probablemente se trataba de una preocupación por la eficacia administrativa. Debe recordarse que la administración de al-Andalus se desarrolló a partir de las formas de los últimos califatos Omeyas de Damasco, que empezaron a comprender la debilidad del viejo sistema árabe y a mostrar un interés cada vez mayor hacia los métodos persas. Cuando, con el transcurso del tiempo, se fueron agravando los problemas a los que tenían que hacer frente los gobernantes de al-Andalus, es muy posible que atrajeran su atención las ventajas prácticas del sistema de Bagdad, que conocieron directamente o indirectamente a través de Qayrawān, ciudad que, antes de ser conquistada en el 909 por los fāṭimīs, era la capital de un Estado parcialmente dependiente de Bagdad.

Apenas hay nada en la organización de las instituciones políticas de al-Andalus que respondiera a la tradición visigoda. La estrecha identificación que existía antiguamente entre la jerarquía eclesiástica y los gobernantes tal vez facilitó el aumento de la influencia de los juristas en el Estado islámico, pero no constituyó el origen de esta tendencia. Aparte de esto, la cuestión fundamental parece ser, como hemos señalado anteriormente, la adopción por los emires y los califas de ideas cuasifeudales en sus relaciones con los reinos cristianos del Norte.

## 5. Las realizaciones culturales bajo los Omeyyas

### *La vida intelectual: las ciencias religiosas*

El plano central de la actividad intelectual musulmana ha sido siempre el derecho o la jurisprudencia. Pero una afirmación de este tipo puede desorientar al lector medio, ya que la concepción islámica del derecho difiere en muchos aspectos de las demás concepciones jurídicas. La palabra que se suele traducir como «ley islámica» es *šarī'a*, pero esta expresión significa fundamentalmente «lo revelado». Por tanto, la *Sarī'a* no puede compararse en sentido moderno con ningún código de derecho positivo. Aunque unos pocos preceptos definidos en el Corán están recogidos en la *Sarī'a*, esto distaba de satisfacer ya las necesidades de la comunidad de Medina en vida de Mahoma, y con mayor razón aún las de un gran imperio. Por ello también hubo de tenerse en cuenta la praxis de Mahoma y la continuación de esta praxis por sus sucesores en el cargo. Lo más curioso de todo este proceso es que, además de aquellos responsabilizados de la administración de justicia, fueron muchos los que se interesaron por cuestiones de jurisprudencia desde un punto de vista más bien teórico. Parece que la raíz de su interés fue el deseo de asegurar que la comunidad islámica, en cuanto fundada en una «ley revelada», continuara siendo plenamente fiel a esta ley<sup>[1]</sup>.

En esta preocupación teórica o religiosa no les guiaba a los juristas (si no resulta prematuro aplicar este término a aquellos primeros pensadores) ninguna referencia directa al poder político. A veces podían ser jueces al servicio del poder; otras podían expresar severas críticas hacia la acción gubernamental y considerar que se había apartado de la «ley revelada». Así ocurrió especialmente bajo el califato Omeya de Damasco (hasta el 750); los 'Abbāsīs tendieron a condescender con las opiniones de los juristas, al menos en apariencia. Esta discordancia entre los juristas y los gobernantes significaba que las conclusiones de los juristas únicamente se ponían en práctica en la medida en que los gobernantes decidieran basar en ellas su política. Los juristas se ocupaban en realidad de problemas mucho más amplios que los estrictamente jurídicos en sentido moderno, puesto que incluían lo que podríamos denominar protocolo y formas litúrgicas. La «ley revelada» era todo un «modo de vida revelado».

En un principio, las discusiones se centraban principalmente en el nivel de las concepciones éticas implícitas en la práctica real de la comunidad, a la que se consideraba inmutable. Sin embargo, aproximadamente a principios del segundo siglo islámico (hacia el año 720 A.D.) se tomó conciencia de que lentamente se iban introduciendo cambios, y que en las diversas regiones del mundo islámico existían diferentes versiones de lo que había sido en realidad la praxis de Mahoma. A partir de

esta época, la actividad de los juristas tuvo dos aspectos. En primer lugar, hubieron de decidir si, en cada circunstancia concreta, una determinada actuación era conforme a la «ley revelada». En segundo lugar, hubieron de formular las concepciones básicas o «raíces» de la ley de forma tal que justificaran de una forma concreta todas sus decisiones específicas. Llegó a aceptarse universalmente que la «ley revelada» no se expresaba únicamente en el Corán, sino también en la práctica regular —el «camino trillado» o *sunna*— de Mahoma. Se admitió también que la práctica de Mahoma únicamente podía conocerse mediante las Tradiciones (en el sentido técnico que expresamos aquí mediante el uso de una mayúscula) debidamente autenticadas que relataban la vida de Mahoma. La mayoría de los juristas sostenían además que del Corán y de las Tradiciones podían derivarse prescripciones concretas mediante diversos procedimientos racionales (como el de la argumentación analógica), pero hubo considerables discusiones acerca de la licitud de estos procedimientos. Sin embargo, a veces se reconocía una cuarta raíz, el consenso de la comunidad (*iŷmā‘*).

Entre aproximadamente el 800 y el 900 las principales corrientes de pensamiento sobre los problemas jurídicos cristalizaron en escuelas, o más bien en doctrinas (aunque es preferible utilizar este último término para referirnos a las diferencias en la práctica más que en la teoría). Algunas de estas doctrinas, como el *zāhirí*, que tuvo en España un notable representante, se extinguieron pasado un cierto tiempo. Entre los sunnís, o cuerpo principal de los musulmanes, se llegaron a reconocer cuatro doctrinas como variables admisibles: *ḥanafí*, *mālikí*, *šāfi‘í* y *ḥanbalí*. En lo que respecta a al-Andalus, el único de estos ritos que alcanzó importancia fue el *mālikí*, cuyo nombre se deriva de Mālik ibn Anas (murió en 795), que perteneció a la escuela de Medina. Se suele afirmar que al principio los musulmanes españoles seguían las enseñanzas de un jurista sirio, al-Awzā‘ī, y que posteriormente, hacia el 800, adoptaron oficialmente la escuela de Mālik. Esto es cierto a rasgos generales, pero es preciso hacer algunas matizaciones.

La administración de justicia en al-Andalus estaba formalmente en manos del gobernante supremo, tanto en la época en que éste era nombrado por Damasco, como cuando se convirtió en emir independiente o califa; pero generalmente delegaba la responsabilidad de esta función en determinadas personas. Al principio estas personas eran más bien políticos que juristas. Incluso reinando ya el emir ‘Abd al-Raḥmān I no existía una clase de juristas, aunque había gente que había estudiado jurisprudencia en los principales centros del mundo islámico: así, Ṣa‘ṣa‘a (m. en el 796 o en el 807), que estudió en Siria con al-Awzā‘ī era el principal jurista de la provincia en la que estaba situada la capital, era natural que sus concepciones fueran respetadas en la lejana provincia de al-Andalus, y continuaron siéndolo cuando ésta se convirtió en un estado independiente, gobernado por miembros de la familia Omeya.

Después del 750, al-Awzā‘ī, establecido en Beirut y reconciliado exteriormente (aunque quizá no interiormente) con el régimen ‘Abbāsí, dejó de estar en contacto con los dirigentes políticos y su influencia se redujo considerablemente. Parece que

aún continuaban acudiendo estudiantes de al-Andalus a oír sus lecciones, pero también acudían a Medina y a otros lugares<sup>[2]</sup>. Las interpretaciones que Mālik y otros varios profesores daban a los principios de la jurisprudencia eran similares a los de al-Awzā‘ī, aunque ligeramente más desarrolladas<sup>[3]</sup>; ambas interpretaciones eran sencillas y primitivas comparadas con el pensamiento de los *šāfi‘ies* y *ḥanafíes* del Irak. En esta situación, probablemente no importaba mucho el que los puristas de al-Andalus se declararan seguidores de al-Awzā‘ī o bien de Mālik, ya que, en cualquier caso, sus opiniones no revestían una autoridad absoluta a los ojos de los gobernantes.

Un cambio real se produjo, al parecer, cuando dos jóvenes juristas de Qayrawān, uno de los cuales había estudiado en el Irak, redactaron en forma sistemática una serie de preguntas sobre problemas jurídicos concretos y recogieron las respuestas que les había dado en El Cairo uno de los discípulos de Mālik. Los libros de estos dos juristas, que contenían las citadas preguntas y respuestas, constituían por tanto una codificación de los principios *mālikíes* sobre la *Sarī‘a* que había de ser muy útil a efectos prácticos. El primero de los dos libros fue introducido en al-Andalus hacia el año 800 por ‘Isā ibn Dīnār (m. en 827) y Yaḥyà ibn Yaḥyà l-Laytī (m. en 847) este último beréber. Parece que el emir Al-Ḥakam I (796-822) dio un cierto reconocimiento oficial a esta codificación del rito *mālikí*, que a partir de entonces constituyó el rito oficial en España. Su enseñanza estaba muy extendida, y los juristas *mālikíes* llegaron a constituir un grupo dotado de cierta cohesión<sup>[4]</sup>. Aunque no parece que hubiera muchas más discusiones sobre los principios generales de la jurisprudencia en este período, sí se produjo cierta actividad intelectual en torno a la elaboración de preceptos concretos y a su aplicación a las condiciones españolas. ‘Isā ibn Dīnār escribió una obra en doce volúmenes. Sin embargo, la más notable realización fue la de un jurista ligeramente posterior, al-‘Utbī (m. en 869), que tenía al parecer un carácter complementario respecto a las primeras obras de codificación.

La constitución de un núcleo de juristas *mālikíes* puede considerarse, por tanto, como la principal actividad intelectual que se registró en la esfera religiosa en al-Andalus bajo los Omeyas. Estos juristas tenían objetivos más prácticos que teóricos, y trabajaban en estrecha asociación con los juristas *mālikíes* de Qayrawān y de otras partes del norte de África. La vinculación de España y del norte de África con el rito *mālikí*, con preferencia a todos los demás, no es totalmente fortuita. En Irak, donde se habían desarrollado los ritos *ḥanafí* y *šāfi‘í*, muchos musulmanes pertenecían a la población pre-islámica de la región y, antes de su conversión, habían estado bajo el influjo de la cultura helenística. En el norte de África y en la Península Ibérica, en cambio, los árabes eran portadores de una cultura intelectual superior; los beréberes eran pobres en este plano, y los pobladores ibéricos, por razones que no conocemos plenamente, prefirieron la cultura árabe a la latina del resurgimiento isidoriano. Dado el predominio esencialmente árabe en estas regiones, sin huella alguna del interés por la especulación característica del helenismo, era perfectamente natural que les resultara más atractivo el sencillo rito *mālikí*, más específicamente árabe, y que



dentro del *mālikismo* prefirieran la forma eminentemente práctica elaborada en Qayrawān. Es posible asimismo que, al ser al-Andalus una región periférica —y se nos viene a la mente una comparación con la forma de la cultura británica en Canadá y Australia, por ejemplo—, existiera la tendencia a aferrarse a la ortodoxia; pero es difícil precisar lo que significaba en este caso la «ortodoxia». Y, cualquiera que fuera el sentido que se diera a este término, parece que lo decisivo era la aspiración a un rito sencillo y práctico.

Se suele afirmar que los demás ritos jurídicos no tuvieron seguidores en España, pero esto no es completamente exacto. Es posible que no estuvieran oficialmente reconocidos y que no ejercieran influencia en la corte, pero lo cierto es que Ibn Ḥazm (m. en 1064) recibió una enseñanza *šāfi‘í* en al-Andalus. El más destacado de todos los presuntos partidarios de las concepciones *šāfi‘í* fue Baqī ibn Majlad (m. en 889). Al igual que la mayoría de los más destacados juristas y eruditos de al-Andalus en aquella época, había estudiado en los centros principales del mundo islámico; pero, a diferencia de los demás, se había interesado por los aspectos especulativos de la jurisprudencia y por la obtención de preceptos legales a partir de las Tradiciones. A su regreso, bien a causa de sus ideas generales, bien porque enseñara las Tradiciones, fue objeto de la hostilidad de los *mālikíes*, pero logró seguir trabajando en Córdoba bajo la protección del emir Muḥammad I (852-886). Indudablemente, el estudio de las Tradiciones, aunque mal visto por los *mālikíes* estrictos, comenzó a arraigar en España.

Casi un siglo después, una de las figuras más destacadas de los círculos jurídicos de al-Andalus tenía fama de *zahirita*; esto es, de adepto al rito al que pertenecía el citado Ibn Ḥazm, pero que finalmente había desaparecido. Se trataba de Abūl-Ḥakam Mundir (llamado al-Ballūṭī), juez principal o cadí de Córdoba desde el 950 hasta su muerte en el 966, a la edad de ochenta y dos años. Las ideas a las que se oponían los *mālikíes* debieron de ser consideradas, en los casos de Mundir y de Baqī, como opiniones privadas acerca de asuntos secundarios, y no debieron de tener una amplia difusión. Un aspecto que se debe subrayar es el apoyo que recibieron de los gobernantes, lo que hace pensar, entre otras cosas, que los gobernantes de aquella época no estaban dispuestos a permitir un monopolio de los *mālikíes*.

Existen leves indicios en al-Andalus de algunas de las otras corrientes intelectuales que se dieron en los centros del Islam. En las obras biográficas, por ejemplo, se hace referencia a uno o dos hombres que mantuvieron ciertas doctrinas sorprendentemente análogas a las de los mu‘tazilíes, destacada secta de teólogos semifilosóficos del Irak de la primera mitad del siglo IX<sup>[5]</sup>. El literato al-Yāhiz (m. en el 868), muy admirado y leído en al-Andalus, fue mu‘tazilí, y esa admiración puede haber contribuido a la aceptación de las ideas mu‘tazilíes. Pero en general el mu‘tazilismo no arraigó en al-Andalus. Ibn Masarra (m. en el 931) estaba más profundamente influido por la filosofía griega; aunque sus concepciones no son bien conocidas, se percibe en ellas la huella de Empédocles. Los *mālikíes* de Córdoba le

opusieron tal resistencia que se retiró a una ermita en la vecina sierra, donde pudo instruir y «formar» a un pequeño número de discípulos, sentando quizá los fundamentos del misticismo andaluz<sup>[6]</sup>.

Por consiguiente, puede decirse que en general, hasta fines del siglo X, el campo de estudio más desarrollado era la doctrina mālikí de las «ramas» o preceptos legales detallados. Un primer paso en las demás «ciencias religiosas» —es conveniente utilizar esta traducción de la palabra árabe *‘ulum*, «conocimientos», que se emplea también para las ciencias naturales— se dio con el estudio de las Tradiciones y con la exégesis (*tafsīr*) del Corán. Algunos individuos defendieron ciertas concepciones sobre las «raíces» del derecho y sobre materias teológicas (*kalām*), pero no puede decirse que éstas existieran como tales disciplinas. (También se estudiaba gramática y lexicografía, necesarias para la exégesis del Corán; nos referiremos a ellas en el epígrafe siguiente.) En cuanto a las «ciencias extranjeras» (es decir, el pensamiento griego), la filosofía no tuvo más cultivador que Ibn Masarra; sin embargo, a partir del 950 se hicieron estudios bastante avanzados de medicina, y al-Ḥakam II (961-976) favoreció la astronomía y las matemáticas.

Aparte de los libros jurídicos *mālikíes*, se escribieron también obras importantes en el campo de la historia y de la biografía. La historiografía islámica tenía sus raíces tanto en el interés de los árabes septentrionales por la genealogía y por las hazañas heroicas de sus tribus como en la tradición historiográfica persa (y en menor medida, en la cristiana). Puede decirse que alcanzó su mayoría de edad en los centros principales del Islam hacia el año 900, aproximadamente. La cultura de al-Andalus formaba parte todavía de la cultura islámica general, como lo prueba el hecho de que un nativo de España, Arib (m. hacia el 980), se hiciera famoso como continuador, respecto a los años 291 a 320 de la Hégira (A. D. 904-932), de la historia de al-Ṭabarī, la más notable de las primeras historias arábicas. Salvo esta obra, la mayoría de los primeros escritos históricos y biográficos de España se referían a asuntos de interés local. La primera persona a la que puede darse propiamente el calificativo de historiador es Aḥmad al-Rāzī (m. en el 953), cuya obra constituye la base del documento español conocido por el nombre de *Crónica del Moro Rasis*. Hacia esa misma época se compilaron obras biográficas (hoy perdidas) acerca de los hombres de ciencia de Córdoba y de otras ciudades. Se ha conservado, sin embargo, una *Historia de los Jueces de Córdoba*, escrita por un erudito de Qayrawān llamado al-Jušanī (murió en el 971 o en el 981) que se estableció en aquella ciudad<sup>[7]</sup>. Estos detalles bastan para mostrar que, con el incremento de riqueza y de poder bajo ‘Abd al-Raḥmān III, los musulmanes de al-Andalus tomaron conciencia de que constituían una unidad específica dentro de la comunidad islámica, aumentando a consecuencia de ello la confianza en sí mismos.



## *La vida intelectual: poesía y literatura*<sup>[\*]</sup>

Cuando los árabes aparecieron por primera vez en la escena mundial, con el surgimiento del Islam y la conquista de un imperio, tenían ya una poesía excelente que recitar. Sus poetas no eran torpes principiantes que respondieran al estímulo de una grandeza recién hallada, sino que contaban con un tesoro de odas resonantes. Cada una de éstas seguía un modelo establecido; generalmente comenzaban por un preludio erótico, pasaban después por una sucesión de temas convencionales — descripción de camellos o caballos, de escenas de caza y de batallas— para culminar en la alabanza de algún noble caudillo o de una valiente tribu. Abundaban los convencionalismos y los clisés: al comienzo se suponía que, el poeta viajaba por el desierto con sólo uno o dos compañeros y que atravesaba las huellas apenas discernibles de un campamento, «como tatuajes entre las arterias de la muñeca», en las que reconocía el lugar donde vivió antaño una mujer a la que había amado. Las odas tenían también una métrica elaborada, con una misma rima de principio a fin. Todo revelaba en ellas una tradición firmemente establecida, que apenas ha sido objeto de recusación hasta los tiempos modernos.

Cierto es que la vida de los conquistadores musulmanes ya no era la de los nómadas del desierto. Realmente, aunque sus súbditos más refinados se burlaran de los árabes llamándoles «conductores de camellos y comedores de lagartos», éstos no tardaron en adoptar las maneras persas o en estudiar el pensamiento griego; pero, como es natural, absorbieron mucho más lentamente los valores estéticos y mostraron muy escaso interés por la literatura griega, impregnada como estaba de leyendas paganas. Por el contrario, en la batalla verbal que se entabló entre los árabes y los no árabes en los primeros tiempos del imperio musulmán, las dos glorias gemelas de que podían jactarse los árabes sin temor a que les contradijera ningún detractor que hubiese aceptado el Islam eran la revelación otorgada especialmente a su raza y el idioma en el cual se expresaba esta revelación y que era esencial para la comprensión de la misma. La poesía preislámica estaba indisolublemente vinculada a este idioma. El conservadurismo inherente a la tradición preislámica, derivado de la vida inmutable del desierto, se reforzó al convertirse en un bastión de orgullo racial.

Como era inevitable, se produjeron cambios en la práctica literaria; ciertos temas secundarios de las odas se desarrollaron hasta convertirse en canciones eróticas y báquicas independientes. La capacidad descriptiva del poeta del desierto, que registraba con los mismos ojos extrañamente impersonales, casi fotográficos, la belleza del lunar en la cara de una joven y los excrementos de una gacela sobre la arena, se enriquecieron con la respuesta emocional a una naturaleza más generosa y se extendieron a los castillos y navíos y a otras maravillas construidas por el hombre. En Oriente, la última parte del siglo VIII que coincidió con el establecimiento del emirato Omeya en España fue realmente un período de innovaciones atrevidas, en que Abū Nuwās (m. en 803) ridiculizó y parodió abiertamente la oda tradicional, y

Abū l-‘Atāhiya (m. en 826) llevó a la corte el lenguaje del mercado. Sin embargo, una vez que toda esta efervescencia hubo remitido, para apagar la sed de incontables generaciones de intelectuales de habla árabe quedó el brebaje tradicional, sin otro añadido que el de un nuevo y fuerte sabor: el artificio retórico. Se reconoció la supremacía de los clásicos y se consideró que la formación ideal de un poeta consistía en el conocimiento y en la emulación de sus odas. La estructura y la métrica de los poemas eran tradicionales. Incluso los argumentos se limitaban fundamentalmente a la temática convencional.

Lo que se esperaba del poeta vivo era un refinamiento creciente de la expresión dentro de la estructura convencional. Algunos —como al-Mutanabbī (m. en 965) en Oriente— poseían una genialidad tal que podían rebasar estas convenciones sin despreciarlas, pese a que sus críticos trataran, sin mucha propiedad, de explicar su grandeza en función de su maestría en la utilización de esas mismas convenciones. La tarea de la mayoría de los poetas era, sin embargo, la de repulir los viejos modelos con variaciones cada vez más sutiles, cubiertas de símiles rebuscados y de osadas hipérbolos y de otros recursos análogos. En palabras de A. J. Arberry:

Precisamente en la medida en que el arte y la arquitectura sarracenos se negaron a inspirarse en el cuerpo humano, tendieron inevitablemente hacia la elaboración del arabesco ornamental, a la variación infinitamente sutil del dibujo geométrico; así, en la poesía arábica, la tarea del artesano creador era la invención de pautas de pensamiento y de sonido dentro de la estructura de su venerada tradición. La poesía se convirtió en un arabesco de palabras y significados<sup>[8]</sup>.

Evidentemente se trataba de una poesía para iniciados. Las gentes sencillas, aunque fueron creando diferentes dialectos regionales a partir del idioma clásico, se deleitaron sin duda con canciones y cuentos populares como los que aparecen en *Las mil y una noches*. Pero los intelectuales no solían dignificar estas creaciones con el nombre de literatura. Lo único que se estimaba merecedor de estudio y de conservación era una poesía cuyo principal auditorio estaba en la corte de los príncipes, reyezuelos y otros imitadores. La suerte del poeta dependía de que consiguiera asegurarse el favor de un protector rico y poderoso, el cual pudiera recompensarle por un determinado panegírico o tomarle a su servicio. Si poseía también otras cualidades, sus logros poéticos podían abrirle la puerta de cargos elevados; pero en sí misma, su posición era subordinada. Se dirigía ante todo no a las masas, que sólo de esta forma hubieran podido ver expresadas, extendidas o pulidas sus experiencias, sino a una élite cultural experta en las normas de su trabajo y preparada para deleitarse o para juzgar su virtuosismo.

Así condicionada por los criterios de una élite que valoraba por encima de todo la tradición literaria y el refinamiento de la expresión, la poesía árabe es notable por su

continuidad, generación tras generación, y homogeneidad, a pesar de cultivarse en regiones muy diferentes. Sólo en sus detalles incidentales y en sus armónicos más sutiles puede descubrirse el reflejo de las condiciones locales y de los cambios culturales.

La poesía árabe realizada en al-Andalus era esencialmente una ramificación de la creada en Oriente; y en el período a que nos estamos refiriendo, apenas superó ese carácter. ‘Abd al-Raḥmān I tenía una quinta en el campo idéntica a la que tuvo su tío cerca de Damasco, llamada Arruzafa, al igual que aquélla; a él se atribuyen unos versos que comienzan de esta manera:

«Una palmera surge ante nosotros, en medio de Arruzafa,  
en esta tierra occidental, del hogar de las palmeras lejana;  
dije: en el destierro y en el anhelo se me parece,  
y en mi larga separación de mis hijos y, de mi sangre...»

Dejando a un lado su mediana calidad, estos versos son suficientemente expresivos de dónde se situaba el hogar espiritual de los primeros poetas de España.

Porque ‘Abd al-Raḥmān y otros recién llegados a al-Andalus tenían ya una formación intelectual de la que podían estar orgullosos, mientras que los derrotados visigodos no disponían de una cultura de un valor tan evidente que impulsara a los conquistadores a una integración inmediata. Cierta escritor cristiano del siglo VIII podía quejarse con razón de que sus hermanos de fe se sintieran tan fascinados por el lenguaje y la literatura árabes que abandonaron los textos latinos e incluso expresaran su desprecio por ellos<sup>[9]</sup>. Para los que habían nacido y se habían criado en la cultura árabe, no se planteaba siquiera la necesidad de escoger; el rasgo más evidente de la España Omeya es que, no obstante su rivalidad política con Oriente, era precisamente allí donde buscaba sus directrices culturales.

La literatura de al-Andalus no sólo nació como una ramificación del tronco oriental, sino que además fue constantemente reforzada y modificada por injertos procedentes de Oriente. De Bagdad vino el cantante Ziryāb (m. en 857), discípulo y posteriormente rival de Ishāq al-Mawṣilī, con sus niños y sus esclavas adiestradas, para tomar contacto con la escuela de al-Andalus de música y de canto, y para enseñar de paso las formas de la sociedad de Bagdad. De Bagdad vino también el famoso escritor Abū ‘Alī el Qālī (m. en 965), que fue recibido con grandes honores y que dictó en al-Andalus sus voluminosos Amālī. Recogía esta obra discursos independientes de interés fundamentalmente lexicográfico o gramatical, pero tachonados, según la tradición árabe, de citas poéticas que daban a conocer, aunque sólo fuera de una forma implícita, ciertas preferencias literarias; su influencia sobre las posteriores generaciones de intelectuales andaluces sería incalculable. Las composiciones de los más grandes poetas de Oriente eran estudiadas e imitadas en al-

Andalus en un lapso de tiempo sorprendentemente reducido. En realidad, aunque se estudiaba la antigua poesía, era el nuevo gusto por los adornos retóricos lo que más acentuadamente se reflejaba en la producción de estos poetas.

No es sorprendente que al-Andalus no produjera de forma inmediata poetas muy destacados. Nos han llegado los nombres de no pocos poetas de fines del siglo VIII y del siglo IX, así como algunas de sus composiciones. Pero su nivel no sobrepasa el de una cierta destreza. De hecho, muchos de ellos eran príncipes de la casa Omeya que debían a su rango y a su posición la atención que les prestaron los autores de historias y antologías literarias. Solamente al final del período Omeya —cuando Córdoba se había convertido en un centro del saber y la corte ofrecía una apreciable protección a los hombres de talento y de ciencia— produjo al-Andalus dos hombres de letras de fama duradera.

Ibn ‘Abd Rabbi-hi (860-940), poeta cuyos versos amorosos no carecen de encanto, es famoso sobre todo por su tesoro literario *al-‘Iqd al-farīd* («El Collar Incomparable»), que fue durante muchos siglos inmensamente popular tanto en Oriente como en Occidente. El libro toma como modelo la obra compilada en Oriente por Ibn Qutayba (m. en 889), titulada *Las Fuentes de la Historia*, y recoge en el Este casi todo su material; de hecho, no cita otras composiciones de al-Andalus que las suyas propias. Ibn ‘Abd Rabbi-hi fue también autor de una *urŷūza* de 450 versos —tipo de composición métrica menos exigente que la oda clásica, cuyos hemistiquios se consideraban generalmente como versos independientes, con rima en pareado— sobre las hazañas guerreras de ‘Abd al-Raḥmān III; esta obra es digna de mención porque los poemas narrativos en lengua árabe fueron muy escasos en todas las épocas.

Indudablemente, el más destacado de los poetas de al-Andalus de su tiempo fue Muḥammad el-Hazdí ben Hāni’ (m. en 973), pero las acusaciones de hereje le obligaron a abandonar España cuando contaba unos veintisiete años de edad y a buscar fortuna con los *fāṭimíes*. Se le denominó «el Mutanabbī de Occidente», pero esto debe considerarse como índice de su reputación en al-Andalus y de su grandilocuencia y ampulosidad, más que de su genio. La siguiente descripción de las naves de guerra del gobernante *fāṭimí* al-Mu’izz es buen exponente de su estilo:

«... Son montañas orgullosas, aunque se mueven;  
unas son cimas altivas, y otras [alturas] inaccesibles.  
Son aves, pero de rapiña  
que no tienen otra presa que las almas [humanas].  
Son [piedras de pedernal] golpeadas para iniciar un fuego devorador  
que resulta inextinguible cuando se entabla batalla.  
Cuando resoplan airadas echan llamaradas  
como aquellas con las que se enciende el fuego del infierno.  
Sus calientes bocas son, pues, centellas

y es hierro el aliento que exhalan.  
Levantán tizones sobre los abismos  
como sangre recogida en negras sábanas.  
Ciñen las olas del mar como si fueran  
aceite en el que se sumergieran mechas despabiladas.  
El agua es para ellas, aunque oscura en el océano,  
como una piel acariciada [y manchada] por el azafrán de un perfume.  
No conocen otras riendas que los vientos,  
ni otros pedregales que la espuma...»

Esta profusión de imágenes desordenadas, como escombros que se despeñan por la falda de una montaña, es característica del estilo que prevalecía en todos los países de lengua árabe. Dos rasgos parecerán extraños para el gusto occidental. El primero es la fragmentación: el poeta no trata de construir una imagen consistente, ni de producir una sensación coherente; éste es un fenómeno observable en la poesía arábiga desde sus etapas más primitivas, en virtud del cual cada idea o concepto se perfila en un verso autónomo. El otro rasgo es la utilización de las imágenes en formas que a veces parecen extrañamente inanimadas y carentes de estética, como cuando compara las pavorosas naves portadoras de fuego con luces nocturnas.

Louis Massignón ha formulado la notable observación de que el espíritu artístico del Islam tiende a «desrealizar», a petrificar objetos de forma tal que la metáfora sigue una graduación descendente: el hombre es comparado con un animal, el animal con una flor, la flor con una piedra preciosa. En relación con el pasado, el poeta no trata de revivir emociones. Toma el recuerdo como recuerdo, opera con sueños, sombras, fantasmas. Porque la idea central del arte musulmán no es la de adorar imágenes, sino la de ir más allá, hacia Aquél que las hace moverse como en una linterna mágica o en un juego de sombras, hacia el Único que permanece<sup>[10]</sup>. Por atractivo que sea este análisis, no siempre es cierto que en la metáfora árabe la progresión sea de lo animado a lo inanimado. Más bien el poeta es indiferente al modo en que se realiza la progresión. Se contenta con una yuxtaposición de sombras o colores, bastándole con que coincidan en algún aspecto —el reflejo del fuego amarillo en el agua y la mancha del azafrán sobre la piel humana— sin preocuparse de las experiencias muy diferentes con las que cada imagen pueda asociarse.

Estos dos rasgos indican un atomismo, una preocupación por el detalle aislado, profundamente arraigado en la tradición cultural de los árabes —si no en su modo de ser— y que contrasta agudamente con la preocupación por la unidad que han puesto de manifiesto los hombres de letras europeos desde la antigua Grecia.

En este importante aspecto, no existían aún diferencias dignas de mención entre los poetas de al-Andalus y los de Oriente. Al-Andalus se convertiría pronto en el eje de la vida intelectual musulmana al oeste de Egipto. Las relaciones con las cortes cristianas del norte de España y con Bizancio, la tolerancia de los estudiosos judíos

que actuarían como intermediarios y como traductores, el acceso a las fuentes griegas e incluso a algunas latinas, todo ello permitiría a al-Andalus la formación de su propio crisol cultural. Parece incluso que los matrimonios mixtos con los habitantes de la Península Ibérica y el contacto diario con una población que en sectores considerables se mantenía cristiana y utilizaba la lengua romance iban dando un cierto colorido local a la mentalidad de los árabes, que estaban lejos de ser mayoritarios entre la población. Pero esto aún no se ponía de manifiesto en la producción literaria. Al parecer se escribieron algunos libros, hoy perdidos, sobre los hombres de letras de al-Andalus, lo cual puede ser un índice de un orgullo «nacional» creciente. Pero la novedad más señalada es la aparición de una nueva forma de composición poética, la moaxaja (*muwaššaha*) (de la que trataremos en el capítulo 9), cuya invención se atribuye a Muqaddam ibn Mu‘afà o a Muḥammad ibn Mahmud, los cuales vivieron en Cabra, cerca de Córdoba, a principios del siglo x.

En cuanto a la prosa refinada, o «literaria», la forma utilizada era la epístola, principalmente en el ámbito de la correspondencia oficial. Los secretarios debieron de ser numerosos en al-Andalus y su prestigio considerable, ya que sabemos que se escribieron tres libros acerca de ellos; pero ninguno de estos libros ha llegado hasta nosotros. Es probable que también en este aspecto los habitantes de al-Andalus siguieran el ejemplo de Oriente en su preferencia por la expresividad en la correspondencia oficial y en el gusto creciente por la rima y otros ornatos verbales.

## *El arte*

Aunque el estudio del arte queda en cierto modo fuera del ámbito normal del historiador, al tratar de la España islámica es importante tener en cuenta las conclusiones de los expertos en estas materias, ya que el desarrollo del arte islámico es complementario de la historia literaria e intelectual de al-Andalus.<sup>[11]</sup>

La época anterior al año 976 fue el período de creación o formación del arte árabe, durante el cual aparecieron los rasgos específicos y el espíritu característico que constituyen su timbre de gloria. La obra más sobresaliente fue la Gran Mezquita de Córdoba, comenzada por ‘Abd al-Raḥmān I y ampliada posteriormente por ‘Abd al-Raḥmān II, al-Ḥakam II y (poco después del 976) Almanzor. El área central interior fue demolida después de la Reconquista para erigir una catedral cristiana, pero una amplia superficie permanece en gran medida tal como se encontraba a fines del siglo x.

La parte más antigua de la mezquita expresa la aparición inesperada de una nueva tradición arquitectónica. Aunque se ha descubierto el prototipo exacto de ésta, encontramos claras reminiscencias de edificios Omeyas y sirios. Hoy sabemos que el arco de herradura, tan ampliamente utilizado, se inspiraba en la arquitectura visigoda; pero la abertura que tienen los arcos para alcanzar una mayor altura —posiblemente



sugerida por los acueductos romanos— es en cierto modo una novedad. Se suele afirmar que la realización artística culmina en la parte añadida por al-Ḥakam II, con sus arcos más adornados y su elaborada decoración, especialmente en torno al miḥrāb o nicho que indicaba la dirección de la Meca.

La otra gran obra de arte fue la ciudad-palacio de Medina Azzahra. Aunque en 1013 quedó derruida e inhabitable, ha sido en fecha reciente parcialmente excavada (y restaurada una pequeña sección), de modo que hoy es posible hacerse una cierta idea de su aspecto durante el breve período en que estuvo en uso. Aunque se hizo intenso empleo de ella, no tenía fines estrictamente utilitarios; era más bien la expresión de la confianza en sí mismo del primer califa. No se regateó esfuerzo alguno para convertirla en un edificio de incomparable belleza. El dibujo de los muros, al igual que la decoración, está en la tradición romana y bizantina. Es posible incluso que a este fin se trajeran de Córdoba escultores bizantinos; se dice asimismo que al-Ḥakam II trajo de Bizancio artistas del mosaico.

Además de estas grandes obras arquitectónicas y de una serie de castillos fortificados del mismo período, encontramos también pequeños objetos de materiales diversos, desde el marfil y el mármol a las incrustaciones de oro y cristal (descubierto en Córdoba hacia el 850). De la España visigoda se heredó una excelente tradición en el trabajo del metal, pero las restantes artes se desarrollaron principalmente bajo los musulmanes, partiendo a veces de técnicas orientales.

El arte árabe de España parece una fusión del oriental y del occidental, aunque es difícil concretar qué elementos proceden de cada uno de ellos. Como es natural, la mayoría de los materiales y técnicas utilizadas procedían de la España visigoda. Los motivos decorativos muestran una considerable influencia helenística, procedente o de la España visigoda o del arte helenizado de Siria. Durante mucho tiempo, el arte de la España islámica muestra huellas del arte de los Omeyas en Siria, con todas las influencias que éste había absorbido. Todavía en época de ‘Abd al-Raḥmān III, el nuevo alminar de la Mezquita de Córdoba era cuadrado en corte transversal, como los alminares de Siria que se habían modelado sobre torres de iglesias. Las ampliaciones de la Mezquita de su sucesor al-Ḥakam II expresan, en cambio, con toda claridad la influencia de Bagdad; y, desde luego, fue en este período cuando se realizaron esfuerzos por asimilar la cultura intelectual de los centros del Islam.

¿Cómo ha de describirse esta fusión de culturas? Henri Terrasse emplea en cierto lugar la expresión de «un vestido islámico para el alma española»; pero unas pocas líneas más abajo añade que «la España Omeya alcanzó, a pesar de toda su cohesión política temporal, una unidad cada vez más afirmada de pensamiento y de vida»<sup>[12]</sup>, lo que implicaría que esta civilización era principalmente árabe y musulmana. ¿Es, pues, en esencia algo español, o árabe, o musulmán? La energía para extenderse por España y para crear el Estado Omeya vino del impulso de los pueblos árabes guiados por las concepciones de la religión islámica. Pero a esta comunidad se incorporaron no sólo beréberes, sino también numerosos habitantes de la Península Ibérica, y tal

incorporación constituyó una verdadera integración en una «unidad de pensamiento y de vida». Cada una de estas formulaciones parece expresar un aspecto de la verdad.

### *Las fuentes de la cultura arábigoespañola*

Las reflexiones sobre el arte de las páginas anteriores requieren el complemento de una consideración acerca de cuestiones similares en la esfera literaria e intelectual. A este respecto, pasa a primer plano la distinción entre los elementos árabes e islámicos.

Como hemos observado ya en diversas ocasiones, son muchos los datos que indican que en un principio el elemento árabe era el dominante. Esto era perfectamente natural en un Estado que había sido originalmente una provincia del califato de Damasco, caracterizado ante todo por su arabismo. Para los árabes la principal forma estética era el lenguaje y la poesía; y de una forma u otra, la fascinación de los árabes por su propio lenguaje se transmitió a los otros habitantes de la Península, incluidos los mozárabes. Como resultado de ello, era natural que se produjera un acentuado interés por la poesía y la filología. La aceptación de la escuela jurídica *mālikí* estaba también en relación con la actitud práctica y no especulativa de los árabes.

Sin embargo, existía también un deseo de pertenecer a la gran comunidad de los musulmanes y de mantenerse en contacto con los desarrollos específicamente islámicos de pensamiento en los principales centros de Oriente. Durante todo el emirato y el califato Omeya, casi todos los juristas más destacados efectuaron el «viaje» a Oriente para sentarse a los pies de los grandes maestros de aquellos países. Hemos señalado anteriormente la cálida acogida que ya en el año 822 se dispensó en la Corte de Córdoba al artista Ziryāb, el cual se convirtió en muchos campos en árbitro de la moda hasta su muerte en el 857.

Los más importantes pasos para mantener una continuidad con la concepción literaria e intelectual de Bagdad se dieron, sin embargo, en el siglo X, primero por ‘Abd al-Raḥmān III, pero sobre todo por al-Ḥakam II. La poesía y la literatura ya despertaban interés con anterioridad a esa época; la antología de Abū Tammām (m. en 846) y un trabajo sobre retórica de al-Īḥāḥīz (m. en 869) habían sido introducidos en España durante el reinado de Muḥammad I (852-886) por estudiosos, que regresaban de Oriente<sup>[13]</sup>, mientras que las obras de Ibn Qutayba (m. en 889) eran ya conocidas en el año 910<sup>[14]</sup>. Pero fue ‘Abd al-Raḥmān III quien acogió al gran filólogo al-Qālī en el 941. Seguramente fue también en esta época, y, por tanto, con la probable aprobación de la corte, cuando ‘Arīb redactó su resumen y continuación de la historia de al-Tabarī. Se aprovechó asimismo la ocupación *fātimí* de Qayrawān para favorecer el establecimiento en al-Andalus de los estudiosos *sunnitas*, cuya posición se había hecho difícil en las nuevas condiciones.

El propio al-Ḥakam II sentía un profundo interés por el saber y la bibliografía y se



esforzó porque la biblioteca del califato fuera una de las mayores y mejores del mundo islámico. Se dice que llegó a contar con más de cuatrocientos mil volúmenes. Al-Ḥakam II tomó como secretario al historiador ‘Arīb, aunque no se sabe si para la biblioteca. En el 963, poco después del comienzo del reinado, se instaló en Córdoba un sabio oriental experto en el texto del Corán<sup>[15]</sup>, tema que recientemente había tenido gran importancia política en el Irak. Este hombre tenía un cierto conocimiento de la jurisprudencia *šāfi‘í*, pero probablemente no pudo hacer uso de ella a causa de la oposición *mālikí*. La llegada a al-Andalus de otro erudito oriental especializado en el mismo tema, justamente antes de la muerte del anterior, muestra la forma en que se estableció en al-Andalus una tradición viva de saber sobre las diversas ramas de las «ciencias religiosas».

Las anteriores observaciones parecen contradecir la tesis de que los aspectos específicamente islámicos de la cultura musulmana predominaban ya en los primeros tiempos del emirato. Resulta, en cambio, cada vez más evidente que en el comienzo lo que hemos denominado arabismo constituía la principal influencia cultural. Solamente a mediados del siglo x, y en el marco de la exuberancia suscitada por los éxitos del primer califa, los hombres de al-Andalus se esforzaron por lograr un firme arraigo de las ciencias islámicas. La sugerencia de Lévi-Provençal<sup>[16]</sup> en el sentido de que ‘Abd al-Raḥmān III cultivó las formas artísticas bizantinas a fin de reducir su dependencia respecto a Bagdad es seguramente errónea, ya que fue precisamente en este período cuando al-Andalus realizó sus mayores esfuerzos por apropiarse las tradiciones intelectuales *sunníes* de Oriente.

## 6. El fin de la dominación árabe

*La dictadura de los ‘Āmiríes y el derrumbamiento.*

Califas:

Ḥiṣām II: 976-1013

Otros seis Omeyas: 1009-1031

Tres Ḥammūdies: 1016-1027

Mayordomos:

Almanzor (Ibn Abī ‘Āmir): 978-1002

Al-Muzaffar (‘Abd al-Malik): 1002-1008

Al-Ma’mūn (‘Abd al-Raḥmān): 1008-1009

Cuando al-Ḥakam II murió en el año 976, le sucedió su hijo Ḥiṣām II, de once años de edad. Aunque algunos hombres influyentes preferían a un hermano menor de al-Ḥakam, ya que comprendían que una regencia les sería desfavorable, Ŷa’far al-Muṣḥafī, el ministro al que el califa había confiado la administración de los asuntos públicos durante su enfermedad, actuó con energía, asegurando tanto la sucesión del muchacho como la continuidad de su propio poder.

A lo largo de este conflicto al-Muṣḥafī fue apoyado por un hombre de treinta y ocho años, conocido en general como Ibn Abī ‘Āmir, procedente de una vieja familia árabe que poseía tierras cerca de Algeciras. Ibn Abī ‘Āmir se había trasladado a Córdoba para estudiar jurisprudencia y literatura, siendo designado administrador de la princesa Ṣubḥ para cuidar de las propiedades y rentas de su hijo Ḥiṣām, al que al-Ḥakam consideraba como su sucesor. Desde esta posición, evidentemente modesta, Ibn Abī ‘Āmir logró con sus maquinaciones e intrigas ir ascendiendo por la escala cortesana, hasta que en el 976 su influencia era ya un factor importante, que contribuyó a asegurar la sucesión de Ibn Abī ‘Āmir. Sin embargo, sus ambiciones no estaban aún satisfechas. Con una extraña perspicacia de la marcha de los acontecimientos y una profunda comprensión de las reacciones humanas ante éstos, calculó e intrigó —a veces con una absoluta sangre fría—, hasta que en el 978, con el apoyo del general Gālib, con cuya hija se había casado, desplazó a al-Muṣḥafī y se convirtió en *ḥayib* o mayordomo.

Durante los tres años siguientes se ocupó de fortalecer aún más su posición. Un objetivo de su política fue conseguir el apoyo de los juristas. Un complot contra el califa le dio la oportunidad de ordenar la ejecución de un *mu’tazil* enemigo de los juristas que estaba implicado en el mismo. A fin de obtener un mayor respaldo, copió de su propia mano el Corán, y separó y quemó muchas obras heréticas de la biblioteca de al-Ḥakam II. Otro objetivo de su política consistió en reducir al joven

califa a la impotencia, orientándole hacia los placeres sensuales y apartándole de los contactos y actividades que hubieran podido prepararle para asumir un control personal de los asuntos del Estado. La princesa Şubḥ, viendo lo que estaba ocurriendo a su hijo, se sintió llena de amargo rencor contra su antiguo protegido, del que se dice que fue también amante; pero sus esfuerzos para cambiar la situación fueron fácilmente combatidos por el astuto trepador político. El golpe final fue el traslado en el 981 de la administración de los palacios califales del Alcázar de Córdoba y de Medina Azzahra a un nuevo palacio, denominado al-Madīna al-Zāhira. El califa quedó prácticamente aislado de los contactos exteriores, y se hizo saber que había decidido consagrarse a la piedad y entregar la total supervisión de los asuntos del reino a Ibn Abī ‘Āmir.

En el mismo año 981, se produjo una disputa entre Ibn Abī ‘Āmir y su suegro Gālib. Este último tenía un cierto apoyo de los príncipes cristianos del Norte, pero Ibn Abī ‘Āmir, con sagaz previsión, hizo venir de África a otro general con sus tropas beréberes, basando en ellas y en mercenarios cristianos su seguridad personal. Los *ŷundíes* sujetos a las levadas fueron agrupados en regimientos artificiales en lugar de tribus, como hasta entonces había ocurrido, debilitando de esta forma su posición. Pese a la ayuda cristiana, Gālib fue derrotado y muerto. A su regreso triunfal a Córdoba, Ibn Abī ‘Āmir adoptó el epíteto de al-Manşūr billāh («el victorioso por gracia de Dios»), que se suele abreviar como al-Manşūr y en los dialectos romances como Almanzor. También se le otorgó —o adoptó por sí mismo— el privilegio de que su nombre se mencionara a continuación del de Ḥiṣām en la oración del viernes a mediodía, signo de que su rango era casi igual que el del califa. Con el transcurso del tiempo consiguió otros símbolos de soberanía, pero tuvo la inteligencia suficiente como para no formular ninguna pretensión a la dignidad propia del califa. Así, pues, está justificado denominar «dictadura de los *‘āmiríes*» al período que va del 981 a la muerte de al-Muzaffar (hijo de Almanzor) en 1008; sin embargo, aparte del hecho de que Almanzor era tan poderoso como eficaz, su gobierno no fue más autocrático que el de la mayoría de los otros regímenes musulmanes de la época.

Aunque los datos de que disponemos son escasos, cabe afirmar que el «reinado» de Almanzor fue, de gran actividad militar. Se dice que llevó a cabo cincuenta y siete expediciones victoriosas. El resultado de este esfuerzo fue la extensión del territorio efectivamente dominado y ocupado por los musulmanes, y el mantenimiento de un cierto grado de soberanía sobre los reinos cristianos. Los gobernantes cristianos que trataron de romper los pactos con Almanzor fueron objeto de severas represalias. La mayoría de las expediciones se dirigieron contra León y Castilla y contra los señores feudales semiindependientes dentro de dicho ámbito. Sin embargo, en el año 985 los musulmanes marcharon contra Barcelona, y en el 997 una gran expedición saqueó y destruyó la iglesia y el sepulcro de Santiago en Compostela. Sólo fue respetada la propia tumba del santo. ¿Fue la superstición lo que movió a Almanzor a hacer esta excepción? En cualquier caso, esto permitió a los cristianos afirmar con posterioridad

que los musulmanes no habían podido con el santo. Sin embargo, en el año 1000, cuando varios gobernantes cristianos, forzados por el desastre<sup>[1]</sup>, se unieron para resistir a los musulmanes, el resultado fue que Almanzor les infligió una derrota aún más severa. Así, pues, en los últimos años de Almanzor, el poder militar musulmán fue omnipotente prácticamente hasta los Pirineos. Era tal la vitalidad y el vigor de al-Andalus que durante esos mismos años extendió su influencia por el norte de África, de forma que en el año 998 el hijo de Almanzor, el futuro al-Muzaffar, logró establecerse en Fez en calidad de virrey.

Cuando Almanzor murió en 1002, al parecer agotado por las tensiones de su agitada carrera, su hijo ‘Abd al-Mālik apenas tuvo dificultades para suceder en su puesto a su padre, obteniendo del califa Ḥiṣām II la garantía de poderes similares a los de aquél. Durante su «reinado» de seis años, la posición de los musulmanes respecto a los reinos cristianos del Norte se mantuvo prácticamente igual, aunque con dificultades cada vez mayores. Se hizo indispensable una constante actividad militar. Tras una expedición victoriosa en 1007, el califa otorgó a ‘Abd al-Mālik el título honorífico de al-Muzaffar («el vencedor»), pero menos de un año después el gobernante de al-Andalus murió en circunstancias no exentas de misterio. Aun sin llegar a la altura de su padre, había sido un competente administrador y un general de primera fila.

El período que va del 1008 al 1031 es en cierto modo uno de los más trágicos cuartos de siglo de toda la historia. Desde el pináculo de su riqueza, de su poder y de su esplendor cultural, al-Andalus se desplomó en el abismo de una sangrienta guerra civil. Ninguna autoridad central era capaz de mantener el orden en el país. En todas partes reinaba la confusión. Fueron apareciendo sucesivamente líderes que, apoyados cada uno de ellos en su grupo de partidarios, trataron de establecer un gobierno central efectivo; pero uno tras otro hubieron de reconocer su fracaso. Algunos duraron solamente uno o dos meses, y ninguno más de dos o tres años. Los dirigentes nominales (y a veces también efectivos) de los diversos intentos de restablecer el control central reivindicaron la dignidad de califa. Además de Ḥiṣām II, obligado a abdicar en 1009, pero restaurado en el trono en 1010, seis miembros de la familia Omeya ostentaron el califato en este período, así como tres miembros de una familia semiberéber llamada de los Ḥammūdies. La comedia terminó en 1031 cuando un consejo de notables reunido en Córdoba decretó la abolición del califato y el establecimiento de un consejo del Estado. Este consejo, desde luego, sólo gobernaba en la región de Córdoba.

Esta triste sucesión de acontecimientos fue iniciada por el hermano menor que sucedió a al-Muzaffar. En poco tiempo se ganó la enemistad del pueblo de Córdoba, en lo que no dejó de influir el hecho de que lograra persuadir al califa para que le nombrara heredero del califato; el califa fue depuesto mientras estaba en el Norte, y en su lugar fue proclamado otro Omeya. Ni siquiera entonces supo mantener el joven ‘āmirí la lealtad de su ejército, y pronto fue asesinado. Al poco tiempo, sin embargo,

el nuevo califa perdía el apoyo de sus partidarios iniciales y un grupo de oficiales beréberes se hacía con el poder para elevar a un nuevo Omeya al califato. A continuación entró en escena un grupo de *ṣaqāliba* o eslavos, en su mayoría funcionarios o soldados mercenarios, que tenían su propio candidato. Y así sucesivamente. Es imposible dar aquí todos los detalles, pero puede señalarse que los tres principales grupos que influían en la proclamación de califas eran el populacho de Córdoba, los beréberes y los *ṣaqāliba*.

Hacia el año 1031, las treinta ciudades más importantes tenían un gobernante más o menos independiente. Este era el estado de cosas que hizo que el período que empieza en el 1031 (o en el 1009) sea conocido por el nombre de época de los reyes de taifas (ár., *mulūk al-ṭawā'if*).

### *Las razones del derrumbamiento*

Aunque el derrumbamiento del califato ocupa un lugar central en la historia de la España islámica, las razones que lo explican no han sido totalmente esclarecidas. Por consiguiente, nuestras hipótesis tienen, una vez más, un carácter provisional.

El hecho inmediatamente evidente que subyace al derrumbamiento es lo que se ha denominado «particularismo», tanto local como racial. Las dificultades de comunicación, debidas a las cadenas montañosas, probablemente fomentaban las tendencias de cada región a convertirse en una unidad política independiente. El poder efectivo estaba en manos del gobernante local, y únicamente un gran derroche de energías por parte del gobierno central podía mantener en jaque a estos gobernantes locales. Asimismo, aproximadamente desde mediados del siglo x, la mezcla de razas se fue convirtiendo cada vez más en un problema. Es posible que para aquel entonces los elementos extranjeros que entraron en la Península en el siglo viii hubieran sido ya en gran medida asimilados. Incluso aunque el entrelazamiento físico no fuera muy acentuado, parece haber existido una cierta homogeneidad cultural. En el siglo x, sin embargo, se convirtió en una práctica normal la importación de gran número de esclavos del norte y del este de Europa, llamados *ṣaqāliba* o eslavos, para servir como soldados u ocupar cargos en la administración. Su jefe llegó a alcanzar una considerable influencia. Por otra parte, Almanzor, en su escalada hacia el poder, había traído de África nuevos contingentes de beréberes, cuyas actitudes eran distintas de las de los beréberes establecidos en la Península desde hacía tiempo. Todos estos hechos eran síntomas de una agudización de las divisiones raciales.

Aunque ese estado de cosas está bastante claro, no resulta ya tan evidente la causa de que la unidad fuera tan difícil de mantener a principios del siglo xi. Incluso aunque algunos de los que trataron de restablecer el gobierno central fueran incompetentes,

es indudable que no era ésta la tónica general. ¿Se había producido entonces un cambio en el carácter de las gentes? Sabemos que la riqueza había aumentado mucho bajo Abd al-Raḥmān III, y es posible que el grueso de la población hubiera adoptado una concepción tan estrechamente materialista que fueran ya muy pocos los capaces de realizar los sacrificios que requería la unidad. Esta actitud materialista de los dirigentes o de sus partidarios, o de ambos a la vez, fue probablemente uno de los factores que condujeron al derrumbamiento.

Si tenemos en cuenta las analogías con la situación de Bagdad, puede sugerirse otra línea de explicación. En Bagdad el poder se había ido escapando de entre las manos del califa para pasar finalmente en el 945 a una familia de jefes militares; pero ni éstos ni sus sucesores lograron mantener el control de todo el territorio del califato. Aunque el derrumbamiento en Bagdad nunca llegó a ser tan completo como en al-Andalus y fue seguido además de un resurgimiento parcial, tanto la «dictadura» *‘āmirí* como la falta de unidad en al-Andalus tienen precedentes comparables en Bagdad. ¿Existía, entonces, algún fallo fundamental en la civilización islámica o en toda la estructura medieval de la sociedad? Hay dos aspectos que parecen revestir especial importancia: la incapacidad para adaptar las ideas islámicas a los problemas contemporáneos y la ausencia de una clase media sólidamente asentada, interesada en mantener un gobierno central efectivo.

Con respecto al primero de estos puntos debe observarse que el Islam, pese a su fama de religión política, nunca ha dado frutos muy señalados en el campo de las ideas políticas<sup>[2]</sup>. Las cosas marcharon bastante bien durante la vida de Mahoma porque éste supo adaptar las ideas e instituciones existentes a las necesidades de su comunidad, cada vez más amplia. Pero tanto Mahoma como sus inmediatos seguidores se limitaron prácticamente a seguir las concepciones políticas de las tribus árabes. Tales concepciones se mostraron susceptibles de desarrollo eficaz en uno o dos campos, a saber: en la consideración de la comunidad de los musulmanes como algo incomparable a una tribu, y de las comunidades de no musulmanes como tribus subordinadas. Pero estas ideas por sí solas eran insuficientes para un gran imperio, que inevitablemente tuvo que adoptar las ideas persas sobre el arte de gobernar, a título de ensayo, bajo los Omeyyas de Damasco y ya sin reservas con los *‘Abbāsíes*.

Algunas de estas ideas penetraron también en España. En el caso de España lo más notable fue, sin embargo, como ya hemos señalado, la aceptación de algunas de las concepciones feudales de Europa occidental. Los gobernantes musulmanes que se mostraron dispuestos a tener bajo su soberanía a príncipes cristianos (dejándoles, sin embargo, autonomía local) ¿pensaban que estaban actuando según el modelo dictado por Mahoma para el tratamiento de las comunidades subordinadas, sin reparar en las diferencias existentes, o bien, conscientes de estas diferencias, decidieron —acertadamente— seguir las prácticas locales? Caso de que esta última alternativa se aproxime más a la verdad, ¿tal vez la religión islámica fue menos eficaz que la cristiana a la hora de respaldar la relación de un vasallo con su señor feudal (aun

teniendo en cuenta que la cristiana distaba mucho de ser perfecta)? Dado que las ideas políticas que guiaban a los musulmanes no estaban estrechamente vinculadas con las ideas básicas del Islam como religión, la actividad política apenas tenía una sanción religiosa y los hombres tendían, por tanto, a seguir el interés propio o la *raison d'état*. En otras palabras, la principal preocupación de todo régimen vino a ser su propio mantenimiento, y no el bienestar de los gobernados.

Las consideraciones sobre las ideas de tipo feudal son especialmente pertinentes al estudiar las causas de que los musulmanes no sólo no lograran extender su dominio sobre la Península Ibérica, sino que ni siquiera consiguieron mantener el que ya poseían. Pero también afectan a otros aspectos del problema, tales como el de la política militar. La razón de la llegada de nuevos inmigrantes beréberes y eslavos fue la necesidad de mantener a raya a los príncipes cristianos y de extenderse por el norte de África. Pero ¿era una política auténticamente islámica, tendente al mantenimiento de un organismo político en el cual los hombres pudieran adorar libremente a Dios y prepararse para afrontar el Juicio Final? Los gobernantes de al-Andalus hablaban, desde luego, de la guerra santa; pero ¿significaba esto algo más que una mera fórmula para elevar la moral de sus tropas? Las relaciones entre la política y la religión no constituyen nunca un asunto sencillo. La política tiene su propia autonomía, y las actividades políticas han de guiarse por consideraciones políticas. Sin embargo, en el mundo islámico se llevó a cabo en ocasiones una política totalmente enmarcada en un sistema de ideas religiosas; y ello sucedió en algunos de los períodos de mayor esplendor. Pero por lo general, y también en el caso de al-Andalus, la política desbordó el marco religioso, y cabe preguntarse en qué medida influyó esto en los fracasos políticos.

El segundo punto a examinar es la ausencia de una clase media interesada en el mantenimiento de un gobierno central fuerte, y también en este aspecto tienen importancia algunos de los problemas que acabamos de mencionar. La cuestión de la estructura de clases en el Oriente medieval es bastante compleja. A rasgos generales, parecen existir dos clases: una superior y otra inferior. Esta última se componía del proletariado urbano y rural; la primera, de los gobernantes, los funcionarios civiles y otros administradores, los propietarios agrícolas (que a menudo eran también administradores) y quizá los grandes comerciantes. Los intelectuales, cuyos principales representantes eran los juristas sunníes, se mantenían aparte, aunque en una situación de considerable dependencia y subordinación respecto a los gobernantes. En la medida en que los intelectuales realizaron su función de salvaguardar la base intelectual del Islam ejercieron cierta influencia sobre el proletariado urbano. Por lo demás, sólo la clase superior era políticamente activa e influyente.

Parece, sin embargo, que el efecto que sobre la clase superior produjo el enriquecimiento creciente del país (tanto en al-Andalus como en el Irak) fue acentuar la división en grupos o camarillas, cada uno de los cuales trataba de mejorar su



posición material en detrimento de los demás grupos. En toda la historia islámica fueron contados los casos en que la clase superior halló su motivación principal en las ideas religiosas; y en al-Andalus, a fines del siglo X, las motivaciones no religiosas eran indudablemente fuertes. Mientras que los que se hallaban en el poder estaban dispuestos a utilizar ideas religiosas, tales como la guerra santa, para espolear al proletariado a la realización de mayores esfuerzos, probablemente otros miembros de la clase superior reconocieron esta explotación en sus términos reales. Seguramente las camarillas rivales pensaron que la política militar expansionista de los *‘āmiríes* se proponía aumentar el poder y la gloria de éstos más que mantener en jaque a los príncipes cristianos. En tales circunstancias era poco probable que la clase superior apoyara esta política, y tal actitud podía, en parte, extenderse al resto de la sociedad. En todo caso, las comodidades cada vez mayores debieron crear en muchos hombres un estado de ánimo poco propenso a las privaciones y riesgos de las campañas militares.

En la raíz de algunas de las dificultades inherentes a esta situación se encontraba la incapacidad para crear una concepción de base religiosa acerca de la función de la clase superior en la comunidad musulmana. Existía una cierta idea sobre la posición especial del *imām* o dirigente, pero en teoría nadie se interponía entre aquél y el musulmán corriente. La consecuencia práctica era que las relaciones entre el califa y la clase superior estaban guiadas no por ninguna idea religiosa, sino por el mero interés. Nada podía estimular en los miembros de la clase superior una lealtad al gobierno central como principio estructural de la comunidad. Cuando se oponían a los gobernantes, lo hacían únicamente por interés propio, con la esperanza de aumentar su propia participación en el poder. Los miembros más pudientes del proletariado carecían asimismo de razones para tratar de conservar la estructura de la sociedad. Aunque ciertamente las ideas religiosas podían movilizar a las masas a vigorosas acciones, tales como la oposición a innovaciones heréticas, sin embargo, esas ideas apenas tenían relación con las circunstancias contemporáneas, y su aplicación a estas circunstancias era meramente oportunista.

Es también posible que, en al-Andalus existiera en realidad un respeto casi *šī‘ī*, oculto por un exterior sunní, hacia la persona del *imām* legítimo. Esto guardaba relación con la actitud de los pueblos norteafricanos. Que este factor era importante se desprende de las informaciones sobre la consternación que causó en muchas gentes la autodesignación del hijo menor de Almanzor (que, desde luego, no era en absoluto de la sangre de la familia del Profeta) como heredero del califato.

Estos son, pues, algunos de los factores de la situación de al-Andalus en la época inmediatamente anterior al derrumbamiento del califato y del gobierno central. Antes de hacer una valoración definitiva de los mismos serán precisas investigaciones mucho más amplias.

## *Los reyes de taifas (1009-1091)*

Aunque hasta el año 1031 se mantuvo una apariencia de califato, en realidad la ruptura de la unidad de al-Andalus comenzó en 1009. Tan pronto como el gobierno central perdió el control de la situación, los gobernadores locales y otros dirigentes se vieron prácticamente obligados a hacerse cargo del poder. En las zonas fronterizas o Marcas la desintegración no fue tan grande, ya que los jefes militares de estas demarcaciones habían concentrado un poder considerable. De esta forma, las Marcas inferior, media y superior continuaron existiendo como unidades políticas de tamaño regular, siendo su capital, respectivamente, Badajoz, Toledo y Zaragoza. En el resto del país la situación era bastante diferente. Durante la primera parte del siglo XI llegaron a contarse casi treinta unidades políticas autónomas en las costas meridional y levantina o cerca de ellas. Algunas no mantuvieron por mucho tiempo su ámbito de independencia. Las intrigas eran constantes y se producían incesantes luchas entre los pequeños Estados, así como en el seno de cada uno de ellos. A menudo el gobernante no podía confiar en su primer ministro, y, sin embargo, tenía que apoyarse en él; y frecuentemente los miembros de su propia familia maquinaban para lograr su derrocamiento y sustitución<sup>[3]</sup>. La historia política del período es, por tanto, una masa confusa y enmarañada de minúsculos acontecimientos.

Las «banderías» (árabe, *tā'ifa*, plural, *ṭawā'if*), de donde viene la expresión reyes de taifas) eran los tres grupos étnicos de los beréberes, los eslavos y los andaluces; estos últimos incluían a todos los musulmanes de origen tanto árabe como ibérico (y tal vez a algunos descendientes de los primeros colonos beréberes), casi fusionados por entonces en un solo grupo, de forma tal que los árabes no eran considerados como una taifa independiente. En cada región, una de las taifas solía ser la dominante, gobernando en lo fundamental en su propio provecho, sin excesiva preocupación por el bienestar del resto de la población. Así, pues, la falta de unidad afectaba incluso a los pequeños Estados en los que entonces se dividía España.

Los beréberes controlaban la costa meridional desde el Guadalquivir hasta Granada. Una dinastía notable fue la de los Ḥammūdies, que antes de 1031 había dado tres aspirantes al califato y que gobernó en Málaga y Algeciras hasta después de mediado el siglo. Aún más fuerte fue la dinastía Zīrī en Granada, que poco después de medio siglo incorporó Málaga a sus dominios. Aproximadamente en las mismas fechas, Algeciras y las pequeñas ciudades situadas entre aquélla y el Guadalquivir quedaron sometidas a Sevilla. A la caída del gobierno central, los eslavos se dirigieron hacia el Este, y algunos de sus representantes conquistaron el poder en ciudades costeras, como Almería, Valencia y Tortosa; pero, a diferencia de los beréberes, no formaron dinastías.

Entre los andaluces la dinastía más fuerte fue la de los 'Abbādies en Sevilla. Su fundador fue el cadí o juez Muḥammad ibn 'Abbād, que desempeñó el poder supremo de 1013 a 1042. Le sucedieron, primero, su hijo y, luego, su nieto,

conocidos por sus nombres honoríficos de Mu'taḍid (1042-68) y Mu'tamid (1068-91). Mu'taḍid extendió considerablemente el pequeño reino de Sevilla hacia el Oeste y el Sudoeste, y entró en guerra contra Córdoba y Granada en el Este; finalmente, Córdoba fue incorporada por Mu'tamid a su reino. Pese a las vicisitudes políticas, las artes y las letras florecieron en los reinos de taifas, ya que cada pequeño gobernante imitó el esplendor de la antigua corte del califa en la medida en que sus recursos se lo permitían. Pero la más brillante de toda España fue, sin duda, la corte de Sevilla bajo Mu'taḍid y Mu'tamid<sup>[4]</sup>.

Tras la caída de los 'Āmiríes en 1009, Córdoba fue el principal escenario de la lucha por el califato. En el curso de esos conflictos, la ciudad fue saqueada sin piedad en 1013. Ŷahwar, responsable de la declaración que abolió el califato en 1031, tuvo en lo sucesivo en sus manos prácticamente el poder supremo, aunque se esforzó porque el órgano de gobierno fuera el consejo. Le sucedieron su hijo y su nieto; algunos historiadores suelen hablar de una dinastía de los Banū Ŷahwar<sup>[5]</sup>. Como ya hemos dicho, Córdoba quedó finalmente incluido en los dominios de Sevilla, tras un corto intervalo en que estuvo sometida a Toledo.

La desintegración de al-Andalus constituyó, naturalmente, para los príncipes cristianos del Norte una gran oportunidad; aunque siguieron peleando entre sí en ocasiones, no dejaron de hacer uso de ella. En lugar de pagar tributo al califa, llegaron a exigirselo a los reyes de taifas. Los gobernantes de las Marcas de Badajoz, Toledo y Zaragoza fueron quienes primero pasaron a esta posición de subordinación. El más vigoroso de los gobernantes cristianos, Alfonso VI de León y Castilla (1065-1109), logró imponer un tributo incluso al relativamente fuerte reino de Sevilla. El reino de taifas de Toledo, que era la más débil de las tres Marcas, se rindió ante Alfonso en 1085. Esto constituyó un hito importante en la Reconquista, ya que Toledo nunca más volvió a manos musulmanas. Y, sin embargo, cabe preguntarse hasta qué punto un hombre como Alfonso luchaba conscientemente como cristiano contra los musulmanes y en qué medida no estaba simplemente fortaleciendo su propio reino. Según algunos historiadores, los españoles cristianos y los ibero-árabes musulmanes (a los que hemos llamado anteriormente «andaluces») se sentían básicamente parte de un mismo pueblo. Un dato que corrobora esta tesis es la aceptación de las «ideas feudales» estudiadas en el epígrafe anterior. Otro ejemplo sería la vida del Cid; este nombre es un título árabe (*sayyid* o *sīd*, que significa «señor») atribuido *par excellence* a Rodrigo Díaz de Vivar, noble castellano que, hacia 1081, tras una disputa con Alfonso VI, se ofreció como jefe militar al rey musulmán de Zaragoza y terminó sus días como gobernador independiente de la ciudad musulmana de Valencia. Pese a su estrecha asociación con los musulmanes, fue adoptado por la España cristiana como modelo de hazañas valerosas<sup>[6]</sup>.

La caída de Toledo y la amenazadora situación general hicieron que Mu'tamid de Sevilla buscara la ayuda del gobernante del poderoso Estado almorávide del norte de África, Yūsuf ibn Tāšufin (o Tāšfin). Yūsuf pasó el Estrecho al frente de un ejército y

derrotó a Alfonso VI en Zalaca, cerca de Badajoz, en 1086; después regresó con sus hombres a África. Sin embargo, y pese a la victoria musulmana, la amenaza continuaba existiendo; se recurrió nuevamente a Yūsuf, que entró en España en 1088. La campaña no se desarrolló tan fácilmente como se había esperado, y, por influencia de los juristas *mālikíes* de al-Andalus, Yūsuf decidió no limitarse a los objetivos para los que había sido llamado, sino tratar por su cuenta de restaurar los destinos del Islam. A fines del año 1090 entró en acción para derrocar a los gobernantes musulmanes, y en el curso del año 1091 cayeron en sus manos Córdoba y Sevilla. Estos hechos pueden considerarse como el principio del período almorávid.

## 7. Los imperios beréberes: Los Almorávides

### *La fundación del Estado almorávid*

El Estado norteafricano hacia el que los musulmanes españoles dirigieron la mirada tras la caída de Toledo en 1085 había crecido hasta alcanzar grandes dimensiones en menos de medio siglo. Incluía no solamente la totalidad de Marruecos y de Mauritania, sino también la cuenca del río Senegal, al sur, y la parte occidental de Argelia, en el norte. Acerca de la historia externa del movimiento religioso de los almorávides sólo se conservan escasas referencias, que, por lo demás, apenas permiten comprender las causas fundamentales de su rápido éxito. Este es uno de los muchos temas que merecen una investigación más amplia<sup>[1]</sup>.

El movimiento se inició en un pueblo de criadores de camellos: las tribus beréberes nómadas que reciben la denominación genérica de *Ṣiḥāyā*. Su hogar fueron las estepas del Sáhara, pero luego algunas de esas tribus se dirigieron hacia el Sur, a las cuencas del Senegal y del alto Níger. Son los antepasados de los modernos tuareg; y es posible que de su nombre, a través de la variante dialectal «*Ṣanāga*», se haya derivado «Senegal». La historia del movimiento comienza con la peregrinación a La Meca de algunos notables de una de las tribus *Ṣiḥāyā*, dirigidos por su jefe Yaḥyà ibn Ibrāhīm. A su regreso pasaron algún tiempo en Qayrawān, por entonces centro intelectual del norte de África (aparte de Egipto), donde quedaron muy impresionados por las enseñanzas de un jurista *mālikí*, Abū ‘Imram al-Fāsī<sup>[2]</sup>, que probablemente murió unos pocos meses después de su visita. Al-Fāsī comprendió cuán necesitados de instrucción estaban aquellos hombres y su tribu, y persuadió al discípulo de uno de sus discípulos para que les acompañara como maestro. El hombre era Ibn Yāsin (su nombre completo ‘Abd Allāh ibn Yāsin al-Ŷazūlī), y la fecha, abril de 1039.

La subdivisión de los *Ṣiḥāyā* a la que pertenecía Yaḥyà ibn Ibrāhīm no apreció las enseñanzas de Ibn Yāsin, y pasado un tiempo éste se retiró con algunos discípulos de otra subdivisión a una isla en el Níger, donde, al parecer, se entregó a estudios religiosos y ejercicios piadosos. Las concepciones europeas no nos deben inducir a error, porque, pese a su indudable misticismo y ascetismo, estos hombres habían de mostrarse poco después como soldados fogosos y eficaces. La palabra árabe que designa una «casa de ejercicios» como aquella a la que se retiraron es *ribāṭ*, y de ella se deriva el nombre común de los militantes del movimiento de Ibn Yāsin: *al-Murābiṭūn*, que se transformó en el español «Almorávides». Así, pues, lo que atrajo sobre todo a los *Ṣiḥāyā* no fue la jurisprudencia *mālikí*, sino las enseñanzas místicas que a ella se asociaban; y debe subrayarse que el hombre que conmovió primero a los *Ṣiḥāyā*, Abū ‘Imram al-Fāsī, fue considerado como un santo por los sufíes

(místicos) posteriores.

Hacia el año 1055 el ejército almorávid inició una fase de expansión conquistando el pequeño Estado que tenía su capital en el oasis de *Siḡilmāsa*. El jefe militar de esta empresa fue Yaḥyà ibn ‘Umar, pero Ibn Yāsin Yaḥyà continuó siendo reconocido como su jefe espiritual. Cuando aproximadamente un año después Yaḥyà fue muerto, Ibn Yāsin se cuidó de que le sucediera su hermano Abū Bakr ibn ‘Umar; y al morir Ibn Yāsin (hacia 1058), Abū Bakr quedó como jefe supremo (*emir*) del movimiento hasta su muerte, en 1087. Los éxitos se sucedieron a partir de entonces muy rápidamente. En 1061 Abū Bakr otorgó a su primo Yūsuf ibn Tāšufīn un mando semiindependiente en las regiones septentrionales, mientras él dedicaba su atención al Sur. Desde la nueva capital de Marraquech (*Marrākuš*), fundada por él en 1062, Yūsuf ibn Tāšufīn extendió el dominio almorávid sobre las fértiles zonas de Marruecos y de la mitad oriental de lo que hoy es Argelia.

Esta expansión de los almorávides y el crecimiento de su poder se explica en parte por el hecho de que las regiones que conquistaron estaban en aquella época divididas en muchos pequeños y débiles Estados; pero lo que dio a los almorávides su poder fue probablemente la combinación de objetivos religiosos y políticos, posibilitando así una cierta unidad entre las diversas subdivisiones de los *Šinḡāya*. El rápido crecimiento de un imperio a partir de comienzos insignificantes ha sido un rasgo no infrecuente de la vida nómada; el paralelismo con el movimiento religioso y político de Mahoma en Arabia es evidente. Sin embargo, cabe observar algunas diferencias entre uno y otro fenómenos, además de sus distintos desenlaces. Una de ellas es que los almorávides encontraron un sistema jurídico ya elaborado y utilizaron en la medida de lo posible a los juristas *mālikíes* existentes; otra, que reconocieron ser parte de una unidad mayor al profesar obediencia a los califas ‘Abbāsíes de Bagdad.

### *Los Almorávides en España*

Yūsuf ibn Tāšufīn: (1090)-1106

‘Ali ibn Yūsuf: 1106-1143

Tāšufīn ibn ‘Alī: 1143-1145

Únicamente la desesperada situación creada por la caída de Toledo en 1085 pudo inducir a Mu’tamid de Sevilla y a otros gobernantes de al-Andalus a llamar a España a Yūsuf ibn Tāšufīn. Para llegar a un acuerdo con él exigieron como condición el regreso de los almorávides a África tras la derrota de los cristianos; Yūsuf aceptó en principio esta condición y formuló otras por su parte. Utilizando Algeciras como base, a finales del verano de 1086 partió con sus hombres al encuentro del ejército de Alfonso VI. Los ejércitos se encontraron en Zalaca, cerca de Badajoz, y los

musulmanes se apuntaron una completa victoria; los cristianos que no fueron muertos huyeron en el más completó desorden. Cumpliendo fielmente lo pactado, Yūsuf y sus hombres regresaron a África.

Aunque la victoria de Zalaca constituyó un revés para Alfonso VI, no alteró en lo fundamental la situación en España, es decir, la debilidad de los musulmanes y su incapacidad para rechazar los ataques cristianos a causa de su división interna (y tal vez de otras razones). En particular, las regiones costeras orientales de Valencia a Lorca permanecían aún prácticamente bajo el control de Alfonso. Una guarnición castellana defendía la poderosa fortaleza de Aledo, entre Lorca y Murcia, y el dominio cristiano sobre la zona se iba afianzando. Por consiguiente, tanto los juristas *mālikíes* como Mu'tamid y otros príncipes apelaron nuevamente a Yūsuf ibn Tāšufīn. Por su parte, Yūsuf y sus capitanes, que habían gustado ya de las comodidades de al-Andalus, no se mostraron reacios a volver de nuevo. Por añadidura, creían que estaban impulsando la causa del Islam mediante la lucha contra sus enemigos. Así, pues, en la primavera de 1090, fuerzas almorávides desembarcaron por segunda vez en Algeciras y, junto con los contingentes de al-Andalus, pusieron cerco, bajo el mando de Yūsuf, a la fortaleza de Aledo. El sitio se prolongó durante varios meses. Cuando Alfonso VI se aproximó con un ejército de socorro, Yūsuf se retiró a Lorca; pero Alfonso, estimando que la fortaleza era por todos los conceptos indefendible, la demolió hasta la última piedra. Yūsuf había logrado así un importante objetivo.

Durante el sitio, Yūsuf se había ido formando una idea de la situación política general de España. Así pudo comprobar que en la mayoría de los minúsculos Estados el control de los asuntos públicos estaba en manos de los miembros de la aristocracia arábigo-andaluza, los cuales, aun siendo musulmanes, no estaban profundamente vinculados a la religión islámica, sino fundamentalmente interesados en la poesía, la literatura y las artes en general. Por otra parte, Yūsuf se dio cuenta de que tenía un apoyo muy considerable en el pueblo llano y en los juristas *mālikíes*. Si bien cabe suponer que en un principio pensó regresar de nuevo a África tras fortalecer la situación de los musulmanes españoles, ya en los últimos meses de 1090 había comprendido que esto no era factible. Las aristocracias dominantes de los minúsculos reinos y principados se hallaban enfrentadas por demasiadas querellas como para poder resistir a Alfonso. El interés general de los musulmanes exigía que Yūsuf unificara al-Andalus bajo su mando; y es probable que también le impulsaran en esta dirección sus propias ambiciones, unidas al carácter expansionista del sistema político almorávid, del cual era ya jefe supremo.

Yūsuf no perdió el tiempo en llevar a la práctica su decisión. A fines de 1090 ocupó sin lucha Granada. En marzo de 1091 se le sometió Córdoba. Poco después puso sitio a Sevilla; en septiembre la ciudad y el propio Mu'tamid caían en su poder. Varias ciudades más pequeñas pasaron también bajo su dominio. De esta forma, el sur de España quedó incorporado al imperio almorávid, que pronto extendió sus dominios hacia el Norte. Las etapas más importantes fueron la captura de Badajoz, en



1094; de Valencia, en 1102, y de Zaragoza, en 1110. El Cid había muerto en Valencia en 1099, pero su viuda logró mantener la independencia durante algún tiempo. La caída de Valencia, así como la de los otros pequeños Estados, era un índice de la gran superioridad militar de los almorávides sobre Alfonso. Pese a ello, los almorávides carecían de la fuerza necesaria para ocupar territorios que hubieran permanecido bajo el dominio efectivo de los cristianos, ya que éstos habían seguido la política de repoblar las tierras abandonadas con cristianos mozárabes procedentes de al-Andalus. Por lo demás, los almorávides fueron incapaces de reconquistar Toledo.

El poder de esta dinastía beréber no permaneció por mucho tiempo en su cenit. Los generales y los demás oficiales y soldados quedaron deslumbrados por la cultura y el refinamiento material de al-Andalus, que sobrepasaba con mucho el de las ciudades del norte de África, y aún más el de las tierras esteparias de las que originariamente procedían. Esta admiración abrió paso, si no a una corrupción de las costumbres, sí al menos a un debilitamiento de la fibra moral. Cada uno de ellos comenzó a anteponer sus propios intereses a los generales, y los oficiales perdieron el control de sus subordinados. Se produjo una pérdida de cohesión en todo el sistema político. Las dificultades económicas se superpusieron al arrogante comportamiento de la soldadesca beréber hasta crear en sectores del pueblo llano una actitud de oposición; y esta actitud de oposición fue suficiente para producir un cambio en la suerte del régimen.

La decadencia comenzó en 1118, con la conquista de Zaragoza por Alfonso I de Aragón (el Batallador); la deslealtad de gran parte de la población contribuyó a este revés. Alfonso el Batallador realizó incursiones que penetraron profundamente en el sur del país en 1125 y en 1126, y trasladó núcleos de población mozárabe para repoblar las regiones recientemente conquistadas por los cristianos en el Norte. Alfonso VII de Castilla llevó a cabo una expedición similar hacia el Sur en 1133. Finalmente, la oposición y descontento popular, cada vez mayores, culminaron en las rebeliones de 1144 y 1145, que pusieron fin a la dominación almorávid en España.

No existe, sin embargo, acuerdo general entre los autores sobre la valoración de la España almorávid. Según Dozy, cuya opinión ha prevalecido durante mucho tiempo, Yūsuf ibn Tāšufīn y sus generales eran semibárbaros, y los juristas *mālikíes*, fanáticos de mente estrecha, siendo unos y otros responsables de que el brillo y el esplendor de la cultura de al-Andalus se transformaran en tinieblas, y de que los poetas y los demás escritores se vieran privados de libertad de expresión. Aunque una serie de datos parecen confirmar esta opinión, en conjunto resulta excesivamente unilateral<sup>[3]</sup>; en cualquier caso, el problema es de los que requieren ulterior estudio. Por un lado, hay en juego un elemento de «lucha de clases». La clase dominante del período anterior, a la que hemos denominado aristocracia árabe-andaluza, había perdido su poder en beneficio de la dinastía almorávid, apoyada por los juristas *mālikíes* y las simpatías del pueblo llano (que probablemente se encontraba en un principio más satisfecho que durante el período de los reyes de taifas). Sin embargo, nuestros

conocimientos sobre la dominación almorávid proceden fundamentalmente de los miembros de la antigua clase dominante, precisamente la clase para la cual la vida se había hecho difícil. Y, aunque los poetas mundanos apenas pudieron encontrar protectores, sabemos hoy que las artes decorativas tuvieron un período de florecimiento, así como las formas populares de poesía y de canción.

Por otra parte, parece que fue precisamente durante el período almorávid cuando los musulmanes españoles tomaron conciencia por primera vez del carácter específico de su religión y de su comunidad religiosa. Hasta aquel momento, el Islam había sido en España muy a menudo, y quizá casi siempre, una religión formal y oficial, aceptada como algo natural pero sin ardiente entusiasmo. Por aquel entonces, sin embargo, se convirtió para muchos en una cuestión de profunda convicción interna. A esta acentuación del carácter religioso del Islam se debió sin duda el que los juristas *mālikíes* hicieran la vida difícil a los judíos y a los cristianos. Esta nueva conciencia del Islam quizá fuera en parte una respuesta a la creciente conciencia de sí mismos de los cristianos. La oposición a la poesía y a la literatura pudo obedecer también al hecho de que fueran profanas y españolas y no suficientemente islámicas. Las aristocracias cristianas y la aristocracia árabe-andaluza compartían un ámbito cultural común muy extenso; prueba de ello es la gran facilidad con que los musulmanes aceptaron seguir viviendo en las ciudades en las que habían vivido (con garantías legales) después de que cayeran en poder de los cristianos.

Tras el final del poder almorávid en España en 1145, se produjo un período de gran confusión, al que puso término la conquista de al-Andalus por los almohades hacia 1170. A veces se denomina a esta época de confusión como «segundo período de los reyes de taifas», pero el nombre no es en absoluto adecuado. Se produjo efectivamente una cierta ruptura en pequeños Estados gobernados por régulos, pero éstos no eran iguales a las banderías (*tawaiif*) surgidas tras el derrumbamiento del califato Omeya. Asimismo, después de 1145, algunos de los gobernantes de los pequeños Estados reconocieron la soberanía de los almohades, y otros la de diversos reyes cristianos. Bástenos con indicar para los fines de nuestro estudio que el período almohade comienza en 1145, con su primera intervención en los asuntos de al-Andalus.

## 8. Los imperios beréberes: Los Almohades

### *Ibn Tūmart y el movimiento almohade*

Existen varias similitudes entre los imperios almohade y almorávid. Ambos nacieron en el noroeste de África e incluyeron posteriormente en sus territorios a al-Andalus. Ambos fueron gobernados por una dinastía beréber y encontraron sus primeros partidarios entre los miembros de tribus beréberes. Ambos fueron en su origen movimientos religiosos o, mejor dicho, tuvieron una base religiosa. Era natural, desde luego, que los beréberes que apoyaron a los almohades fueran enemigos seculares de aquellos que apoyaron a los almorávides. Estos últimos eran nómadas del grupo de tribus denominadas *Ṣinhāya*, mientras que los primeros eran montañeses del Atlas pertenecientes a los *Maṣmūda*. Por otra parte, desde el punto de vista del investigador, son mucho más abundantes las fuentes sobre los comienzos de los almohades que aquellas que se refieren a los de los almorávides<sup>[1]</sup>.

El fundador del movimiento almohade es conocido por el nombre de Ibn Tūmart (*Tūmart* es un diminutivo beréber del nombre de su padre, `Umar). Su familia pertenecía a una rama de la tribu de *Hintāta*, y él nació en un pueblo del Atlas alrededor del año 1082. Visitó Córdoba como estudiante, y posteriormente marchó hacia Oriente, a Alejandría, La Meca y Bagdad. No es seguro que asistiera a las lecciones del gran maestro intelectual de la época, al-Gazālī; sin embargo, es probable que aprendiera algo de la teología filosófica conocida por el nombre de *Aṣ'arismo* en el colegio *Nizāmī* de Bagdad y en Alejandría. En el curso de sus viajes y estudios engendró un profundo celo reformador. La base de sus reformas fue una reelaboración del dogma islámico. En ella daba prioridad *al tawḥīd*, «unicidad» —o más bien «defensa de la unidad»—, razón por la cual sus seguidores recibieron la denominación de *al-Muwaḥḥidūn*, «los defensores de la unicidad» (en las lenguas europeas, Almohades).

Tal era el entusiasmo de Ibn Tūmart que comenzó a predicar a la tripulación y pasajeros del barco que le traía de Alejandría, y después a los habitantes de las ciudades por las que pasaba. Los resultados no fueron muy prometedores; a veces su predicación provocaba una violenta oposición, e Ibn Tūmart tenía que alejarse rápidamente. Fue tras su expulsión de Bugía (Biṣyāya) en 1117 o 1118 cuando Ibn Tūmart encontró al hombre que conduciría el movimiento al éxito político, 'Abd al-Mu'min. Este era también estudiante; aunque tenía intención de marchar a Oriente, decidió finalmente unirse a Ibn Tūmart. Los dos hombres, tras pasar algún tiempo en Marraquech, donde encontraron la mezcla ya habitual de apoyo y de oposición, se retiraron a la soledad relativa de la remota ciudad de Tinmelal (Tīnmāl, etc.). Esta se convirtió en el centro propagandístico de la nueva doctrina, que rápidamente reclutó

partidarios y recibió una organización jerárquica<sup>[2]</sup>. Hacia 1121 Ibn Tūmart formuló su pretensión de convertirse en el Maḥdī, el jefe guiado por la inspiración divina. Pronto tuvo bajo su mando el número suficiente de hombres como para desafiar el poder almorávid a nivel local. Una derrota en 1023 no detuvo su avance. Jefe militar además de espiritual, encontró la muerte en una batalla en 1130.

Ibn Tūmart había designado como su sucesor a ‘Abd al-Mu‘min, pero éste no fue proclamado como tal hasta 1133. Al principio tuvo que limitarse a tácticas de guerrillas, pero finalmente logró un apoyo suficiente en las regiones montañosas y pudo aventurarse a bajar a las llanuras para enfrentarse con el grueso de los ejércitos almorávides. Llevó la mejor parte en una escaramuza cerca de Tlemcén en 1145; poco después de la batalla el gobernante almorávid moría a causa de un accidente. La consecuente debilidad de la administración almorávid produjo en 1147 la pérdida de su capital, Marraquech, que fue ocupada por los almohades. Esto constituyó definitivamente y a todos los efectos el fin del Estado almorávid.

Aunque ‘Abd al-Mu‘min había intervenido en los asuntos de al-Andalus ya en 1145, con posterioridad a 1147 no orientó sus principales esfuerzos militares a la recuperación de los dominios almorávides en la Península Ibérica, sino que se contentó con una actividad diplomática. Había comprendido que existían posibilidades de una expansión hacia el este de África mucho más allá de los límites alcanzados por los almorávides. A pesar de la amenaza cristiana que Roger II de Sicilia representaba, una campaña cuidadosamente preparada le permitió conquistar en 1151 la mitad de lo que hoy es Argelia; una campaña posterior, en 1159-60, le valdría la conquista del territorio de Túnez, incluidas las ciudades de Túnez, Qayrawān y Maḥdiyya (la antigua capital fāṭimí), y de la costa norteafricana hacia el Este, hasta la altura de Trípoli.

### *España durante la dominación almohade (hasta 1223)*

‘Abd al-Mu‘min: 1130-1163

Abū Ya‘qūb Yūsuf I: 1163-1184

Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Mansūr: 1184-1199

Muḥammad al-Nāṣir: 1199-1213

Abū Ya‘qūb Yūsuf II: 1213-1223

La situación de al-Andalus tras el derrocamiento de los almorávides en 1145, y más aún tras la conquista almohade de Marraquech en 1147 es oscura. El poder real estaba en manos de una serie de minúsculos gobernantes locales. Aunque tal vez algunos de ellos continuaron dependiendo, en ciertos aspectos, de los reyes cristianos, en conjunto tendieron cada vez más a reconocer la soberanía del califa almohade. Ibn

Mardaniš, que gobernó Sevilla y logró controlar una gran parte del oeste de al-Andalus fue quien alcanzó mayor grado de independencia.

El fundador del imperio almohade, ‘Abd al-Mu‘min, tras anexionarse Túnez y Tripolitania, dirigió de nuevo su mirada hacia la Península Ibérica. A partir de 1162 comenzó a preparar una campaña en gran escala, pero la muerte le sorprendió antes de que sus planes hubieran madurado. El hijo que le sucedió, tras una breve disputa, en el mando no puso en práctica esos proyectos. Efectivamente, hasta 1171 el nuevo califa no trató de fortalecer su poder sobre al-Andalus. La oposición de Ibn Mardaniš terminó con la muerte de éste; sus sucesores no tuvieron más opción que la de someter Sevilla a los almohades. Después de esto, el califa avanzó hacia el Norte durante cierto tiempo puso sitio a Toledo; pero finalmente, comprendiendo la enorme dificultad de la operación y dándose cuenta de que hubiera sido una locura continuarla; abandonó la empresa. Sin embargo, parece que los almohades lograron un control efectivo sobre la mayor parte de al-Andalus. En una campaña posterior, Abū Ya‘qūb Yūsuf consiguió llevar la «guerra santa» hasta el territorio enemigo. Desgraciadamente fue herido en el sitio de la fortaleza de Santarem (cerca de Lisboa), muriendo al poco tiempo (1184).

La primera tarea de su hijo y sucesor, Abū Ya‘qūb Yūsuf, fue reconquistar la ciudad de Bugía y el vecino sector del litoral argelino, donde un descendiente de los almorávides se había establecido como gobernador independiente. Esta serie de acontecimientos prueban que si bien los almohades podían reunir, cuando la ocasión lo requería, un ejército extremadamente potente, las fuerzas con las que mantenían el orden durante las épocas normales eran insuficientes para mantener a raya a los aventureros. Así, pues, a menudo alguna parte de su imperio exigía la atención especial del califa almohade. Hasta 1189 Abū Ya‘qūb Yūsuf no pudo dirigir su interés hacia al-Andalus. Diversos acontecimientos le permitieron concertar una tregua de cinco años con los reyes de Castilla y León en 1190. Tras nuevas operaciones contra fortalezas portuguesas en aquel año y en los posteriores, logró dejar al-Andalus en una situación relativamente estable, mientras él prestaba toda su atención a problemas urgentes en África. El fin de la tregua trajo consigo un período de actividad en la Península Ibérica. A principios de la campaña, en julio de 1195, los almohades consiguieron una gran victoria sobre Alfonso VIII de Castilla en Alarcos (situada a mitad de camino entre Córdoba y Toledo). Aunque los almohades explotaron parcialmente esa victoria durante aquel año y los siguientes, carecieron al parecer de los recursos necesarios para realizar un cambio fundamental en el equilibrio de fuerzas entre la España cristiana y al-Andalus.

Los cristianos, por otra parte, fueron espoleados a una mayor actividad por este revés, que se produjo precisamente en el momento en que pensaban que la reconquista iba haciendo poco a poco progresos. Los obispos y arzobispos jugaron un papel importante en la suavización de las diferencias entre los jefes políticos, en el arreglo de las disputas y en la superación de las mutuas desconfianzas. Se predicó la

cruzada no sólo en España, sino también más allá de los Pirineos, lo cual les permitió contar con muchos refuerzos. Tales preparativos se vieron facilitados por la tregua que se firmó tras la batalla de Alarcos y por la falta de energía del nuevo califa almohade, Muḥammad, que sucedió a su padre en 1199. Durante un cierto tiempo, la situación permaneció estable, y la dominación almohade sobre España pareció hallarse en su cenit; pero cuando los cristianos pasaron por fin a la ofensiva, pronto quedó de manifiesto que se había producido un cambio decisivo en la correlación de fuerzas. En julio de 1212 un ejército conjunto de León, Castilla, Navarra y Aragón avanzó hacia el Sur desde Toledo y se enfrentó a los almohades en Las Navas de Tolosa. Los almohades sufrieron tal derrota que su poder en España quedó prácticamente aniquilado, aunque esto no se pusiera en evidencia hasta después de 1223, debido a que los cristianos se vieron una vez más enzarzados en problemas internos. El califa Muḥammad murió, quizá accidentalmente, en 1213, y el hilo de quince años que le sucedió, Abū Ya'qūb Yūsuf II, fue incapaz de restaurar la buena fortuna de aquel régimen que ya se tambaleaba.

Sería interesante conocer las razones del derrumbamiento de los almohades. Sin embargo, la cuestión ha sido poco estudiada y todo lo que podemos decir es a título provisional. Existen algunos puntos, sin embargo, relativamente seguros. Ibn Tūmart se había formado en el imperio almorávid, y en cierto modo sus doctrinas pueden considerarse como contrarias a los almorávides. El régimen almorávid estaba estrechamente vinculado a los juristas *mālikíes*, para quienes la jurisprudencia significaba el conocimiento de los detalles de la ley tal como ésta se aplicaba en la práctica, es decir, el conocimiento de lo que las autoridades reconocidas habían decidido. Ibn Tūmart, en cambio, afirmaba que los juristas debían deducir sus decisiones acerca de la aplicación de la ley de los primeros principios, es decir, de los textos del Corán y de la Tradición, o del consenso de los musulmanes. Otro punto importante era la pretensión de Ibn Tūmart de ser el *Mahdī* (el jefe y restaurador del orden enviado por Dios). Aunque esta creencia era más bien *šī'í* que *sunní*, indudablemente Ibn Tūmart no tenía la intención de establecer vínculo alguno con los *šī'íes* de Oriente, sino que deseaba crear un foco para la arraigada veneración de los beréberes por los santones y anacoretas (de la cual es testimonio el respeto popular hacia los morabitos).

Aunque un régimen con una base dogmática de este tipo tenía forzosamente que chocar con la casta de los juristas *mālikíes*, que tanta influencia había tenido bajo los almorávides, no parece que los almohades se ocuparan de establecer un nuevo cuerpo de juristas, pese a que algunos de los que le apoyaron fueran *zāhiríes* (cf. Cap. 9, apartado 3, párrafo 5, más abajo). En otras partes, los líderes *šī'íes*, como los *fātimíes*, reivindicaron su capacidad para formular decisiones autoritarias sobre cuestiones de derecho, aunque rara vez produjeron en la práctica novedades jurídicas importantes. Ibn Tūmart ni siquiera parece haber pretendido tanto. En ciertos aspectos, insistió en un estricto cumplimiento de las prescripciones del Corán y de la Tradición, pero en

general parece haberse conformado con la administración de justicia de su tiempo. Así, pues, no existía una contradicción básica entre las nuevas doctrinas y la práctica jurídica en uso que obligara a excluir automáticamente a los juristas existentes. Es cierto que los almohades reivindicaron el califato y que incluso dejaron de reconocer formalmente a los ‘Abbāsíes de Bagdad, pero es probable que los juristas *mālikíes* no sintieran excesivo apego por los ‘Abbāsíes. Por consiguiente, los cuerpos de juristas *mālikíes* continuaron ejerciendo sus funciones de una forma cada vez más activa bajo la dominación almohade en al-Andalus.

Por otra parte, el hecho de que los almohades se vieran forzados a hacer concesiones con el fin de granjearse la buena voluntad de los juristas es quizá un índice de su más grave debilidad: la falta de apoyo popular. Los almorávides, tras derrocar a la antigua aristocracia arábigoandaluza, habían reclutado partidarios entre los juristas *mālikíes* y el pueblo llano. Los almohades tal vez tuvieran hasta cierto punto un apoyo activo de la aristocracia anteriormente depuesta por los almorávides; pero una vez que se desvaneció la sensación momentánea de liberación de los abusos almorávides; el respaldo popular fue escaso. La figura del *Mahdī*, que había puesto en movimiento a los beréberes, ejercía probablemente poco atractivo sobre los habitantes de al-Andalus, al igual que sobre los árabes de las regiones orientales del imperio almohade en el norte de África. Si esta hipótesis fuera cierta, esto significaría que el imperio almohade fue ante todo y sobre todo un Estado militar que sólo necesitaba un mínimo grado de consentimiento por parte de los gobernados. No hubo entusiasmo en el pueblo, ni tampoco sentimiento de estar unidos con la élite del poder para la realización de una causa trascendental. En los difíciles días posteriores a 1223, por lo menos uno de los miembros de la familia gobernante abandonó su fidelidad a las doctrinas de Ibn Tūmart; así que es fácil imaginar cuál era el estado de cosas entre el pueblo. Esto parece haber contribuido más que ningún otro factor a la decadencia del régimen almohade.

Otro factor fue sin duda el origen beréber de la élite gobernante. Esto significaba que la figura del *Mahdī* tenía probablemente escaso atractivo para los musulmanes no beréberes de al-Andalus; la esperanza básica de la población de origen ibérico descansaba al parecer en una intervención sobrenatural directa<sup>[3]</sup>. Por otra parte, también existía una forma embrionaria de conciencia nacional o racial, basada quizá fundamentalmente en razones lingüísticas. Los almohades lograron al principio ganarse la obediencia de los numerosos árabes de Argelia oriental y de Túnez; pero era perfectamente natural que, con el tiempo, las diversas orientaciones fundamentales de los grupos lingüísticos tuvieran repercusiones políticas.

### *El avance de la Reconquista desde 1223 a 1248*

El califa almohade que murió en 1223 no dejó hijos, lo que dio lugar a pugnas



dinásticas que acabaron en al-Andalus prácticamente con toda resistencia a la Reconquista, con una única excepción. En el norte de África, pese a las disensiones en el seno de la familia gobernante, quedaron en pie restos del imperio almohade, el cual, sin embargo, fue deshaciéndose gradualmente a medida que fueron independizándose una serie de subordinados que constituyeron Estados independientes, hasta que finalmente se extinguió en 126. En al-Andalus algunos de los gobernantes almohades mantuvieron, después de 1223, un cierto grado de autoridad en zonas limitadas durante unos pocos años, pero la administración central había ya desaparecido.

En este período de confusión, un descendiente de los antiguos príncipes de Zaragoza extendió momentáneamente su dominio, al parecer con notable éxito, por el este y el sur de al-Andalus. Pero, tras la unificación de León y Castilla en 1230, los cristianos tomaron una vez más la ofensiva, y el descendiente de los príncipes de Zaragoza fue derrotado en más de una batalla, siendo finalmente asesinado. Después de este intento, ninguno de los jefes musulmanes disfrutó de mucho apoyo, aunque algunos conservaran un precario ámbito de semiindependencia durante dos o tres décadas. El dirigente de la ofensiva cristiana fue Fernando III, rey de Castilla desde 1217 y también de León desde 1230 (hasta su muerte en 1252). En una serie de campañas, de 1231 en adelante, logró conquistar para los cristianos el corazón mismo de al-Andalus. Los hechos más señalados fueron la ocupación de Córdoba en 1236 y la de Sevilla en 1248. Las «operaciones de limpieza» posteriores, especialmente en el Este, duraron unos veinte años. Al fin de este período, la dominación musulmana había desaparecido de España, salvo una sola excepción.

Esta única excepción —el único destello de luz para los musulmanes— fue el surgimiento del reino *nazarí* de Granada. Hacia 1231, un hombre de ascendencia árabe (de Medina), Muḥammad ibn Yūsuf ibn Naṣr, fundó un pequeño Estado en torno a Jaén, apoderándose posteriormente de Granada en 1235 y haciendo de ella su capital. Consiguió salvarse de la catástrofe mediante una prudente diplomacia, obteniendo la ayuda de los cristianos contra sus rivales musulmanes locales y después la de los musulmanes norteafricanos contra los cristianos. Las características geográficas del pequeño reino, junto con otros factores, le permitieron mantener su existencia durante dos siglos y medio.

Sin embargo, dejando a un lado esta pequeña aunque importante excepción, la caída de los almohades significó el fin de la España islámica.

## 9. El auge cultural en el período de decadencia política

### Poesía<sup>[\*]</sup>

La poesía, que había arraigado en una nueva tierra bajo los Omeyas españoles, desarrollándose y acumulando energías, floreció a fines del siglo x y durante todo el siglo xi. Ciertamente, fue éste un período de división y de inestabilidad política, pero la poesía no se eleva y decae según el ritmo de los azares políticos. El hecho de que bajo los reyes de taifas existieran varias cortes que rivalizaban entre sí para la protección de las artes dio a muchos poetas la oportunidad de probar su talento y de obtener provecho de él.

Durante esa época no escaseó el talento. El más célebre de todos los poetas andaluces fue Ibn Zaydūn (1003-70), que expresó con mucha ternura y delicadeza su desgraciado amor por la princesa Wallāda, también poetisa. El severo teólogo Ibn Ḥazm (996-1064) compuso también un tratado sobre el amor, *El collar de la paloma*, ilustrando cada uno de los aspectos del amor y las experiencias de los amantes con sus propios versos y con los de otros autores. Mención especial debe hacerse de la corte de los ‘Abbādīs en Sevilla, donde daban el tono los propios príncipes, que eran realmente poetas de talento; así, Mu‘taḍid (1012-69), poeta de espíritu vigoroso, cuya calidad no pasaba, sin embargo, de algunos símiles notables, y sobre todo su hijo Mu‘tamid (1040-95). Mu‘tamid, antes de ser reducido por los almorávides a infamante cautiverio, que hizo fluir de su corazón patéticos lamentos, expresó magníficamente los temas que estaban en boga en aquel tiempo. A su servicio estaba también un amigo íntimo, al que designó para cargos importantes, pero que finalmente cayó en desgracia y fue ejecutado: Ibn ‘Ammār (1031-8.3), cuyos versos tenían una cierta grandeza y resonancia; y a su corte acudió asimismo Ibn Ḥamdīs (1055-1132), expulsado de Sicilia por los normandos.

La tesis de que esta edad de oro de la poesía de al-Andalus llegó a su fin en el siglo xi es cierta en el sentido de que en lo sucesivo no se produjo ya ningún movimiento innovador de importancia; pero también es verdad que los modelos entonces creados continuaron siendo imitados con gran habilidad y refinamiento durante varios siglos. Bajo las dinastías beréberes, y en grado no menor en las provincias, siguieron floreciendo excelentes poetas, el más destacado de los cuales fue Ibn Jafāya de Alcira (1050-1139), especialmente famoso por sus descripciones de jardines.

Resulta tentador poner en relación este florecimiento de la poesía con la vida en los mundanos y tolerantes principados de los reyes de taifas —«repúblicas italianas con turbante», se les ha llamado—, o más bien con la ociosidad de sus cortes. Sería también fácil atribuir la pérdida de vitalidad posterior al carácter represivo y

reaccionario de las dinastías beréberes, a cuyos gobernantes se les suele describir como semibárbaros incapaces de apreciar las sutilezas de la mente andaluza. Existe indudablemente un cierto grado de verdad en estas afirmaciones, pero frente a una aceptación incondicional de las mismas ha de resaltarse que la vida bajo los reyes de taifas no carecía de aspectos negativos, de intrigas ruines y de una inseguridad corrosiva, mientras que los sucesores de Yūsuf ibn Tāsufīn se adaptaron rápidamente al modo de vida de al-Andalus y ofrecieron su mecenazgo a los poetas, no sufriendo de hecho la poesía alteraciones importantes en la sucesión de las dinastías.

Ni en esta época ni en ninguna otra puede explicarse la poesía exclusivamente en función de las condiciones sociales y políticas. Sin quizá más estímulos concretos que la dadivosidad de la naturaleza y las promesas de grandeza del califato Omeya, la poesía andaluza se desarrolló siguiendo líneas que rápidamente se fueron estilizando; de esta manera su vida se prolongó incluso cuando llegaron tiempos muy distintos no sólo para España sino también para todo el Islam, tiempos en que tres Califatos habían entrado en decadencia, en que los enemigos exteriores se mostraban amenazantes y en el interior la ortodoxia pasaba a la ofensiva<sup>[1]</sup>.

De hecho, es difícil imaginar un tipo de sociedad en el que la poesía característica de al-Andalus pudiera ser a la larga algo más que una expresión convencional o de evasión. Sus temas principales se relacionan con una búsqueda suntuosa y exquisita de placeres. También otros temas habituales en la poesía árabe —el gnómico, el ascético, el místico— tuvieron sus portavoces, pero fueron de escasa calidad. En cambio, podemos leer descripciones de festines nocturnos a la orilla del río, o en una arboleda, o en un prado florido, en el fresco del anochecer o el alba, «cuando la noche se lava el alcohol<sup>[†]</sup> de la cara en el rocío de la mañana»; de efebos semejantes a cervatillos y de muchachas de talle esbelto y redondas caderas que embriagan con el vino que escancian, con las miradas que envían, con los besos que conceden; mientras una esclava canta y baila al son de un laúd, para acabar despojándose de sus vestiduras, surgiendo como un «brote que florece entre un ramillete de capullos»<sup>[2]</sup>.

En estos placeres había tanto refinamiento como sensualidad. Los poetas andaluces mostraron un vivo y minucioso interés por todo objeto de belleza. El ideal expresado por Ibn Jafāyā no es el de un hombre serio, firme y estoico, nunca dispuesto a sacrificar al amor una noche de sueño, sino el de aquel que reacciona inmediatamente ante todo estímulo, angustiado o deprimido por la adversidad, pero también trémulo de alegría ante la contemplación de la belleza, «como se mueve en vaivén la rama de un árbol de las cumbres, húmeda de rocío, por el soplo de una suave brisa»<sup>[3]</sup>. Esta refinada sensualidad se pone de manifiesto en el especial interés que mostraron los poetas andaluces por la naturaleza y por el amor.

La naturaleza constituía el marco idílico de las escenas báquicas y de las citas de los amantes, pero en tales casos apenas si era objeto de una vaga descripción. La observación detallada se refería generalmente a temas muy concretos: el ocaso, las ondas de la superficie del río, y especialmente determinadas flores, cuya descripción

era tan popular que llenaba algunas antologías y era reconocida como un género en sí mismo. Especialmente las flores eran objeto de comparación, no exenta de artificiosidad, con adornos de piedras preciosas; el nenúfar como perlas blancas, con una gema negra en el centro; el jazmín silvestre y su verde tallo, con un jacinto amarillo sobre un soporte de esmeraldas. También se hacían, sin embargo, comparaciones de gran variedad y originalidad que a menudo implicaban una personificación; por ejemplo, comparar la corriente del río con los trémulos flancos de una bailarina ligeramente vestida, o a la noche con un rey negro que llevara la luna como corona y la constelación de Géminis como pendientes. Los poetas andaluces no dejaron tampoco de proyectar sus emociones en la naturaleza, sintiendo en el arrullo de las palomas y en el suspiro de la brisa una expresión de simpatía hacia los amantes separados.

La gama de la poesía amorosa andaluza era también muy amplia: desde la pasión que consume hasta los juegos eróticos; desde las expresiones de vergonzosa sumisión a la querida hasta las sentencias irónicas sobre la indemnización exigible por heridas de amor; desde la espontánea sensualidad de un Ibn Jafāya:

Mis manos viajaron por su cuerpo,  
tan pronto hacia su cintura como hacia su pecho,  
descendiendo por el Tihāma de sus costados  
y ascendiendo hasta el Naÿd de sus senos<sup>[4]</sup>,

hasta el idealismo de un Ibn Ḥazm, que prefería reunirse en sueños con su amada por miedo a que se le desvaneciese al mero contacto real de sus manos<sup>[5]</sup>.

Sin embargo, por muy fina que fuera la expresión, su ámbito apenas excedía del terreno propiamente sensual. En *El collar de la paloma*, Ibn Ḥazm recoge la tesis (de raíz neoplatónica) de que el amor es la reunión de las dos mitades de un espíritu que había sido creado como una sola esfera; pero ese reconocimiento sólo se produce a través de la atracción física. El amor «platónico» se relaciona en este contexto con una peculiar psicología de ambigua castidad, según la cual la orientación erótica es una mórbida prolongación del deseo<sup>[6]</sup>, ya que en el amor físico la satisfacción ha de coincidir con la saciedad. Se dice que la mujer tuvo mucha libertad y que fue muy enaltecida en la sociedad de al-Andalus; sin embargo, en la poesía lo que se canta son siempre sus encantos físicos, y el único rasgo de carácter al que se suele aludir — aunque a veces se elogia la castidad en el varón— es su capricho y su crueldad al no acceder a los ruegos del amante. Henri Pérès<sup>[7]</sup> cita un pasaje en el que al-Rāḍī, hijo de Mutámid, dice a su amada: «Eres hermosa, tanto en lo físico como en lo moral»; pero en este mismo pasaje se registra una sorprendente —y rara— influencia cristiana, ya que también se refiere a su amada como a «un ángel».

Así, pues, se plantea la cuestión de un posible parentesco entre ciertas actitudes

observables en las literaturas europeas y la de al-Andalus. Pérès ha examinado con meticulosidad no superada la producción poética del siglo XI. Ha dado mucha importancia a ejemplos de personificación de la naturaleza frente a la tendencia árabe a la cosificación que hemos estudiado en los capítulos anteriores. Este autor considera característicos una serie de rasgos, entre los cuales destaca como fundamental un amor por la naturaleza que, pese a cierta artificiosidad expresiva, tiene sus raíces en la realidad, así como una melancolía subyacente que propende a los matices suaves. Los poetas de al-Andalus prefieren la primavera al verano, y el atardecer y la noche al mediodía. Incluso cuando se encuentran entre compañeros festivos, se les nota inclinados al silencio y a la soledad. Quizá debido a la inestabilidad de la vida, piensan que no hay ningún placer que sea totalmente puro, y «un desasosiego — extraño entre los orientales— perturba todo acto de tributo a la vida». Su humilde actitud hacia la mujer y su concepción del amor son casi cristianas. En conjunto, «sustituyen las virtudes de la fortaleza y de la acción —el ideal adecuado a la sociedad árabe en el Islam— por las cualidades de suavidad, humildad, ternura, reflexión y meditación. Tienden a una mayor realización humana mediante el desarrollo de todas sus facultades, dando quizá primacía al corazón sobre la mente y la voluntad».

En realidad, Pérès considera que la preponderancia de sangre iberorromana en los habitantes de al-Andalus los convierte, pese a la presencia de innegables elementos orientales, en continuadores de aquellos pobladores aborígenes, y atribuye a los elementos judeo-cristianos un papel fundamental en el desarrollo de sus rasgos característicos<sup>[8]</sup>.

Pese a la calidad y documentación del estudio de Pérès, difícilmente se podrá estar de acuerdo con sus conclusiones, o al menos con la importancia que da al carácter específico de la poesía de al-Andalus. Esta poesía forma en lo fundamental una unidad con la del Oriente islámico. La producción literaria de Oriente nunca perdió su atractivo para al-Andalus. Su costumbre de denominar a sus propios poetas como «el Mutanabbī» o «el Ibn al-Rūmī de Occidente» prueba su respeto a los modelos orientales; Ibn Ḥazm se lamentaba incluso de no haber nacido fuera de España, ya que entonces hubiera sido más apreciado. De hecho, todos los temas andaluces se desarrollaron a partir de la poesía clásica, y son muy pocos los rasgos singularizados por Pérès que no tienen algún antecedente en otras partes del mundo islámico. En cuanto a la expresión, tampoco desmerecen los andaluces en su afán de encontrar imágenes rebuscadas. El gusto por el juego de palabras retórico estaba tan profundamente arraigado que cuando Mu'tamid, que languidecía en prisión, se enteró de la muerte de dos de sus hijos, expresó su pena, indudablemente auténtica, en amargos retruécanos con sus nombres. Y en la búsqueda de formas de expresión cada vez más extravagantes, no siempre se evitaba la artificiosidad o el mal gusto, hasta tal punto que incluso un poeta tan distinguido y delicado como Abū 'Āmir ibn Suhayd (992-1035) pudo escribir sin empacho:

Tal fue mi beso, tan fuerte aspiró mi boca, que casi lo dejé desdentado.

Sin embargo, en esta poesía existe un lirismo característico, percibido por muchos desde que lo señalara el barón MacGuckin de Slane<sup>[9]</sup>, y que estriba en la preponderancia de ciertos temas, en un énfasis emocional, y quizá también en una mayor cohesión del tono y en la homogeneidad de las imágenes, como en la magnífica descripción que hace Ibn Jafāyā de una encumbrada e inaccesible montaña<sup>[10]</sup>, o en estos versos que hablan de un destacamento de jinetes con metáforas derivadas todas ellas del agua:

Cabalgaban en corceles como raudales de un torrente,  
y los pendones de sus pardas lanzas semejaban el claro azul de las aguas;  
en sus vainas se precipitaban las corrientes;  
y usaban como yelmos burbujas de espuma.  
Vestían cotas de malla, albercas  
que, salvo por encima de sus hombros, trepidaban por todas partes<sup>[11]</sup>.

Lo realmente significativo es que, allí donde la práctica literaria de al-Andalus se aparta de la oriental, lo hace en un sentido aceptable para el gusto europeo.

La mezcla de razas no basta por sí misma para explicar este fenómeno. Aunque, como ya hemos visto, los conquistadores musulmanes no encontraron en España una cultura digna de ser imitada, sin embargo, la población indígena tenía al menos una literatura popular, y en la sociedad que se fue desarrollando —sociedad en la que difícilmente podían ponerse barreras entre muladíes y mozárabes, a menudo parientes cercanos, y en la que la adaptación a la coexistencia de culturas diferentes llegó hasta el punto de que, pese a los diferentes calendarios, se hicieron coincidir algunas festividades populares musulmanas con días festivos cristianos—, esta literatura popular debió entrelazarse y fusionarse con la de los invasores. Existe de hecho un texto del siglo XIII que afirma que los primitivos habitantes de al-Andalus cantaban, «bien a la manera de los cristianos, bien a la de los camelleros árabes»<sup>[12]</sup>. No es difícil de imaginar que, una vez producido el mestizaje a nivel popular, algunas de las actividades que se ponían de manifiesto en la literatura popular tradicional actuaran por ósmosis<sup>[13]</sup> incluso sobre las composiciones de la élite, tan dominadas por los convencionalismos.

La existencia de un proceso de este tipo es probable sobre todo en el desarrollo de las formas estróficas de poesía, la moaxaja (*muwaššah*) y el *zéjel*, que son sin discusión las contribuciones más originales de al-Andalus a la poesía árabe. La moaxaja es, en sus formas más comunes, un poema de cinco estrofas, con un pareado inicial que pudo utilizarse como estribillo pero que en cualquier caso proporcionaba un elemento de referencia, ya que cada estrofa posterior se componía de tres versos

con rima propia seguidos de dos versos que reproducían la rima del pareado inicial. Así, pues, el esquema de la rima sería el siguiente:

AA bbbAA (AA) cccAA (AA), etc.

También podían realizarse, sin embargo, reelaboraciones y variantes de este esquema. El pareado final, denominado jarcha había de ser la «clave» de todo el poema; las primeras fuentes sobre la teoría de la moaxaja especifican que ha de ser compuesto en primer lugar, pero que también puede formarse prestado. Asimismo, de acuerdo con estas primitivas fuentes, la jarcha debía ser mordaz y picante, y no componerse en árabe clásico sino en la lengua usual o en romance. En los últimos años se han descubierto efectivamente algunas jarchas de este tipo; están escritas en una mezcla de árabe vulgar y de romance, y casi todas en forma de observaciones puestas en boca de una mujer.

El zéjel se escribía en su totalidad en la lengua vulgar, y generalmente su esquema de rima era más sencillo, con un solo verso al final de cada estrofa que reproducía la rima del pareado inicial, es decir:

AA bbbA (AA), etc.<sup>[14]</sup>

Algunas moaxajas andaluzas estaban compuestas con una métrica idéntica, o al menos equivalente, a la de la poesía arábiga clásica. Otras sorprendieron, en cambio, a Ibn Sanā' al-Mulk (m. en 1212) —introdutor del género en Oriente— porque carecían, al leerse, de una rima que pudiera captar el oído<sup>[15]</sup>, aunque probablemente se adaptaban a una pauta rítmica al ser cantadas, contrayendo o alargando arbitrariamente las sílabas. Entre estos dos extremos existen muchas que pueden medirse conforme a un sistema silábico que posiblemente se deriva de la métrica cuantitativa clásica pero que difiere notablemente de ésta; sobre los enigmáticos problemas que plantean aún no se ha dicho la última palabra<sup>[16]</sup>.

La moaxaja y el zéjel no son más que dos casos en el conjunto de formas poéticas no clásicas que llegaron a utilizarse en los países de habla árabe<sup>[17]</sup>. Sabemos que al menos una de ellas —la *mawaliya*— ya se usaba en el Irak en el siglo VIII. Se atribuyen también composiciones estróficas a los poetas de Bagdad Abū Nuwās (m. hacia el 803) e Ibn al-Mu'tazz (m. en el 908), a los que no es descabellado considerar como precursores de la moaxaja<sup>[18]</sup>. Sin embargo, no existen pruebas concluyentes de que estos ejemplos solitarios sirvieran de modelo para poetas posteriores. Es cierto que en Oriente el desarrollo de la poesía estrófica permaneció en gran medida confinado a la literatura popular hasta que los poetas de al-Andalus llevaron la moaxaja y el zéjel a un nivel que provocó la admiración y posteriormente la emulación de los musulmanes cultos de otros lugares, de forma tal que hizo



indiscutible la primacía de al-Andalus en este campo.

Las primeras moaxajas andaluzas conocidas son del siglo XI, pero su «invención» se atribuye a un poeta de Cabra que murió a principios del siglo X. «Invención» no significa en este caso sino que este poeta fue el primero en dar a la moaxaja una forma aceptable para los escritores cultos, ya que el carácter de la jarcha revela un origen popular, posiblemente a través de canciones entonadas por las danzarinas nativas que entretenían a los árabes. García Gómez ha demostrado cómo pudo muy bien ser un poeta árabe, al que hubiera llamado la atención el verso mordaz de una canción popular, quien hubiera escrito la primera moaxaja como entorno adecuado para tal verso<sup>[19]</sup>; sin embargo, parece probable que la deuda de ese poeta con la literatura popular fuera todavía mayor, dada la gran diferencia existente entre toda la estructura de la moaxaja y la de los poemas arábigos clásicos.

El género adquirió una considerable difusión y fue practicado por muchos de los mejores poetas, algunos de los cuales —Abū Bakr Muḥammad ibn Zuhri (m. en 1160), entre otros— debieron su reputación literaria a su maestría en esta composición. Esta forma se prestaba bien al gusto dominante por lo artificioso; al mismo tiempo, por su unidad basada más en la estrofa que en el verso, por su pauta tan adaptable como exigente, produjo, cuando fue utilizada por artistas, algunos de los más encantadores poemas de amor y de las más delicadas descripciones de al-Andalus.

El zéjel no apareció hasta bastante tarde, y su principal exponente, Ibn Quzmān o Abenguzmān (m. en 1160 o en 1169)<sup>[20]</sup>, se atribuyó la gloria principal de haberlo perfeccionado. Esto no significa que no tuviera ya anteriormente una larga historia sino que, como forma auténticamente popular, los hombres de letras que hubieran podido recogerlo no lo juzgaran digno de atención. Ibn Quzmān fue el primero que, con su inspiración y descarada comicidad, logró que fuera aceptado por los escritores cultos y, en consecuencia, por la posteridad.

Así, pues, España fue el único país musulmán donde el espíritu vigoroso del pueblo llano abrió brecha en el muro del convencionalismo erigido por los clasicistas.

### *Literatura en prosa y filología*

En la cultura árabe los estudios lingüísticos y los literarios han estado siempre especialmente relacionados. Los primeros gramáticos y lexicógrafos trataron de determinar cuál había sido la utilización de la lengua árabe más pura y primitiva; para tal propósito emplearon la poesía de los clásicos como materia prima, razón por la cual sus obras están tachonadas de citas, no sólo a título de ejemplos, sino también como fuentes indubitadas. Ellos fueron quienes realmente estimularon la recopilación de esta poesía; y a la ampliación y desarrollo de su ámbito de interés se debieron las



compilaciones de antologías, la reunión de anécdotas literarias, la redacción de comentarios sobre los textos literarios, y el propio crecimiento de la crítica literaria.

Los musulmanes españoles tenían al parecer un sistema educativo propio —más racional que el de Oriente, como se ha apresurado a señalar Pérès<sup>[21]</sup>—, en virtud del cual se alcanzaba en primer lugar un dominio del lenguaje y se estudiaban después las «ciencias» religiosas. Pero estas mismas «ciencias» se basaban en grado muy considerable en la tradición oriental. Introducidas en un primer momento, como ya señalamos, por hombres cultivados como al-Qālī, el vínculo se mantuvo mediante un tráfico constante de estudiosos y de obras eruditas; tráfico en ambas direcciones que subraya la unidad esencial de la cultura islámica.

Los gramáticos árabes de al-Andalus, al igual que los de otros países, contribuyeron al acervo común de conocimientos mediante la redacción de comentarios a las obras clásicas escritas en Oriente. El lexicógrafo Ibn Sīda (1006?-66) recopiló, entre otras obras, dos grandes diccionarios de considerable renombre, tanto en Oriente como en Occidente.

En España se escribieron también libros de adab, misceláneas de temas diversos, a menudo de ámbito casi enciclopédico, pues el género abarcaba todo cuanto pudiera interesar al hombre culto. Uno de ellos, titulado *Lámpara de Príncipes* (Sirāy al-Mulūk), obra de Abū Bakr al-Ṭurtūšī, también conocido como Ibn Abī Randaqa (1059-1130), se compone casi totalmente de anécdotas sobre la conducta real, y tal vez pudiera ser clasificado dentro del género de los «espejos de príncipes». Otro libro escrito por Yūsuf ibn al-Šayj de Málaga (1132-1207) trataba de una gran variedad de asuntos ordenados por orden alfabético, y llegó a utilizarse como manual de cultura general.

Comenzaron también a aparecer antologías centradas a menudo sobre un solo tema que reflejaba el deleite en la naturaleza propio de al-Andalus, en las que los poetas de al-Andalus ocupaban un lugar privilegiado; la más antigua de las que conocemos es la de Abū l-Walīd al-Ḥimyarī (1026-1084 aproximadamente), que se ocupa exclusivamente de la primavera y de las flores primaverales. *El Collar de la Paloma*, de Ibn Ḥazm, ya citada como antología poética e inspirada en una antología oriental, Kitāb al-Zahra, obra de Abū Dāwūd al-Iṣfahānī, es al mismo tiempo un tratado sobre el amor de originalidad considerable y de reputación no superada.

Ibn Bassām (m. en 1147) compuso una historia literaria —justamente denominada *El Tesoro* (*al-Dajīra*) y ya que es hasta la fecha uno de los más auténticos filones de información literaria— con el declarado propósito de hacer justicia al genio andaluz y de acabar con la subordinación literaria a los modelos orientales. Un contemporáneo más joven, al-Fatḥ ibn Jāqān, se basó en gran medida en *El Tesoro* para sus dos historias literarias, que se han ganado, sin embargo, una sobresaliente reputación por el excelente estilo de su prosa. Finalmente, no ajeno a la rivalidad con Oriente pero sobre todo como respuesta a un desafío beréber que se produjo en la corte del gobernante almohade al-Manṣūr, al-Saqundī (m. en 1231)

compuso una epístola (*risāla*) en defensa de la cultura de al-Andalus, notable por su meditada argumentación, su ingenio y su refinado estilo.

Aunque hayamos subrayado el gran nivel estilístico tanto de al-Fatḥ ibn Jāqān como de al-Saqundī, aquella magnífica prosa —cuyo fin fundamental no era tanto la mera transmisión de información como la creación de un efecto estético— era en realidad una actividad literaria derivada de la correspondencia oficial. Los secretarios de los príncipes no eran simples amanuenses, sino «funcionarios» superiores, hombres de responsabilidad y de prestigio cuya habilidad en el uso de las palabras era considerada como digna de la atención de los críticos literarios.

Finalmente, los escritos en prosa rebasaron el ámbito de la correspondencia oficial para extenderse a epístolas sobre diversos temas, a obras descriptivas, a debates imaginarios entre la espada y la pluma o entre varios tipos de flores.

Una vez más, fue en Oriente donde se inició el camino, por obra de una serie de escritores —entre los cuales el más dotado era al-Ŷāḥiḏ (m. en 869)— que habían desarrollado un estilo de prosa vivo y directo; estos autores tuvieron sus admiradores e imitadores en al-Andalus. El más famoso fue el poeta Ibn Zaydūn: sus dos epístolas —una de ellas, escrita cuando se encontraba en desgracia, pidiendo clemencia al soberano; la otra, dirigida a su rival Ibn ‘Abdūs, en tono satírico— son magníficos ejemplos de talento y vigor y están llenas de alusiones cultas.

En poco tiempo, el gusto por el artificio retórico invadió la prosa al igual que la poesía. Tanto en Oriente como en Occidente, una prosa rimada e ingeniosamente adornada, destinada a provocar la admiración del lector más que a producir en él un sentimiento de simpatía, se convirtió en norma para toda obra que pretendiera distinguirse literariamente.

Este tipo de prosa encontró un cauce adecuado en la *maqāma*. Era ésta una historia corta narrada con maestría consumada y consciente, casi siempre en torno a un engaño utilizado por un pícaro ingenioso y simpático con el fin de obtener una comida gratuita o alguna otra modesta ganancia. Su invención en Oriente se atribuye a Badī‘ al-Zamān al-Ḥamadānī (969-1008), lo cual en este caso tampoco significa sino que aquél fue el primero en darle cumplida expresión literaria. La forma y el nombre de la *maqāma*<sup>[22]</sup> derivan de su anécdota original en el siglo IX, que solía referirse a un beduino, parco en palabras y austero en actos, que arengaba a una asamblea de notables sobre las prístinas virtudes amenazadas por una vida de comodidades; un siglo después el héroe se había convertido en un huésped no invitado que se introducía entre sus superiores para mendigar una comida.

Badī‘ al-Zamān dio muestras de ingenio, de finura y de una aguda observación de la conducta humana en las picardías que relató; pero el mayor interés del género se centra en la oportunidad que ofrecían las *maqāmas* para una buena dicción y una hábil expresión, y es a estas cualidades a las que se debió el éxito del género. Al-Ḥarīrī de Basora (1054-1122) fue aún más lejos: su héroe apenas usaba de otro medio que el de su propia elocuencia para distraer primero y embaucar después a quienes le

escuchaban. La narrativa se convirtió, pues, en una simple y sutil trama para *tours de force* verbales de asombrosa brillantez.

Los escritos de Badī' al-Zamān —tanto las epístolas como las *maqāmas*— fueron rápidamente conocidos, ampliamente admirados y pronto imitados en España. También gozaron de preferencias los de Al-Ḥarīrī, y se dice que algunos andaluces pudieron escucharlos de labios de su propio autor; fue efectivamente un andaluz, Abū l-'Abbās Ḥmad al-Šarīrī —es decir, de Jerez— (m. en 1222), el autor de unos comentarios a las *maqāmas* de al-Ḥarīrī, que pronto llegaron a servir de modelo a todo el mundo islámico. Sabemos que en al-Andalus se escribieron *maqāmas* desde finales del siglo XI; probablemente la contribución más importante al género fue obra de Abū l-Ṭāhir Muḥammad al-Tamīmī al-Saraqusī al-Aštarkūnī —es decir, de Estercuel— (m. en 1143), quien se impuso en la creación de sus cincuenta *maqāmas* pautas arbitrarias de ornamentación verbal, al parecer imitando a lo realizado por el poeta oriental Abū l-'Alā' al-Ma'arrī (973-1057) en su *Luzūmiyyāt*.<sup>[23]</sup>

La *maqāmas*, pese a que preste mayor atención a la virtuosidad del escritor que a la historia que cuenta, es en todo caso —si exceptuamos la anécdota breve— la única forma narrativa que se desarrolló en la literatura árabe, tanto en prosa como en verso. Una primitiva traducción de las fábulas de Bidpai por el persa Ibn al-Muqaffa' (m. en 757) alcanzó la consideración de clásico literario. Aunque el núcleo de *Las mil y una noches* está constituido al parecer por una versión, también de gran calidad, de antiguos cuentos persas, el anonimato y el lenguaje vulgar de las ampliaciones posteriores revelan un origen popular. Es un hecho que los maestros de la prosa arábiga abandonaron casi totalmente las narraciones al pueblo llano. Conforme al atomismo que ya hemos señalado en la práctica literaria árabe, no crearon ninguna obra épica, ni —hasta los tiempos modernos— obras dramáticas o novelas; es decir, pese a que pulieron sus medios de expresión hasta lograr una brillantez diamantina, no desarrollaron ningún género que exigiera una inventiva tenaz basada en una concepción unificada. En Oriente la única excepción notable fue la obra en prosa, del poeta al-Ma'arrī, la *Risalāt al-gufrān* (*La Epístola del Perdón*), que describía una visita a los cielos y su encuentro con poetas de edades anteriores; sus semejanzas superficiales con la *Divina Comedia* han atraído sobre ella una atención incidental en el debate acerca de la posible influencia de las fuentes islámicas en la obra de Dante<sup>[24]</sup>.

En la España musulmana el cuadro no era en lo fundamental diferente. Los cuentos y leyendas —algunos de los cuales se han conservado— formaban parte del legado popular, el cual, desembarazado de toda vinculación consciente a una rígida tradición, recogía libremente las aportaciones de todas las ciencias que pudieran ofrecerle distracción e instrucción, tanto las árabes o griegas como las de origen local, y las entrelazaba con la misma libertad en composiciones sugeridas por una imaginación fertilizada por múltiples fuentes. De todas formas, no llegó a desarrollarse una narrativa literaria, pese a que Ibn al-Kinānī, médico del siglo XI, fue

autor de un libro titulado *Muḥammad wa-Su‘dā*, hoy perdido pero que parece haber constituido un cierto tipo de romance.

Existen, sin embargo, dos obras andaluzas del mayor interés a este respecto, aunque el elemento narrativo tuviera en ambas una importancia secundaria en las intenciones del autor.

La primera es la *Risālat al-tāwābi‘ wa-l-Zawābī*, de Abū ‘Amir ibn Šuhayd (992-1035). En esta obra, el autor describe un viaje a los reinos sobrenaturales, en los que encuentra a los *tawābi‘* o genios, que —según la creencia preislámica— inspiraban a los poetas y estaban individualmente vinculados con ellos, y conversa con los genios de tres poetas preislámicos y con los de una serie de «modernos». En muchos casos no se trata más que de un breve diálogo en el que cada *tawābi‘* escucha, generalmente con aprobación, un poema a la manera de su propio poeta pero compuesta por Ibn Suhayd. Pero después hay también pasajes en los que se indica la utilización que hicieron los distintos poetas de determinados conceptos y formas de expresión. El libro termina con una exposición sobre los méritos de las composiciones poéticas de un mulo y de un asno y con el discurso de un ganso (probablemente, sátiras de personalidades literarias no identificadas).

Se trata del primer libro de este tipo conocido en lengua árabe, ya que es anterior en pocos años a la *Risālāt al-gufrān*, de al-Ma‘arrī, aunque nada indica que al-Ma‘arrī la conociera. Pérès ha sugerido<sup>[25]</sup> que está inspirado en alguno de los *Diálogos* de Platón o de Luciano, pero tampoco acerca de esta cuestión existen datos positivos. En todo caso, constituye en lo fundamental una crítica literaria presentada en forma fantástica. No obstante, la narración es bastante inspirada, y en ocasiones tiene un humor irónico realmente raro en la literatura arábiga; el hecho de que quienes aparezcan sean los genios de los poetas y no los poetas mismos ofrece la oportunidad para caracterizarlos mediante descripciones físicas que se utilizan sólo en algunos casos, pero siempre con gran destreza.

La segunda obra en forma narrativa es la historia de *Ḥayy ibn Yaqzān*, de Ibn Ṭufayl (m. en 1185), que estudiaremos en su carácter de obra filosófica en un epígrafe posterior (p. 153). Desde el punto de vista de la historia literaria, puede observarse que Ibn Ṭufayl adoptó exactamente el mismo título, así como el tema general (la obtención de la Verdad suprema mediante el ejercicio de las facultades humanas), de una obra anterior del filósofo oriental Avicena o Ibn Sīnā (980-1037). Pero mientras que la obra de Avicena era un discurso filosófico y el nombre del protagonista —Vivo, hijo de Despierto— no era sino un símbolo evidente, Ibn Ṭufayl lo combinó con un cuento popular sobre un muchacho criado por una gacela y convirtió las especulaciones de aquél en un personaje de carne y hueso, describiendo el desarrollo mental del solitario habitante de una isla, libre de las creencias tradicionales y desembarazado de los vínculos sociales: un precursor del *Emilio*, de Rousseau. Así, pues, la extraña unión de la filosofía con los cuentos populares produjo la más vigorosa y sugestiva obra narrativa de la literatura arábiga hasta los

tiempos presentes.

### *Las ciencias religiosas y la historia*

Para las diversas disciplinas intelectuales, al igual que para la poesía, la época de desorden político que siguió al derrumbamiento del califato Omeya constituyó el período de florecimiento de todo aquello que hasta entonces había ido creciendo en silencio. Esto se debió, sin duda, en medida muy considerable, a todo lo que había sido realizado durante el tercer cuarto del siglo XI —últimos años de ‘Abd al-Raḥmān III y reinado de al-Ḥakam II— en lo que se refiere a la creación de bibliotecas y a los estímulos para el establecimiento en España de sabios venidos de los principales centros orientales. El espíritu de los tiempos pudo también contribuir a ello, ya que la autoconciencia y la confianza en sí mismo que alcanzó el país bajo ‘Abd al-Raḥmān III parecen haber perdurado mucho tiempo después de que los Omeyas hubieran desaparecido. No es sorprendente, por tanto, que durante los siglos XI y XII España produjese hombres de erudición universal, los más grandes de los cuales alcanzaron fama en los principales centros del mundo islámico, y que tras la desaparición de la mayor parte de la España islámica en el siglo XIII los estudiosos de al-Andalus fueran acogidos en el norte de África, en Egipto y en Siria.

El hombre de ciencia más destacado de al-Andalus en el siglo XI fue con mucho Ibn Ḥazm (994-1064), cuyo nombre se suele europeizar a veces como Ibn Házam<sup>[26]</sup>. En su genealogía hay un aspecto curioso. Según testimonio propio, un antepasado suyo, de ascendencia persa, se instaló en España como cliente de un miembro de la familia Omeya. Aunque biógrafos posteriores aceptan esta afirmación, sin embargo algunos de sus contemporáneos le reprocharon el ser en realidad descendiente de una familia indígena española del oeste de Sevilla<sup>[27]</sup>. Lo cierto es que Ibn Ḥazm se sentía identificado con los árabes en general y con la familia Omeya en particular, y que fue un enemigo encarnizado de los cristianos. Una de sus obras menores es un tratado sobre las genealogías árabes.

Su padre ocupó varios importantes cargos con Almanzor y su hijo al-Muẓaffar (m. en 1008), y, sin duda, continuó participando en los agitados asuntos de al-Andalus entre esta última fecha y su muerte en 1012. La educación de Ibn Ḥazm debía encontrarse ya prácticamente terminada para aquel entonces, puesto que la desintegración de las instituciones políticas comenzó en 1009. Encontramos algunas referencias dispersas sobre el traslado de su familia de una a otra mansión o finca, hasta su definitivo establecimiento en 1013 en Játiva, cerca de Valencia. Hacia 1016 Ibn Ḥazm comenzó a intervenir en política como partidario de los Omeyas, pero su carrera administrativa fue muy inestable, conociendo tanto la lucha como la prisión. En diciembre de 1023 fue nombrado primer ministro de uno de los califas Omeyas de



breve reinado, pero siete semanas más tarde el califa fue asesinado y él se vio una vez más arrojado en prisión. Se sabe que en el período 1027-31 tuvo aún durante un cierto tiempo otro cargo político, pero poco después abandonó completamente la política y se entregó plenamente al estudio. Su primera obra en prosa, *El collar de la paloma*<sup>[28]</sup>, no deja de ser sorprendente para un hombre que había de alcanzar posteriormente celebridad como jurista y como teólogo, ya que trata del amor y de los amantes con abundantes y vividas anécdotas. Aunque expresa algunas de sus propias experiencias e inclinaciones de juventud, tal vez sea más adecuado interpretarla como una consecuencia de su interés por la lengua árabe y como un ejercicio de su habilidad en el uso de la misma; la prosa está cuidadosamente redactada, y la obra recoge elegantes versos de su propia factura. Esta preocupación por el lenguaje es un punto de conexión entre *El collar de la paloma* y su posterior sistema teológico. La primera instrucción en ciencias religiosas que recibió Ibn Ḥazm se basaba en el *mālikismo* predominante en España, que se limitaba fundamentalmente a considerar los detalles del sistema jurídico en su aplicación práctica; pero resultaba imposible evitar que un estudiante perspicaz pusiera en cuestión las justificaciones de los preceptos concretos, dado que en España existían por entonces especialistas muy eruditos en la Tradición y juristas *šāfi'íes*, y las enseñanzas de éstos debían hacer referencia a las «raíces» o principios básicos de la estructura jurídica. Ibn Ḥazm se adentró profundamente en el estudio de la Tradición, e incluso escribió un grueso volumen sobre derecho partiendo de una concepción *šāfi'í*. Hacia 1027, sin embargo, comenzó a encontrar insatisfactorio el sistema y a recibir la influencia de uno de sus primeros profesores de literatura, el cual le inició por entonces en la escuela *zāhirí* de jurisprudencia, que constituiría en lo sucesivo su posición teórica. El fundador del *zāhirismo* fue Dāwūd al-Isbāhānī (m. en 884), y su principio fundamental la conservación del «significado manifiesto» (*zāhir*) de las palabras del Corán y de la Tradición. Este principio fundamental tenía como primordial objetivo la armonización de las afirmaciones aparentemente contradictorias de los textos primitivos sin caer en interpretaciones metafóricas (que estaban condenadas por los círculos conservadores).

La atracción que sintió Ibn Ḥazm por el *zāhirismo* debió ser muy intensa. Aunque el *zāhirismo* no había sido hasta entonces más que un mero rito o escuela jurídica, Ibn Ḥazm se esforzó por construir sobre el mismo principio central un sistema de teología dogmática. En esta empresa combinó la concepción árabe fundamental sobre el lenguaje (y de la relación del lenguaje y el conocimiento) y una tendencia especulativa, probablemente de origen ibérico (ya que pueden encontrarse también ejemplos de la misma en la producción filosófica del siglo siguiente). El lenguaje no era para los árabes musulmanes una mera convención humana, sino algo creado por Dios para adecuarse a los objetos. El Corán, como palabra de Dios, era el vehículo perfecto para transmitir al hombre exactamente lo que aquél quería transmitir. Así, pues, la principal tarea del estudioso será comprender lo que Dios quiso decir en el

Corán y en segundo lugar lo que las diversas parábolas de Mahoma significan. Esta comprensión, sin embargo, presupone una profunda familiaridad con el Corán y la Tradición (que requiere incluso saberse de memoria el Corán), así como la preocupación más escrupulosa por parte de las generaciones posteriores para transmitir con precisión la forma verbal exacta de estos textos de la escritura. Aunque tal concepción estaba muy generalizada entre los eruditos musulmanes y no se reducía en absoluto a los *zāhiríes*, fue el *zāhirí* Ibn Ḥazm quien la adoptó con mayor rigor y trató de desarrollar todas sus implicaciones.

Pese a que Ibn Ḥazm ejerció al parecer una influencia considerable sobre las posteriores concepciones intelectuales de al-Andalus, en el terreno teológico no tuvo seguidores declarados. Algunos de sus discípulos adoptaron el *zāhirismo* en el derecho, y la escuela *zāhirí* pervivió durante uno o dos siglos; sin embargo, nunca pasó de tener un reducido círculo de partidarios. Ibn Ḥazm tuvo una lengua proverbialmente afilada y se ganó muchos enemigos. Durante una época encontró refugio en Mallorca, pero fue expulsado de allí a consecuencia de ciertas disputas. Pasó los últimos años de su vida en la hacienda familiar, cerca de Niebla (al oeste de Sevilla), y allí murió en 1064.

Aparte de sus obras sobre la teoría del derecho, los estudiosos han prestado recientemente mucha atención a su libro sobre las sectas, proclamado como el primer estudio comparado de todos los tiempos sobre religión, cosa no del todo exacta. De un lado, existen varias heresiologías anteriores en lengua árabe; de otro, el objeto del libro es polémico y no descriptivo. La mezcla de religiones en España movió probablemente a Ibn Ḥazm a concebir su propia religión por encima y frente a sus rivales. En total se han conservado unas tres docenas de obras de Ibn Ḥazm, pero algunas de ellas no pasan de ser meros panfletos. Su temática cubre una gama muy amplia. Además de las ya señaladas, encontramos una crítica de la lógica aristotélica (basada, según sus biógrafos, en una incorrecta comprensión de la misma), una obra sobre ética (que ha sido traducida al español) y una epístola defendiendo a al-Andalus de la acusación de descuidar la biografía de sus intelectuales<sup>[29]</sup>.

Precisamente porque la figura de Ibn Ḥazm es tan destacada no resulta del todo representativa. Un estudioso de primera fila que también alcanzó celebridad en los centros del Islam pero que reflejaba más exactamente el *ethos* de al-Andalus fue Abū 'Umar ibn 'Abd al-Bakr (978-1071)<sup>[30]</sup>. Aunque no llegó a estudiar fuera de Córdoba, mantuvo correspondencia con eruditos de los principales centros de los países orientales y se convirtió en el máximo especialista en la Tradición, de su tiempo tanto en España como en el norte de África. Sus estudios y escritos comprendían varias disciplinas afines, tales como una genealogía árabe y la vida y campañas de Mahoma. Una colección de biografías sobre los compañeros de Mahoma —en cada caso, es siempre un compañero quien está en el origen de la cadena de transmisión de la Tradición— produjo gran interés y abrió el camino a colecciones más completas.

Sin embargo, su obra más original es la que se puede titular, abreviadamente, *La*

*Exposición y Excelencia del Conocimiento.* El método de la obra es típico del movimiento tradicionalista, ya que consiste casi exclusivamente en anécdotas sobre dichos y hechos de Mahoma y de algunos de los más notables musulmanes de la primera hora, así como en resúmenes de las tesis sostenidas por los eruditos; nunca expone directamente sus propias opiniones, aunque a veces pueden inferirse de afirmaciones tales como la de que todos los juristas y estudiosos, salvo dos excepciones, concuerdan en que el razonamiento analógico (*qiyās*) es admisible en las sentencias jurídicas pero no en la teología. Sin embargo, la elección de temas que el autor realiza ofrece gran interés, pues incluye una serie de cuestiones relacionadas con la concepción árabe del conocimiento (que acabamos de describir más arriba): la obligación de buscar el conocimiento; la superioridad del estudio sobre la piedad y el martirio; la conveniencia de poner por escrito los conocimientos (procedimiento extraño a la cultura oral de los árabes preislámicos); los viajes en busca del saber; el respeto debido por el alumno al profesor; la actitud de los estudiosos ante los gobernantes; las fuentes del conocimiento jurídico y religioso, y los tipos de argumentos posibles en estos campos. Ibn ‘Abd al-Bakr muestra así una tendencia a alejarse del rígido *mālikismo* del siglo x; en efecto, condena explícitamente el *taqlīd* o sumisión ciega a la autoridad. No sorprende averiguar que en una primera época había pertenecido a la escuela *zāhirí*, y que, aunque se adhirió posteriormente a la escuela *mālikí* dominante —llegando a ser cadí de Lisboa—, se le atribuían inclinaciones *šāfi‘íes*. Durante los años de su madurez vivió en diversas ciudades de la costa levantina o cercanas a ésta; la muerte le sobrevino, ya muy anciano, en Játiva.

La biografía de al-Ḥumaydī nos permite una mejor comprensión de las condiciones en que vivían los hombres de ciencia en este período. Nació antes de 1029 en Mallorca, a donde su padre había emigrado desde un suburbio de Córdoba, probablemente a causa de la agitada situación existente. En Mallorca al-Ḥumaydī recibió la influencia de Ibn Ḥazm y logró alcanzar un excelente conocimiento de la Tradición y de otras materias afines. También estudió, posiblemente en Córdoba, con Ibn ‘Abd al-Bakr. En 1056 partió para Oriente en viaje de estudios. Peregrinó también a La Meca, donde permaneció durante cierto tiempo estudiando. Se dice que estudió la Tradición en Túnez, Egipto, Damasco y Bagdad. No está claro si regresó a España durante una temporada. Aceptó la concepción *zāhirí* de su maestro Ibn Ḥazm y sufrió las consecuencias de la oposición general a este rito. A tal oposición se debió el que finalmente se estableciera en Bagdad. Aparte de algunas obras seriamente trabajadas pero no muy notables sobre la Tradición, fue persuadido por amigos de Bagdad a escribir una relación de los estudiosos españoles, cosa que llevó a cabo de memoria. Fue uno de los primeros musulmanes españoles que emigró a Oriente, muriendo en Bagdad en 1095.

Testimonio del alto nivel de los estudios en al-Andalus, pese a lo agitado de los tiempos, son no solamente los nombres y biografías de varios eruditos del siglo y



medio siguientes y las listas de manuscritos que se han conservado, sino sobre todo la fama alcanzada en los mismos centros del Islam por el cadí ‘Iyāḍ (1083-1149), tal vez la principal figura del período almorávid. Nacido en Ceuta, en la parte africana del imperio almorávid, hizo sus estudios en Córdoba, para retornar finalmente como cadí a Ceuta. Fue designado para un cargo similar en Granada, pero tras vivir durante un cierto tiempo en esta ciudad se trasladó (en 1137) a Córdoba. La difícil situación creada por el ocaso de la dominación almorávid fue sin duda la razón de que se retirara a Marraquech, donde murió en 1149.

Tenía la reputación de ser el mejor especialista en la Tradición en el Occidente islámico de su tiempo, y dejó tras sí varios libros de mediana calidad sobre jurisprudencia y estudio de la Tradición, así como una colección de biografías de juristas *mālikíes*. Escribió, sin embargo, una obra, conocida como la *Sifā’* («Cura de almas»), que le elevó muy por encima del nivel ordinario; se conservan más de veinte comentarios sobre ella, escritos entre los siglos XIV y XIX. Aunque el título completo se refiere a los «derechos» del profeta, es esencialmente un libro de alabanza a Mahoma, cuya figura ensalza hasta darle un carácter sobrenatural. Se subrayan los milagros de Mahoma (frente a los teólogos, que insistían en que su único milagro fue el Corán mismo); se describe su perfección moral; se le presenta como libre de todo error y de todo defecto. El libro constituye por tanto un gran paso adelante en el desarrollo de la doctrina teológica sobre la persona de Mahoma, y a esta razón se debió probablemente el que atrajera a tantos comentadores. Resulta tentador poner en relación la actitud general del libro con la veneración que existía en el norte de África hacia los santones. Aunque se dice que el abuelo de ‘Iyāḍ emigró desde al-Andalus primero a Fez y posteriormente a Ceuta, su familia podía muy bien ser de origen beréber, y es casi seguro que tenía sangre norte-africana por el lado materno. Este legado probablemente se combinó con el entorno hasta dar lugar a una concepción característicamente norteafricana<sup>[31]</sup>.

Así, pues, el *mālikismo* del período almorávid experimentó un cambio respecto al de finales del siglo X. Los estudiosos *mālikíes* incluían ya en su ámbito de trabajo materias mucho más amplias que los meros detalles de la práctica jurídica. Cuando la amenaza almohade comenzó a despuntar en el norte de África (aproximadamente a partir del año 1125), los *mālikíes* que apoyaban a los almorávides se vieron impulsados a atacar no simplemente las enseñanzas de Ibn Tūmart y de sus seguidores almohades, sino también la teología *aš‘arí*, por entonces predominante en Bagdad y considerada (no muy correctamente) como la más influyente en la formación de sus opiniones. Se produjeron ataques especialmente virulentos contra el notable teólogo y místico *aš‘arí* al-Gazālī; se escribieron libros criticándole, sus opiniones fueron oficialmente condenadas como heréticas, y su gran obra, *La vivificación de las ciencias religiosas*, fue arrojada a la hoguera públicamente (al parecer por orden del cadí ‘Iyāḍ).

Con el establecimiento del poder almohade en España a partir de 1145, los

juristas *mālikíes* perdieron el apoyo oficial de que habían gozado bajo los almorávides. Sin embargo, al menos algunos de ellos conservaron sus cargos. Aunque los almohades traían consigo su teología oficial, ésta no estaba necesariamente ligada a un determinado sistema de jurisprudencia. Se ha dicho que Abū Yūsuf Ya‘qūb, que gobernó de 1184 a 1199, favoreció a los *zāhiríes*. El jurista más ilustre de aquella época de entre los que apoyaban al régimen fue Ibn Rušd (Averroes) (1126-98), el cual, por el hecho de haber llegado a ser uno de los más grandes filósofos del mundo no suele ser estudiado como jurista. Averroes procedía, sin embargo, de una familia de juristas, y llegó a ser cadí de Sevilla y posteriormente de Córdoba. En 1188 terminó una importante obra de jurisprudencia, seguramente escrita en su mayor parte veinte años atrás. El libro trata de las «diferencias» entre los diversos ritos (o escuelas) jurídicos, y dedica especial atención a los tipos de argumentos utilizados por cada uno de ellos para justificar sus decisiones concretas<sup>[32]</sup>. Este tema de las «raíces» de la ley, uno de los que los *mālikíes* españoles eludían en principio, era cultivado en cambio por los pequeños grupos de *zāhiríes* y de *šāfi‘íes*. Parece probable que fueran estos grupos los principales partidarios de los almohades en el campo de la jurisprudencia.

Haremos por último una breve mención de los estudios históricos en España<sup>[33]</sup>, tema que puede ser tratado en esta sección dado que muchos historiadores y biógrafos eran también juristas. Según Lévi Provençal, el más importante de los primeros historiadores es Ibn Ḥayyān (murió en 1076), cuya obra, aunque sólo conservada en parte, contiene mucha información valiosa y fidedigna. Šā‘id, cadí de Toledo (m. en 1070) y contemporáneo de Ibn Ḥayyān, nos ha dejado un compendio de historia universal (traducido al francés en 1935 con el título de *Livre des catégories des nations*) que divide a los pueblos entre aquellos que cultivaron la ciencia y aquellos que no lo hicieron, y que nos da una idea del grado de conocimiento que tenían los musulmanes de aquel período sobre las culturas no musulmanas. También se escribieron en al-Andalus muchas recopilaciones biográficas, en su mayoría sobre sabios del país. Prácticamente todos estos escritos históricos tienen más interés para los especialistas modernos por su contenido que por su forma literaria.

En cierto sentido, la cultura de la España islámica tuvo una continuación en el norte de África. Por ello resulta adecuado que mencionemos finalmente el nombre de Ibn Jaldūn (1332-1406), el cual, aunque nacido en Túnez, procedía de una familia árabe que había vivido en España desde el siglo VIII, desempeñando un papel importante en la vida de Sevilla hasta poco tiempo antes de la conquista de aquella ciudad por los cristianos. Ibn Jaldūn es autor de una extensa obra histórica cuyos últimos volúmenes tratan con detalle la historia de las diversas dinastías norteafricanas. Pero lo que más ha llamado la atención han sido sus *Prolegómenos* o *Muqaddima* a esta historia, generalmente considerada como precursora de la sociología. Aunque durante la mayor parte de su vida residió en distintas zonas del norte de África, incluso en Egipto, y sólo vivió poco más de dos años en España —en

Granada (1362-65)—, su traductor más reciente ha afirmado que «su lealtad fundamental a España y a su civilización» constituye una profunda constante de toda su obra<sup>[34]</sup>. Representa, por tanto, uno de los cauces a través de los cuales al-Andalus tuvo una participación activa en el conjunto del mundo islámico.

### *Filosofía y misticismo*

Ya hemos observado anteriormente (cap. 5, apartado 1) que Ibn Masarra y su escuela cultivaron la filosofía en al-Andalus a principios del siglo x. Aunque existen indicios de un constante interés por las ideas filosóficas, no encontramos ningún estudioso descollante al que se pueda calificar de filósofo hasta que llegamos a Avempace, también conocido como Ibn Bāȳyâ (m. en 1138). Nació en Zaragoza, pero vivió posteriormente unos años en Sevilla y Granada. Al final de su vida se trasladó a Fez, capital almorávid, donde al parecer murió envenenado por un médico famoso. Su obra principal, denominada *El régimen del solitario*, expresa una protesta moral contra el materialismo y la vida mundana de las clases dominantes de la época. Afirma que, dada la corrupción de la sociedad, el hombre que ha comprendido su verdadera condición debe mantenerse al margen de ella, al menos con el pensamiento. En esta obra de Avempace subyace una pasión ética; sin embargo, hemos de recordar que los juristas *mālikíes*, conservadores, controlaban la vida intelectual bajo los almorávides, y que Avempace apenas tenía más posibilidad que el aislamiento y la soledad. Para el filósofo puro, a diferencia del historiador, el mayor interés de su obra reside en el análisis de las «formas espirituales», o ideas presentes en el pensamiento humano<sup>[35]</sup>.

La semilla sembrada por Avempace produjo frutos asombrosos después de la caída de los almorávides y del establecimiento de la dominación almohade en al-Andalus. Es fácil comprender las razones que abrieron esa posibilidad de grandes realizaciones filosóficas bajo los almohades. El fundador del movimiento almohade, Ibn Tūmart (aproximadamente 1080-1130), fue un teólogo y no un filósofo, pero dio preferencia a las formas más filosóficas de la teología. Se puede afirmar casi con certeza que no llegó a estudiar con al-Gazālī (m. en 1111)<sup>[36]</sup>, el gran teólogo que había estudiado a fondo la filosofía neoplatónica de la época y que, aun criticándola vigorosamente, había enseñado que gran parte de la misma podía ser compatible con la doctrina teológica; pero, en cambio, sí conocía esta línea de pensamiento. Por otra parte, la defensa intelectual del *mālikismo* bajo los almorávides incluía (como ya hemos visto) ataques contra al-Gazālī y la teología almohade. Así, pues, era probable que tan pronto como la oposición intelectual llegara al poder se produjera un clima de opinión favorable a la filosofía; y efectivamente, así ocurrió.

El primer filósofo importante de la era almohade fue Ibn Ṭufayl (hacia 1105-85),

también conocido en la época medieval por el nombre de Abubacer, derivado de su *kunya* Abū Bakr. Nació en Guadix, cerca de Granada. Después de ser nombrado secretario del gobernador local ocupó los cargos de visir y de médico de la corte con el soberano almohade Abū Ya‘qūb Yūsuf (1163-84). Expuso su filosofía en una forma parcialmente alegórica (quizá para eludir las críticas) en el romance *Ḥayy ibn Yaqzān* («Vivo, hijo de Despierto») —*El filósofo autodidacto*—, que ha sido traducido a varios idiomas europeos<sup>[37]</sup>.

El héroe del romance o fábula, Ḥayy, vive desde su infancia en una isla desierta sin contacto humano alguno, amamantado y nutrido por una gacela. A través de sus propias reflexiones sobre lo que ve a su alrededor construye gradualmente un sistema filosófico completo, incluida una doctrina acerca de Dios, y llega a alcanzar un cierto grado de éxtasis místico. Otro joven, Asāl, procedente de una isla habitada, llega a la isla desierta tratando de aislarse del mundo para entregarse a la contemplación mística (en la tradición de Avempace). Cuando ambos se encuentran y comparan sus observaciones, se dan cuenta de que la religión filosófica de Ḥayy es idéntica a la posición que ha alcanzado Asāl mediante una crítica filosófica de la religión tradicional. Ḥayy se siente lleno de entusiasmo por convertir al pueblo llano de la otra isla a su religión filosófica; pero cuando lo intentan se encuentran con que los hombres sencillos no quieren aceptar lo que les ofrecen.

Esta historia, deliciosamente narrada, evidentemente se refiere ante todo a los problemas contemporáneos de la relación entre la filosofía y la religión. Puede decirse que Ḥayy defiende la filosofía pura, mientras que Asāl es partidario de la teología filosófica, análoga quizá a la de Ibn Tūmart. El gobernador de la isla habitada, Salāmān, es presentado como partidario del sentido literal de los textos (*zāhir*) y contrario a la interpretación metafórica (*ta’wīl*); así, pues, puede considerársele partidario de los *zāhiríes* y de otros juristas que apoyaban a los almohades (y tal vez opuesto en cambio a los *mālikíes*). Así, pues, la solución que ofrece Ibn Ṭufayl a sus problemas es negativa. La religión filosófica es la verdadera, pero no puede ser directamente aplicada para guiar los asuntos del Estado o las vidas de la gente común. Unos pocos individuos privilegiados pueden desplegar, a través de la filosofía, las potencialidades más altas de la vida humana, pero sólo si se apartan de la vida activa del mundo llegarán a hacerlo. Vienen a la memoria los reyes filósofos de la *República* de Platón, que encuentran su verdadera vida en la contemplación de la esencia del Bien. Lo que Ibn Ṭufayl no explica es cómo puede contribuir la contemplación o el éxtasis místico de los filósofos al bienestar del Estado secular compuesto por individuos normales.

El otro gran filósofo del período almohade —en cierto modo el más grande entre todos los filósofos que han escrito en árabe— es Averroes o Ibn Rušd (1126-98), al que ya mencionamos antes en su calidad de jurista. Era amigo de Ibn Ṭufayl, al que durante un breve período (hacia 1183) sucedió como médico en la corte almohade. Ibn Ṭufayl le había presentado, probablemente en 1153, al príncipe y futuro soberano

almohade Abū Ya‘qūb Yūsuf. Aunque el joven Averroes conocía ya muy a fondo el pensamiento griego, cuando el príncipe le preguntó si los filósofos pensaban que los cielos eran eternos o habían sido creados tuvo miedo y negó dominar tales saberes. Solamente se atrevió a incorporarse a la conversación cuando el príncipe, volviéndose a Ibn Ṭufayl, le habló libremente de Platón, Aristóteles y otros. Pese a este poco prometedor comienzo, llegó, a mantener una íntima amistad con el príncipe. El hijo y sucesor de éste, Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manṣūr, fue también amigo del filósofo; sin embargo, hacia 1195, a fin de ganarse el apoyo de los juristas *mālikíes* en la campaña contra los castellanos, tuvo que destituir a Averroes como cadí de Córdoba y ordenar que sus libros fueran arrojados a la hoguera. No obstante, poco después le resarcó de esta medida dándole un cargo en la corte de Marraquech.

La obra filosófica más importante de Averroes son sus comentarios a los escritos de Aristóteles. Había penetrado profundamente en el pensamiento de Aristóteles, y por ello estaba en situación de interpretar sus escritos en forma auténticamente aristotélica. Hasta entonces, la comprensión de Aristóteles por los pensadores musulmanes había dependido en lo fundamental de la tradición neoplatónica, que distorsionaba sus doctrinas en diversas formas y minimizaba las diferencias entre Aristóteles y Platón. La difusión de la versión árabe de un libro neoplatónico, titulado *La Teología de Aristóteles*, había causado mucha confusión. Uno de los grandes méritos de Averroes fue, por tanto, recuperar al verdadero Aristóteles y transmitir a Europa su pensamiento. Esto se llevó a cabo cuando los estudiosos cristianos y judíos españoles tradujeron los comentarios de Averroes al latín y al hebreo. Esta introducción de Aristóteles en Europa fue uno de los principales factores que contribuyeron a la creación del tomismo; sin embargo, no es culpa de Averroes el que su concepción de las relaciones entre razón y revelación fuera deformada por los llamados «averroístas latinos» mediante la teoría de la «doble verdad».

Aunque los *mālikíes* habían combinado los ataques contra al-Gazālī con críticas a los almohades, Averroes se sintió obligado a defender la filosofía contra las críticas formuladas por al-Gazālī en su libro *La destrucción de los filósofos* (escrito hacia 1095). En su defensa y réplica, *La destrucción de la destrucción*, Averroes examina la obra citada párrafo por párrafo, refuta detalladamente sus críticas a los filósofos, y expone de paso sus propias convicciones sobre la capacidad de la razón para comprender los supremos secretos del universo<sup>[38]</sup>. Este libro, de extraordinaria calidad, tuvo cierta influencia sobre el pensamiento europeo (fue traducido al latín hacia 1328), pero, al ser demasiado tardío y excesivamente periférico, no podía producir un renacimiento filosófico en los centros principales del Islam. En la medida en que se cultivaba la filosofía en el Islam, eran los teólogos quienes lo hacían, especialmente los de la escuela *aš‘arí*; y su filosofía estaba subordinada al dogma teológico. Aunque la obra de Averroes se conocía en Oriente, su concepción era tan extraña a la mentalidad de aquellos hombres que poco era lo que podía aportarles.

Averroes se diferencia de Ibn Ṭufayl, además de por su más puro aristotelismo,



por su actividad más positiva respecto a la relación entre filosofía y religión. Averroes está profundamente convencido de que tanto la filosofía como la religión son verdaderas; ésta fue la base de su propia vida, en la que combinó los escritos filosóficos con la dedicación a su cargo de cadí. En un breve ensayo (recientemente traducido al inglés con el título de *The Harmony of Religion and Philosophy*) insiste en que, puesto que la filosofía es verdadera y también lo son las escrituras reveladas, no puede haber discordancia entre ambas. Posteriormente demuestra con cierto detalle cómo pueden conciliarse las aparentes contradicciones. Aunque los filósofos pueden equivocarse ocasionalmente en cuestiones de detalle, la filosofía es válida en general; y por consiguiente la reconciliación ha de efectuarse buscando aquellas interpretaciones de las afirmaciones de la escritura que puedan armonizarse con la doctrina filosófica aceptada.

Desde este punto de vista, Averroes justifica la participación del filósofo en la vida activa cotidiana. Las ideas religiosas del pueblo sencillo son válidas cuando son adecuadamente comprendidas e interpretadas; y por consiguiente el filósofo no tiene que rehuir el contacto con la religión popular, sino que «debe escoger la mejor religión de su época», aceptar sus formulaciones y explicarlas. Al hacerlo así, contribuye a la vida del Estado, en la cual la religión ocupa un papel importante. Averroes es tan plenamente consciente del lugar de la religión en la sociedad que considera que una religión revelada —aunque, desde luego, filosóficamente entendida— es superior a la religión de la pura razón. Tal vez lo que diferencia a Ibn Ṭufayl de Averroes en este aspecto sea que el pensamiento de aquél fue moldeado por la hostilidad de los almorávides y de los *mālikíes* a la filosofía, en contraste con la tolerancia y la amistad que por lo general dispensaron los almohades a los filósofos.

La filosofía alcanzó con Averroes su cima más alta en la España islámica. El período de tolerancia terminó hacia la misma época de su muerte, cuando la grave situación política restableció a los *mālikíes* en el poder. Se habla a veces de la «filosofía» de Muḥyī l-Dīn ibn al-‘Arabī, pero se trata más bien de una teosofía. Un hombre algo más joven —nacido probablemente pocos años antes del 1200— pero que puede aspirar con mayor derecho al título de filósofo fue Ibn Sab‘īn (m. en 1270). Nacido y educado en España, pertenece a la tradición española, aunque pronto prefiriera marcharse al norte de África, para terminar su vida en La Meca, según se dice, abriéndose las venas. Se le ha atribuido (sin excesiva seguridad) un libro de cierto interés, denominado *Respuestas a las cuestiones sicilianas*; se trata de una serie de preguntas formuladas por el emperador Federico II (por mediación del gobernante almohade de su tiempo) a los estudiosos musulmanes de Ceuta. Su filosofía era menos aristotélica y más neoplatónica que la de Averroes. Esto no es sorprendente, puesto que Ibn Sab‘īn fue también un místico<sup>[39]</sup>.

Es difícil referirse explícitamente al sufismo o misticismo español, en parte por su entremezclamiento con la filosofía que se estudiaba en España, y en parte por su dependencia del desarrollo del misticismo en el norte de África y en otras partes. La

relación entre el misticismo y la filosofía se remonta a Ibn Masarra (véase cap 5, apartado 1). Conocemos los nombres de algunos de sus discípulos que mostraron cierta actividad a fines del siglo x y principios del xi; sin embargo, el movimiento específicamente *masarrí* finalizó cuando un hombre se proclamó a sí mismo caudillo milagroso y comenzó a intervenir en política. Los místicos *masarríes* tuvieron un centro en Pechina, así como otro en la capital, Córdoba; y otro movimiento místico fue fundado en las proximidades de Almería durante la segunda mitad del siglo xi. Ibn al-‘Arīf (m. en 1141) dio una forma definida a este movimiento, que tuvo sus centros secundarios en Sevilla, Granada y el Algarve (Portugal). Al parecer, los gobernantes almorávides, en el momento en que su poderío decaía en al-Andalus, desconfiaron de las posibles implicaciones políticas del movimiento y desterraron al norte de África —donde murieron ambos— a Ibn al-‘Arīf y a su discípulo sevillano Ibn Barraġān. El dirigente del Algarve logró conservar su independencia política de 1141 a 1151<sup>[40]</sup>.

Según el más destacado investigador del misticismo en la España islámica, Miguel Asín Palacios, la influencia de las ideas *masarríes* se observa también en el más grande de los místicos de al-Andalus, Muḥyī l-Dīn ibn al-‘Arabī (1165-1240)<sup>[41]</sup>, que nació en Murcia y estudió en España y en el norte de África, unificados en aquella época por los almohades. Fue probablemente en Sevilla donde recibió la influencia de Ibn al-‘Arīf y de Ibn Barraġān. En 1201, sin embargo, marchó en peregrinación a Oriente y pasó el resto de su vida en ciudades como La Meca, Bagdad y Damasco, poniéndose así en contacto con las diversas corrientes de misticismo de los centros islámicos, incluida la hanbalí. Su producción literaria es muy vasta y recoge muchos de los materiales encontrados en los escritores místicos anteriores. Asín Palacios afirma que en su obra se perciben también influencias cristianas, aunque otros investigadores tienden a reducir su importancia. Ibn al-‘Arabī da mucho valor a la concepción del Logos, que identifica con Mahoma o con la realidad de Mahoma; sin embargo, esto no constituye un paralelo de la doctrina cristiana del Logos, ya que el sistema de Ibn al-‘Arabī es en líneas generales panteísta y monoísta. Pero un tratamiento detallado de estas cuestiones incumbe más bien al estudio general del misticismo islámico. Debe señalarse, por último, que al desarrollo de la orden de los derviches o místicos de la *Sādiliyya* contribuyeron en forma considerable nativos de al-Andalus. Abū Madyan de Tlemcén (m. en 1193), considerado por algunos como fundador de la orden, junto con al-Sādilī (murió en 1258), procedía de España, como asimismo el principal discípulo y sucesor de este último, Abū l-‘Abbās al-Mursī, «el murciano» (m. en 1287). El más importante de los hombres de al-Andalus que alcanzaron su madurez en el norte de África fue Ibn Abbād de Ronda, que pasó gran parte de su vida en Rabat y estuvo posteriormente en Fez<sup>[42]</sup>. Su nombre va unido sobre todo a un comentario acerca de una de las obras básicas de la orden y a una colección de «cartas de dirección espiritual».

## *El arte de los siglos XI y XII*

El arte de la España islámica bajo los reyes de taifas, los almorávides y los almohades merece la atención del historiador tanto porque clarifica algunas de las cuestiones generales que éste trata de investigar como porque a su vez plantea nuevos y complejos problemas. Uno de estos complejos problemas es que el desarrollo de las artes plásticas difiere considerablemente del de la literatura. La explicación puede ser que las dos formas proceden fundamentalmente de dos medios sociales distintos. En cada época las élites dirigentes mandaron realizar obras de arte, especialmente arquitectónicas, que fueron ejecutadas, en su mayor parte, por miembros de los gremios de artesanos que habían heredado las técnicas necesarias para ello.

La obra arquitectónica más notable que nos ha legado el período de los reyes de taifas es la Aljafería de Zaragoza, palacio construido por el gobernador de la ciudad, Abū Ŷa‘far al-Muqtadir (1049-81). Comparado con los edificios del siglo X, muestra un mayor interés por la decoración. Los arcos están cuidadosamente lobulados, y los trazados geométricos entrelazados son más sutiles. Un cierto afán por el contraste se pone de manifiesto en las zonas lisas, que van alternadas con paneles recubiertos de una decoración muy elaborada. Todo ello constituye una línea natural de desarrollo a partir del arte del período Omeya.

Aunque en España no existen obras notables del período almorávid, las características generales de su arte pueden ser deducidas de diversos edificios norteafricanos, ahora que —hace relativamente poco tiempo— se ha levantado el revoque con que fueron recubiertos durante el período almohade. Los almorávides utilizaron la artesanía de al-Andalus, de forma que el estilo de la arquitectura de la España islámica pasó a la ribera meridional del Mediterráneo. En muchas obras almorávides es especialmente notable la tendencia a cubrir totalmente de adornos la superficie. No parece, por otra parte, que las creencias religiosas de los almorávides y de sus partidarios, los juristas *mālikíes*, afectaran en modo alguno a su producción artística.

Por el contrario, el componente puritano de la concepción religiosa de los almohades provocó una reacción contra la exuberante decoración del período inmediatamente anterior. A esto se debe el que algunas obras almorávides fueran recubiertas con un revoco de yeso. La mayor simplicidad del arte almohade se pone inmediatamente de manifiesto sobre todo en los edificios del norte de África, en los que aparece también un cierto aire de grandeza. Esto no resulta tan evidente en las obras almohades en España. Uno de los principales monumentos almohades, la Giralda de Sevilla (hoy el campanario de la catedral), está más cercano a los anteriores estilos españoles que al estilo contemporáneo del norte de África.

Entre los aspectos más significativos se encuentra la rápida aceptación de la tradición arquitectónica de al-Andalus por los nuevos gobernantes beréberes. Dado que su anterior cultura material era extremadamente simple, no tenían realmente más



alternativa que adoptar la tradición sin ni siquiera contribuir a su desarrollo. Las ideas teológicas que inspiraban a los movimientos almorávid y almohade, aunque daban primacía al carácter específicamente islámico (y a la superioridad del Islam sobre la Cristiandad), apenas tuvieron influencia directa sobre la producción artística. Dado que la tradición de al-Andalus era netamente islámica y anticristiana, los fanáticos musulmanes no tuvieron inconveniente en aceptarla. Es posible incluso que consideraran su ornamentación floral geométrica y estilizada como algo específicamente islámico.

## 10. El fin de la España islámica

### *Los nazaríes de Granada*

El fundador de la dinastía nazarí fue, como ya hemos dicho (capítulo 8, apartado 3), Muḥammad ibn Yūsuf ibn Naṣr, también conocido como Ibn al-Aḥmar. Establecido en un principio en Jaén como gobernante (hacia 1231), el avance de la Reconquista bajo Fernando III de Castilla, y en particular la pérdida del propio Jaén en 1245, le obligaron a retirarse más al Sur y, a hacer de Granada, que había ocupado en 1235, la sede de su gobierno. Cuando comprendió que no podría mantener a raya indefinidamente a las fuerzas de Castilla con sus escasos recursos militares, decidió convertirse en vasallo de Fernando, al igual que hicieron por entonces otros gobernantes musulmanes locales. En calidad de tal apoyó a su señor en las campañas que concluyeron con la conquista de Sevilla y del valle inferior del Guadalquivir, así como en otras campañas posteriores contra los musulmanes. El Estado que se creó de esta forma se extendía desde Tarifa (poco más allá de Gibraltar), en el Oeste, hasta unos treinta o cuarenta kilómetros al Este, después de Almería: en total, unos cuatrocientos kilómetros. Al Norte, la frontera se hallaba probablemente más cerca de Jaén que de Granada, a una distancia del mar de algo más de cien kilómetros en línea recta. Muḥammad I no era el único gobernante musulmán vasallo de Castilla. Sin embargo, los demás fueron desapareciendo gradualmente, siendo sustituidos por gobernadores cristianos. El último en caer fue el emir de Murcia en 1264. Por consiguiente, es preciso preguntarse cómo pudo el reino de Granada mantener su independencia durante dos siglos y medio. Aunque cabe sugerir diversas razones, ninguna de ellas parece decisiva. Muḥammad I fue al parecer un buen vasallo de Fernando y de su hijo y, por tanto, merecedor de un trato generoso; y para la época de su muerte, en 1273, tal vez la política de Castilla hubiera aceptado como una constante la existencia de una Granada independiente. También es probable que Castilla, con muchos súbditos musulmanes, considerara útil tener un Estado musulmán cercano en el que pudieran refugiarse los más descontentos. Sin embargo, tal vez haya que dar más importancia a dos factores geográficos: la naturaleza montañosa del país y su proximidad al continente africano. La mayor parte del territorio de Granada se componía de montañas relativamente elevadas, y esta defensa natural estaba reforzada por poderosas fortalezas y ciudades fortificadas (como Ronda) en los puntos donde era más fácil el ataque. Mientras las cosas marcharon bien, los gobernantes de Castilla probablemente consideraron que el esfuerzo por ampliar sus fronteras no compensaba el coste militar. Por otra parte, la cercanía de África hizo factible que los nazaríes recurrieran de cuando en cuando a los nuevos gobernantes musulmanes de Marruecos, la dinastía de los benimerines.

Así, pues, los nazaríes nunca estuvieron totalmente a la merced de Castilla, aunque también tuvieron buen cuidado de no dar a los benimerines la oportunidad de que incorporaran Granada a sus dominios africanos.

El Estado de Granada era declaradamente islámico: daba asilo a los refugiados del resto de España y no utilizaba más idioma que el árabe. Aunque existían judíos entre la población, no había ningún cristiano mozárabe; pero no está claro si esto se debía a alguna disposición concreta o a que la actitud de los musulmanes en general les hacía la vida excesivamente desagradable. Esta prioridad del islamismo y de la defensa del Islam puede explicarse en función de la importancia dada a la guerra santa por los almorávides y los almohades, y como consecuencia de la creciente conciencia de Reconquista que adquirieron los cristianos durante el período de éxitos que comienza en 1212 y termina en 1248.

No disponemos de mucha información acerca de numerosos aspectos de la historia del Estado nazarí. La mayor parte de nuestros conocimientos se refieren a sus relaciones con los Estados cristianos, debido a que en las crónicas de estos últimos hay bastantes datos sobre la cuestión. El período de mayor brillantez comienza en 1344 y termina en 1396; durante él se construyó la parte más bella de la Alhambra. El Estado alcanzó en conjunto una gran prosperidad gracias a la agricultura intensiva, los oficios urbanos y el comercio. Existían, sin embargo, muchos problemas internos. Especialmente a partir de la última década del siglo XIV fueron frecuentes las disputas sucesorias entre miembros de la familia gobernante, apoyándose cada cual en diversos intereses. La actitud conscientemente islámica del Estado favoreció un aumento en el poder de los juristas, los cuales, junto con los mercenarios africanos y ciertos elementos urbanos, tendían a ser partidarios de la guerra. Se oponían a ellos la élite gobernante, los comerciantes y los campesinos, para cuyos intereses era mucho más beneficiosa una situación de paz.

El final del reino nazarí se debió tanto a su propia debilidad interna como al creciente poderío de los cristianos. Este poderío aumentó considerablemente gracias a la unión de Aragón y Castilla por el matrimonio entre Isabel, reina de Castilla a partir de 1474, y Fernando (II), rey de Aragón desde 1479. Pero ya antes de estos acontecimientos la conquista de Gibraltar en 1462 había puesto de manifiesto que el poder cristiano pasaba de nuevo a la ofensiva. Sin embargo, el desastre final habría podido posponerse si los dirigentes musulmanes, dejándose llevar por la impaciencia, no hubieran perdido la serenidad. En 1481, poco antes de finalizar un período de tregua, arrebataron el castillo de Zahara a los cristianos, contribuyendo esta, sin duda, agresiva provocación a que Fernando e Isabel tomaran la decisión de acabar con Granada. Sin recurrir a un ataque militar abierto, Fernando se aprovechó de las divisiones musulmanas y mantuvo la paz con una de las fracciones, mientras que sus ejércitos se lanzaban contra la otra fracción, así aislada. De esta forma logró conquistar Ronda (1485) y Málaga (1487), en el Oeste, y posteriormente Almería (1489), en el Este. La campaña final contra Granada fue lanzada en 1491; antes de

concluir el año los defensores comprendieron que su posición era desesperada y decidieron rendirse. Se garantizó a los musulmanes condiciones honorables, y la rendición se produjo en los primeros días de 1492. Un romance recoge la escena en que, desde una elevación de la sierra, el último de los nazaríes —y último gobernante musulmán de España—, Abū ‘Abd Allāh o Boabdil, se despide de al-Andalus.

### *Los musulmanes bajo la dominación cristiana*

Por un lado, el derrumbamiento de los nazaríes significó el final de la España islámica; por otro, sin embargo, distó de representar tal conclusión. Para el historiador de la cultura islámica, lo que sucedía en algunas partes no musulmanas de España era por lo menos tan importante como lo que ocurría en la Granada nazarí.

Así, pues, para completar la historia de la España islámica es preciso tener en cuenta la vida y la obra de los musulmanes que permanecieron en los Estados cristianos.

La generalizada fama de la intolerancia de la España cristiana, unida a la preeminencia que se otorgó a la idea de la Reconquista, ha hecho pensar a veces que tan pronto como una provincia caía bajo la dominación cristiana dejaba de haber en ella musulmanes. Aunque Castilla favoreció sobre todo la política de instalar colonos castellanos en las tierras despobladas, está muy lejos de ser cierto el que no hubiera musulmanes bajo la dominación cristiana. Cuando Toledo fue conquistada en 1085, se quedaron a vivir en ella muchos artesanos musulmanes, así como algunos eruditos, que jugaron un papel importante en la transmisión a Europa de la ciencia y la filosofía islámicas. Después de 1248 en los reinos cristianos vivían muchos musulmanes. En la nueva provincia andaluza de Castilla los musulmanes constituían la mayoría de la población, mientras que en Aragón y en la provincia de Valencia los cristianos eran una minoría relativamente pequeña. Esta situación era inevitable; los gobernantes tenían que retener a los musulmanes porque constituían una parte esencial de la economía del país, en tanto que para los musulmanes no había otros lugares en los que pudieran ejercer adecuadamente sus oficios.

Aquellos musulmanes que continuaron en sus antiguos hogares tras la conquista cristiana reciben el nombre de mudéjares, término derivado del árabe *mudāyyan*, que significa «tributario» con un matiz de «manso, domesticado». Tenían una posición similar a la de las minorías protegidas en los Estados islámicos. Conservaban su propia religión, leyes y costumbres, y tenían libertad para seguir ejerciendo sus oficios y para comerciar. Cada comunidad local tenía un jefe musulmán nombrado por el rey. A cambio de sus privilegios pagaban una capitación o tributo. Constituían comunidades separadas, en ocasiones obligatoriamente diferenciadas por su forma de vestir, y en las principales ciudades habitaban barrios especiales. Muchos eran campesinos que trabajaban duramente en las comarcas rurales. Ciertos oficios estaban

casi totalmente en manos de los mudéjares.

La presencia de los mudéjares en la España cristiana apenas dio lugar a «acontecimientos históricos» del tipo de los que solían absorber la atención de los historiadores decimonónicos. Pero su misma vida apacible es índice de un importante fenómeno histórico: la existencia de una estructura económica y de una cultura material comunes a cristianos y musulmanes. En la época mudéjar —siglos XIII y XIV— esa estructura económica y esa cultura material llegaron incluso a abarcar aquellas zonas de la España septentrional que no habían tenido prácticamente contacto directo con los musulmanes, como lo prueban las obras artísticas del período.

Hay que tener en cuenta, al mismo tiempo, que los cristianos asimilaron esta cultura de una manera selectiva. Nunca adoptaron elementos que estuvieran claramente en discrepancia con las concepciones cristianas básicas; así ocurrió en los niveles superiores de la vida intelectual, especialmente en el caso del cristiano español corriente. Si bien es cierto que estudiosos cristianos de fuera de España se trasladaron a la Península para tomar contacto con la tradición viviente de la filosofía griega en su forma islámica y que fue necesario gastar mucha tinta para diferenciar lo que podía ser cristianizado de lo que no podía serlo, este fenómeno no pertenece únicamente a la historia de España.

A principios del siglo xv puede observarse un cambio de actitud entre los cristianos españoles, quizá debido a diferencias económicas, porque muchos de los mudéjares eran ricos. Lo cierto es que comenzaron a surgir prejuicios antimusulmanes entre el pueblo llano. Con la unión de Aragón y Castilla bajo Fernando e Isabel estos prejuicios llegaron a ejercer una cierta influencia en la vida política. Si bien la antigua política de tolerancia religiosa reguló aún las condiciones de rendición otorgadas a los habitantes de Granada en 1492, en ese mismo año se promulgó un edicto obligando a los judíos de toda España a bautizarse so pena de abandonar el país. Ya anteriormente, en 1478, la Inquisición había sido «nacionalizada», en el sentido de que en el futuro los inquisidores de España serían designados por el rey y la reina, y no por el Papa. Esto tuvo como consecuencia que aquello que se promovió, o incluso se impuso, no fue la ortodoxia cristiana *simpliciter*, sino la ortodoxia cristiana tal y como la concebían los gobernantes españoles.

Otra faceta de la nueva política se hizo visible en 1499, cuando el poderoso cardenal Ximénez de Cisneros visitó Granada y discutió con los juristas de aquella ciudad. A la visita siguió una quema de libros islámicos, así como conversiones forzadas. El resultado fue una insurrección, que comenzó el año siguiente y que duró aún otro año. Como castigo, en 1502, se dio a elegir a los musulmanes de Granada entre el bautismo y el exilio. Muchos optaron por el bautismo, aunque sin ningún cambio en sus convicciones básicas. En 1525 y 1526 se adoptaron medidas similares contra los musulmanes en otras provincias. Aunque desde esa fecha ya no hubo

oficialmente musulmanes en España, durante casi un siglo los gobernantes españoles hubieron de enfrentarse con el problema de los moriscos. Cabe aducir varias explicaciones para este aumento de la intolerancia en España después de una tan larga tradición de tolerancia. Hubo una época en la que se esperó que los miembros de las tres confesiones podrían llegar a constituir una unidad; pero cada vez se fue haciendo más evidente que esto no era posible. La unidad política bajo Fernando e Isabel, con sus nuevas posibilidades de desunión, hacía absolutamente necesaria la unidad espiritual. La intransigencia y la actitud defensiva de Granada durante sus últimas décadas contribuyó, sin duda, a que Fernando e Isabel tomaran la decisión de lograr una auténtica unidad de credo. Hacia 1525, España, que estaba en camino de convertirse en un poder imperial, tomó conciencia de la amenaza islámica que para Europa representaba el avance turco hacia Viena (sitiada en 1529). Tanto estas empresas como los compromisos al otro lado del Atlántico exigían la utilización al máximo de los recursos humanos españoles; y era de sentido común el limpiar la base social de elementos potencialmente hostiles cuando un número tan considerable de los hombres en edad militar estaban fuera del país.

Se ha dicho que quedó sobreentendido que los musulmanes dispondrían de un plazo de cuarenta años para aplicar las medidas de 1525 y 1526. Fuera ello cierto o no, el caso es que en 1566 se produjo una revitalización de la legislación antimusulmana. Las anteriores medidas no habían sido efectivas. Por un lado, la práctica religiosa islámica, tanto en los centros orientales como en otras partes, permitía y justificaba la *taqiyya*, esto es, la ocultación de las propias creencias religiosas cuando una proclamación de las mismas pudiera poner en peligro la propia vida; y los moriscos habían obtenido al parecer dictámenes oficiales de juristas musulmanes de fuera de España en el sentido de que, en las circunstancias de la España del siglo XVI, tal ocultamiento de su vinculación al Islam era admisible. Se han conservado manuscritos, denominados *aljamiados*, escritos en idioma español, pero en caracteres árabes, conteniendo exposiciones de la fe y de la práctica islámica por y para los moriscos. Otra razón de la intolerancia fue la tasa de natalidad relativamente más elevada de los musulmanes, que hacía aumentar la proporción de éstos en la población. Por otro lado, en cambio, la importantísima contribución de los moriscos a la vida económica y material de España hizo que tuvieran el apoyo de muchos nobles de Aragón y de Valencia.

Así, pues, a partir de 1566 la presión sobre los moriscos aumentó. Algunos de ellos se rebelaron en 1569, recibiendo ayuda del gobernador otomano de Argel. Sin embargo, pese a todas las presiones, en las ciudades sus comunidades permanecieron en gran medida intactas gracias al carácter autónomo de su vida. De esta forma los moriscos eran un elemento difícilmente asimilable en la población. Por último, entre 1609 y 1614 se promulgaron edictos de expulsión, como resultado de los cuales alrededor de medio millón de moriscos emigraron al norte de África. Lo que ocurrió en algunos lugares de este exilio permite comprender mejor su situación anterior en

España. Pese a encontrarse entre sus correligionarios musulmanes, algunos moriscos resultaron tan difícilmente asimilables en el norte de África como lo habían sido para la España cristiana. Su cultura era la misma cultura material común de España, islámica y cristiana. En la atmósfera islámica del norte de África los moriscos tomaron conciencia, con mayor nitidez que nunca, de su españolismo y de su superioridad sobre los musulmanes africanos, fueran éstos o no beréberes. Y en realidad, en algunas ciudades norteafricanas se ha conservado hasta nuestros días algo de la España islámica, por lo que puede decirse que, dentro de estos reducidos límites, aún pervive la España islámica.

### *La literatura en el período de repliegue*<sup>[\*]</sup>

Este período de la historia literaria de al-Andalus ha sido calificado, sin excesiva injusticia, de mero epílogo. No hubo un gran impulso de inventiva, ni tampoco innovaciones poéticas destacadas. Fue más bien —al igual que en el Oriente islámico— una época de recopilación y de amplia erudición en la que los conocimientos acumulados por sucesivas generaciones fueron sistematizados o recibieron su expresión definitiva, a menudo por obra de andaluces expatriados.

Uno de estos exiliados fue el gramático Ibn Mālik (1208-74), que expuso la totalidad de la gramática árabe en dos *urÿūzas*, de las cuales la más breve, que tiene poco menos de mil versos de rima irregular<sup>[1]</sup>, se utiliza incluso en nuestros días como libro de texto. Otro estudioso que enseñó en Oriente fue Abū Hayyān (1257-1344), famoso sobre todo como gramático, pero también gran especialista en diversas ciencias islámicas; una muestra de su erudición es que fuera autor de una importante gramática turca, y que se le atribuya también otra etíope. Debe citarse asimismo a Ibn Sa'īd al-Magribī (m. en 1274), hombre muy dotado que recopiló una valiosa antología a la que contribuyó con no pocos versos de su propia factura.

Los musulmanes que se quedaron en sus cada vez más reducidos dominios de España vivieron también de aquel capital acumulado, que, por otra parte, era lo suficientemente grande como para permitirles vivir con dignidad y elegancia. Bajo la dominación de los nazaríes de Granada, y especialmente en la corte, en aquella Alhambra cuyos palacios y pabellones exquisitamente labrados descansan sobre esbeltas columnas de aspecto tan ilusoriamente frágil como el de una bailarina de puntillas, los poetas y literatos, más conscientes del legado que habían recibido que del trágico final que se avecinaba, pudieron alcanzar todavía un brillo no muy distante del de épocas anteriores.

Entre todas las figuras literarias de la época sobresale la de Lisān al-Dīn ibn al-Jaṭīb (1313-74). Visir en varias ocasiones, cronista, autor de un útil diccionario biográfico, fue también un maestro de la prosa ornamental que escribió numerosas *maqāmas* y un poeta muy inspirado que compuso tanto odas tradicionales como

delicadas moaxajas. Compuso también una *urchūza* titulada *Raqm al-Ḥūlal fī Nazm ad-Duwal*, que cuenta la historia del Islam en Occidente; un autor árabe moderno considera a esa obra merecedora de ser denominada la *Sāh-Nāme* árabe<sup>[2]</sup>, pese a que nunca llegó a arraigar en la imaginación popular como lo había hecho la épica persa. En conjunto, su obra merece destacarse no sólo por la apertura de nuevos caminos, sino también por su cuidada realización, su facilidad de versificación, sus encantadores sentimientos y sus felices imágenes, como cuando canta a los amantes que acuden a una cita en parajes idílicos, sólo contemplados por los envidiosos narcisos o por lirios que aguzan las orejas a su paso, compartiendo un destino «irreprochable, si no fuera porque se desvanece en un abrir y cerrar de ojos».

Su protegido y sucesor Ibn Zamrak (1333-93) fue el último de los grandes poetas de al-Andalus, y sus versos se utilizaron para decorar los muros de la Alhambra.

Los moriscos que se hallaban bajo la dominación española tenían desde luego preocupaciones considerablemente distintas. Esa literatura, caracterizada por su refinamiento y dependiente del mecenazgo de los grandes, no era para ellos. En cambio, sí circulaban obras destinadas a contrarrestar las presiones a las que se veía sujeta su fe: exposiciones de derecho canónico; folletos polémicos; algunas poesías ensalzando al Profeta con otros temas islámicos, y no pocos cuentos y leyendas procedentes del folklore universal, o inspirados en la ascética, o derivados de las referencias del Corán a Moisés, a José, a Salomón y a Alejandro, o enaltecendo las hazañas de Mahoma y de otros héroes musulmanes. Esta literatura aljamiada, cuyas palabras eran españolas pero que se escribía con caracteres árabes, en el marco de este estudio sólo puede ser objeto de una breve referencia; es preciso subrayar, sin embargo, que se recogieron así muchos cuentos populares que en una sociedad de lengua árabe y mentalidad clásica hubieran podido escapar a la atención de la literatura.

El auge de la narrativa popular de que aquéllos son testimonio no deja de tener importancia al considerar la influencia ejercida por la literatura andaluza fuera de la España islámica, influencia que si bien no se reduce en absoluto al período que estudiamos en este epígrafe, aumentó y se aceleró con la Reconquista.

Por una parte, el Oriente islámico siempre tuvo oportunidad de saborear las más refinadas producciones literarias de al-Andalus; a ello se debió la difusión alcanzada por la moaxaja. En la época en que los dominios musulmanes en la Península disminuían y se debilitaban, un número cada vez mayor de las familias y de los estudiosos más destacados de al-Andalus buscó la protección de sus correligionarios musulmanes y el mecenazgo de los príncipes de otros países islámicos, especialmente en el norte de África. Túnez y posteriormente Fez se convirtieron en depositarias de la cultura andaluza; y a un norteafricano que estudió en Fez, al-Maqqarī (m. en 1631), debemos una gran parte de la información de que hoy disponemos sobre al-Andalus y su literatura.

Por otra parte, los cristianos estaban sometiendo a su soberanía a una población



multirracial, algunos aspectos de cuya cultura llegaron a apreciar y a asimilar como propios.

Cuando la estrella de los musulmanes estaba todavía en ascenso, sus saberes atraían ya a estudiosos de todas las creencias. Los judíos españoles, en particular, se basaron directamente en el pensamiento árabe, y muchos de ellos —incluido el gran Maimónides (1135-1204)— se sentaron a los pies de maestros de lengua árabe y escribieron en árabe sus libros. Incluso en el ámbito literario los poetas hebreos — como Ibn Gabirol (1021-52)— recibieron la influencia de la prosodia árabe; se escribieron moaxajas hebreas que no solamente adoptaban las convenciones de la forma árabe, sino que eran «en la inmensa mayoría de los casos... imitaciones de determinados poemas árabes»<sup>[3]</sup>. Numerosos escritores en prosa de los siglos XII y XIII escribieron también *maqāmas* en hebreo; uno de ellos, Yehudá ben Šelomó al-Ḥarizí (1165-1225), tradujo incluso las de al-Ḥarīrī en 1205. El *Kalīla wa-Dimna* fue traducida al hebreo a la vez por un rabino denominado Yoel y por el rabino Eli‘ezer ben Ya‘qob (1283), que escribió asimismo varias *maqāmas*.

Los cristianos sintieron atracción por la cultura árabe incluso cuando ya no estaban sometidos al Islam; las notas en árabe que aparecen en textos latinos demuestran que sus clérigos dominaban aquel idioma. Pero la relación entre el árabe y las literaturas que se desarrollaron posteriormente en tierras cristianas no es ya tan precisa o directa como lo fue en el caso hebreo.

La más evidente de estas relaciones se refiere a la transmisión de la narrativa. A principios del siglo XII, Pedro Alfonso, judío converso, bautizado en 1106, reunió treinta y tres cuentos, cuyo origen (o al menos transmisión) era árabe, los tradujo al latín y los publicó con el título de *Disciplina clericalis*, indicando que su objeto era la edificación de escritores. El libro tuvo amplísima difusión en Europa, fue traducido a muchos idiomas, y se encuentran ecos del mismo en obras tan famosas como el *Quijote* o el *Decamerón*. La versión hebrea, obra del rabino Yoel, del *Kalīla wa-Dimna* fue traducida también al latín con el título de *Directorium Vitae Humanae* por Juan de Capua, otro judío converso.

La literatura narrativa española debe especialmente una gran parte de su impulso inicial a las primeras traducciones de tres obras orientales que, al menos en parte, procedían de textos árabes. La primera de ellas fue, también en este caso, el *Kalīla wa-Dimna* traducida del árabe por orden de Alfonso X a mediados del siglo XIII. Las otras dos fueron las *Syntipas*, también llamadas *Sindibad-Name*, y el *Sendebār*, colección de cuentos de origen indio, traducida en 1253 con el título de *Libro de los engannos et los asayamientos de las mujeres*, y la historia de *Barlaam y Josafat*, que se basaba en última instancia en la vida de Buda.

Las huellas de estas historias aparecen una y otra vez en la literatura posterior de España y de otros países europeos, como ocurre con algunos de los cuentos de *Las mil y una noches*. También en otros muchos casos pueden hallarse ejemplos de la influencia árabe; así, la *Disputa de l’Ase*, de Turmeda (1417), en la que el asno

contradice los argumentos sobre la supuesta superioridad del hombre, recoge con mucha fidelidad una de las *Epístolas de los Hermanos de la Pureza*, colección de tratados sobre ciencia y filosofía del siglo x. En su *Criticón*, Gracián parece basarse hasta cierto punto en el mismo cuento popular que utilizó Ibn Ṭufayl en su *Ḥayy ibn Yaqzán*<sup>[4]</sup>. Es posible incluso que el *Mi‘rāy*, narración de la ascensión de Mahoma a los cielos, traducida al castellano por orden de Alfonso X —aunque hoy solamente se conozcan sus versiones francesa y latina—, desempeñara un papel en la formación de las concepciones del Dante<sup>[5]</sup>. Así, pues, la inspiración parece proceder en medida muy considerable de los cuentos populares. Se ha llegado incluso a sugerir que los orígenes de la novela picaresca de los siglos xvi y xvii, que relata, sin ocultar sus simpatías por ellos, las triquiñuelas y aventuras de personajes de humilde cuna, pueden remontarse a la *maqāma*.

Ribera ha apuntado también la hipótesis de la existencia de una primitiva épica popular y ha tratado de rastrear su posible influencia en la *Chanson de Roland* y en el *Poema del Cid*.

Entre arabistas y romanistas<sup>[6]</sup> se ha discutido mucho la posible influencia de la poesía arábiga, y más específicamente de las formas estróficas andaluzas, sobre el arte de los juglares y trovadores, y por consiguiente sobre toda la tradición de las literaturas romances.

Las oportunidades de que efectivamente existiera dicha influencia fueron muy abundantes allí donde convivían cristianos y musulmanes y donde eran frecuentes los intercambios entre las respectivas cortes. Tampoco los contactos realizados en tiempo de guerra fueron infecundos a este respecto. Tales oportunidades no son meramente hipotéticas. Es un hecho que en las cortes castellanas cantaban moriscas cautivas; una ilustración de las *Cantigas de Santa María* (1265), de Alfonso X, presenta a un moro y a un cristiano cantando juntos y acompañándose con idénticos laúdes; y el Concilio de Valladolid, en 1322, no condenó a ningún fantasma imaginario al prohibir la utilización de cantores y actores musulmanes en las iglesias. Se sabe que un trovador, García Fernández, tomó por esposa a una cantante morisca y que recorrió en ambas direcciones las tierras cristianas y musulmanas de España<sup>[7]</sup>.

También se pueden encontrar analogías significativas entre la poesía lírica de al-Andalus y la de las lenguas romances. Las más fácilmente demostrables son las que se basan en la estructura de la poesía estrófica de al-Andalus. Así parece que Guillermo IX de Aquitania incorporó algunos versos árabes a su *Chanson*<sup>[8]</sup>. También se afirma, sin embargo, que existían semejanzas de fondo, especialmente en las actitudes hacia las mujeres y el amor, y que los trovadores perpetuaban los lugares comunes de la poesía amorosa andaluza —la crueldad y la tiranía de la amada, la servidumbre y los sufrimientos del amante, la intervención en una intriga amorosa de personajes característicos como el confidente, el calumniador o el guardián—, reflejos, en general, de una concepción del amor más elaborada que la que se conoció

en Europa con anterioridad a Ibn Ḥazm.

Sería difícil negar que la tradición poética de al-Andalus constituyó una de las fuerzas que operó en el período de formación de las literaturas románicas, sobre todo si se tiene en cuenta las indudables contribuciones realizadas por la cultura de la España islámica en todos los demás campos, incluido uno tan relacionado con el que nos ocupa como es el de la música. Pero el grado y alcance del influjo ejercido sólo puede precisarse examinando detalladamente los textos y estudiando a fondo los modelos de comparación, acerca de los cuales no existe aún pleno acuerdo<sup>[9]</sup>. Por consiguiente, no podemos resumir aquí la cuestión de una manera terminante. Baste con reproducir la opinión de Menéndez Pidal, investigador exigente y documentado de las lenguas romances: a saber, que si bien la influencia árabe es una de las varias que pueden encontrarse en las primeras composiciones de los trovadores provenzales, especialmente en Guillermo IX, Marcabru y Cercamon, sin embargo, se desvaneció rápidamente, conservándose sobre todo en las canciones populares anónimas de Francia e Italia; que esa influencia no penetró de forma importante en la poesía galaico-portuguesa, salvo en las *Cantigas de Santa María* de Alfonso X; que, en cambio, predominó en la poesía castellana hasta el siglo XVI, momento en que desapareció totalmente, sin más excepción que las formas más vulgares o los vestigios de la misma en el teatro clásico español, rico en canciones tradicionales<sup>[10]</sup>.

Pero en todo caso es preciso subrayar que lo que los pobladores de al-Andalus transmitieron a sus sucesores de lengua romance no fue su tradición clásica —ni sus odas monorrítmicas con su sucesión de temas convencionales, ni su prosa recargada de versículos—, sino sus cuentos llenos de fantasía, sus formas de poesía estrófica, y quizá el lirismo especialmente delicado de sus canciones de amor. Estos caracteres son notablemente semejantes a los que hemos señalado como específicos de su literatura frente a las de sus correligionarios de Oriente. Eran también, en medida considerable, características propias de la literatura popular o derivadas de ésta.

Esto encaja en un cuadro global de la España islámica en el que la literatura de la élite, fortalecida por el mecenazgo, trató de perpetuar los modelos tradicionales —sin duda válidos, aunque imitados— y dio como fruto la regularidad en brillantes obras maestras. Pero coexistiendo con ella, y penetrando parcialmente pero de forma más profunda que en otros países de predominio árabe, hubo otra literatura que constituía la expansión natural de una población étnica y culturalmente mezclada, en la que el elemento árabe actuaba como fermento y como forma, como puente y como molde, siendo a su vez estimulado para la elaboración y desarrollo de nuevas creaciones. La fusión de estos elementos étnicos y culturales dio como resultado los rasgos característicos de la literatura de al-Andalus; y también favoreció su pervivencia.

La literatura de al-Andalus fue como la descendencia de un aristócrata exilado que hubiera tenido dos esposas: la una, mujer libre de su propia raza y formación; la otra, una sierva nativa; los hijos de la primera mujer lucían mejor en la corte; los de la sierva tenían en cambio una capacidad de adaptación mucho mayor, incluso cuando

los cambios políticos abolieron los privilegios del padre.

### *El arte de los siglos XIII y XIV*

Pese al empeoramiento de la situación política en los siglos XII y XIII, la tradición artística de la España islámica se mantuvo viva y produjo incluso algunas de sus obras más grandes. Esa tradición se escindió en dos ramas: el arte mudéjar y el arte nazarí de Granada.

Los mudéjares, como ya hemos explicado, fueron aquellos musulmanes que optaron por permanecer en los territorios gobernados por los cristianos. En ciertas zonas su número era considerable. Fue a través de esta nueva forma de asociación entre lo musulmán y lo cristiano como pasó a la España cristiana mucha de la cultura de al-Andalus, o, mejor dicho, como aquélla fue asimilada por la España cristiana en su expansión. Esta reunión de dos sociedades en lo que constituía prácticamente un solo organismo cultural es lo que se ha llamado a veces «el fenómeno mudéjar». Sin embargo, el arte mudéjar no es tanto el arte que producían los mudéjares como el arte que surgía de esta nueva unidad cultural: un arte que continuaba la tradición del arte islámico de los reinos musulmanes independientes pero que se manifestaba libremente en esta nueva sociedad mixta y de dominación cristiana, hasta el punto de que aunque los artesanos que realizaban una obra eran tanto cristianos como musulmanes del reino independiente de Granada, sin embargo, el trabajo tenía el sello mudéjar. Por otra parte, los artesanos mudéjares que emigraron a otras tierras produjeron obras de estilos diferentes.

Dentro del estilo mudéjar, los expertos distinguen el «mudéjar cortesano» del mudéjar popular. El primero tiene su máxima expresión en el Alcázar de Sevilla y tiende a seguir las pautas omeyas. El segundo ha sido calificado por Henri Terrasse de arte nacional de la España de aquel período. Presenta ligeras variantes según las distintas regiones, ya que recoge aspectos de la tradición regional. Hay magníficos ejemplos de arte mudéjar en las iglesias de Toledo a partir del siglo XII. Todo ello reviste un gran interés específico. Pero desde el punto de vista de nuestro estudio, la mayor importancia del arte mudéjar reside en su carácter de testimonio de la simbiosis de ambas sociedades, consecuencia a su vez de la adopción en la vida de los reinos cristianos de gran parte de la cultura material e intelectual de al-Andalus. El arte nazarí nos es especialmente conocido por su realización más importante, la Alhambra, si bien ésta dista mucho de ser el único producto de la actividad artística en el reino de Granada. En la Alhambra podemos ver cómo la actitud general del reino afectó al arte. Era una sociedad a la defensiva, consciente de ser un bastión del Islam contra un mundo hostil, que intentaba conservar lo que había heredado. En el arte, esto significó el firme mantenimiento de las anteriores tradiciones artísticas de

al-Andalus, sin introducción de novedades; el hecho de que alcanzara nuevas cimas de perfección se debe a la maestría de sus artesanos.

La Alhambra es un conjunto de edificios situado en una estribación de la Sierra Nevada sobre la ciudad de Granada. Al igual que otros palacios moros, comprendía también lo que pudiéramos llamar «oficinas gubernamentales». Era además una poderosa fortaleza. Sin embargo, desde el punto de vista artístico, el interés se centra en el propio palacio, que se compone de un número relativamente pequeño de habitaciones y de salas en torno a dos grandes patios y otros más pequeños. Estos fueron construidos en su mayor parte en los dos últimos tercios del siglo XIV. Se dio rienda suelta a la pasión por cubrir superficies enteras con una complicada decoración cuidadosamente elaborada, dando lugar a resultados exquisitos. Para adornar los patios con fuentes, estanques decorativos y jardinería, elementos especialmente placenteros en un clima cálido, se utilizó también a fondo el agua, a cuyo objeto se disponía de abundantes recursos que bajaban de las altas montañas. Sin embargo, la principal impresión es la de una perfecta ornamentación y una gracia perfecta sostenida e incluso prolongada por las esbeltas columnas.

Era éste un arte que, por su exuberancia, se construyó para un deleite inmediato, sin pensar en la creación de monumentos duraderos. Se utilizaron materiales frágiles superpuestos a una estructura extremadamente ligera. Si la Alhambra ha podido conservarse hasta nuestros días, ha sido sobre todo gracias a una serie de azares afortunados y al constante cuidado de las sucesivas generaciones. Hacia el siglo XV, sin embargo, el impulso artístico de los artesanos de Granada comenzaba a debilitarse, sin duda como consecuencia de la actitud de repliegue adoptada por el reino y de su decadencia política. Incluso antes de que la Granada nazarí se extinguiera, su arte característico estaba prácticamente muerto.

Así fue como, en parte por la acción de los hombres (cristianos) y en parte a través de procesos naturales de crecimiento y decadencia, el arte de la España islámica llegó a su término. Los españoles de los tiempos modernos han tendido a considerar el pasado de su país como algo ajeno; sin embargo, todos aquellos dotados de una mínima sensibilidad saben que los artistas y artesanos de nuestro tiempo siguen inspirándose parcialmente en modelos islámicos.

## 11. La importancia de la España islámica

### *La colonización árabe y la colonización islámica*

Una de las concepciones generales acerca de la España islámica sugeridas al comienzo de este libro es la que la considera como una parte de la gran comunidad musulmana. Era un miembro, una parte viva del vasto organismo cultural y religioso cuyos territorios se extendían desde las costas atlánticas españolas y norteafricanas hasta Samarcanda y el Punyab en un principio, y hasta el archipiélago indonesio posteriormente. ¿Qué le sucedió al impulso vital de este organismo al fluir hacia aquel miembro aislado? ¿Eran adecuadas las formas de vida islámica para las circunstancias de la Península Ibérica, o bien eran necesarias nuevas medidas de adaptación? ¿Qué contribución podía hacer la cultura de al-Andalus a la de los centros principales del Islam? Estas son algunas de las preguntas que vamos a replantearnos de nuevo al término de este estudio de la historia de la España islámica. A estas alturas es ya evidente que, dadas las muchas lagunas existentes en nuestros conocimientos, toda respuesta ha de ser necesariamente provisional.

Para el investigador de la cultura uno de los rasgos más interesantes de la sociedad islámica en sus centros principales es la forma en la que los árabes musulmanes, a través de su lengua y de su religión, constituyeron un molde en el que pudo refundirse la mayor parte del legado cultural del Creciente Fértil y de los países vecinos. Los árabes venían del desierto o de núcleos urbanos que dependían en medida considerable del desierto; su nivel de vida material era, por tanto, muy bajo, si bien cabe aducir que habían alcanzado un grado muy elevado de virtudes morales y de dominio de las relaciones humanas. Los pueblos por ellos conquistados en Iraq, en Siria y en Egipto habían gozado durante siglos de un alto nivel de cultura material e intelectual, incluyendo en esta última a la filosofía griega y a la teología cristiana basada en ella. Y, sin embargo, fue la cultura de los árabes la que se convirtió en la matriz de la nueva civilización islámica, que asimiló todo lo mejor de aquellas otras culturas más antiguas y elaboradas.

En el caso de España debe recordarse que sus principales contactos con los principales centros del Oriente se produjeron durante el califato Omeya (hasta su extinción en el 750). Después de aquella época, la España islámica quedó en ciertos aspectos aislada de los principales núcleos de la vida islámica; la explicación es que éstos se encontraban bajo el dominio de los ‘Abbāsíes, que habían derrocado a los Omeyas, mientras que España continuó gobernada por una rama de la familia Omeya durante otros doscientos cincuenta años. Ahora bien, el califato Omeya en Oriente se había caracterizado por el predominio del elemento árabe más que el específicamente islámico. Aunque los Omeyas eran musulmanes practicantes, no mostraron sin

embargo la misma deferencia que los ‘Abbāsīs hacia los representantes autodesignados de la religión islámica y de la ley religiosa. En su administración trataron de adaptar, aunque con crecientes dificultades, las ideas políticas árabes (derivadas de las instituciones tribales) al gobierno de un imperio; por su parte, los ‘Abbāsīs se inclinaron abiertamente hacia las tradiciones imperiales persas. La asimilación del pensamiento helenístico por los musulmanes había comenzado ya en tiempo de los Omeyas, aunque exclusivamente en el Iraq, sin que Siria hubiese resultado afectada.

Así, pues, la cultura de los primeros musulmanes de al-Andalus tuvo mucho más de árabe que de islámica, y ese predominio del elemento árabe continuó siendo posteriormente un rasgo característico. Una prueba de ello es el interés por la poesía arábica, por la gramática, por la redacción de comentarios sobre obras tan típicamente árabes como las *Maqāmāt* de al-Ḥarīrī, o por los detalles de la genealogía árabe. La adopción del rito jurídico *mālikī* abunda en la misma orientación, ya que éste era el rito más auténticamente árabe; los demás ritos principales se originaron en el Iraq, donde el medio intelectual había sido penetrado por las ideas helenísticas. De la misma manera, la teología filosófica de Oriente nunca llegó a arraigar realmente en España. Este predominio del elemento árabe y antiintelectual confiere aún mayor relieve al hecho de que se produjera un florecimiento tan intenso de la filosofía bajo los almohades; las explicaciones que hemos sugerido en capítulos anteriores no aclaran plenamente el misterio.

Los datos que hemos reunido en el conjunto de la obra tienden a dibujar la conclusión de que el elemento árabe continuó predominando hasta el siglo XI, y de que el elemento islámico sólo ejerció plenamente su influencia bajo los almorávides y los almohades. Esto no se debe a que al-Andalus se encontrara incomunicado con los países orientales; por el contrario, los viajes eran por lo general fáciles, y en ciertos períodos era incluso normal que los intelectuales de al-Andalus estudiaran en los grandes centros del saber islámico, como eran Medina y Bagdad. La introducción por Ziryāb, en el siglo IX, de los cánones del gusto de Bagdad no parece haber afectado gran cosa a la vida intelectual y religiosa. Mayor importancia tuvo la formación de una gran biblioteca por al-Ḥakam II, así como los estímulos que se ofrecieron por aquella misma época a los eruditos de los grandes centros islámicos para que se establecieran en al-Andalus. Esto creó los cimientos sobre los cuales pudo erigirse una estructura cultural más amplia y específicamente islámica. El desarrollo del pensamiento y del sentir propiamente islámicos que aquellas realizaciones hicieron posible fue alentado tanto por los almorávides como por los almohades, en razón de sus orientaciones religiosas.

Una vez transcurrido el primer medio siglo, las ideas específicamente islámicas no tuvieron demasiada influencia en la esfera de la administración en ninguna parte del mundo islámico. La concepción de la «guerra santa» pudo suscitar de cuando en cuando el entusiasmo de las masas y engrosar las filas de los ejércitos, razón por la



cual los políticos la encontraron útil. Sin embargo, en lo fundamental, los gobernantes efectivos de los Estados islámicos se vieron en la necesidad de seguir las tradiciones seculares de la práctica gubernamental. Los ‘Abbāsíes habían modelado en gran medida sus métodos sobre los de la Persia preislámica, lo que influyó en parte en la vida cortesana y en la administración de al-Andalus. Pero otra notable diferencia de al-Andalus respecto a las normas teóricas del Islam fue, sin embargo, la frecuencia aún mayor con que llegaron a concertarse acuerdos en virtud de los cuales los gobernantes locales no musulmanes se hicieron vasallos de los musulmanes, o bien los gobernantes musulmanes locales se convirtieron en vasallos de los cristianos. Esto parece haber constituido la aceptación por los musulmanes de las prácticas locales, quizá especialmente apropiadas a las condiciones geográficas.

En este breve esbozo de los procesos culturales de al-Andalus parece como si éstos hubieran sido casi totalmente determinados (salvo en la esfera política) por la cultura de los grandes centros islámicos, con el único matiz de que ese papel corrió a cargo de corrientes diversas según las épocas. En este caso, sin embargo, las apariencias engañan. En realidad las influencias ibéricas son mayores de lo que a primera vista pudiera pensarse. Lo que sí es evidente es que la cultura intelectual cristiana de la España preislámica, pese al elevado nivel alcanzado por Isidoro de Sevilla y su escuela, no hizo ninguna contribución efectiva. Por el contrario, un gran número de habitantes locales se hicieron musulmanes y con el transcurso del tiempo fueron asimilados por el sector árabe de la población. Es aún más sorprendente —y requiere una profunda reflexión— el atractivo ejercido por la cultura árabe sobre los habitantes nativos que siguieron siendo cristianos y que, debido a tal atracción, fueron denominados mozárabes. Puede aventurarse la hipótesis de que quizá influyera en este sentido la herencia cartaginesa. Lo cierto es que gran parte de la cultura de al-Andalus (salvo los dogmas específicamente religiosos) era compartida por todos los habitantes del país, con independencia de su origen racial o de su confesión religiosa. Según parece, las nuevas formas poéticas, que constituyeron una de las principales contribuciones originales de al-Andalus al acervo islámico (aunque los intelectuales que trabajaban en las disciplinas tradicionales también realizaron valiosas contribuciones), se desarrollaron a partir de los aspectos populares de aquella amalgama. Lo cierto es que cuanto más se profundiza en esta materia más evidente resulta la existencia de una auténtica simbiosis de la población indígena y de la forastera, así como de sus culturas respectivas. Muchas de las formas externas más fácilmente comprensibles para los modernos investigadores, y también en cierta medida el impulso espiritual, constituyeron una aportación de los árabes. Sin embargo, la energía creadora que produjo las grandes realizaciones estéticas en arquitectura, en literatura y en otras artes, parece haberse basado al menos en la misma proporción en el elemento ibérico, o en cierto sector, de éste. Aquí nos encontramos con uno de los mayores enigmas. Al igual que el genio persa encontró en el Islam un activo fertilizante que le permitió florecer de una manera exuberante,

algo similar ocurrió en el caso ibérico.

También deben tenerse en cuenta las posibles contribuciones beréberes a esa amalgama cultural. Sin embargo, resultan difíciles de delimitar. La más evidente de ellas es el interés por el santón o dirigente carismático, característico durante mucho tiempo de la religión norteafricana. Este factor no debió de tener, sin embargo, mucha influencia en España, como vimos en anteriores capítulos, debido a la dependencia de los beréberes respecto a los gobernantes musulmanes. Aunque más tarde formó parte del sistema ideológico en que se basaban los movimientos almorávid y almohade, la extensión de la cultura de al-Andalus por el norte de África bajo la dominación de esos movimientos hace pensar que los beréberes no tenían excesivas posibilidades de realizar aportaciones propias. En todo caso, el tratamiento del tema de los beréberes pertenece más bien al estudio del norte de África.

### *La influencia sobre la España cristiana y sobre Europa*

Un segundo grupo de problemas afectan a la relación de la España islámica con la España cristiana, y de una manera más general con la Europa cristiana. Respecto al caso concreto de la España cristiana, la interrelación es un hecho indiscutible. De una u otra forma, fue la necesidad de luchar por su propia existencia frente a los musulmanes lo que engrandeció a la España cristiana. España encontró su espíritu en la Reconquista. La dificultad consiste en explicar el modo concreto en que esto tuvo lugar. Una tesis generalmente muy difundida es la existencia de una continuidad esencial entre la España católica de los tiempos visigodos y la de Isabel y Fernando. La debilidad de esta tesis reside en el hecho de que Asturias centro a partir del cual comenzó la Reconquista, no constituyó en ningún aspecto una parte importante de la España visigoda, sino más bien un foco de rebelión en sus fronteras. Más próxima a la verdad parece la opinión de Américo Castro en España en su historia, que mantiene que la España cristiana se forjó como tal y llegó a ser lo que fue mediante la incorporación e introducción en su proceso vital de todo aquello a lo que su misma interacción con el mundo musulmán le obligaba.

Lo cierto es que la llama de la Reconquista alumbró en primer lugar en Asturias y posteriormente en los otros pequeños reinos del Norte. Al principio no era, sin embargo, tanto la esperanza de reconquistar el país como una firme voluntad de independencia; ni tampoco surgió conscientemente del afán por la propagación del cristianismo y su defensa frente a los musulmanes. Debemos cuidar de no atribuir al pasado lo que pertenece en realidad a siglos posteriores. En múltiples ocasiones podemos ver a los participantes de ambos bandos no prestar apenas atención a las diferencias de religión. Parece que hasta mediados del siglo XI el movimiento de expansión de los reinos septentrionales no se identificó conscientemente con la extensión de la Cristiandad; fue poco tiempo después cuando los musulmanes se

convirtieron a su vez en defensores conscientes de los territorios en los que dominaba el Islam.

Sin embargo, en su ruda lucha primero por la independencia y después por la extensión de su poder, los hombres del Norte se fueron apoyando cada vez más acentuadamente en la fe cristiana. Encontraron sobre todo en el culto de Santiago una fuente de poder sobrenatural que les sostenía en la desgracia y les daba la esperanza de la victoria final. Al mismo tiempo, no podían permitirse descuidar la base material de la victoria militar; y en la medida de lo posible hicieron suyas las armas y las técnicas que parecían dar a los musulmanes su superioridad. Juntamente con aquéllas adoptaron muchos otros aspectos de la civilización superior con la que se enfrentaban. El proceso de asimilación fue acelerado por la práctica —iniciada-ya en el siglo x— de repoblar con mozárabes de los territorios musulmanes las tierras fronterizas de los dominios cristianos. Gradualmente aquella población y su cultura se convirtieron en parte integrante de los reinos cristianos. En una etapa posterior hubo un segundo factor que impulsó aún más la asimilación: la existencia de amplias comunidades de musulmanes, los mudéjares, dentro de los Estados cristianos. Cuando los cristianos del Norte se familiarizaron con Toledo (a partir de 1085), con Córdoba (a partir de 1236), con Sevilla (a partir de 1248) y con otras muchas ciudades islámicas más pequeñas, aceptaron plenamente, salvo en el aspecto religioso, la forma de vida que se había desarrollado en al-Andalus. De este modo, la voluntad de reconquista —la voluntad de existencia de la España cristiana— encontró en la cultura de al-Andalus los elementos que, una vez estructurados, le dieron su contextura externa; pero estos elementos estaban muy lejos de serle ajenos, puesto que eran el resultado de la simbiosis de las sociedades arábigo-islámica e ibérica.

Esta complejidad de las relaciones culturales está también en la base de la aparición de los trovadores y en algunas de las concepciones ligadas a la figura del caballero. Es imposible determinar cuáles son los rasgos concretos que pertenecen respectivamente a Oriente y a Europa, porque las dos corrientes se habían fundido de tal manera que no es posible efectuar una distinción absoluta entre ambas. Pero, en cualquier caso, en esta nueva unidad había un fuego creador que encendió a su vez nuevas luces.

De la misma manera, fue a través de esta simbiosis o fusión cultural como pudo llegar a la Europa cristiana la filosofía griega, tanto las traducciones de libros griegos como las obras originales en lengua árabe de pensadores musulmanes. Entre el Toledo cristiano y la Córdoba islámica de finales del siglo XII, cuando Averroes se encontraba en la cima de su prestigio, no había ningún «telón de acero»; y el pensamiento del gran aristotélico penetró con mayor facilidad en la Europa cristiana que en los grandes centros islámicos de Oriente, constituyendo un factor importante entre los que posibilitaron la mayor realización intelectual de la Cristiandad medieval: la filosofía de Santo Tomás de Aquino.

Aunque puede confeccionarse una larga lista de realizaciones concretas que la

Europa cristiana debe a al-Andalus —lista que abarcaría desde conocimientos científicos y concepciones filosóficas hasta aspectos formales de la literatura y de las artes plásticas, pasando por técnicas de ciencia aplicada—, es preciso no perder de vista la situación general. La cultura islámica era la más importante de las culturas superiores con las que la cristiandad occidental estuvo en contacto directo durante gran parte del período que hemos estudiado; y detrás de esta cultura estaba la organización política más poderosa de la que la cristiandad occidental tuvo conocimiento inmediato. Únicamente en la época de las Cruzadas la cristiandad occidental tuvo un estrecho contacto con la cristiandad oriental (bizantina); y la propia concepción de «cruzada» debe mucho probablemente al *yîhād* o «guerra santa» de los musulmanes. Debido a esta especial relación, cuyo núcleo estaba en España, era perfectamente natural que los cristianos sintieran simultáneamente una intensa atracción y una poderosa repulsión por el mundo islámico. El Islam era a un mismo tiempo el gran enemigo y la fuente principal de una cultura material e intelectual más elevada. ¿Sería caprichoso establecer un paralelo entre esa relación y la que une a las nuevas naciones afroasiáticas con la Europa contemporánea? Si ese paralelo existe, todo europeo capaz de retroceder imaginativamente en su propia historia experimentará sentimientos similares a los que puede tener hoy un ciudadano de estas nuevas naciones.

### *La grandeza intrínseca de la España islámica*

El tercer grupo de problemas, y sin duda el más difícil, es el que se refiere a la España islámica considerada en sí misma. La cuestión que se plantea sobre todo es si poseyó realmente una grandeza intrínseca o si su fama no es más que un reflejo, a través de los siglos, de la magnificencia exterior que impresionó a los cristianos medievales, cuya situación era relativamente más atrasada.

No cabe duda de que efectivamente los europeos recibieron una impresión de este tipo. Acabamos de referirnos a algunas de las aportaciones de al-Andalus a la vida europea. Como ha señalado —más gráficamente— Américo Castro, refiriéndose al año 1248, aquellos ejércitos victoriosos no pudieron reprimir su asombro al contemplar la grandeza de Sevilla; los cristianos nunca habían poseído nada semejante en el campo artístico, en esplendor económico, en organización civil, en tecnología, o en producción científica y literaria. Pero aun reconociendo todo esto y aun admitiendo que todavía hoy estamos en parte bajo la influencia del recuerdo cultural de aquella antigua admiración por la comodidad material y la sublimidad intelectual, ¿existen acaso otras razones para considerar el período islámico de la historia de España como una de las más grandes épocas de la humanidad?

Podríamos hacer la prueba examinando cuántos escritores y pensadores de al-Andalus merecen un puesto entre los clásicos del «mundo unificado» hacia el que

hoy tendemos. (Se trata, desde luego, de un test rápido y superficial, al que pueden ponérsele muchos reparos.) Hay indudablemente algunos nombres que de inmediato se nos presentan como posibles candidatos. El más evidente es quizá el de Averroes, no sólo por su influencia sobre la filosofía cristiana, sino también por derecho propio. Pese a su aire ligero, el encanto del *Ḥayy ibn-Yaqzān* de Ibn Ṭufayl le da derecho a figurar entre los inmortales. También hemos de incluir a Ibn Jaldūn, en el caso de que lo consideremos como perteneciente a la tradición de al-Andalus; Ibn Ḥazm se encuentra en cambio en la línea fronteriza, puesto que sus obras guardan estrecha relación con el conjunto de una determinada concepción dogmática y su calidad no es tan universal. En cuanto a los poetas, es discutible que alguno de ellos tenga validez universal; pero tal vez un místico como Muḥyī l-Dīn ibn al-‘Arabī podría ser incluido en el panteón mundial de los «santos» místicos. Así, pues, al-Andalus cuenta con algunos hombres de primerísima fila, así como muchos otros de segundo orden — algunos de ellos bastante conocidos— que dejaron tras sí, en el complicado camino de la vida, realizaciones no exentas de mérito. Realmente, puede decirse que la vida de al-Andalus constituyó una noble faceta de la experiencia total de la humanidad. Además de la literatura, hay que señalar también la belleza de los edificios árabes que se han conservado. En todo objeto hermoso hay ciertos valores trascendentales; y puede afirmarse que una civilización capaz de producir tales objetos ha de haber tenido una cierta grandeza. Podemos considerar que en general esta afirmación es correcta. Y, sin embargo, resulta interesante comparar nuestra actitud ante el Partenón con la que adoptamos ante la Alhambra. Muchas personas que admiran ambos edificios ven en el Partenón un canon de belleza que es al mismo tiempo una expresión del espíritu griego, mientras que en la Alhambra sólo contemplan un objeto dotado de belleza intrínseca, sin referirlo nunca a la cultura que lo había producido.

Este contraste merece ser examinado con mayor detenimiento. Sin duda es natural que tengamos en mayor aprecio la cultura griega que la cultura árabe. La primera —o por lo menos una selección de la misma— forma parte integrante de nuestro propio legado, de la tradición que todos compartimos; pero la segunda, pese a todo lo que ha contribuido a la cultura europea, era en lo fundamental algo ajeno, el gran enemigo, al que era preciso temer incluso en los momentos de admiración. La «imagen» del Islam que hemos heredado se estructuró en los siglos XII y XIII bajo el impacto de este miedo a los sarracenos; e incluso en nuestros días son pocos los europeos occidentales que pueden considerar al Islam con imparcialidad. ¿Pero acaso nuestra falta de aprecio por la cultura de la que proviene un objeto debe afectar a nuestra valoración de su belleza? ¿No podría darse el caso, por el contrario, de que el aprecio por un bello objeto nos proporcionara un medio para llegar a compenetrarnos con esa cultura que nos es extraña? ¿Por qué no ver incluso en ese objeto bello la medida y la realización de la cultura en cuestión? ¿No ha de ser forzosamente grande una cultura, como la de la España islámica, capaz de construir edificios tan magníficos como son la Gran Mezquita de Córdoba y la Alhambra de Granada?

La cuestión es susceptible de un examen más amplio. Hay una diferencia evidente entre el Partenón y la Alhambra. Cuando admiramos el Partenón, lo hacemos principalmente desde el exterior, mientras que la Alhambra solamente puede admirarse desde el interior. Pero esto no tiene nada que ver con una contraposición entre la esfera religiosa y la esfera temporal, ya que lo más valioso de la Gran Mezquita de Córdoba se encuentra fundamentalmente en el interior. Se ha sugerido, por otra parte, que los esbeltos pilares de la Alhambra, con su elaborada y maciza superestructura, expresan la venida al mundo, desde un reino celestial, de algo cuyo valor y significado es eterno, mientras que otros edificios expresan más bien el intento del hombre por ascender a los cielos. Ahora bien, pueden hacerse múltiples interpretaciones de este tipo, algunas de las cuales serán sin duda más ampliamente aceptadas que otras. Pero incluso la más perfecta de todas ellas será necesariamente insatisfactoria en medida considerable, porque la apreciación de la belleza no puede reducirse nunca a términos conceptuales. No obstante, si algo hay en la anterior sugerencia que, incluso de una forma distante, se aproxime a la esencia de la belleza que apreciamos en el presente caso, entonces aquel hombre que, partiendo de la tradición europea occidental, encuentra en la belleza de la Alhambra algo que conmueve su sensibilidad, estará reconociendo el gran valor intrínseco de esta expresión del espíritu de la España islámica y adquiriendo así una clave que le permitirá profundizar en la comprensión de toda una cultura.

# Bibliografía

## A. Historia detallada

Puede decirse que para el período anterior a 1031 existe ya una pauta historiográfica tradicional, establecida por Reinhardt Dozy y continuada por Evariste Lévi-Provençal. Ambos realizaron una tarea inmensa al facilitar el acceso a las fuentes maternas básicas, incluidas las del período posterior. La *Histoire des musulmans d'Espagne, 711-1110*, de Dozy, fue publicada originalmente en Leiden en 1861 y traducida al inglés con el título de *Spanish Islam* (Londres, 1913). Lévi-Provençal preparó una edición revisada en 1932, pero posteriormente decidió escribir una obra totalmente nueva. Por desgracia, de su *Histoire d'Espagne Musulmane* aparecieron sólo tres volúmenes antes de su muerte; tales volúmenes estudian la historia hasta 1031, y son muy superiores a las obras anteriores ya mencionadas. Sus exhaustivas referencias bibliográficas resultan indispensables para todo investigador riguroso y han hecho innecesaria la inclusión de referencias en la primera parte de este estudio. Dado que la concepción hoy paradigmática de los primeros tiempos de la historia de la España islámica se debe fundamentalmente a dos hombres íntimamente vinculados, tal vez cuando un investigador con una perspectiva global diferente llegue a dominar todas las fuentes la línea de interpretación general se modifique.

Respecto al período posterior a 1031 no existe una tradición historiográfica semejante, y tampoco hay ninguna obra que cubra la totalidad del período con el suficiente detalle. Esta grave laguna en los modernos estudios históricos se refleja en las secciones que se refieren a este período incluidas en las grandes obras colectivas o en los libros de divulgación sobre la España islámica. Por lo que se refiere al resto del siglo XI, disponemos del tercer volumen de la revisión de Dozy realizada por Lévi-Provençal; es probable, sin embargo, que éste hubiese alterado considerablemente su tratamiento en el proyectado cuarto volumen de su historia. El período almohade se estudia con cierto detalle en la *Historia política del imperio almohade*, de Ambrosio Huici Miranda (Tetuán, 1956-57). Son numerosas las obras en lengua española que se ocupan de temas concretos, por lo general desde un punto de vista específicamente cristiano; por ejemplo, los cuatro volúmenes de A. González Palencia sobre *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII* (Madrid, 1926-1930).

Entre las obras de divulgación, una de las mejores es la *Historia de la España musulmana* de A. González Palencia (cuarta edición revisada, Barcelona, 1945), pero está empezando a quedarse anticuada. *A Political History of Muslim Spain* (Dacca, 1961), obra de un investigador pakistaní, S. M. Imamuddin, es un libro correcto, pero se basa evidentemente en la obra anterior de Lévi-Provençal; a partir del período no estudiado por Lévi-Provençal, su calidad baja bastante. Mucho mejor que cualquiera



de los libros citados, aunque no sea estrictamente una historia, es *Islam d'Espagne*, de Henri Terrasse (a la que nos referimos en el apartado B). Philip K. Hitti, en su *History of the Arabs* (Londres, 1937, etcétera, varias ediciones), dedica casi toda su parte VI (más de un centenar de páginas) a España, y es especialmente valiosa en lo que se refiere a las contribuciones intelectuales. En la gran obra colectiva *Historia de España*, dirigida por R. Menéndez Pidal, los volúmenes IV y V son meras traducciones de Lévi-Provençal; y los volúmenes posteriores aún no han sido publicados.

Hay otras dos vías para colmar en cierto modo las lagunas que aún subsisten. *The Encyclopaedia of Islam* (cuatro volúmenes y un apéndice, Leiden, 1913-42; segunda edición, vol. I, Leiden y Londres, en curso de publicación) incluye muchos artículos que tratan de la España islámica, y que en ocasiones contienen datos para los que no hay otra forma de acceso en idiomas europeos. Los artículos de interés religioso de la primera edición, en muchos casos parcialmente revisados, fueron reeditados en un volumen independiente con el título de *Handwörterbuch des Islam* (1941) y *A Shorter Encyclopaedia of Islam* (1953). Los artículos más antiguos tienden naturalmente a estar desfasados. En segundo lugar, hay un gran número de artículos en publicaciones periódicas de todo tipo; véase un índice clasificado de los mismos en *Index Islamicus*, 1906-55, de J. D. Pearson (Cambridge, 1958), y en su primer apéndice, 1956-60. Las secciones que tratan de la España islámica son la xxxv (historia) y la xxxvii, (literatura).

## B. Interpretaciones generales

Se han entablado apasionados debates, dentro y fuera de España, sobre la interpretación general de la historia de España y sobre el significado del período musulmán en el conjunto de la misma. El aspecto romántico de la España musulmana atrajo la imaginación de Europa como consecuencia de la publicación de los *Cuentos de la Alhambra*, de Washington Irving, en 1832. Partiendo de este mismo tipo de actitud, Stanley Lane-Poole, que admiraba a los árabes pero que no apreciaba a los españoles de su tiempo, pensó que la grandeza de España se debió a los musulmanes y su decadencia a la expulsión de éstos (*The Moors in Spain*, Londres, 1888). Los españoles católicos, en cambio, han solido considerar el período de dominación islámica como un mero paréntesis en la vida ininterrumpida de una entidad única, la España católica. De una forma más elaborada, tal es la concepción que subyace a los escritos de C. Sánchez Albornoz. Un estudio más atractivo y evidentemente más equilibrado de la compleja cuestión a la que nos estamos refiriendo —y que resulta más aceptable para el islamista— es el que realiza Américo Castro en *España en su historia: cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires, 1948; ed. inglesa revisada: *The*

*Structure of Spanish History*, trad. de E. L. King, Princeton, 1954). Su tesis general es que no existe una continuidad entre la España visigoda y la España cristiana posterior, sino que esta última constituye algo nuevo nacido y desarrollado a partir de la cultura mixta (árabe en gran medida) que floreció bajo los musulmanes.

Entre los libros que tienen como tema específico la España islámica, hay uno especialmente descollante: *Islam d'Espagne, une rencontre de l'Orient et de l'Occident*, de Henri Terrasse, París, 1958. El interés primordial del autor se centra en la historia del arte y en la arqueología, y utiliza a fondo las fuentes existentes en estos campos para elaborar una concepción de la España islámica que en líneas fundamentales es la misma que la de Américo Castro. Son asimismo valiosas las tres conferencias (la primera pronunciada en Egipto en 1938) en las que Lévi-Provençal expone sus reflexiones generales sobre el tema al que había consagrado su vida: *La Civilisation árabe en Espagne, vue générale* (nueva edición, París, 1948).

### C. Literatura

Las referencias que hicimos en el apartado A a la *Encyclopaedia of Islam* y al *Index Islamicus* de J. D. Pearson tienen también en este apartado especial importancia. En las obras históricas de Dozy y Lévi-Provençal y en las *Disertaciones y opúsculos* de Julián Ribera y Tarrago (dos volúmenes, Madrid, 1928) hay también, desperdigadas, valiosas contribuciones a la comprensión de la literatura hispanoárabe.

La obra fundamental sobre todas las fuentes materiales islámicas en lengua árabe es *Geshichte der Arabischen Litteratur*, de Carl Brockelmann, que se compone de dos volúmenes originales (segunda edición, Leiden, 1943, 1949) y tres volúmenes suplementarios (1937-42). Este libro contiene un catálogo de todos los manuscritos de obras islámicas en lengua árabe y ediciones impresas que conocían los investigadores occidentales en la época de su publicación. Registra también las fechas conocidas de cada autor y algunos detalles biográficos, con referencias a los datos de los diccionarios biográficos árabes y a los libros y artículos modernos. Hace una división básica en períodos cronológicos. En cada período hay también subdivisiones según los temas, pero cada autor aparece únicamente en un solo lugar.

Merecen también atención las secciones que tratan de España en las historias generales de la literatura árabe, especialmente: Reynold A. Nicholson, *Literary History of the Arabs* (2.<sup>a</sup> ed., Cambridge, 1930), pp. 405-41; Sir Hamilton Gibb, *Arabic Literature, an Introduction* (2.<sup>a</sup> ed., Oxford, 1963), pp. 108-17, 136-41; Francesco Gabrieli, *Storia della letteratura araba* (Milán, 1951), páginas 163-76, 236-38, 247-54, 262-69; J. M. Abd-el-Jalil, *Histoire de la littérature árabe* (2.<sup>a</sup> ed., París, 1960), pp. 191-203.

El libro más amplio sobre la literatura hispanoárabe es la *Historia de la literatura árabe-española* de Ángel González Palencia (2.<sup>a</sup> ed., Madrid, 1945), que resume

acertadamente los resultados obtenidos por los investigadores (la mayoría españoles y franceses) hasta hace treinta años.

Respecto a la poesía, el libro *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sicilien* (Berlín, 1865; 2.ª ed., Stuttgart, 1877) está hoy muy anticuado, pero sigue siendo útil por sus extensas traducciones de poemas.

El más activo de los investigadores contemporáneos de la poesía andaluza es Emilio García Gómez, editor y traductor de una serie de textos importantes y autor de penetrantes estudios, de los cuales han sido editados como libros: *Poesía arábigoandaluza* (Madrid, 1952) y *Cinco poetas musulmanes* (Madrid, 1944). Asimismo da una visión general de todo el desarrollo de la poesía andaluza en su introducción a *Poemas arábigo-andaluces* (Madrid, 1930, 1943).

En *La Poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle* (París, 1937, 1953), Henri Pérès tiende a supervalorar los elementos no árabes y no islámicos. Su laboriosa tabulación de los motivos poéticos tal vez requiera correcciones en ciertos aspectos: por una parte, respecto a los efectos de los convencionalismos, y por otra, sobre las peculiaridades de algunos poetas. No obstante, desmenuza y presenta con suma maestría una enorme cantidad de materiales pertenecientes a un período fundamental. El núcleo de *Hispano-Arabic Poetry and its Relations with the old Provençal Troubadours*, de A. R. Nykl (Baltimore, 1946), es un panorama de la poesía de al-Andalus período por período, con datos biográficos de gran número de poetas y traducciones de pasajes seleccionados. Pero sorprendentemente —ya que su autor da amplias pruebas de una profunda erudición— las traducciones están muy desenfocadas. Asimismo la selección parece haber sido intensamente influida por sus preferencias o antipatías personales y por su excesivo interés en buscar un vínculo con la poesía de los trovadores; véase también su *Troubadour Studies* (Cambridge, Mass., 1944). De todas formas, su obra contiene una gran riqueza informativa, especialmente en las notas bibliográficas.

Un libro pionero sobre la poesía estrófica es *Das Arabische Strophengedicht, 1: Das Muwassah*, de Martin Hartmann (Weimar, 1897).

*Les Chansons mozarabes*, de S. M. Stern (Palermo, 1953) —que es un intento de descifrar todas las jarchas conocidas escritas en una mezcla de árabe y romance—, constituye una de las diversas contribuciones importantes al estudio de la moaxaja realizadas por este autor, que ha anunciado su intención de publicar una obra general sobre el tema.

Los investigadores árabes contemporáneos empiezan a demostrar un creciente interés por al-Andalus. Entre sus libros que tratan específicamente de literatura pueden citarse: *Al-Zaʿyāl fī l-Andalus*, serie de conferencias de ‘Abd al-‘Azīz al-Aḥwānī (El Cairo, 1957); *‘Udabā’ al-‘Arab fī l-Andalus wa-‘aṣr al-inbi‘āt*, de Buṭrus al-Bustānī (Beirut, 1947); *Al-Adab al-andalusī min al-fatḥ ilà suqūṭ al-Jilāfa*, de Aḥmad Haykal (El Cairo, 1958); *Ta’rīj al-Adab al-andalusī – ‘Aṣr siyādat Qurṭuba*, de Iḥsān ‘Abbās (Beirut, 1960); *Fī l-Adab al-andalusī* (Damasco, 1957) y *Al-Ṭabī‘a fī l-šī‘r al-*

*andalusī* (Damasco, 1959), de *Ŷawdat al-Rikābī*. El vol. 3 de *Zuhr al-Islām* (El Cairo, 1955), de Aḥmad Amīn, está dedicado a al-Andalus.

Para la traducción de obras literarias andaluzas, uno de los libros más útiles es una antología titulada *Las Banderas (Rāyāt al-Mubarrizīn)*, recopilada por Ibn Saīd en 1243. Pese a su calidad desigual y a que sólo la mitad aproximadamente de los poemas son de autores de al-Andalus, es representativa del gusto de la época. Constituye la base de los *Poemas arábigo-andaluces* de García Gómez (Madrid, 1930, 1943), y ha sido primorosamente traducida y versificada en inglés por A. J. Arberry con el título de *Moorish Poetry* (Cambridge, 1953). Existen también varias traducciones del *Collar de la Paloma*, el tratado sobre el amor de Ibn Ḥazm, dos de ellas al inglés: la primera, de Nykl, en 1931, y una más cuidada de Arberry (Londres, 195-3); en castellano hay una traducción en Alianza Editorial, el libro de bolsillo núm. 351. Unos cincuenta poemas y una epístola de Ibn Zaydūn han sido traducidos por Auguste Cour en *Un Poète Arabe d'Andalousie* (Constantina, 1920). Los poemas de Ibn al-Zaqqāq han sido editados y traducidos por García Gómez (Madrid, 1956).

*Sirāy al-Mulūk*, de Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, ha sido traducido por Maximiliano Alarcón con el título de *Lámpara de los príncipes* (dos volúmenes, Madrid, 1930); asimismo *la Risāla*, de al-Saqundī, por García Gómez, con el título de *Elogio del Islam español* (Granada, 1934), y por A. Luya en Hespéris, xxii (1936).

*Ḥayy ibn Yaqqān*, de Ibn Ṭufayl, fue traducido al inglés por primera vez por obra de S. Ockley con el título de *The Improvement of Human Reason* (Londres, 1708), siendo revisada posteriormente por A. S. Fulton (Londres, 1929). Una versión popular abreviada titulada *The Awakening of the Soul*, de Paul Brönnle, fue publicada por primera vez en 1904. Ha sido también traducido al español con el título de *El filósofo autodidacto* por González Palencia (Madrid, 1934) y al francés por Léon Gauthier (Beirut, 1936).

Una narración popular tradicional ha sido editada y traducida por García Gómez con el título de *Un texto árabe occidental de la leyenda de Alejandro* (Madrid, 1929).

# Notas

[1] Para un relato general de la expansión árabe, cf. Bernard Lewis, *The Arabs in History*, Londres, 1950, caps. 3, 4. <<

[2] La exposición mejor y más completa es el libro colectivo titulado España visigoda, que constituye el volumen III de la *Historia de España* dirigida por Ramón Menéndez Pidal (Madrid, 1940). Dedicó una parte importante al arte visigodo y está profusamente ilustrado. En lengua inglesa es muy recomendable la tesis doctoral de Aloysius K. Ziegler, titulada *Church and State in Visigothic Spain* (Washington, 1930). Es digno de mención asimismo el primer capítulo (pp. 1-25) de *Islam d'Espagne*, de Henri Terrasse (cf. p. 197, en la bibliografía). <<

[3] Véase una justificación detallada de estas afirmaciones en Lévi-Provencal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, I, 8-34 (cf. p. 195, en la bibliografía). <<



[1] Cf. Américo Castro, *España en su historia* (trad. inglesa revisada: *The Structure of Spanish History*, 77-79), y contrástese con Lévi-Provencal, *Histoire*, I, 66,68, que parece demostrar que Pelayo y Alfonso I eran de ascendencia visigoda. <<

[1] Según Isidro de las Cagigas, *Los mozárabes* (Madrid, 1947), I, 72, n. 31, la forma (latina) muzárabes se remonta a un documento de Alfonso VI fechado en 1101. <<

[2] La continuidad de la lengua latina o romance es subrayada por Armand Abel en *Unity and Variety in Muslim Civilization*, ed. G. E. von Grunebaum (Chicago, 1955), 207. <<

[3] Como historiador del Islam, utilizo la palabra «feudalismo» en este caso en sentido amplio para designar aquellas relaciones que para un observador superficial son las más semejantes al feudalismo europeo que existieron en todo el mundo islámico. Lo que decimos aquí es compatible, por tanto, con la opinión común de los historiadores de Europa en el sentido de que en España no existió feudalismo en sentido estricto.

<<

[1] Cf. Montgomery Watt, *Islam and the Integration of Society*, Londres, 1961, 158 y ss. <<

[2] Cf. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Teology*, Edimburgo, 1962, 100-103. <<

[3] *España en su historia* (cit. en la ed. inglesa: *The Structure of Spanish History*, 167-69, cf. 149). <<

[4] Acerca de estos testimonios en el idioma, véase Castro, *op. cit.*, 96-100; cf. T. W. Arnold y A. Guillaume (eds.), *The Legacy of Islam*, Oxford, 1931, 19-24. <<



[5] H. Heaton, *Economic History of Europe*, 2.<sup>a</sup> ed., Nueva York, 1948, 78. <<

[6] Cf. T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, 3.<sup>a</sup> ed., Londres, 1935, 131-134. <<

[7] *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, Lili (1899), 601-20; los dos jueces aparecen en la página 605, siendo la frase utilizada šadīd al-‘aṣabiyya lil-muwalladīn. La cifra del n. 2 debiera ser «1147». <<

[8] Alvar, *Indiculus luminosus*, párrafo 3 5; citado en Arnold, *Preaching of Islam*, 137 y ss. <<

[9] Según el Dr. E. Bosworth, hubo una adaptación similar en la India de los siglos XI y XII, donde la población era demasiado extensa para convertirse (comunicación personal). <<

[10] Cf. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual*, Edimburgo, 1963, 188-108. <<

[1] Cf. Montgomery Watt, *Integration*, 199-209. Véase una exposición general del derecho islámico en N. J. Coulson, *Islamic Law*, Edimburgo, 1964. <<

[2] Por ejemplo, al-Gazī ibn Qays (Ibn-al-Faradi, núm. 1013). <<



[3] Cf. J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950, 288 y ss., 311-14. <<

[4] M. Talbi, «Kairouan et le malikisme espagnol», en *Études Lévi-Provençal*, París, 1962,1, 317-37; cf. R. Brunschvig en *al-Andalus*, XV (1950), 401. Los libros fueron la *Asadiyya*, de Asad ibn al-Furāt, y la *Mudawwana*, de Saḥnūn (m. en 854), siendo este último con mucho el más importante. <<

[5] Cf. *Islamic Philosophy and Teology*, cap. 7. <<

[6] M. Asín Palacios, *Obras escogidas*, I (Madrid, 1946), 1-216, «Ibn Masarra y su escuela»; el apéndice II (179-84) trata de los primeros mu‘taziles españoles. <<

[7] Traducción castellana de J. Ribera, *Historia de los Jueces de Córdoba por Aljoxaní*, Madrid, 1914. <<

[\*] El autor de este subcapítulo es Pierre Cachia. *[N. del E.]*. <<

[8] *Moorish Poetry*, introd., XII. <<

[9] Véase cap. 4 (especialmente las dos últimas páginas del apartado 3. Movimientos sociales y religiosos) y nota 8. <<



[10] «Les Méthodes de réalisation artistique des peuples de l’Islam», *Syria* (1921), 19.

<<

[11] El desarrollo de este subcapítulo (y de los demás que hacen referencia al arte) sigue de cerca la exposición de Henri Terrasse en *Islam d'Espagne* (véase bibliografía). <<

[12] *Op. cit.*, 101 <<

[13] ‘Utmān ibn al-Mutannà (*Ibn al-Faraḍī*, núm. 889) y Faraḡ ibn Sallām (*ibid.*, núm. 1036) <<

[14] Ibid., núm. 199; R. Guest, *The Governors and Judges of Egypt* 548. Puede encontrarse un ejemplo del grado de asimilación de los ideales árabes pre-islámicos por los musulmanes españoles en el artículo de Af. Abel en *Unity and Variety*, ed. Von Grunebaum, 214. <<

[15] Abū l-Ḥasan al-Anṭākī (*Ibn al-Faraḍī*, núm. 132; *al-Subkī*, II, 313; *Sadarāt al-Dahab*, III, 90); se dice que vivía de lo que su esclava ganaba hilando, pero no se da fecha de ello. Respecto al otro erudito, véase *Ibn al-Faraḍī*, núm. 933. <<

[16] *Histoire*, II, 147 y ss. <<

[1] Cf. A. Castro, *op. cit.*, 158: «Los daños producidos por este fulminante ataque musulmán aumentaron la fe en la santa reliquia, tan santa que ni siquiera el propio Almanzor había logrado destruirla». <<



[2] Cf. *Islam and the Integration of Society*, cap. 5, y p. 52 arriba. <<

[3] Para un cuadro general de las condiciones del período inmediatamente posterior, cf. Lévi-Provencal, «Mémoires de ‘Abd Allāh... de Grenade», *al-Andalus*, III, IV (1935, 1936). <<

[4] Cf. EI(2), art. 'Abbādids. <<

[5] Cf. EI(2), art. Djahwarids. <<

[6] Son muy abundantes las discusiones acerca de la base histórica de las leyendas que rodean la figura del Cid, pero esto pertenece fundamentalmente a la historia de la España cristiana. El mejor trabajo sobre el tema es de R. Menéndez Pidal, *La España del Cid*, 1929, etc. (trad. inglesa: *The Cid and his Spain*, Londres, 1934, etc.). <<

[1] La exposición más completa es *La Religión musulmane en Berbérie*, I, París, 1938, 211-31, de Alfred Bel (autor del artículo «Almorávides», en EI(1); el artículo correspondiente en EI(2) aparecerá como «Murábiṭūn»). <<

[2] GALS, I, 660. «Fāsī» significa «procedente de Fez». <<

[3] Cf. A. González Palencia, *Historia de la España musulmana* (4.<sup>a</sup> ed.), Madrid, 1945, 96-98. <<



[1] Referencias generales: I. Goldziher, «Materialien zur Kenntniss der Almohaden-Bewegung», *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XLI (1887), 30-140; también su «Introducción» a J. D. Luciani, *Le livre de Mohammed ibn Toumert*, Argel, 1903; aún no han sido superados. Artículos: «Ibn Ṭūmart», en *EI(A)*; «ʿAbd al-Muʿmin», en *EI(2)*; «Muwaḥḥidūn» (aún no publicado), en *EI(2)*; R. Brunschvig, «Sur la doctrine du Mahdi Ibn Ṭūmart», *Ignace Goldziher Memorial Volume* (edición S. Löwinger), II, 1-13. A. Huici Miranda, *Historia política del imperio almohade*, Tetuán, 1956-57. <<

[2] Cf. J. F. P. Hopkins, «The Almohade Hierarchy», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XVI (1954), 93-112. <<

[3] A. Castro, *op. cit.*, 130 y ss., esp. 167-69 <<

[\*] El autor de este subcapítulo es Pierre Cachia. *[N. del E.]*. <<

[1] G. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen Age*, 12. <<

[†] El término árabe *alcohol* no se refiere al líquido, destilado o sintético, que hoy conocemos con el nombre general de alcohol, sino al «polvo finísimo que como afeite usaron las mujeres para ennegrecerse los bordes de los párpados, las pestañas, las cejas o el pelo» (cf. voz «alcohol» en el *Diccionario Manual de la Lengua Española*). (T.). <<

[2] Véase Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, 135-36. <<

[3] *Ibid.*, 229-30. <<



[4] Véase una traducción ligeramente distinta en Nykl, p. 228. Naÿd es la meseta central de Arabia, y Tihāma la franja costera. Una convención muy extendida en la poesía arábiga consiste en referirse a la mujer amada con términos masculinos. <<

[5] Peres, *Poésie andalouse*, 424. <<

[6] García Gómez, *Poemas árabe-andaluces*, 43-44. <<

[7] *Op. cit.*, pp. 465-66. <<

[8] *Op. cit.*, especialmente pp. 473-75. <<

[9] En su «Introducción» al *Biographical Dictionary*, I, de Ibn Jallikān (París, 1842), p. XXXV. <<

[10] Véase Pérès, *op. cit.*, pp. 159-60. <<

[11] Los versos son de Ibn Quzmān (m. en 1160), visir de al-Mutawakkil de Badajoz. Nykl da una versión diferente en *Hispano-Arabic Poetry*, p. 302. <<



[12] García Gómez, *Poesía arabigoandaluza*, pp. 30-31. <<

[13] Tal es, en esencia, la hipótesis formulada por Ribera y recogida con algunas modificaciones por García Gómez en «Sobre un posible tercer tipo de poesía arabigoandaluza», Estudios dedicados a Menéndez Pidal, II (Madrid, 1951), pp. 397-408, refiriéndose a la aparición de formas estróficas. No parece excesivamente forzado extenderla a los modestos cambios observables en la poesía convencional. <<

[14] Véase S. M. Stern, *Les Chansons Mozárabes*, XIII-XVII. <<

[15] Dār al-Ṭirāz (Damasco, 1949), 37 <<

[16] Véase García Gómez, «Sobre un posible tercer tipo de poesía arabigoandaluza», 400-401. <<

[17] El primero que llamó la atención de los orientalistas sobre estas formas no clásicas fue Von Hammer en «Notice: Sur dix formes de versification arabe dont une couple à peine était connue jusqu'à présent des orientalistes européens», *Journal Asiatique*, 3.<sup>a</sup> serie, tomo VIII (agosto 1839), 162-71. Más recientemente, 'Alī al-Jaqānī ha llevado a cabo una útil recopilación de una gran cantidad de información diseminada en las fuentes en su *Funūn al-Adab al-Sa'bī* (Bagdad, 1962). <<

[18] Véase Nykl, *Hispano-Arabic Poetry*, p. 269. <<

[19] *Poesía arabigoandaluza*, 43-49. <<



[20] Es casi seguro que no se trata del mismo hombre que mencionamos en la nota 11, pero existe cierta confusión en las fuentes. <<

[21] *Poésie andalouse*, 24-25. <<

[22] El término se suele traducir, justificadamente, como «asamblea»; sin embargo, puede también referirse a una situación dramática, una proeza, una arenga, etc. Véase R. Blachère, «Étude sémantique sur le nom maqāma», *Mašriq*, 47 (1953), 646-52. <<

[23] Toda la producción de maqāmas andaluzas está aún pendiente de un estudio adecuado. El material disponible ha sido convenientemente indicado por el Dr. Aḥmad Mujtār al-‘Abbadī en «Maqāmat al- ‘Īd...», *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, 2 (1954), 159-73. <<

[24] La cuestión general de las influencias musulmanas sobre Dante fue plasmada por primera vez por Miguel Asín Palacios en *La escatología musulmana en la Divina Comedia* (Madrid, 1919), y dio lugar a una viva polémica, revisada por Asín Palacios en la segunda edición de su libro (Madrid, 1943). La existencia de un vínculo directo entre al-Ma‘arrī y Dante no es, de todas formas, más que una mera conjetura, y merece poco crédito tanto a los orientalistas como a los autores árabes modernos: véase ‘Abd al-Razzāq Ḥumayda, *Fī l-Adab al-Muqāran* (El Cairo, 1948), 91-101. Un canal más verosímil a través del cual pueden haber llegado al Dante las ideas escatológicas musulmanas se menciona más abajo, en el capítulo 10, apartado 3. <<

[25] *Op. cit.*, 37-38. <<

[26] Respecto a Ibn Ḥazm, véase el artículo Ibn Ḥazm, en *EI*. Asimismo: I. Goldziher, *Die Zahiriten*, Leipzig, 1884, esp. 116-72, que estudia su jurisprudencia y su teología. M. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba*, y su historia crítica de las ideas religiosas, cinco volúmenes (Madrid, 1927-32); contiene —en su primer volumen— un valioso estudio de su vida y de su pensamiento en general; el resto es una traducción o resumen, a veces erróneo, de su libro *Al-Fiṣal*, sobre las sectas. El importante estudio de Roger Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordobe*, París, 1956, pone en relación su posición teológica con determinadas concepciones sobre la naturaleza del lenguaje. <<

[27] Lévi-Provençal, *Histoire*, III, 182. <<



[28] (Ṭawq al-ḥamāma), traducido por A. J. Arberry, Londres, 1953. Es preferible a la anterior versión inglesa de A. Nykl. Existen también traducciones a varios idiomas europeos. <<

[29] Para una lista de sus obras, cf. *GALS*, I, 692-97. <<

[30] *GAL*, I, 453 y ss.; *GALS*, I, 628 y ss. <<

[31] *GAL*, I, 455 y ss.; *GALS*, I, 630-32; Tor Andrae, *Die Person Muhammends in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Estocolmo, 1918, 60, 112, 118 y ss., 131, 147-50, 204-12, etc. (la *Sīfā'* ha sido para Andrae una importante fuente de concepciones anteriores); Andrae califica erróneamente a 'Iyāḍ de aš'arí: a su calidad de mālikí se debía, por el contrario, el que Al-Baqillānī fuese su gesinnungsgenosse («correligionario»). <<

[32] Una exposición completa en R. Brunschvig, «Averroès ju-riste», *Etudes Lévi-Provençal*, I (París, 1962), 35-68. <<

[33] Charles Pellat hace un rápido examen en «The Origin and Development of Historiography in Muslim Spain», en B. Lewis y P. H. Holt (eds.), *Historians of the Middle East*, Londres, 1962, 118-25. <<

[34] Ibn Jaldūn, *The Muqaddimah, an Introduction to History*, traducción de Franz Rosenthal, 3 vols., Londres, 1958, p. xxvi. <<

[35] *El Régimen del Solitario*, ed. y trad. por M. Asín Palacios, Madrid, 1946. Trad. inglesa de la primera parte por D. M. Dunlop en *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1945, 61-81. <<



[36] Sobre al-Gazālī, véase *Islamic Philosophy and Theology*, capítulo 13; y Watt, *Muslim Intellectual*, Edimburgo, 1963. <<

[37] Traducido por S. Ockley como *The Improvement of Human Reason*, Londres, 1708; revisado por A. S. Fulton, Londres, 1929. También por P. Brönle, como *The Arvakening of the Soul*, Londres, 1904. Véase también *GAL*, I, 602 y ss.; *GALS*, I, 831 y ss. <<

[38] Existe una excelente versión inglesa de Simon van den Bergh, con el título: *Averroes' Tahāfut al-Tahāfut (The Incoherence of the Incoherence)*, Londres, 1954 (Gibb Memorial Series). Otra traducción útil es *Ibn Rušd (Averroes) on the Harmony of Religion and Philosophy*, de George F. Hourani, Londres, 1962. Véanse referencias más amplias en Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, 144 y ss. <<

[39] Cf. *GAL*, I, 611; *GALS*, I, 844. <<

[40] M. Asín Palacios: «El místico Abu l-‘Abbās ibn al-‘Arīf de Almería...», *Obras escogidas*, I (Madrid, 1946), 217-42. La forma ‘Irrīf es preferible a la de ‘Arīf según *GAL*, I, 5 59, donde se hace también referencia a Ibn Barraġān. <<

[41] *Obras escogidas*, I, 145-151. En general, cf. A. J. Arberry, *Sufism*, Londres, 1950, 97-101; A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibn al-‘Arabi*, Cambridge, 1939; Tarjumān al-Ašwāq, trad. por R. A. Nicholson, Londres, 1911; H. Corbin, *L’Imagination créatrice dans le çoufisme d’ Ibn‘ Arabī*, París, 1958; A. Jeffery, «Ibn al-‘Arabi’s Shajarat al-Kawn» (traducción), *Studia Islamica*, X, 43-77; XI, 113-160. <<

[42] *GALS*, II, 358: M. Asín Palacios, «Un precursor hispano-musulmán de San Juan de la Cruz», *Obras escogidas*, I, 243-326 (de *al-Andalus*, I [1933], 7-79); *Lettres de direction spirituelle*, traducción de P. Nwyia, Beirut, 1958. <<

[\*] El autor de este subcapítulo es Pierre Cachia. *[N. del E.]*. <<



[1] Pueden encontrarse algunos pasajes significativos en *Julāṣat Ta'rīj Tūnis*, de Ḥasan al-Ṣumādiḥi (Túnez, 1925), pp. 141 y ss. (referencia comunicada por G. M. Wickens). <<

[2] Muḥammad Mzali, «Al-Butūla kama yuṣawwiruha l-Adab al-‘Arabī fī'l-Andalus wa-šamāl Ifrīqiya», *al-Fikr*, v. 4, n. 5 (febrero 19-59), 22-33. <<

[3] S. M. Stern, «‘Ašiqayn i‘tanaqā. An Arabic Muwaššḥ and its Hebrew Imitations», *al-Andalus*, 28, 1 (1963), 155-70. <<

[4] Véase Ángel González Palencia, *Historia de la literatura arábigo-española*, 334-48. <<

[5] Véase Enrico Cerulli, *Libro della Scala e la questione delle fonti arabospagnoli della Divina Commedia* (Vaticano, 1949), y Francesco Gabrieli, «Ḍaw'îyadîd 'alâ Dāntî wa-l-Islām», *Révue de l'Académie Árabe de Damas*, 33, Pt. I (enero 1958), 36-55. <<

[6] Entre los que han defendido la tesis de la existencia de una influencia árabe figuran P. Juan Andrés, Ribera, Burdach, Singer, Mulertt, Nykl y Menéndez Pidal. Entre los partidarios de teorías opuestas se encuentran Gastón Paris, Jeanroy, Pillet, Schrotter y Vossler. <<

[7] Ahmad Luftī 'Abd al Badī', «Al-Trūbādūr Garsiya Firnandit, *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, II», 1-2 (1954, pp. 85-92. <<

[8] Véase Lévi-Provençal, «Arábica Occidentalia, II», *Arabica*, I (1954), 201-11. <<



[9] Si se reduce, por ejemplo, lo esencial del zéjel a estrofas con el esquema rítmico bbbA, cccA, pueden encontrarse paralelos en ámbitos tan lejanos como las baladas escocesas e irlandesas; véase González Palencia, *op. cit.*, 357 y ss. Nykl y Menéndez Pidal basan, sin embargo, sus conclusiones en analogías mucho más complejas. <<

[10] *Poesía árabe y poesía europea*, pp. 68-78. <<