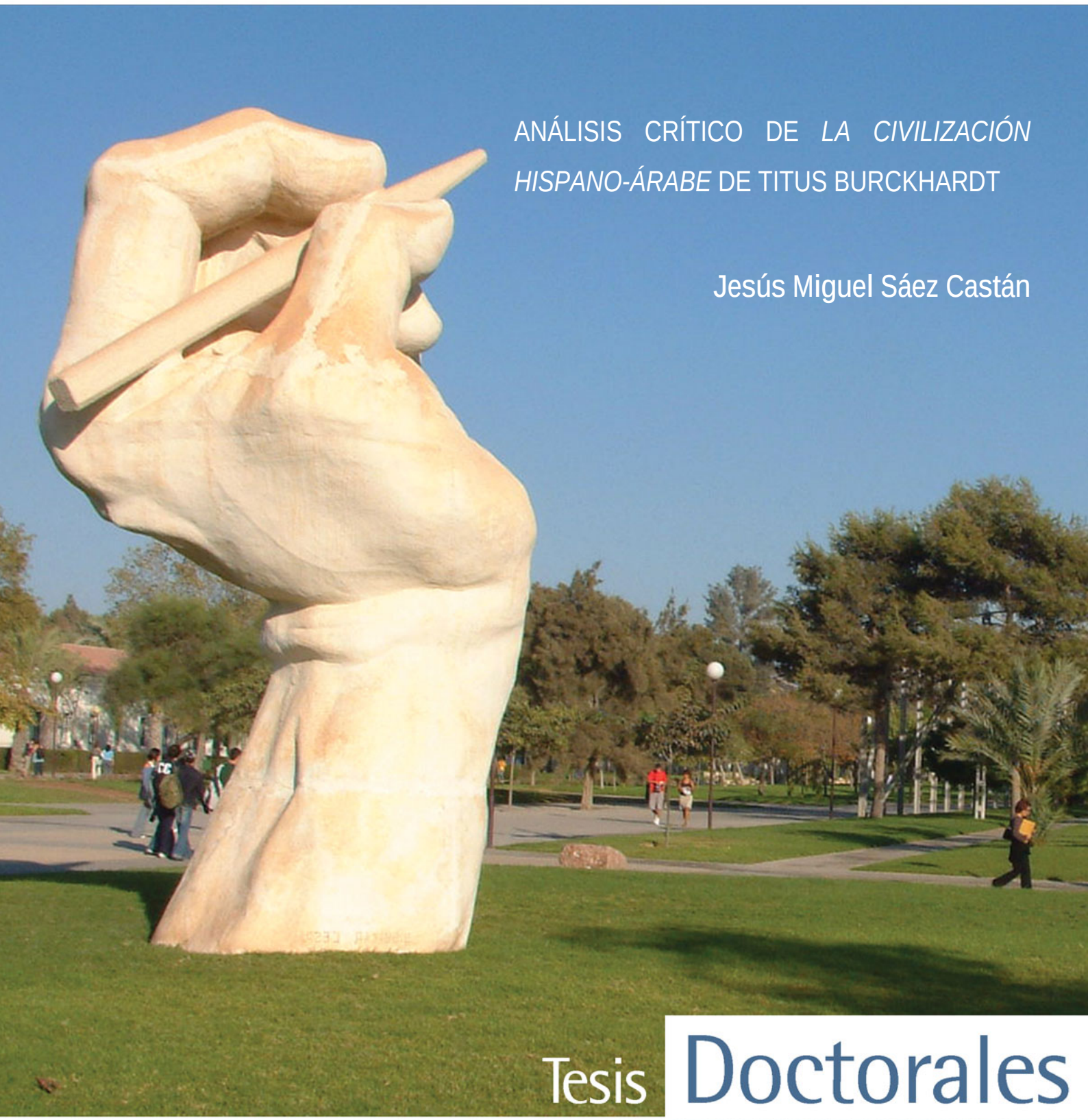
Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

ANÁLISIS CRÍTICO DE *LA CIVILIZACIÓN HISPANO-ÁRABE* DE TITUS BURCKHARDT

Jesús Miguel Sáez Castán



Tesis Doctorales

www.eltallerdigital.com

UNIVERSIDAD de ALICANTE

DEPARTAMENTO DE DIDÁCTICA GENERAL Y DIDÁCTICAS ESPECÍFICAS

PROGRAMA DE DOCTORADO INVESTIGACIÓN EDUCATIVA, DESARROLLO CURRICULAR Y PROFESIONAL

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

ANÁLISIS CRÍTICO DE

LA CIVILIZACIÓN HISPANO-ÁRABE

DE TITUS BURCKHARDT

MEMORIA DE DOCTORADO

PRESENTADA POR JESÚS MIGUEL SÁEZ CASTÁN

DIRIGIDA POR PROF. DOCTORA MARÍA ISABEL VERA

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

A mis padres

A Natividad

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Agradecimientos

A Alfonso Ramírez Sáez, catedrático de Matemáticas, que amablemente realizó los cálculos de la desviación de la alquibla de la mezquita de Córdoba en La Meca que constan en los Anexos. A Javier Gil Chica, que ha transmitido al autor inestimables sugerencias sobre forma y contenidos. A Juan Ignacio Sáez, que leyó concienzudamente el original e hizo valiosas observaciones sobre los términos árabes. A Mª Ángeles Tirso, por su diligente atención bibliotecaria. A Mª Isabel Vera, que animó al autor en la decisión de emprender este periplo y que ha dirigido su llegada a puerto.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN ... 11

Notas a Introducción ... 12

I. OBJETIVOS DE ESTA MEMORIA ... 15

1. El libro *La civilización hispano-árabe* ... 15
2. Apunte biográfico sobre Titus Burckhardt ... 15

Notas al capítulo I ... 16

II. PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO ... 17

1. Propósito ... 17
2. Fuentes consultadas ... 19
3. Importancia del derecho en el estudio de la historia ... 20
4. Advertencia ... 21
5. Glosario de equivalencias ... 21

Notas al capítulo II ... 22

III. ARTE Y RELIGIÓN ... 25

LA MEZQUITA DE CÓRDOBA ... 25

1. Centro político y religioso ... 25
2. El *mihrab* ... 27
3. La mezquita de Córdoba no está orientada hacia La Meca ... 32
4. La alquibla y la *yiha* ... 34
5. ¿Posee el islam una jerarquía sacerdotal? ... 35
6. La *maqsura* ... 37
7. ¿Una iglesia compartida por cristianos y musulmanes? ... 38

LAS RUINAS EN AL-ANDALUS ... 40

1. Generalidades ... 40
2. Ruinas producidas por gobernantes musulmanes ... 42
3. Las ciudades áulicas de Medina Azahara y Medina Azahira ... 42
4. La gran revuelta bereber del siglo XI ... 44
5. El derecho musulmán y las ruinas ... 46
6. Ruinas en tierras cristianas causadas por los musulmanes ... 46
7. Ruinas en Oriente Medio y el norte de África ... 47
8. Obras artísticas musulmanas conservadas por los cristianos ... 48

INFLUENCIAS Y ANTECEDENTES EN EL ARTE ISLÁMICO ... 48

1. El arte hispano-musulmán ... 48
2. El aniconismo ... 50
3. La deuda de la civilización árabe ... 52

Notas al capítulo III ... 54

IV. POLÍTICA Y RELIGIÓN ... 65

LA GUERRA SANTA ... 65

1. Las conquistas musulmanas ... 65
2. La "grande guerra santa" ... 67
3. "Victorias providenciales" de los árabes ... 68
4. Igualistarismo y jerarquización ... 68

EL MOVIMIENTO MARTIRIAL DE CÓRDOBA ... 70

1. El origen del episodio de los mártires cordobeses ... 70
2. El presbítero Perfecto, el comerciante Juan y el monje Isaac ... 71
3. Represión de 'Abd al-Rahman II contra los cristianos ... 75
4. Abd al-Rahman II convoca un concilio prohibiendo los martirios ... 76
5. Represión en tiempos de Muhammad I ... 77
6. Régimen fiscal de los cristianos ... 78
7. Causas del Movimiento Martirial ... 81
8. Relaciones entre musulmanes y cristianos ... 83
9. Muerte del monje Isaac ... 86
10. El islam ¿"*renuevo de la religión de Abraham en su forma original*"? ... 91
11. Balance del Movimiento Martirial ... 94

Notas al capítulo IV ... 96

V. LA ORGANIZACIÓN DEL ESTADO ... 111

EL PODER POLÍTICO EN EL ISLAM. EL CASO DE AL-ANDALUS 111
1. Legitimidad y límites del poder político 111
2. Orden político islámico versus orden occidental medieval 113
3. Títulos, símbología y prerrogativas del poder en al-Andalus 118
4. Creación de una legitimidad virtual 119
5. La transmisión del poder político 124
6. Los instrumentos del poder 130
7. Rebeldía e insubordinación en el al-Andalus omeya 131
8. Inestabilidad de las alianzas políticas en al-Andalus 138
9. El califato de Córdoba 142
LA JUSTICIA EN AL-ANDALUS 146
1. El cadí mayor de Córdoba 146
2. *¿"El hombre más importante del país, después del primer ministro"?* 147
3. Lugar del cadí mayor en el protocolo omeya 148
4. Subordinación política y limitación de competencias del cadí 148
5. Mala fama del oficio de cadí 149
6. El cadí tolerante ¿realidad o ficción? 150
Notas al capítulo V 154
VI. SEDENTARISMO Y NOMADISMO 185
LA CIUDAD EN AL-ANDALUS 185
1. La propiedad amortizada ¿factor de progreso? 185
2. Organización política de la ciudad musulmana 186
3. La ciudad medieval cristiana 188
4. Evolución del plano de la ciudad musulmana 189
5. ¿Carácter monacal de la ciudad musulmana? 193
6. Usurpación de la vía pública 195
7. La vida urbana en Córdoba 196
8. Pobreza y crimen. Crucifixión 199
BEDUINOS Y BEREBERES 203
1. Carácter de los nómadas 203
2. La lengua árabe 206
3. ¿Trueque de cualidades raciales? 207
4. La tribu y la organización política 209
5. Críticas a las teorías de Ibn Jaldún 212
Notas al capítulo VI 214
VII. DISCRIMINACIÓN Y OPRESIÓN / 1 227
LA MUJER MUSULMANA 227
1. ¿Origen islámico del ideal caballeresco? 227
2. La posición de la mujer en el islam y en la civilización cristiana medieval 228
3. La inexistente igualdad de los cónyuges en el matrimonio islámico 231
4. Discriminación legal de la mujer musulmana 234
5. Burckhardt justifica la poligamia 235
6. Los perjuicios del divorcio islámico 240
7. Significación del matrimonio musulmán 242
8. Régimen económico matrimonial en el islam 244
9. La imagen que el varón musulmán tiene de la mujer 247
10. Separación del mundo de las mujeres 250
11. Críticas a la discriminación de la mujer desde el islam 251
Notas al capítulo VII 253
VIII. DISCRIMINACIÓN Y OPRESIÓN / 2 271
LA CONDICIÓN DE LOS *DIMMIS* 271
1. ¿Convivencia pacífica? ¿Tolerancia del islam para con los *dimmis*? 271
2. La esclavitud y la dimmitud contradicen la tolerancia 274
3. El "pacto obligatorio" de la *dimma* 275
4. El testimonio de un contemporáneo: Eulogio de Córdoba 278
5. La *yizya* y el *jarach* 280
6. Cesaropapismo emiral 283
7. Arabización e islamización 284
LA ESCLAVITUD EN EL ISLAM 292
1. "*No debemos comparar la esclavitud musulmana con la norteamericana*" 292

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. ¿Normas humanitarias del tratamiento de los esclavos? ... 296
3. La producción de eunucos ... 297
4. Procedencia de los esclavos en el islam ... 299
5. Funciones sociales de los esclavos en el islam ... 302
6. Comparación de la esclavitud romana *vs.* la islámica ... 303
7. El cristianismo y la esclavitud ... 304
8. ¿Impertinencia de las comparaciones? ... 307
9. El antiesclavismo católico postrenacentista ... 308
10. La esclavitud en EE.UU ... 309
11. Abolición de la esclavitud en el islam ... 312
Notas al capítulo VIII ... 314

IX. EL MUNDO DEL TRABAJO ... 335

LA ARTESANÍA HISPANO-MUSULMANA ... 335
1. La artesanía contemplada desde la óptica del simbolismo ... 335
2. Deshonra asociada a las profesiones artesanales ... 337
3. División étnica del trabajo en al-Andalus ... 340
4. Esplendor y decadencia de la artesanía en el islam ... 341
5. Especialización artesanal ... 343
6. ¿Gremios en el Islam? ... 344
7. Los gremios en Occidente ... 346
LA AGRICULTURA HISPANO-ÁRABE ... 346
1. La noria ... 346
2. La "bisse des Sarrasins" ... 347
3. El Calendario de Córdoba. Confusión acerca de Recemundo ... 348
4. Origen romano o islámico de la agricultura de regadío ... 349
5. El campesino andalusí ... 352
Notas al capítulo IX ... 354

X. ESTEREOTIPOS, INEXACTITUDES Y LEYENDAS ... 363

CLICHÉS Y *TOPOI* ... 363
LA CUESTIÓN DE LA "CIENCIA" ISLÁMICA ... 365
LA EMBAJADA DE JUAN DE GORZ ... 368
1. Juan de Gorz, enviado del emperador Otón ... 368
2. Recibimiento califal de la comitiva de Juan de Gorz ... 370
ALMANZOR NO RESPETÓ LA TUMBA DEL APÓSTOL ... 372
1. ¿Cruzados en Santiago de Compostela en el siglo X? ... 373
2. La cruzada, ¿réplica cristiana de la *yihad*? ... 374
¿CONTABA CÓRDOBA CON UN MILLÓN DE HABITANTES? ... 376
LOS 400.000 VOLÚMENES DE LA BIBLIOTECA DE AL-HAKAM II ... 376
1. El libro en el Islam ... 378
LA BATALLA DE ZALACA ... 378
1. Los almorávides son llamados a España ... 378
2. La batalla de Zalaca no fue decisiva ... 381
3. Discrepancias en las cifras sobre la batalla de Zalaca ... 383
4. Incongruencias entre las crónicas ... 386
Notas al capítulo X ... 388

XI. CONCLUSIONES ... 401

1. Arte y religión ... 401
2. Política y religión ... 403
3. La organización política ... 404
4. Sedentarismo y nomadismo ... 406
5. Discriminación y opresión ... 408
6. El mundo del trabajo ... 411
7. Estereotipos, inexactitudes y leyendas ... 411
8. Colofón ... 412

BIBLIOGRAFÍA ... 417

ANEXOS ... 435

Anexo I. La orientación de las mezquitas andalusíes ... 435
Anexo II. Determinación de la desviación de la *qibla* (desde Córdoba medida en la Meca) ... 436
Notas a Anexos ... 437

ÍNDICE DE AUTORES 439

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

INTRODUCCIÓN

Mi interés por el mundo musulmán me ha movido a viajar allí periódicamente entre los años 1980 y 1999[1]. Poco a poco llegué a la conclusión de que una parte no pequeña de la bibliografía publicada en castellano es poco útil para comprender el universo de valores –el "imaginario" o la cultura– de los hombres que forman las sociedades musulmanas, sus usos sociales, sus mecanismos de defensa frente al poder, etc. En cierta ocasión pregunté a un vecino de Larache por el sistema impositivo del reino alauíta y me respondió con una carcajada: los impuestos eran impredecibles y dependían de las caprichosas necesidades del soberano, como por ejemplo, dijo, la construcción de la fastuosa mezquita de Hasán II, en Casablanca lanzó a los recaudadores a la búsqueda de fondos; mi interlocutor, dueño de un café, no hacía en éste las periódicas y necesarias reformas y dejaba que su negocio estuviera en un estado decrépito porque no quería llamar la atención de los recaudadores; esta persona me contó también que tenía dieciséis años cuando murió su padre y un juez y un policía, con documentos falsos, le despojaron de una parte considerable de la herencia; con la cafetería que no le fue confiscada tuvo que hacerse cargo, como primogénito, de las dos mujeres de su padre y de sus hermanos y hermanastros. Esta y otras anécdotas vividas me indujeron a reconsiderar si libros como *La civilización hispano-árabe* reflejaban la realidad o sólo eran fruto de presupuestos ideológicos.

En una somera búsqueda por Internet se descubre que el libro de Burckhardt es citado en la bibliografía de programas de asignaturas de rango universitario impartidas en facultades de Letras y Humanidades españolas: *Historia del Urbanismo* (Universidad de Córdoba)[2], *Historia Medieval de España* (Universidad de Alicante)[3], *Historia del Pensamiento y la Cultura Medievales* (Universidad de La Rioja)[4], *Historia del Arte Islámico* (Universidad de Valladolid)[5], *Antropología y Patrimonio* (Universidad de Huelva)[6], *Arte Islámico y Arte Hispanomusulmán y Mudéjar* (Universidad de Murcia)[7], *Arquitectura y Ciudad en el Mundo Islámico* (Universidad de Granada)[8]. Asimismo, el libro es citado, incluyendo textos y a veces capítulos completos, en artículos "colgados" en la red[9]; un texto del mismo libro es incluido en unas pruebas de acceso universitarias[10]. El libro es recomendado[11] y recibe elogios del siguiente tenor: "Este es un profundo y hermoso estudio de la importancia de la civilización de Al-Andalus, la España musulmana, muy recomendable"[12].

Un artículo en Internet[13] cita la tesis de *La civilización hispano-árabe* de que el origen de la poesía trovadoresca hay que buscarlo en un al-Andalus desbordante de poetas y músicos; otro artículo recoge unos parágrafos del mismo libro sobre la independencia y la exaltación de la mujer en la cultura andalusí[14]. Otra página *web* afirma que el libro de Burckhardt es un "excepcional estudio" de la llegada de los árabes a la Península Ibérica, cuya contribución al

progreso humano es un legado notable de un pueblo que llegó como conquistador y se convirtió en pacífico señor[15]. Diversas páginas *web* mencionan opiniones expresadas por Burckhardt en *La civilización hispano-árabe*[16]. Titus Burckhardt y el libro en cuestión gozan de una cierta vigencia y reputación, especialmente entre escritores y profesores de Historia del Arte o de la Literatura, así como apologistas de la cultura islámica y andalusí, aunque la estima es menor entre los profesionales de la Historia. En otra página *web* Titus Burckhardt aparece citado junto a historiadores de prestigio como A. Domínguez Ortiz, P. Guichard, M. Barceló y el polémico I. Olagüe[17].

La opinión que parece merecer *La civilización hispano-árabe* es positiva, no hemos hallado juicios adversos: el libro, en una reseña de la página *web* de la Universidad de Zaragoza, es calificado de visión personal de quien no es un especialista en Historia, pero que capta poética y, por ello, profundamente la esencia de la cultura musulmana y "todo lo que tuvo lugar durante ocho siglos en la Península Ibérica"[18].

NOTAS A INTRODUCCIÓN

[1] Marruecos, entre 1980 y 1999, una docena y media de veces; los estados más islamizados de la India –Bengala en 1983, 1997 y 1999; Rajastán y Cachemira en 1985–; Argelia, en 1991 y 1994 y Egipto, en 1983.

[2] Por ejemplo, la asignatura Historia del Urbanismo A, impartida por el Prof. Clemente M. López Jiménez. Licenciatura de Historia del Arte. Universidad de Córdoba Curso 2007-2008. Asignatura optativa. Primer y segundo ciclo. Cursos segundo y tercero. Periodicidad cuatrimestral. Número de créditos asignados 6. *cf.* http://www.uco.es/organiza/centros/filosofia/estudios/programaciones/p2007-08/7420020.doc [11-2-2008]

[3] Prof. Miguel Ángel González Hernández, Historia Medieval de España (Profundización en la España de los siglos V-XV). Cursos 2004-05 y 2007-2008. *cf.* http://cv1.cpd.ua.es/WebCv/ConsPlanesEstudio/cvFichaAsi.asp?wCodEst=28&wcodasi=6872&wLengua=C&scaca=2007-08 [12 de febrero de 2008].

[4] Licenciatura en Humanidades. Asignatura optativa. Citado en Bibliografía Básica http://www.unirioja.es/estudios/humanidades/2063004.shtml [11-2-2008]

[5] Licenciatura en Historia del Arte. Asignatura Historia del Arte Islámico - Curso 2007-08 Profesora Porras Gil, M Concepción. *cf.* http://www.uva.es/consultas/guia.php?menu=completo&ano_academico=0708&codigo_plan=235&codigo_asignatura=43139&grupo=1 [12-2-2008] La Bibliografía del programa reúne cuatro títulos, además del libro de Burckhardt: Ettinghausen, R., Grabaar, O. "Arte y arquitectura del Islam (650-1250"), Manuales de Arte Cátedra, Madrid 1996. Michell, G. "La arquitectura del mundo islámico", Alianza forma, Madrid 1988. Papadopoulo, A. "El Islam y el arte musulmán", Gustavo Gili, Barcelona 1977. Pijoan, J. "Arte Islámico", Madrid 1949.

[6] Profesora Celeste Jiménez de Madariaga. El libro *La civilización hispano-árabe*, recomendado en bibliografía, apartado arte islámico. *cf.* http://www.uhu.es/fhum/prg2007-8/5_hum_opt.pdf [12-2-2008]

[7] Universidad de Murcia, Licenciatura en Historia del Arte, Arte Hispanomusulmán y Mudéjar (incluida en Asignaturas de Primer Curso), prof. Pedro Segado Bravo; Arte Islámico, profs. Pedro Segado y Mª Ángeles Gutiérrez. Rec. en: http://www.um.es/letras/programas/arte05.pdf. [15-2-2008]

[8] Licenciatura Historia del Arte, asignatura Arquitectura y Ciudad en el Mundo Islámico. (Grupos A y B) Profesores Emilio Villanueva y José Miguel Puerta Vílchez. Programa del curso 2005-2006. *cf.* http://www.ugr.es/~etsarqui/etsag_web/asignaturas/programas_05_06/AI_0506.doc.

[9] Jorge. M. Ayala Martínez, en *Pensadores Aragoneses*. *Historia de las ideas filosóficas en Aragón*, incluye 8 citas de la obra de Burckhardt. *cf.* http://www.dpz.es/ifc2/libros/ebook2134.pdf [12 de febrero de 2008]

En la página Wikipedia: *Première période de taïfas*, el único libro recomendado en la bibliografía es el de Burckhardt: *La civilización hispano-árabe*. *Cf.*: http://fr.wikipedia.org/wiki/Premi%C3%A8re_p%C3%A9riode_de_ta%C3%AFfas [11-2-2008]

SPAN 6632 Trans-Atlantic History of the Spanish Empire / Historia del Mundo Atlántico. El Imperio español en América. Profesora Carmen de la Guardia. Rec. en: https://segueuserfiles.middlebury.edu/span6632a-l07/SPAN%206632%20Historia%20%20del%20Mundo%20Atl%C3%A1ntico.doc [11-2-2008]

Página de Asociación Argentino-Islámica. http://www.asociacionislamica.org.ar/articulos.htm [11-2-2008]

Página "Intelectuales de Al-Andalus" http://www.arabespanol.org/andalus/intelectuales1.htm [11-2-2008]

Islam para el mundo. Para quienes buscan el conocimiento del Islam desde adentro: http://islamparaelmundo.googlepages.com/bibliografiaislamologia [11 de febrero de 2008]
Texto extenso en http://www.euskalnet.net/graal/bukar5.htm [11 de febrero de 2008]
http://w3.cnice.mec.es/eos/MaterialesEducativos/bachillerato/arte/arte/x-media/isl-cord.htm [11 de febrero de 2008]
Texto en la página *Philosophia Perennis*: http://www.sophia.bem-vindo.net/tiki-read_article.php?articleId=92&highlight=l%C3%A2h [11 de febrero de 2008]
La Revista @ Pangea
http://revista.pangea.org/modules.php?op=modload&name=News&file=article&sid=1057&mode=thread&order=0&thold=0&POSTNUKESID=b9b3216ab5f11755abacd2950a5964dc [11 de febrero de 2008]
Webislam: Biblioteca. Bibliografía http://www.webislam.com/?idc=2260 [11-2-2008]
Webislam incluye "La visión filosófica del mundo", capítulo 9 de *La civilización hispano-árabe* de Titus Burckhardt. Rec. en: http://www.webislam.com/?idt=2871 [11 de febrero de 2008]
Webislam incluye "Fe y Ciencia", capítulo 10 de *La civilización hispano-árabe*, de Burckhardt rec. en: http://www.webislam.com/?idt=2883 [15-2-2008]
"Como lo plantea Titus Burckhardt el califato de Córdoba encontró su culminación "no en el gobierno de Hisam II, sucesor de al Hakam II [gran bibliógrafo y mecenas de los poetas], sino de su primer ministro o canciller Almanzor"." (Cyber Humanitatis Nº 40 (Primavera 2006). Apéndice 1: Síntesis histórica. Historia y cultura hispano-árabes http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl/CDA/texto_simple2/0,1255,SCID%253D20050%2526ISID%253D690,00.html [11 de febrero de 2008])

[10] *cf.* http://www.cdlibre.org/pau/2000S/PAU_CV_2000S_C_HAr.html [12-2-2008].

[11] *cf.* Oscar Freire: Dante y la "lengua vulgar", nota 16: "En este sentido consultar el capítulo "La visión filosófica del mundo" en "La civilización hispano-árabe" por Titus Burckhardt". (Instituto René Guénon de Estudios Tradicionais. Rec. en: http://www.reneguenon.net/OscarFreire/OFreireDante.html [11-2-2008])

[12] Página *¿Qué es el Islam?* Rec. en: http://www.islam-shia.org/biblioteca/libros/queeselislam/textoqueeselislam.htm [11-2-2008].

[13] In Moorish Spain, the land was filled with poets and musicians. Music, song and dance were to found in the streets and in homes. Musicians and singers entertained in public or were often hired to perform in the homes of both wealthy and poor. It was said of them that they *at. rabu al-dar* (entertained the home), hence, troubadour. Lovers would hire these musicians to serenade the object of their love. Today, the guitars have replaced the lutes, but the Don Juans continue with the wooing in the same fashion as the Moors. T. Burckhardt in *Moorish Culture in Spain* writes that the origin of the minnesongs (poems of courtly love), which began in Provence and swept through the German-speaking countries lay in Moorish Andalusia. (*cf. The Arab Muwashshah and Zajal Poetry and their Influence on European Music and Song* by Habeeb Salloum. Rec. en: http://www.alhewar.net/Basket/habeeb_salloum_arab_muwashsha.htm [12 de febrero de 2008])

[14] The education and independence of women in Moorish Spain formed the base for a romantic way of life. Titus Burckhardt in *Moorish Culture in Spain* writes that European chivalry of the Middle Ages was learned from the Spanish Moors. He goes on to say that the glorification of women and the noble knights with their many virtues is more characteristic of Islam than Christianity. ... This knightly attitude toward the fair sex had its origin in pre-Islamic Arabia. In that arid land, the desert warriors were not only excellent horsemen and first-rate swordsmen, but also great poets and renowned lovers. This tradition combined with the relatively free relationship of the bedouin men and women, produced the art of chivalry which was transmitted to the Europe of the Middle Ages. The chivalrous Arab-bedouin attitude toward females and the poetic Arabic language made possible a great flowering of literary life, especially in the composition of verse. In Muslim Spain, this intellectual ferment reached its epitome, making the country a land of well-known poets. Versification, especially love poetry, was to be heard in all levels of society. In the world of Arabic balladry of that day, the Moors, more than the other Arabs, were renowned for their poetic qualities. Women vied with and even outpaced men in the composition of verse. Arab Andalusia overflowed with young ladies excelling in prose and poetry. *cf. Moorish Spain's Love Affair par-excellence* by Habeeb Salloum. Rec. en: http://www.syriatoday.ca/salloum-moorish.htm [11-2-2008]

[15] *Moorish Culture in Spain* by Titus Burckhardt. A unique study of the Moors' arrival on the Iberian peninsula in 711 until the Renaissance, examining the manner of life and the achievements in architecture, poetry, philosophy, religion and music that developed in Andalusia, the center of the North African Arab empire on the European continent. The Arab contribution to human progress—astronomy, mathematics, cosmology, the variety and magnificent wealth of architectural form—is a remarkable legacy of a people who entered the land as conquerors and became peaceful masters. From the establishment of the first mosque in Cordova in 785 until the time of their expulsion by the Catholic kings in 1492, the Moors dominated the intellectual life of the area and had a profound impact on European civilization, which assimilated many of their ideas. (*cf. An Esoteric Quest for the Golden Age of Andalusia. A Conference in Granada, Spain, September 15th to 20th 2007*. Rec. en: http://esotericquest.org/spain/suggestedreading.html [12-2-2008])

[16] Por ejemplo, en Charafi, Dr. Abdellatif (s.f.) *Once Upon a Time in Anadalusia* [*sic*] Rec. en: http://www.themodernreligion.com/ht/andalusia.html [13-2-2008].
En Urien, Paula (s.f.) *Las mujeres del Islam*. Rec. en: http://www.ayudatareas.com.ar/noticias/23/archivo-w875.shtml [12-febrero-2008]
En *Cyber Humanitatis* Nº 40 (Primavera 2006) Rec. en: http://www.cyberhumanitatis.uchile.cl/CDA/texto_simple2/0,1255,SCID%253D20050%2526ISID%253D690,00.html [11 de febrero de 2008]

[17] LOS ANDALUCES. AQUELLOS ANDALUCES BOLETÍN Nº 29 - AGOSTO 2004 [...] Es por ello, que incluimos aquí los nombres de muchos otros andalusíes y andaluces, unos más famosos, los otros menos, a fin de sacarles del olvido, como mínimo homenaje a sus vidas y trabajo con el que contribuyeron al engrandecimiento de nuestra tierra, dado que aún hoy, la Historia oficial sigue sin reconocerles debidamente sus valores y meritorias aportaciones al progreso de este suelos, ante todo por el prejuicio de haber profesado el culto islámico. Se trata de una lista abierta, que iremos ampliando en la medida que el tiempo y la investigación nos lo permitan. Nuestro agradecimiento y reconocimiento desde aquí para aquellos que invirtieron su tiempo y patrimonio en recuperar la Historia de nuestra tierra y la de sus gentes, Govert Westerveld, Ángel Ríos Fernández, Juan José Valle, Ángel Galán, Juan Jesús Bravo Caro, Titus Burckhardt, Miguel Cruz Hernández, Antonio Domínguez Ortiz, Bernard Vincent, Roger Collins, Ignacio Olagüe, Pierre Guichard, Miquel Barceló, Manuel Barrios Aguilera y todos aquellos que

dejamos constancia en nuestro apartado de Bibliografía. http://www.islamyal-andalus.org/agosto04/aquellos_andaluces.htm [12-2-2008]

[18] En su intento por dar a conocer la cultura hispano-árabe, Titus Burckhardt abre su libro con [...] palabras estremecedoras que nos invitan a cogerlo de la mano y seguir sus pasos hacia el mundo que nos presenta. Desde el primer momento queda clara la intención del autor, pues no esconde la visión personal que pretende darnos, como también anuncia que no va a dar lecciones magistrales de historia. No se trata de que sepamos más o menos fechas y datos históricos, aunque estos tampoco faltan – sino de ofrecer una visión con la que no solo conozcamos, sino también comprendamos esta cultura. [...] Sin lugar a dudas se trata de una visión muy personal de la civilización andalusí y de su historia. Pero es precisamente lo que este libro tiene de poético aquello que nos permite entrar más profundamente en la cultura musulmana. Se podrían escribir muchas más páginas, como declara Burckhardt en el prefacio, pero aquí encontramos lo esencial para hacernos una idea clara de todo lo que tuvo lugar durante ocho siglos en la Península Ibérica. (Reseña de Helena Lucia Mazo. Historia del Islam Andalusí; Filología Hispánica 2000-2001. Rec. en: http://www.unizar.es/idiomas/arabe/cultura/resenas.html [11 de febrero de 2008])

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

I. OBJETIVOS DE ESTA MEMORIA

1. EL LIBRO *LA CIVILIZACIÓN HISPANO-ÁRABE*

El objeto de esta memoria es analizar el libro de Titus Burckhardt *La civilización hispano-árabe*, que hemos tomado como ejemplo de una escritura que representa un verdadero obstáculo para que el occidental, el extranjero al mundo musulmán, pueda conocer la realidad de éste. Nos parece harto significativo el hecho de que *La civilización hispano-árabe* ha sido varias veces reimpresa en español y sin embargo no ha sido traducida a este idioma casi ninguna obra de historiadores tan eminentes como Ignaz Goldziher, Christiaan Snouck Hurgronje, Henri Lammens, Joseph Schacht, Shelomo Dov Goitein, Patricia Crone, Bat Ye'or, *The Closed Circle* del sociólogo David Pryce-Jones y obras de otros muchos investigadores que, si tienen en común una cualidad frente a Burckhardt, es su planteamiento *realista*, objetivo y científico.

2. APUNTE BIOGRÁFICO SOBRE TITUS BURCKHARDT

El suizo-alemán Titus Burckhardt nació en Florencia en 1908 y murió en Lausana en 1984. Una nota laudatoria dice que "dedicó su vida al estudio y exposición de los diferentes aspectos de la Sabiduría y la Tradición"; "en la edad de la ciencia moderna y la tecnocracia, Burckhardt destacó como uno de los exponentes de la "verdad universal" de la metafísica, la cosmología y el arte tradicional"[1]. Fue miembro eminente de la "escuela tradicionalista" del siglo XX, que incluía entre otros a Frithjof Schuon, Martin Lings, Seyyed H. Nasr, René Guénon y A. Coomaraswamy. Estos dos últimos pertenecían a una generación anterior y pueden ser considerados los maestros del grupo. Burckhardt, sobrino-nieto del famoso historiador del arte Jacob Burckhardt e hijo del escultor Carl Burckhardt, destacó como especialista en arte, arquitectura y civilización islámicos. En la década de 1930 pasó algunos años en Marruecos, aprendió árabe y entró en contacto con el sufismo, el esoterismo islámico.

El libro cuyo estudio vamos a emprender fue publicado por primera vez en alemán en 1970, con el título *Die maurische Kultur in Spanien*[2] y en inglés en 1972 como *Moorish Culture in Spain*[3]. Sin embargo, no nos consta que se haya realizado edición francesa[4]. La condición de musulmán de Burckhardt, cuya fecha de conversión no se conoce con exactitud, se refleja en el enfoque, en sus premisas y valoraciones ideológicas, en la selección de los contenidos y en las conclusiones de *La civilización hispano-árabe*.

El autor es objeto, en Internet, de comentarios elogiosos del siguiente tenor: "Nadie, desde el legendario A. K. Coomaraswamy, ha sido capaz de demostrar cómo las civilizaciones se definen íntegramente por medio de su arte con la precisión de Titus Burckhardt"[5]. "Titus

Burckhardt vivió la verdad de lo que escribió. La excepcional luz de inteligencia que emanaba de él penetraba el corazón de los textos que estudiaba e iluminaba su significado de un modo sólo posible en aquel en que la verdad ha descendido desde el plano mental al centro del corazón y se ha realizado completamente"[6]. "Una de las principales figuras de la Escuela de la Tradición Perenne, que aportó una singular combinación de talentos para la exposición de las más importantes tradiciones sapienciales del mundo"[7]. "En un mundo de existencialismo, psicoanálisis y sociología, fue una voz distinguida de la "filosofía perenne", esa "sabiduría increada" que se expresa en el platonismo, el vedanta, el sufismo, el taoísmo y otras enseñanzas esotéricas o sapienciales"[8].

NOTAS AL CAPÍTULO I

---

[1] Los datos biográficos proceden de *World Wisdom* (s.f.). Biography of Titus Burckhardt (excerpted from William Stoddart's introduction to *The Essential Titus Burckhardt* (World Wisdom, 2003). Rec. en: http://www.worldwisdom.com/Public/Authors/Detail.asp?AuthorID=4#comments [13 de febrero de 2008]; *Wikipedia* (20-enero-2008). Titus Burckhardt. Rec. en: http://en.wikipedia.org/wiki/Titus_Burckhardt [15-febrero-2008]; *ARIES 22* (1999). Traditionalist Sufism (pp. 3-24). Rec. en http://www.aucegypt.edu/faculty/sedgwick/tradsuf.htm [17 enero de 2007]

[2] Munich: ed. Callwey.

[3] Burckhardt, T. (1972). *Moorish Culture in Spain* (trans. Alisa Jaffa). London: Allen and Unwin; primera edición en EE.UU., NY: McGraw-Hill; new edition: (1999). *Moorish Culture...* (transl. from the German by Alisa Jaffa and William Stoddart). Louisville (Kentucky): Fons Vitae.

[4] *cf.* Wikipedia (20-enero-2008). *Titus Burckhardt.* Rec. en: http://en.wikipedia.org/wiki/Titus_Burckhardt [15-febrero-2008].

[5] Huston Smith, author of *The World's Religions* and *Why Religion Matters*. (*cf. World Wisdom* (s.f.). Biography of Titus Burckhardt)

[6] Seyyed Hossein Nasr, University Professor of Islamic Studies at George Washington University. (*cf. World Wisdom* (s.f.). Biography of Titus Burckhardt)

[7] James Cutsinger, University of South Carolina, editor of *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*. (*cf. World Wisdom* (s.f.). Biography of Titus Burckhardt)

[8] Banyen Books and Sound, *cf. World Wisdom* (s.f.). Biography of Titus Burckhardt.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

II. PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO

1. PROPÓSITO

Es nuestra intención analizar la versión en español de *La civilización hispano-árabe,* aplicando las pautas y metodología general de la Historia, con objeto de:

a) poner en evidencia que el libro reproduce acríticamente relatos de la historiografía andalusí que, en algunos casos, Burckhardt demuestra haber leído directamente[1] y que, más frecuentemente, conoce por medio de la obra de historiadores (relativamente) recientes como Dozy o Lévi-Provençal, sin poner ningún reparo, a diferencia de éstos, a la fiabilidad de las crónicas musulmanas. Estereotipos, leyendas, relatos fabulosos y otros elementos de orden literario y fantástico, ingredientes habituales de tales crónicas, que ya han sido sometidas a una saludable labor de deconstrucción, son transmitidos como hechos históricos. Burckhardt suele adoptar un principio expositivo absoluto: no informa si la narración de un episodio refleja una entre varias versiones dispares de los hechos ni explica, cuando se da el caso, por qué ha optado por una de ellas, ignorando las demás. En ocasiones Burckhardt se basa en una fuente muy posterior a los hechos, dejando de lado otra contemporánea y, por tanto, más verosímil; menciona cifras procedentes de una u otra crónica[2], sin decir por qué ha optado por tal fuente y no otra y sin tener en cuenta que las crónicas suelen discrepar entre sí en la cuantificación de los datos; no suele citar sus fuentes y, cuando lo hace, no sigue los criterios historiográficos al uso; todo ello es conforme a su intención expresa de escribir no una obra de Historia, sino una introducción a la cultura andalusí desde un punto de vista estético-literario y "simbolista".

b) demostrar que *La civilización hispano-árabe* antepone los valores y la ideología de su autor, la perspectiva de un converso al islam y un esteta que aborrecía la cultura moderna[3], a la deontología profesional que debe tener quien escribe un libro de historia. Burckhardt selecciona algunos aspectos de la historia de al-Andalus con el fin de ilustrar "aquellos valores precisos que no tienen sólo importancia histórica"[4]; recurre a la explicación providencialista –por ejemplo, para entender la supuesta desproporción entre las causas aparentes y los efectos históricos de las conquistas musulmanas[5]–; expone, con la convicción de un converso, algunas tesis islámicas que condicionan su interpretación de la historia –por ejemplo, el lugar subordinado de cristianismo y judaísmo respecto al islam[6]; asume la ideología y la cosmovisión islámicas, bajo el punto de vista del sufismo, omitiendo o subestimando avances importantes de los estudios históricos contemporáneos. *La civilización hispano-árabe* es un libro anacrónico en muchos sentidos, pues ignora las innovadoras tesis de Goldziher, Schacht y otros grandes pioneros de los estudios islámicos, que habían sido publicadas cuando salió a la luz; v. gr., concede un crédito ilimitado a la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

teoría "oficial" sobre el Hadiz (tradiciones de Mahoma), rechazando la crítica que de ella habían hecho los mencionados Goldziher y Schacht ("una de las más logradas ficciones literarias"), cuyos argumentos califica de "peculiarmente diabólicos"[7]. También es un libro actual, en cuanto refleja la viva aspiración del hombre moderno a la búsqueda de Utopía, que Burckhardt sitúa no en una isla remota o en un futuro lejano, sino en el *beato* y beatificado pasado andalusí, que no andaluz.

c) señalar la insuficiencia del método propuesto por Burckhardt, de sustituir la Historia por el estudio intuitivo de algunas obras artísticas o literarias. Burckhardt confiesa al comienzo del capítulo I que la Historia no puede captar la Verdad o la Esencia de una civilización tradicional porque está centrada en las circunstancias socioeconómicas mientras que sí es posible por medio del análisis de obras relevantes de arte o literatura porque superan las limitaciones de lo económico y lo social: a la vez que descarta la Historia como método idóneo para "entrar en comunicación directa" con una cultura del pasado, propone como alternativa "la contemplación de una obra de arte", que represente un "núcleo espiritual"[8]; sin embargo, el planteamiento demuestra pronto sus carencias: como ha señalado Grube, un aspecto tan importante de un edificio islámico como es la función a la que está destinado no es revelado por la forma[9].

Además, el autor es inconsecuente cuando propone un libro de historia elaborado al margen del método histórico y, a continuación, utiliza las fuentes historiográficas: la cultura arábigo-española, escribe en el capítulo I del libro, "queda caracterizada perfectamente por la Mezquita Mayor de Córdoba"[10]; esta mezquita debería ser el mejor medio para conocer el pasado[11], pero el edificio existente se encuentra en un "estado sensiblemente modificado". Por tanto, no es el monumento actual el que debe ser objeto de la actividad contemplativa; es preciso un "esfuerzo imaginativo para representársela en su aspecto primitivo". Y para ello, "reconstruye" la mezquita por medio de la Historia que acaba de desautorizar; resulta que la obra artística no desvela inmediatamente su mensaje: para su comprensión se requiere, afirma Burckhardt, una previa labor de comentario que demuestra ser de orden histórico.

d) se trata, en esta memoria, de que, en la medida de lo posible, los hechos a que hace referencia *La civilización hispano-árabe* queden establecidos con rigor y de que sea la propia objetividad histórica la que hable, determinando o revelando su valor sin condicionamientos ideológicos. Hemos buscado el origen de la información de *La civilización hispano-árabe* en las propias fuentes que cita Burckhardt en el apartado bibliográfico; hemos consultado, para contrastar y verificar la información los libros sagrados, los escritos jurídicos y otras fuentes primarias, incluidas las fuentes cristianas. Y finalmente, hemos

contrastado sus afirmaciones más características con las de la historiografía contemporánea, anterior y posterior a Burckhardt.

La civilización hispano-árabe es un estudio del pasado que pretende, según confesión de su autor, superar la metodología de la Historia; esta memoria trata de contestar este planteamiento porque, 1º, el libro de Burckhardt es un estudio histórico y 2º, cifra su grado de verdad precisamente en haberse apartado del método histórico. Burckhardt se muestra como un notable escritor; si *La civilización hispano-árabe* ha sido poco editado en otras lenguas, en español, empero, ha conocido nada menos que ocho reimpresiones de la primera edición de 1977 y una nueva edición en 2001 que ha sido reimpresa en 2005[12].

2. FUENTES CONSULTADAS

Principales fuentes primarias consultadas:

a) escriturarias: Corán y Hadiz (*Sahih al-Bujari* y *Sahih Muslim*);

b) tratados de jurisprudencia (*Al-Muwatta* de Malik ibn Anas, *Risala* de Al-Qayrawânî), tratado de hisba de Ibn Abdún, recopilación de *fatuas* (*Mi'yar* de Al-Wansarisi);

c) crónicas musulmanas (Abenalcotía, *Ajbar Machmuâ,* Aljoxaní, Al-Makkari, *Anales palatinos del califa de Córdoba Al-Hakam II,* Ibn Hayyan de Córdoba, Ibn Hazm, Ibn Idari al-Marrakusi, *Una crónica anónima de Abd al-Rahman III al-Nasir*, *Una descripción anónima de al-Andalus*);

d) ensayos (Algacel, Ibn Jaldún...);

e) libros de viajes (León Africano, Charles de Foucauld, Domingo Badía, E. W. Lane, R. Gardi...)

e) fuentes cristianas (Eulogio de Córdoba, Álvaro de Córdoba, *Crónica mozárabe de 754*).

Principales fuentes secundarias, obras de historiadores contemporáneos reunidos por temas:

a) civilización musulmana en general (R. Brunschvig, et G. E. Von Grunebaum, H. A. R. Gibb, S. D. Goitein, H. Lammens, Marshall G. S. Hodgson, Bernard Lewis, D. S. Margoliouth, C. Snouck Hurgronje y otros).

b) política y derecho musulmanes (Ignaz Goldziher, Joseph Schacht, Laurent et Annie Chabry, Linant de Bellefonds, Martin Hinds, Patricia Crone, David Pryce-Jones...).

c) arte islámico (James Dickie, Oleg Grabar, Ernst J. Grube...).

d) ciudad y urbanismo musulmanes (Henri Terrasse, Leopoldo Torres Balbás, Basilio Pavón...).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

e) economía (Claude Cahen, Miquel Barceló, Maya Shatzmiller...).

f) dimmitud (Th. E. Burman, Y. Courbage y Ph. Fargues, Abu-Sahlieh, I. de las Cagigas, Antoine Fattal, Bat Ye'or...).

g) movimiento almorávide (A. Huici Miranda, Jacinto Bosch Vila, Isidro de las Cagigas...).

Burckhardt recurre a menudo a las comparaciones con otras culturas y religiones –la cultura cristiana medieval y la cultura judía principalmente; Roma[13], Bizancio, el shogunato japonés[14], el budismo[15], la India[16], etc.; lo hace con el fin de respaldar o justificar tal institución o tal aspecto de la cultura andalusí frente a las críticas y para demostrar que el islam es la síntesis y el coronamiento (el "sello") de las civilizaciones precedentes. Que las lacras son universales, que aparecen en toda cultura, y que el islam ha optimizado los bienes son dos principios de la sustancia de *La civilización hispano-árabe,* que presume también que la cultura andalusí es un caso sobresaliente del paradigma más amplio "cultura islámica", que a su vez es un ejemplo del "mundo tradicional"; y éste revelaría su naturaleza eminentemente por contraste con el "mundo moderno". En consecuencia, se han investigado las comparaciones más significativas que aparecen en el libro –la esclavitud, la condición de la mujer, el poder político, la artesanía en el mundo islámico frente a sus correspondientes en la cultura medieval cristiana– proponiendo comparaciones alternativas. Siempre teniendo en cuenta la imperativa selección de lo más importante, nuestro estudio no debe enfocar únicamente aquellos contenidos de los que Burckhardt se ha ocupado sino también debe señalar lo que indebidamente ha omitido.

3. IMPORTANCIA DEL DERECHO EN EL ESTUDIO DE LA HISTORIA

Hay que ir a las crónicas musulmanas para encontrar–directa o indirectamente[17]– el origen de los datos proporcionados por Burckhardt, que no tiene en cuenta, sin embargo, los escritos jurídicos[18]. Ésta es una seria omisión pues, como ha señalado Régine Pernoud, "es en la historia del derecho donde hay que buscar los hechos y su significación"[19]. Para Joseph Schacht el derecho islámico es una de las fuentes más importantes para la investigación de la sociedad islámica[20]. Las fuentes jurídicas tienen una calidad mayor que las literarias: "El estudio de los procesos (tribunales reales, eclesiásticos e incluso audiencias señoriales) y de los indultos aporta toda una serie de informaciones más auténticas y de alcance mucho más diverso sobre los diferentes aspectos de la vida cotidiana y de las reacciones psicológicas"[21].

Burckhardt tampoco alude al hecho de que las crónicas árabes de los primeros siglos de al-Andalus están escritas –lo que hace dudar de su objetividad– desde una perspectiva deformada favorable a los omeyas[22]. "Los cronistas [musulmanes] convirtieron las razones

políticas de sus respectivos Estados en ideales incontestables, exaltaron el derecho prioritario de sus respectivas dinastías a ejercer el poder supremo y exclusivo en su territorio y justificaron tales pretensiones a través de una presentación elogiosa de los soberanos a quienes servían"[23]. Qasim b. Asbag, los Razi, Ibn al-Qutiya, Arib, etc., "la mayoría de los cronistas omeyas son clientes de los omeyas, paniaguados suyos, que no podían ser imparciales"[24]. "Esta historiografía cortesana procuró ocultar las horas negras de aquella dinastía"[25].

El historiador, en su intento de conferir un sentido a sus relatos del pasado, debe descubrir las motivaciones verdaderas de los hechos, no los pretextos ideológicos alegados para interpretarlos interesadamente. El cuadro que se muestra puede no ser del agrado de quienes rechazan, apriorísticamente y desde perspectivas generalizadoras, los logros de la ciencia histórica[26]. Es cierto que la historia, como ha escrito S. H. Nasr desde una posición afín a Burckhardt, no puede olvidar el "carácter vivo de su objeto", pero hay que recordar que su objeto es el hombre, o más bien los hombres, en su vida social, no meras abstracciones –y no está de más precisar, ante una obra con marcado acento androcéntrico: los hombres y las mujeres–; su finalidad es la de explicar las auténticas motivaciones de las acciones humanas, no modificar los hechos para acomodarlos a una ideología.

4. ADVERTENCIA

Las fechas, salvo indicación en contrario, son indicadas por el calendario cristiano. No siendo este trabajo destinado especialmente a arabistas, se han reproducido los nombres árabes conservando parcialmente la grafía de los textos citados literalmente, prescindiendo de los signos diacríticos. En las citas literales de textos traducidos por el autor de esta memoria se usa el entrecomillado y se introduce su referencia en la nota correspondiente con *cf.* La fuente **`Courier New`** es usada para citar textos de *La civilización hispano-árabe*, reimpresión de 1992. Aquellas obras referidas ocasionalmente y de interés secundario no aparecen en el apartado bibliográfico sino que son incluidas con su referencia completa en la *nota al final* correspondiente.

5. GLOSARIO DE EQUIVALENCIAS

'Abbasí /abbāsida/ 'abbâsida; abasí [/*Encyclopedia of Islam*/, sin los puntos diacríticos]

'Abd al-'Asis /'Abd al-'Aziz/ 'Abdelaziz; Abdelasis

'Abd al-Hamid /'Abd al-Hamīd/ Abdalhamid

'Abd al-Malik /'Abd al-Malik/ Abdelmalik

'Abd al-Rahman /'Abd al-Rahmān/ Abderrahman; Abderramen; Abderrahmán

'Abd al-Wahid /'Abd al-Wāhid/ Abdelwahid

'Abd Allah /'Abd Allāh/ Abdala; Abdalá; Abdullah; 'Abdallâh; Abdallah

Ahmed /Ahmad/

Al-Hakam /al-Hakam/ Alhaquem; Alhakam

Almanzor /al-Manşūr/ al-Mansur; Almansur

Al-Bujari /al-Bukhārī/ al-Bukhari; al-Bokhari; el-Bokhari; al-Bokhâri

Al-Mundhir /al-Mundhir/ al-Mundir; Almondir

Al-Nasir /al-Nāşir/ an-Násir; an-Nâsir

Alquibla /kibla/ qibla; quibla

As-Somail: /al-Şumayl/ as-Samail; as-Somail

Dimma /dhimma/

Fatua /fatwā/ fatwa

Hachchach /Hadjdjadj/ Hayyay; Haŷŷaŷ

Hixam /Hishām/ Hisham; Hisam

Ibn Jaldún/Ibn Khaldūn/ Ibn Khaldun

Jarach /khāradj/ jaraŷ

Jutba /khutba/

Medina Azahara; Madînat al-Zahrâ; Medina al-Zahara; Madinat al-Zahra; Madinat az-Zahra

Sulaimán /Sulaymān/ Solimán; Solimán; Suleimán; Sulaymán

Yiha /djiha/ ŷiha

Yizya /djizya/ ŷizya; chizia

Yusuf b. Tasufin: /Yusuf b. Tāshufīn/ Yusuf b. Tachufin

NOTAS AL CAPÍTULO II

[1] En la bibliografía menciona el *Tratado* de Ibn 'Abdun, las *Memorias* de 'Abd Allah, último rey zirí de Granada, además de Ibn Idari al-Marrakusi, Ibn Jaldún, Al-Maqqari, Ibn Quzman, Avempace, Averroes, al-Ghazali, Ibn Gabirol, Ibn al-'Arif, Ibn 'Arabi, Ibn Paquda. A lo largo de la obra cita textos de Aljoxaní y otros autores que proceden probablemente de *La España musulmana, según los autores islamitas y cristianos*, recopilación de fuentes de C. Sánchez-Albornoz.

[2] A la vista de estas cifras [de Ibn al-Jatib y otros textos musulmanes] y de las tendencias medievales a exagerarlas, actualmente acepto que en la realidad habrá quizás que dividirlas por diez. (Ubieto (1981). *Historia de Aragón*, p.127)
Hisham I recibió, según dicen, 45 esclavos, sin contar oro y plata en gran cantidad; pero esta cifra, como apenas hay necesidad de decir, está ridículamente exagerada, y por lo menos hay que dividirla por diez, si no hay que hacerlo por ciento. (Lévi-Provençal (1950). *España musulmana*, p.96)

[3] Aborrecimiento que se muestra meridianamente a lo largo de su obra, en especial en *Ciencia moderna y sabiduría tradicional.* Ayudan a entender las conversiones de occidentales al islam las palabras de Besançon:"Observamos que la atracción por el Islam deriva de varios sentimientos. Determinada crítica de nuestra modernidad liberal, capitalista, individualista, competitiva se siente seducida por la civilización musulmana tradicional, a la que le atribuye aspectos contrarios: la estabilidad de las tradiciones, el espíritu comunitario, la calidez de las relaciones humanas". (Besançon (2008). Prólogo, p.27)

[4] *cf. La civ. h-ár.*, p. 9.

[5] Por ejemplo, al dar cuenta de las primeras conquistas de los musulmanes: "Es imposible imaginarse la fuerza combativa de los ejércitos musulmanes sin ese celo religioso, estímulo de un pueblo que sabe que Dios está de su parte. Tanto más sorprendente es el hecho de que, una vez depuestas las armas, los musulmanes tratasen a cristianos y judíos con una tolerancia como no la solían practicar ni los judíos ni los cristianos dentro de sus propios dominios". (*La civ. h-ár.*, p.29)
Un suceso será histórico cuando entre en juego lo específicamente humano: la libertad, la responsabilidad, la decisión y, con ello, la posibilidad de un error voluntario y la culpa. Esto constituye, por otra parte, el motivo de la singularidad esencial, del carácter irrepetible e inconfundible de lo verdaderamente histórico y, ante todo, de que un suceso histórico nunca pueda calcularse de antemano a base de lo ya sucedido... Pertenece a la esencia de la historia estar basada en la libertad y en la decisión y que, por tanto, puede darse el mal en ella, mientras que carece de sentido utilizar este concepto con relación a la evolución... Junto y fuera de las “evoluciones” de la vida espiritual en la ciencia, en las artes y en la explotación de las energías naturales... hay otro acontecer “histórico”, irrevocable e incomparable, completamente distinto, que nace y surge de la libre decisión del hombre y, a su vez, tiene parte en la naturaleza de los actos volitivos humanos, lo que significa, por ejemplo, que no es pronosticable ni calculable a base de leyes evolutivas o históricas y que posee, además de la mera realidad, la cualidad de tener que responsabilizarse. (Pieper, J. (1968). *Esperanza e historia.* Salamanca: Sígueme, p. 34-42)

[6] El Islam se presenta a sí mismo como renuevo o restauración de la religión de Abraham en su forma original, que, en cierto modo, constituye el tronco ramificado en Judaísmo y Cristianismo. (*La civ. h-ár.*, p. 29)

[7] Burckhardt (1980). *Esoterismo islámico*, p. 51.
[8] En el capítulo I de *La civ. h-ár.*.
[9] *cf.* Grube (1985). ¿Qué es la arquitectura islámica?, p. 12.
[10] *La civ. h-ár.,* p. 12.
[11] *cf. La civ. h-ár.*, p. 12.
"Si a la pregunta: ¿Qué es el Islam? Se respondiera sencillamente señalando una de las obras maestras del arte islámico, como la mezquita de Córdoba", "tal respuesta no por sumaria dejaría de ser válida, pues el arte del Islam expresa lo que su nombre indica sin ambigüedad" (Burckhardt (1988). *El arte del islam*, p. 9)
[12] Datos en la reimpresión de 2005: primera edición de 1977 en Alianza Universidad; reimpreso en los años 1979, 1981, 1982, 1985, 1989, 1992, 1995, 1999. Reeditado en Alianza Ensayo en 2001, con una segunda reimpresión en 2005.
[13] No debemos comparar la esclavitud, tal como se conoce dentro de la civilización islámica, con la esclavitud romana o con la norteamericana del siglo XIX: en el Islam, el esclavo nunca llegó a ser considerado como una mera "cosa". (*La civ. h-ár.*, p. 42)
[14] Al igual que el Shogunato creó su propia ciudad administrativa, que era independiente de la ciudad imperial, también Almanzor habría de construir, al este de Córdoba, la ciudad administrativa de Madinat al-Zahira. (*La civ. h-ár.*, p. 52)
[15] De esta manera nos resulta más fácil familiarizarnos con el pensamiento y los conceptos morales de una cultura budista si conocemos la imagen de Buda, representativa de esa cultura. Podemos hacernos una idea más exacta de la vida espiritual y social de la Edad Media. (*La civ. h-ár.*, p. 11)
[16] Ciertos elementos formales del flamenco no tienen ni origen europeo, ni árabe, parece que proceden directamente de la India. (*La civ. h-ár.*, p. 114)
[17] Burckhardt cita en la Bibliografía la obra de Dozy, *Historia de los musulmanes en España*, de la que dice que "utiliza ampliamente las fuentes árabes". (*cf. La civilización hispano-árabe*, p. 273)
[18] No hay ni un solo libro respecto a los escritos jurídicos en la Bibliografía de *La civilización hispano-árabe.*
[19] Pernoud (1998). *Para acabar con la Edad Media*, p. 89.
[20] "El mismo derecho islámico es una de nuestras fuentes más importantes para la investigación de la sociedad islámica, y explicar el derecho islámico en términos de sociedad islámica corre el riesgo de convertirse en un argumento circular". (*cf.* Schacht (1995). Law and Justice, p. 539)
[21] Heers (1978). *El clan familiar en la Edad Media*, p. 8.
[22] *cf.* Collins (1992). *La conquista árabe*, p.118.
[23] Viguera (1988). Cronistas de al-Andalus, p.89.
[24] Viguera (1988). Cronistas de al-Andalus, p.90.
[25] Viguera (1988). Cronistas de al-Andalus, p.90.
[26] He aquí un texto crítico con la Historia de planteamientos ideológicos afines a los de Burckhardt: "En los tiempos modernos, como resultado de la pérdida de la perspectiva universal de la tradición entre la inmensa mayoría de los orientalistas occidentales, así como entre los musulmanes modernizados, los hombres han perdido de vista la unidad de la tradición islámica y los principios unificadores que a lo largo de los siglos han trabado entre sí sus diversos elementos. Los estudios limitados a los métodos históricos y analíticos han tendido, por su método de disección, a olvidar el carácter vivo de su objeto. Han tendido a olvidar que sólo se puede disecar una entidad viva después de despojarla de su vida. Se ha trabajado duramente para demostrar que cierta piedra del patio de una determinada mezquita procede de unas ruinas romanas o bizantinas cercanas, o que una determinada palabra o idea penetró en el árabe procedente del asirio o del griego, pero se ha olvidado la función de esa piedra en la totalidad del espacio sagrado de la mezquita o de esa palabra o idea en el edificio intelectual en el que se ha integrado. En demasiados casos la pérdida de la visión de los principios ha convertido portentos en hechos brutos y un organismo vivo en un cadáver". (Nasr (1985). *Vida y pensamiento en el Islam*, p. 10)

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

III. ARTE Y RELIGIÓN

La mezquita de Córdoba

1. CENTRO POLÍTICO Y RELIGIOSO

Burckhardt comienza su estudio de la civilización andalusí por la mezquita de Córdoba, proponiendo que el edificio actual sea reconstruido por un "esfuerzo imaginativo" que debe prescindir de los aditamentos y variaciones de tiempos posteriores a la reforma de Al-Hakam II; la mezquita de Córdoba, según Burckhardt, tuvo su origen en la doctrina y las necesidades litúrgicas del islam así como en el carácter árabe:

> **La cultura arábigo-española en su época de máximo esplendor, que coincide con la existencia de un Estado hispano-árabe unificado bajo la dinastía de los Omeyas, queda caracterizada perfectamente por la Mezquita Mayor de Córdoba[1].**

Es un dato a tener en cuenta que, en la representación de Burckhardt, al-Andalus es un ejemplo, particularmente logrado, del modelo más general "Mundo islámico"; por tanto, lo que dice u omite al respecto tiene, en general, un valor "paradigmático". Desde esa perspectiva, es significativo que diga muy poco de la vinculación de la mezquita con la vida política, incluidas sus manifestaciones menos elevadas, de los usos prosaicos y poco espirituales de las mezquitas, y de las influencias cristianas que se pueden detectar, tanto formales como funcionales. Como la guerra estuvo asociada inseparablemente al islam inicial y como la mezquita era el centro de reunión público del gobernante y del pueblo, frecuentemente se convirtió en el escenario de incidentes violentos. Mientras el gobernador proclamaba en la *jutba* órdenes y recomendaciones relativos a la guerra, a veces se aplaudía y se gritaba; otras veces se hacían consejos de guerra; en ocasiones tuvieron lugar alborotos y algaradas; Ziyad fue lapidado en el *minbar* (año 673); no era raro que alguien entrara a caballo e increpara a gritos al gobernador sentado en "púlpito"; también tuvieron lugar muchos combates dentro y fuera de la mezquita; por este motivo el gobernador solía rodearse de su guardia durante la azala e incluso rezaba cubierto con toda la armadura. La azala y la espada estuvieron íntimamente unidas[2]. (Pedersen). El magnicidio del califa 'Alí se produjo en una mezquita, a manos de musulmanes mientras hacía la azala[3]; también 'Abd al-'Aziz b. Musa, hijo del conquistador de al-Andalus, fue asesinado mientras oraba en el mihrab[4]. En Siyilmasa, aprovechando que se hallaban orando en la mezquita, los magrawa asesinaron a la mayoría de los almorávides allí concentrados[5].

La construcción de una mezquita era un acto político[6]. Dentro la mezquita aljama, como señala Terrasse, "tenía lugar la proclamación del poder político y la publicación de sus

mandatos"[7]. La no separación, inherente a la naturaleza del islam, de religión y política, regidas ambas por la misma persona, queda reflejada en la ubicación de los dos edificios emblemáticos de la mezquita y la residencia del gobernador, construidos en el centro del campamento[8]. El *bayt al-mal*, el tesoro público, se guardaba en la mezquita, lo que entrañaba un nexo con el poder[9].

La mezquita no podía desprenderse de su antiguo carácter de lugar de reunión pública y, en consecuencia, era frecuentada por muchos otros motivos además que el culto. En la época omeya se realizaban en ellas muchos negocios, como la venta de vino, que fue prohibido por un hadiz; lo mismo se hacía siglos después: Ibn al-Hachch (que murió en 1337) dice que las mujeres vendían hilo sentadas en el interior de las mezquitas; en la Meca, los vendedores ambulantes pregonaban sus productos; "la lista dada por este autor da la impresión de un mercado regular". En la mezquita se sentaban a hablar los extranjeros, que tenían derecho a pasar la noche allí. Era corriente que la gente comiera dentro y algunos lo consideraban un signo de gran piedad; incluso se hacían banquetes. Ibn al-Hachch lamentaba que en la mezquita de al-Aqsa la gente arrojaba al suelo los restos de la comida; se introducían animales y daban gritos los mendigos y los aguadores. Poco a poco aumentó el número de los que se alojaban allí. Estas cosas sucedían en el siglo XIV y continúan sucediendo en las mezquitas[10].

Los variados empleos a que se dedicaban hicieron de ellas almacenes de toda clase de cosas; cuando la Mezquita de los Omeyas de Damasco fue vaciada el año 1269 de tales objetos, había en el patio pertrechos para máquinas de guerra[11]. (Pedersen)

Burckhardt excluye cualquier fuente de inspiración que no sea genuinamente islámica, salvo como motivo accidental o secundario. Al referirse a la mezquita de Córdoba, contrapone "el oscuro edificio de la iglesia" del que "hay que prescindir mentalmente", con la claridad del bosque de pilares y arcos de la gran sala de la mezquita cordobesa[12]; compara, despectivamente, la iglesia con una "enorme araña". Es una opinión que no todos los historiadores comparten: Lévi-Provençal afirma que la capilla mayor de la catedral cristiana, de estilo plateresco, "es muy bella en sí misma"[13]; Aguado Bleye la denomina "magnífica catedral"[14].

La historia de las mezquitas en los primeros siglos del islam, observa Pedersen, muestra un aumento de su santidad, que se intensificó por la adopción de algunos usos del templo cristiano[15]; el islam tomó de éste algo de su gran interés por la iluminación, interés que no estaba motivado únicamente por cuestiones prácticas; cuando el califa abbasí al-Mu'tasim estaba muriendo, en 842, pidió que se hiciera la azala por él "con velas e incienso (*bi' l-sham' wa 'l-bukhur*), exactamente igual que hacían los cristianos"; este deseo "manifiesta

que eran conscientes que esa costumbre tenía la misma relación con la costumbre cristiana que el edificio de la mezquita con la iglesia"[16]. El uso de incienso fue adoptado muy pronto por el islam como una imitación evidente de las tradiciones de la Iglesia; otros elementos litúrgicos fueron tomados del catolicismo o inspirados por él.

2. EL *MIHRAB*

Influencias y antecedentes históricos

> **El *mihrab* no representa ningún santuario en el sentido estricto de la palabra; tampoco es algo imprescindible para la celebración del ritual islámico[17].**

Burckhardt minimiza los antecedentes no islámicos de los componentes arquitectónicos de la mezquita; si el islam ha aceptado motivos anteriores, es porque existen similitudes simbólicas que lo autorizan; o ha adoptado una forma a la que ha imbuido de un simbolismo o una función originariamente islámicos.

Burckhardt es reticente en admitir las influencias foráneas especialmente si provienen de la cristiandad. En su libro *El arte del Islam* acepta que el *mihrab* "bien podría haberse inspirado en el ábside de las iglesias coptas, y aun en los nichos litúrgicos de algunas sinagogas; mas estas no son sino 'causas accesorias'."[18] "Lo que tiene importancia es que el nicho sagrado se derive de un simbolismo universal, y que el Corán confirme implícitamente este simbolismo"[19]. De la concha del *mihrab* de la mezquita de Córdoba reconoce que tiene antecedentes sirios y egipcios: "Quizá estén inspiradas en un modelo de la Antigüedad tardía, pero éste no habría sido imitado si no encerrase un valor simbólico específico"[20].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Forma y función

Como componente arquitectónico, el *mihrab* consta de tres elementos básicos: un arco, las columnas y capiteles sustentantes y el espacio entre ellos. El *mihrab* –plano o cóncavo– da la impresión de una puerta o entrada[21]. El *mihrab* cóncavo de la mezquita de Córdoba, señala Burckhardt con razón, "parece compartir su forma con el coro de una iglesia"[22].

Aunque la idea de hueco o entrada decorados en la forma del *mihrab* se remonta en Oriente Próximo a tiempos inmemoriales[23] y no fue desconocida por el arte árabe preislámico[24], la adopción del *mihrab* cóncavo por el arte islámico habría que buscarlo en el préstamo de un elemento formal del arte cristiano cuya función original se habría modificado[25]. El *mihrab* cóncavo entró en la arquitectura islámica en 707-709, cuando 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, el futuro califa 'Umar II, "llevó albañiles coptos a Medina con objeto de reconstruir la mezquita del Profeta"[26]. La palabra *mihrab* denota "el lugar más enaltecido de una mezquita"[27], el

"nicho" que muestra la dirección de la *qibla* o "el lugar del imam en la mezquita"[28]. (Fehervari)

> **Todos se dirigían hacia la *qibla*, el muro del *mihrab*, para colocarse, hombro con hombro y fila tras fila, detrás del *imam*, para repetir en voz alta o baja –según exigía el ritual– las palabras que éste pronunciaba[29].**

Burckhardt ha escrito que el único objeto del *mihrab* "es señalar la dirección de la Meca y dar resonancia a las palabras del *imam*[30]. La orientación es un requisito de toda mezquita pero las primeras carecían de *mihrab*; en la mezquita del Profeta en Medina indicaba la dirección un bloque de piedra en el suelo[31] (Dickie). Con el paso del tiempo, observa Grabar, "el *mihrab* se convirtió en un "signo" necesario y, evidentemente, importante en la mezquita". No es aceptable la explicación habitual de que el *mihrab* es básicamente un indicador de la dirección para rezar por tres motivos: porque no existía en las mezquitas primitivas, porque toda la mezquita está orientada hacia la alquibla[32] y porque el *mihrab* es invisible desde la mayor parte de la mezquita: "evidentemente su tamaño no es proporcional a su supuesta función"[33] (Grabar). En la mezquita de Córdoba, el *mihrab* no es visible desde todos los ángulos. Cuando Burckhardt afirma que ya las primeras mezquitas disponían de él[34], quizá ha confundido el mojón indicador de la *qibla* con un *mihrab*.

Disociación entre la orientación del edificio y la orientación litúrgica

> **En una iglesia... todo se orienta recorriendo un camino que desemboca en el santuario del altar. No existe tal finalidad en una mezquita[35].**

Al penetrar en una iglesia medieval, el espectador siente que su mirada es conducida hacia el altar por la estructura y la configuración del espacio del edificio; el altar, centro arquitectónico, es también el centro litúrgico. Sin embargo, en la mezquita, la orientación arquitectónica, si existe, no suele coincidir con la orientación de la oración. En caso de existir, porque, como señala Grube, "con excepción de la tumba, el mausoleo y otras estructuras cupuladas similares, los edificios islámicos rara vez exhiben alguna cualidad inherente de dirección o eje. Al contrario, la verdadera dirección material de un edificio, si acaso tiene alguna, es con frecuencia diferente de su dirección funcional. El visitante que entra en una mezquita, especialmente en su patio, se ve conducido en general a lo largo de la sala de oración por el ancho del patio. Ello supone a menudo un sentido perpendicular a la verdadera y metafísica "dirección" que indican sucesivamente la *qibla* y el *mihrab*, cuya ausencia desorientaría en muchos casos al visitante –algo que nunca sucedería en una basílica o en un templo clásico"[36]. "Esta falta de indicación de una dirección o foco en el diseño arquitectónico islámico aparece en todas las épocas y en todas las partes del mundo musulmán"[37]. La dirección litúrgica es un motivo funcional de la mezquita y, sin embargo,

rara vez se ha plasmado en su "diseño arquitectónico; las naves, elementos característicamente direccionales, pueden estar situadas en paralelo al plano de la *qibla*, como sucede en la mezquita de los Omeyas de Damasco.

Escribe Dickie que la orientación de la oración es uno de los principios litúrgicos fundamentales que determinan la construcción de las mezquitas; el arquitecto trata que la fila de los que oran sea lo más ancha posible, para que todos se beneficien de la proximidad al muro más cercano de la Meca, pero no tan ancha que impida que los situados en los extremos oigan y vean al imam que dirige la plegaria[38]. Razones de protocolo aconsejan también el ensanchamiento de la primera fila, para dar cabida al mayor número de notables y disminuir la proporción de los postergados; los árabes se consideraban con derecho a ocupar las primeras filas, por delante de los no árabes; cuando el emir Muhammad I nombró cadí de la aljama a un muladí, cargo que conllevaba también el de imam de la oración de los viernes, los árabes manifestaron su negativa a rezar detrás de "un cliente"[39].

Simbolismo del *mihrab*

Dice Burckhardt que el *mihrab* entronca, por su forma y su nombre, con "algunos de los pasajes más misteriosos del Corán"[40]; subraya su valor simbólico diciendo que perpetúa una tradición inveterada, ya que el nicho es "una de las formas más antiguas del santuario"; destaca su importancia relacionándolo con el judaísmo[41] y con el cristianismo[42] –señalemos, de paso, el "movimiento pendular" del discurso de Burckhardt, que tal vez ensalza al islam porque se aparta y diferencia del cristianismo y de nuevo lo encarece porque lo imita.

Oleg Grabar contempla la posibilidad del prototipo judío[43], pero cree más verosímil buscar un origen más general, ya que en todo el mundo clásico el nicho cóncavo o el arco apoyado en dos columnas eran uno de los marcos más frecuentes para una imagen venerada; "el mismo Islam primitivo utilizó este motivo en algunas de sus monedas"[44]; señala, teniendo en cuenta la relación entre arte y poder, que el *mihrab* fue utilizado por los príncipes, en especial en el periodo omeya; pero añade que no es únicamente un adorno para resaltar el lugar del soberano pues cuando apareció, se convirtió en un componente automático de todas las mezquitas y no sólo de las oficiales: "Esto es una indicación de que aquél tenía un sentido litúrgico o simbólico dentro de la fe". Grabar refiere un dato "histórico" no mencionado por Burckhardt: "El *mihrab* se creó para conmemorar la presencia del Profeta como primer *imam*": el primer *mihrab* cóncavo apareció en la mezquita omeya de Medina, sirviendo para honrar el lugar donde solía permanecer en pie Mahoma, en su casa original, mientras dirigía la oración, predicaba o conferenciaba[45]. "Esto puede explicar no sólo la decoración que tan a menudo adquirió, sino también su forma en un lugar como Córdoba, donde aparece como una especie de puerta con la posible connotación mística del modo en que la gracia divina

llega a los fieles" "El *mihrab* es la primera y quizá la única forma simbólica que casi puede explicarse totalmente por razones religiosas e incluso piadosas"[46]. A diferencia de estas palabras precisas y sencillas, Burckhardt incurre en un discurso genérico y ampuloso:

> **La concha alberga la perla que –según la leyenda– tiene el siguiente origen: en una noche de primavera, la concha sube a la superficie del mar, se abre y concibe una gota de rocío que en su seno se convertirá en perla. La concha representa, en cierto modo, el oído del corazón que recibe, cual gota de rocío, la palabra de Dios[47].**

La orientación en la mezquita y en la iglesia medieval

La dirección es un elemento fundamental de la mezquita, pero es una dirección abstracta, disociada o no integrada "orgánicamente" en la expresión arquitectónica del conjunto[48]; la orientación como elemento de la liturgia no se plasma en la forma del espacio y, por tanto, no es conocida salvo por medio de una indicación, que es arbitraria respecto al diseño arquitectónico; los fieles no la *perciben* –como sí se percibe la orientación en una iglesia desde que se ingresa en ella– sino que la *descubren* cuando *advierten* donde está el *mihrab* o cuál es el muro de la *qibla*. Las iglesias medievales disponían de dos focos de orientación, uno interior y otro exterior; el interior era el altar; el exterior era cosmológico: el plano de la iglesia se trazaba observando la salida del sol en el equinoccio de primavera, que correspondía al punto cardinal Este, el Oriente en el hemisferio norte. El sol naciente simbolizaba a Cristo y los fieles podían ver la luz matutina descender por el ábside principal sobre el altar, en el que la eucaristía conmemoraba el sacrificio de Cristo. La orientación de las mezquitas no es visible porque la Meca no es distinguida por ninguna indicación cósmica: ni el sol, ni los polos ni el cielo estrellado permiten conocer inmediata ni fácilmente su posición; la orientación, excepto a distancias relativamente próximas a La Meca, únicamente puede ser averiguada mediante complejos cálculos astronómicos. Por ello, no sorprende que *todas* las mezquitas andalusíes estuvieran mal orientadas.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Conclusión

Así pues, la hornacina entre columnas, elemento utilizado para realzar una imagen sagrada en la liturgia cristiana, fue trasladada a la mezquita de Medina por albañiles coptos, que construyeron un nicho en el muro de la *qibla* similar a los de las iglesias católicas[49]. En lugar de colocar una imagen sagrada, el hueco se dejó vacío para evocar la presencia de Mahoma; el nicho servía asimismo para indicar el muro de la *qibla*[50] y como caja de resonancia a las palabras del predicador. Para evitar una relación demasiado estrecha con el arte cristiano, nunca en la historia del Islam primitivo aparece el *mihrab* como punto focal en el plano de la mezquita, a la manera en que el altar constituía un punto focal en la estructura de una iglesia[51]. A partir del siglo X, el levantamiento de cúpulas frente a los

*mihrab*s sirvió –juntamente con el enriquecimiento de las fachadas, la multiplicación de minaretes estilizados y la difusión de los mausoleos–, para realzar el edificio y a quien lo había financiado; eran fórmulas más propias del arte secular que del religioso[52].

Burckhardt afirma que la mezquita de Córdoba "fue sometida, paso a paso, a varias ampliaciones, sin que esto perjudicara la unidad de sus formas"[53]. No se desvirtuó la unidad formal por no ser ésta inherente sino accidental al diseño, dependiente de factores "exteriores" y cuantitativos, como la decoración, las columnas, arcos, dovelas, etc.; de hecho no había una unidad arquitectónica derivada de un plano o proyecto unificador. Sin embargo, la ampliación de Almanzor dejó el *mihrab* más descentrado y, como las naves añadidas eran de menor anchura que las existentes, el resultado no contribuyó a mejorar el equilibrio compositivo del conjunto. "La arquitectura europea sigue en general un plan completamente equilibrado; la arquitectura islámica no muestra habitualmente una estructura básica semejante y, en consecuencia, las adiciones a una planta original nunca se ven estorbadas por un principio inherente que regule el conjunto y condicione uniformemente todas las partes"[54]. (Grube) Los problemas propiamente arquitectónicos, señala Terrasse, apenas preocupan a los arquitectos musulmanes, salvo cuando utilizan bóvedas y cúpulas. El plano procede por yuxtaposición y no por organización jerarquizada[55].

Destaca Burckhardt la grandiosidad del *mihrab* de Al-Hakam II y dice que un mosaísta bizantino fue quien enseñó el arte a los artesanos cordobeses, lo que no significó "más que un trasplante de procedimientos técnicos"[56], pues "las formas decorativas que aparecen en los mosaicos del *mihrab* de Córdoba están totalmente ancladas en el estilo geométrico del arte islámico occidental"[57]. Para destacar la originalidad del arte islámico dice que "el maestro que proyectó el *mihrab* de Córdoba" y "creó el modelo de incontables nichos de oración en España y en el Norte de África"[58], no era bizantino, sino musulmán: la preeminencia del arte islámico queda así preservada.

El alminar

> **Tanto las enseñanzas como las audiencias eran interrumpidas cuando sonaba, desde el alminar situado al otro extremo del patio (hoy incorporado al campanario de la iglesia), la llamada a la oración[59]**

No dice Burckhardt que el alminar se desarrolló a partir de las torres de la iglesia cristiana[60]. Tampoco menciona que, al contrario de lo que caracteriza al arte cristiano, en el que la función y la forma están íntimamente unidas, la forma arquitectónica islámica es independiente de la función que el edificio desempeña; es "llamativa y casi total" la "ausencia de una forma arquitectónica específica para una función específica. La forma, generalmente, no revela la función a que un edificio está destinado; el plano es un esquema abstracto que "puede destinarse a una gran variedad de funciones sin la menor dificultad"[61];

en sentido contrario, un edificio musulmán que sirve para una función determinada puede asumir diversas formas[62] Tampoco dice Burckhardt que la mezquita principal de cada ciudad "siempre se ajustaba físicamente a la necesidad que la cultura tenía de un espacio único para toda la comunidad"[63] y "el edificio no era concebido como una entidad material completa"[64].

3. LA MEZQUITA DE CÓRDOBA NO ESTÁ ORIENTADA HACIA LA MECA

"Todos se dirigían hacia la *qibla*"[65], dice Burckhardt ambiguamente: ¿se refiere al muro de la *qibla* del edificio o a la orientación obligatoria hacia La Meca? Dicho con otras palabras: ¿estaba bien orientada la mezquita de Córdoba?

Entre los pueblos semíticos la orientación tenía gran importancia y no era una cuestión de gustos. Los judíos se volvían hacia Jerusalén y todos los pueblos monoteístas miraban a los judíos y seguían su práctica[66]. La importancia del *mihrab* de una mezquita proviene de que está orientado (al menos, teóricamente) hacia la Meca: "no es el nicho lo que es sagrado, sino la dirección que indica; y precisamente por esta razón se otorga al *mihrab* un respeto extraordinario"[67]. El musulmán debe prosternarse en dirección a este santo lugar, ha escrito Margoliouth[68].

Burckhardt afirma expresamente que la *qibla* de la mezquita de Córdoba está orientada a la Meca[69]; sin embargo, los musulmanes que realizaban la oración canónica en la mezquita aljama, no volvían sus rostros hacia el santuario mecano, sino que se "desorientaban" 51 grados hacia el sur; no era un error de poca importancia, pues suponía una desviación de 3.767 Km. en el punto de la recta virtual de la orientación más próximo a la Meca[70]; ésta se encuentra en la dirección 10º 14' sureste respecto de Córdoba (=100º 14' al oeste de Córdoba); hacia ese lugar debería dirigirse la orientación de la mezquita principal, pero el muro de la *qibla* de la mezquita se orienta 152 grados al oeste.

Quizá no tuvo Burckhardt las mismas facilidades de verificar por sí mismo la dirección de la *qibla* que se disponen hoy. Grande ha sido recientemente la sorpresa de un converso español al averiguar que el "edificio insignia" del islam español está mal orientado, experiencia que ha querido transmitir a toda la familia humana (o, al menos, musulmana) por medio del Internet:

> Cuando el español acepta Islam ignora las muchas sorpresas que le esperan. Una tras otra, variopintas, cada vez de mayor calado. Tan profundo es el lavado de cerebro colectivo que se construyó por el poder tras el genocidio que bien podemos decir los nuevos musulmanes españoles, Alhamdulillâh que me ha hecho musulmán. En una ocasión, mi sorpresa llegó a perplejidad total. Tras ocho años de musulmán viajo a Arabia, allí compro una brújula especial para señalar la Quibla y un buen día la pruebo en la Mezquita de Córdoba. Cuando, seguro

> total y sin decir siquiera Inshallâh, esperaba ver corroborada la Quibla a 110º como decía el manual, compruebo perplejo que la Quibla de la gran Mezquita se dirige a otra dirección: 158º. ¡Diferencia de más de medio cuadrante de circunferencia comprobada de todas las formas posibles!. Años enteros rumiando un hecho incontrovertible: El edificio insignia del Islam español, la Mezquita de Córdoba, está mal enquiblado, sus elementos arquitectónicos islámicos básicos no se orientan a Mecca sino hacia algún lugar ignoto del desierto del Sahara. Diversas explicaciones se han ido acumulando a este hecho insólito sobre el que casi todos, entre asustados y balbucientes, pasan de puntillas. Ninguna explicación más insensata que aquella que atribuye a ciudadanos sirios con morriña, la osadía, imposible en ningún musulmán, jamás, de poner la Quibla orientada al sur para sentir el cuerpo como en su pueblo[71].

Sin embargo, la *qibla* errónea de la mezquita cordobesa es algo que se conocía desde muy antiguo. Una *fatua* afirma que Alhaquem II, con el acuerdo de los cosmógrafos, quiso desplazar la *qibla* de la Gran Mezquita de Córdoba que estaba demasiado al oeste, pero renunció a la empresa porque el pueblo fue alborotado por la idea de romper con la práctica ancestral[72]. Los arquitectos eran partidarios de mantener la orientación antigua, los astrónomos abogaban por rectificarla. El alfaquí Abú Ibrahim resolvió la disputa: "El que sigue la tradición, acierta; fracasa el que se entrega a las novedades"[73]. No era la única mezquita que estaba mal orientada, pues según una *fatua* de Ibn Sirach, la mayoría de los *mihrabs* de las mezquitas andalusíes estaban orientados 45 grados al sureste[74], una notable diferencia de más de 30 grados respecto a la dirección correcta.

Muchos historiadores han dejado constancia de este hecho[75] y algunos han tratado de encontrarle una razón. La *desorientación* de la mezquita de Córdoba es explicada diciendo que se repitió lo acostumbrado en las mezquitas sirias, para las que la Meca está al sur[76], o porque se levantó sobre el plano de la iglesia cristiana preexistente, dirigida al este, cambiando la orientación 90 grados, hacia el sur[77]. Mónica Rius ha escrito: "Quedan todavía muchos enigmas relacionados con el tema de la *qibla*. Quizá el más evidente sea el de saber por qué un número tan enorme de estos edificios parece incumplir el precepto coránico que indica "Dondequiera que estéis volved vuestros rostros en su dirección"[78].

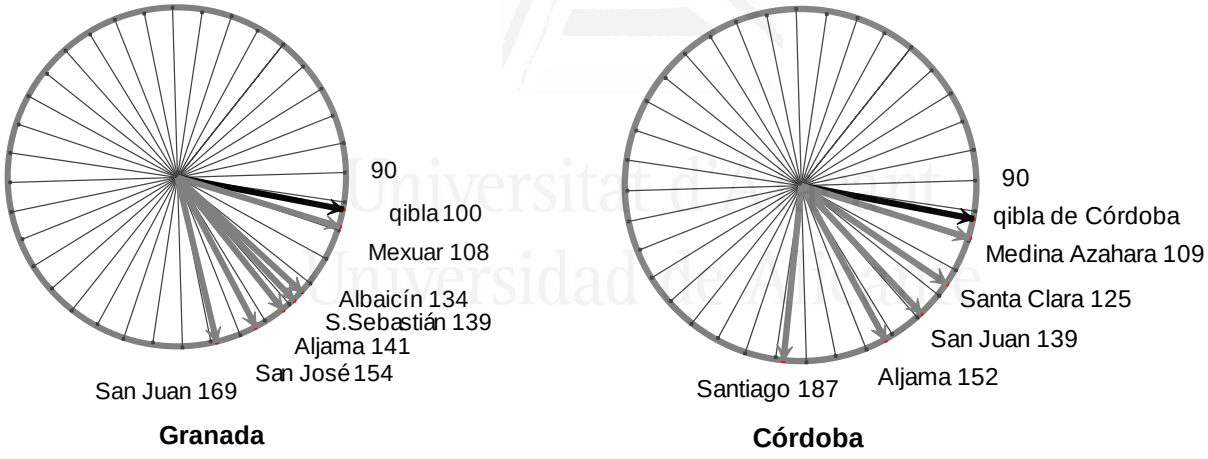
Patricia Crone y Michael Cook afirman, basándose en los restos arqueológicos, que las *qibla*s de los primeros tiempos del islam no apuntaban a la Meca, sino a algún lugar en el noroeste de Arabia, muchos kilómetros al norte[79]. La *Crónica Mozárabe* incluye un enigmático párrafo: en 682 d.C. "año décimo de su imperio, sexagésimo sexto de los árabes, Abdilmelic llega a la cima del poder y reina veinte años. Éste persigue al rival de su padre y lo mata en La Meca, "la casa de Abraham", como ellos mismos dicen, que está situada entre Ur, la ciudad de los caldeos, y Carrahe de Mesopotamia"[80]. Baladhuri, historiador árabe del

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

siglo IX, afirma que la *qibla* de la primera mezquita de Kufa estaba hacia el oeste[81]. Egipto e Irak, eran regiones relativamente próximas a la Meca; la distancia de al-Andalus, a varios miles de Km., no permitiría con los medios científicos disponibles fijar la *qibla* con precisión.

La tradición asegura que la mezquita aljama de Qayrawan fue orientada a 145º gracias a la revelación que recibió 'Uqba b. Nafi', el conquistador del Magreb. Sin embargo, hay una diferencia de más de 34º entre la *qibla* de la mezquita y la verdadera (a 110 grados); se ha alegado, para explicarlo, que los constructores no siguieron las disposiciones de 'Uqba[82]. Gracias a la documentación conservada, se ha podido comprobar que los almohades, destructores de los monumentos almorávides, orientaron las mezquitas peor que éstos[83].

Burckhardt ha escrito que, en la Alhambra, "varias mezquitas pequeñas o estancias para la oración están repartidas en las alas del palacio... Estos santuarios se conocen por su orientación hacia la Meca"[84]. Lo sorprendente es que no hay una única orientación hacia la Meca, sino tantas como oratorios contiene el palacio de los nasríes, desde los mejor orientados de Mexuar (desviado +8º) y Rawda (+9º), hasta Aljama (+24º), Parcal (+29º) y Masyid del Sultán (+30º). En la misma Granada, la mezquita mayor se apartaba 41º de la verdadera *qibla*.



Orientación de las mezquitas de Granada y Córdoba (en grados). Elaborado por el autor

4. LA ALQUIBLA Y LA *YIHA*

La *qibla* es un precepto religioso sobre cuya definición se ha discutido ampliamente, sin llegar a una solución unánime, pero insistiendo en que nunca debe ser motivo de ruptura entre musulmanes. Hay acuerdo en que las tres guías en que debe basarse quien quiera establecer la *qibla* son el Corán, la sunna y el consenso de la comunidad[85]. En cierta ocasión, según un relato de 'Amir b. Rabi'a, en un viaje nocturno con Mahoma, "no se supo discernir, de noche, cuál era la orientación correcta, por lo que cada orante escogió una dirección. Al día siguiente constataron que habían rezado con una orientación errónea, pero

Mahoma les aseguró que su oración era, de todas formas, válida. Entonces descendió la revelación "A Dios pertenecen el Oriente y el Occidente. Dondequiera que os dirijáis, allí está la Faz de Dios" (Corán 2:109)[86]". Señala Brunschvig que la dirección de la *qibla*, aunque sea una obligación estricta, sólo puede ser establecida por el orante sobre bases imprecisas y dudosas, mediante un "esfuerzo personal". Shafi'i sostiene que, si no se conoce con certeza, la *qibla* se fijará por medio de indicios y, si faltan, el creyente rezará en la dirección "que le parezca más probable"[87].

Los musulmanes necesitan orientarse hacia la *qibla* no sólo para realizar correctamente la azala; también precisan conocerla, por ejemplo, para degollar ritualmente un animal y para apartarse de ella al hacer las necesidades corporales o al escupir[88]; la *qibla* desempeña un papel relevante en la vida diaria del musulmán ("mientras que las mezquitas están orientadas hacia la *qibla*, los dormitorios y habitaciones privadas están deliberadamente orientados en otro sentido con el fin de impedir la posibilidad de un sacrilegio involuntario"[89]); los muertos son enterrados con el rostro vuelto hacia la Meca[90]. "Esto explica el triunfo de la *yiha*, dirección general que permite una mayor amplitud del concepto "orientación", sobre al *'ayn*, o dirección exacta, hasta el punto que, en determinados ambientes, la *yiha* llegaba a abarcar un margen de hasta 180º"[91]. Algunos aceptan la *yiha* y otros defienden la obligatoriedad de dirigirse hacia la dirección exacta[92].

Algunas mezquitas andalusíes se desviaban más allá de los límites de la *yiha*[93]. El error de las mezquitas orientadas sólo por aproximación ha sido corregido dibujando líneas o tendiendo cordeles; esto ocurre en muchas mezquitas de Indonesia, donde los fieles no se orientan por el *mihrab*, sino por tales señales[94].

5. ¿POSEE EL ISLAM UNA JERARQUÍA SACERDOTAL?

Cuestión ampliamente debatida, hay quienes sostienen que el islam conoce una jerarquía sacerdotal. Burckhardt se encuentra en las filas de que lo niegan:

En el Islam no existe jerarquía sacerdotal como en el Cristianismo[95].

No habría jerarquía sacerdotal porque todo musulmán es su propio sacerdote[96]. Algunos estudiosos afirman la inexistencia de un clero islámico. "No hay obispos, ni príncipes de la iglesia, ni siquiera una clase sacerdotal regular", escribe un viajero describiendo el islam norteafricano[97]. "El islam no tiene clero", afirma Snouck Hurgronje, "la idoneidad de un hombre para tener su propia opinión depende completamente de la amplitud de sus conocimientos o más bien de su erudición"[98]. Lammens observa que el islam no posee clero ni una verdadera liturgia[99], lo que hace superflua la clase de los ministros ordenados para dirigir el servicio divino; desde el punto de vista de la ortodoxia, no es necesario el cuidado espiritual de las almas, basta con practicar la charia[100]. Esposito matiza que el islam carece

de un clero como el del cristianismo pero "algunas funciones han sido desempeñadas históricamente por una clase que se asemeja al clero cristiano por su especial forma de vestirse y por la autoridad que ostenta"[101] (sin embargo y contrariamente a la tradición mayoritaria, el chiísmo duodecimano ha desarrollado una jerarquía eclesiástica cuyos líderes son los llamados ayatolás, que gozan entre sus seguidores de reputación de sabios[102]).

Esta opinión está lejos de ser mayoritaria. Muchos historiadores reconocen la existencia de un clero musulmán, distinto del cristiano. Gibb observa que el islam se precia de no tolerar la existencia de un clero; pero produjo una clase clerical, con autoridad social y prestigio religioso semejantes a los del clero cristiano; la clase de los ulemas pretendía representar a la comunidad en materias de fe y derecho, en particular contra la autoridad del Estado y se aseguró de que su opinión, llamada "consenso de la comunidad", tuviera fuerza de ley[103]. Von Grunebaum sostiene que existe un clero sin carácter sacramental formado por los ulemas, los juristas que desarrollan el derecho sacralizado[104]. Margoliouth señala que nunca existió una institución como el clero cristiano, pero "la difusión de la doctrina dio origen a algo semejante", una institución formada por los funcionarios del culto, que a veces desempeñaban también alguna otra profesión[105]. Lewis afirma que "términos como clero o eclesiástico no pueden aplicarse con propiedad a los hombres musulmanes de religión"; pero cuando éstos se hicieron profesionales, surgió un clero en sentido sociológico, no en sentido teológico, pues el islam no reconoce sacramentos ni mediación entre el creyente y Dios. "El llamado clérigo es percibido como un profesor, un guía, un sabio en teología y Derecho, pero no un sacerdote"[106]. Con el paso del tiempo surgieron jerarquías de ulemas, con rangos superiores e inferiores, que gozaban de "poder, estatus, influencia y a veces, incluso prosperidad"[107].

Samir Khalil Samir afirma que existe un clero musulmán y también existe el clericalismo: "La afirmación según la cual "no existe clero en el islam" es un equívoco muy difundido en Occidente". Es verdad que el islam no dispone de prelados ni sacerdotes, pero "si se pretende dar a entender que no existe una autoridad o una jerarquía, entonces se trata de una afirmación falsa"[108]. En el chiísmo existe un clero formal, pero incluso en un país 90 por ciento sunní como Egipto, es inmensa la autoridad de los imanes y los jeques[109].

En resumen, no existe un sacerdocio como el del cristianismo, con funciones sacramentales; pero ha existido siempre una clase clerical, con jerarquía, prestigio e influencia, que hace de la profesión de interpretar –e incluso, históricamente, de elaborar– el derecho su modo de vida y que tiene su centro de trabajo y de poder en la mezquita; a diferencia del cristianismo, donde la profesión clerical es resultado de una decisión personal, en el islam la condición

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

clerical es un patrimonio que se transmite a los descendientes, lo que contribuye, en buena medida, a hacer de los clérigos una casta hereditaria.

6. LA *MAQSURA*

Escribe Burckhardt:

> **Dondequiera que un devoto esté rezando, de pie o prosternado sobre las esteras, ahí está para él el centro de la mezquita; incluso, diría yo, el centro del mundo[110].**

Estas palabras reflejan un punto de vista puramente especulativo, pues el espacio de la mezquita está objetivamente "calificado" y jerarquizado. El lugar más distinguido se encuentra en la primera fila de la oración y a la izquierda[111]; a la derecha y hacia atrás se van situando los de menor rango. El lugar "inferior" lo ocupan los recién llegados al islam, los no árabes, etc. El soberano goza de un lugar especial, llamado *maqsura*; un compartimiento junto al *mihrab* para aislar al gobernante –algunos califas primitivos temían ser asesinados– y que también servía para honrar al soberano en tanto que imam; sólo se encuentra en las mezquitas más importantes[112]; los intransigentes la condenaron por contraria al espíritu del islam[113]. (J. Pedersen) "Era el sitio del príncipe, la presencia visible del poder temporal en el edificio que pertenecía a toda la comunidad de creyentes"[114]. (Grabar) Burckhardt no la menciona así como tampoco que una de las funciones de la arquitectura monumental[115] ha sido siempre expresar el poder[116]; sólo los gobernantes disponían de los medios económicos y de la autoridad legal para levantar una construcción de envergadura; las mezquitas y los monumentos públicos en general "reflejaban la gloria, la vanidad y el poder" de quienes los hicieron construir, que a veces inscribían sus nombres en los muros y otras se reservaban un lugar acotado, la *maqsura*[117]. "Cualesquiera que sean sus funciones sociales o personales, apenas existe en la arquitectura islámica un monumento de envergadura que no refleje el poder de alguna manera". "La ostentación raramente falta en la arquitectura, y la ostentación es casi siempre una expresión de poder"[118]. (Oleg Grabar)

> **Los fieles... entraban en la gran sala descalzos, para no mancillar ni profanar su suelo cubierto de esteras[119].**

Entre los fieles Burckhardt no incluiría a las mujeres, pues sugiere que su verdadero santuario es la casa[120]. Algunos hadices permiten que las mujeres entren en la mezquita, con tal que no se perfumen y abandonen el lugar antes que los hombres. Hay opiniones autorizadas que sostienen que las mujeres no deben entrar durante la menstruación[121]. En algunas mezquitas se les destinó un área cercada o se construyeron habitaciones para ellas, llamadas también *maqsuras*[122]. Alí Bey, el audaz Domingo Badía, señalaba que la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

mezquita de Fez contaba con la "singularidad de poseer un sitio cerrado o cubierto, destinado a las mujeres que quieren participar de la oración pública"[123].

7. ¿UNA IGLESIA COMPARTIDA POR CRISTIANOS Y MUSULMANES?

Burckhardt acepta como histórico el discutido relato acerca de la primitiva catedral cristiana cordobesa, compartida durante una época por fieles de ambas religiones, que rezaban separados por un muro, hasta que 'Abd al-Rahman I mandó derribarla y edificar la mezquita[124]. Las crónicas musulmanas mencionan el hecho de la compra de un templo a los cristianos y la división en dos para que pudiera ser utilizado por ambos grupos[125]: los musulmanes habrían expropiado a los cristianos la mitad de la iglesia principal de Córdoba, siguiendo el ejemplo de lo que habrían hecho en Damasco y otros lugares, destruyendo el resto de las iglesias en el interior de las murallas. Cuando el número de musulmanes se multiplicó, esa mezquita no bastaba para darles cabida, por lo que habrían tenido que instalar tablados de madera con gran inconveniente para los asistentes. Cuando llegó al poder, 'Abd al-Rahman I obligó a los cristianos a vender su parte, y estos consiguieron que se les permitiera reedificar iglesias que estaban en ruinas[126].

El relato de las crónicas musulmanas ha sido reproducido o glosado por muchos historiadores[127]. Hillenbrand no tiene reparo en valorar primero el hecho de compartir la iglesia como "un símbolo inequívoco de tolerancia religiosa" y a continuación juzgar el relato algo dudoso, por su sospechoso paralelismo con la historia de la mezquita de Damasco[128]. De las Cagigas pone como ejemplo del respeto y la consideración de 'Abd al-Rahman I hacia los cristianos la mencionada y supuesta autorización a reconstruir varias iglesias; y dice que, cuando quiso construir una mezquita "digna de la capital", "entabló negociaciones con los jefes de la comunidad, y tras largas gestiones abonó la importante suma de cien mil *dananir* por la mitad del templo (784), ya que la otra mitad había sido arrancada a los cristianos, sin ninguna indemnización"[129]; los cien mil *dananir* o dinares son citados por Ibn Idari al-Marrakusi[130]. 'Abd al-Rahman I, según Nieto, adquirió la mitad de la basílica "para mayor comodidad de la masa de fieles musulmanes"[131]. Lévi-Provençal señala que los cristianos pudieron conservar, generalmente, el uso de sus iglesias, pero "sólo rara vez fueron autorizados para construir otras nuevas, e incluso algunas de ellas les fueron sustraídas para ser convertidas en santuarios del culto musulmán"; también se abona a la tesis de la partición de iglesias entre musulmanes y cristianos[132].

La civilización hispano-árabe no tiene en cuenta las reflexiones planteadas treinta años antes de su publicación por Manuel Ocaña Jiménez, que afirma que el origen del edificio de la mezquita de Córdoba es uno de los muchos episodios cuyos detalles han sido "oscurecidos por el tiempo" y "sustituidos por conjeturas"[133]. No se menciona la basílica en

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

las crónicas musulmanas hasta que se relatan los acontecimientos de la guerra civil entre los yemeníes y los modaríes comandados por Yusuf al-Fihri y as-Somail, a raíz de una matanza llevada a cabo por éste en aquel lugar[134]. Hasta el año 749 una gran iglesia de la parte interior de Córdoba debía encontrarse todavía en manos cristianas o había sido abandonada recientemente por los cristianos, pues si el edificio hubiera estado dedicado parcial o totalmente al culto musulmán, entiende Ocaña Jiménez[135], hubiera sido impensable que tal matanza hubiera tenido lugar allí: este "eslabón" del argumento es poco concluyente, pues las mezquitas ya habían sido escenario de crímenes notorios. Ocaña señala que sería la única iglesia cristiana dentro de la muralla de la ciudad[136]; el edificio sería transformado en la mezquita principal hacia el año 756[137].

> Ocaña Jiménez supone que la intención del autor del relato original era reflejar el grado de tolerancia que los musulmanes habían mostrado a los cristianos. Esta intención, que impregna todo el relato, levanta la sospecha de que quizá no sea otra cosa que una historia inventada para tal fin; dice que la basílica damascena de San Juan nunca fue dividida entre cristianos y musulmanes; que si la división de la iglesia cordobesa hubiera tenido lugar, no hubiera sucedido en el tiempo de la conquista, sino 40 años después; el problema de espacio hubiera sido resuelto, sin necesidad de construir un nuevo edificio, con tan sólo demoler los altares de la basílica, utilizando el *mihrab* levantado en el muro de la *qibla* de la primera mitad. Añade que el templo nunca fue compartido, pues si lo hubiera sido, cuando los musulmanes tomaron posesión de la segunda mitad, hubieran encontrado, al menos temporalmente, el espacio adicional que buscaban, sin que fuera necesaria la demolición del edificio. Y concluye afirmando que, "dada la ausencia de toda prueba de que la iglesia era compartida por las dos religiones, me inclino a creer que esto era una invención de los historiadores"[138].

Universidad de Alicante

Para Fletcher, la edificación de la mezquita en el lugar de la iglesia fue "un gesto de triunfalismo islámico, un manifiesto arquitectónico"[139]. Cruz Hernández ofrece también interesantes observaciones:

> "Las construcciones de Abderrahmán I no empiezan hasta los años 784-785 (primitivo alcázar, en parte del solar donde ahora se alza el Palacio episcopal, y primera Mezquita)". "Si la Mezquita de Abderrahmán I apenas es la quinta parte de la superficie actual, podemos imaginar lo que sería la mitad de ella; por muchas galerías de madera que le hubieran sido adosadas, difícilmente podía acoger más de unos centenares de fieles. Aun incluyendo en el costo de la obra de Abderrahmán la mítica indemnización a los cristianos por su parte de los terrenos del cenobio de San Vicente, la cifra de 80.000 a 100.000 piezas de oro es simplemente fabulosa, más aún siendo la casi totalidad de las basas, fustes y capiteles aprovechados de obras romanas y visigodas. Se trataba, pues de una construcción que señalaba el comienzo de la administración cortesana omeya, la cual fue ubicada en el primitivo alcázar a partir del 784-5. Hasta entonces los servidores cortesanos habían estado alojados en el viejo palacio de los gobernadores visigodos de la Bética"[140].

Añade que "la construcción de la Mezquita cordobesa por orden de Abderrahmán I ha sido mitificada"; el musulmán no está obligado canónicamente a rezar en un lugar consagrado, ni siquiera en la oración solemne de los viernes. Sin embargo "los cortesanos, funcionarios y notables tienen necesidad moral de prestar asentimiento de fidelidad al jefe político con su presencia en la oración solemne en la mezquita, por la identidad religioso-político-militar de aquél". Sabemos por Al-Maqqari que los cadíes de las villas vecinas a Córdoba tenían obligación de acompañar al monarca en la plegaria de los viernes, al que saludaban e informaban del estado de las respectivas poblaciones[141].

Algunos historiadores opinan que la plegaria pública de los viernes no es un precepto general[142]. Un santuario, señala J. Pedersen, no era una necesidad fundamental en la doctrina mahometana[143]. Una anécdota del poeta sufí persa Farid al-din Attar enseña que un santo podía dejar de acudir a la reunión oficial del viernes sin dejar de obtener las bendiciones divinas[144]. "Explicar las sucesivas ampliaciones de la Mezquita cordobesa por el crecimiento de la población es un inútil entretenimiento; lo que muestra es el aumento de la población cortesana y burocrática"[145], concluye Miguel Cruz Hernández: "nunca compartieron los mozárabes y los musulmanes templo alguno"[146], "nunca tomaron la mitad de la basílica de San Vicente..., como M. Ocaña Jiménez ya había señalado en 1942"[147].

Las ruinas en al-Andalus

1. GENERALIDADES

Lamenta Burckhardt lo poco que queda de la arquitectura andalusí, atribuyendo la responsabilidad de tan gran pérdida a los gobernantes cristianos. La Mezquita Mayor de Córdoba "afortunadamente"

> **ha sobrevivido, pues, aparte de ella, no queda mucho de la antigua capital califal, en otros tiempos tan grande que, en todo Occidente sólo pudo rivalizar con ella Constantinopla[148].**

Las grandes fondas, los baños públicos, las escuelas, las grandes bibliotecas, los palacios y las fabulosas ciudades áulicas, cientos de mezquitas, todo es ruina, o polvo, o nada. Deplora Burckhardt que después de la ocupación de Córdoba por los cristianos quedó poco de lo que fue la sin par capital del califato y, si la mezquita "sobrevivió", lo hizo desfigurada por el templo cristiano construido en su interior; arroja a los ocupantes cristianos una acusación poco velada de barbarie por no haber conservado muchas de las maravillas de la civilización islámica. Las ideas expresadas por Burckhardt están inspiradas seguramente en Lévi-Provençal:

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

> La Córdoba musulmana es actualmente irreconocible[149], a diferencia de las grandes ciudades islámicas que siguen conservando su fisonomía tradicional[150]. Cuando Córdoba fue reincorporada a la cristiandad, comenzó para la ciudad un largo periodo de decadencia, sus monumentos cayeron en ruinas o fueron demolidos para dejar sitio a "nuevos caserones de nuevos estilos"[151]. El aspecto grandioso de la gran mezquita fue desfigurado cuando se construyó el gran coro y la capilla mayor, de estilo plateresco, cuyo volumen desentona extrañamente en el santuario[152].

Lévi-Provençal, sin embargo, incluye las notas positivas, ausentes en el relato de Burckhardt, de la supervivencia de la mezquita y la belleza de la catedral: sólo la gran mezquita, convertida en catedral bajo la invocación de la Asunción de la Virgen, "obtuvo por esta consagración no sufrir demasiado los embates del tiempo ni, sobre todo, los de los hombres"[153]. La iglesia construida en el interior de la mezquita, después de la conquista de Córdoba por Fernando III en 1236, así como la posterior catedral de estilo gótico tardío del siglo XVI, "han prestado un inapreciable servicio: conservarnos casi íntegra la maravillosa mezquita que, destinada a otros usos o abandonada, habría desaparecido como tantas otras, de España y de fuera de España", escribe Aguado Bleye[154]; además, la catedral "desfigura bastante menos de lo que pudiera temerse las perspectivas interiores, ya que apenas ocupa un sexto de la superficie total de la mezquita"[155]. Titus Burckhardt manifiesta su desagrado por la iglesia en términos ofensivos para quienes no comparten sus creencias:

> **Hay que prescindir mentalmente del oscuro edificio de la iglesia que... fue plantada dentro del claro bosque de pilares y arcos como una enorme araña en medio de su tela. Si hago esta comparación, no exagero en absoluto: cualquier visitante actual de la mezquita me dará la razón, encontrando inaceptable y carente de sentido aquel cuerpo extraño en el corazón mismo del magnífico edificio[156]**

Es tanto más chocante el reproche dirigido por el coro –del que forma parte Burckhardt– a los cristianos por la pérdida de la arquitectura musulmana, cuanto que los musulmanes muchas veces no han respetado los lugares de culto de los *dimmis*, incumpliendo el pacto de la *dimma*[157]. ¿Y qué decir de su proceder con los pueblos vencidos no *dimmis*, donde la norma ha sido la destrucción de sus santuarios? La India está llena de ruinas, originadas por los musulmanes, de lugares de culto del hinduismo, jainismo y budismo[158]. Los recintos sagrados de otras religiones eran considerados lugares de perversión; fueron saqueados o destruidos muchas veces y su ruina interior y exterior y la pobreza extrema de sus objetos, consecuencia de saqueos o destinada a evitarlos, fueron mencionados por los cronistas *dimmis* o descritos por los viajeros europeos[159]. La furia destructiva no es cosa del pasado: todavía no se han apagado los ecos de la destrucción de los budas de Baminyan.

2. RUINAS PRODUCIDAS POR GOBERNANTES MUSULMANES

En al-Andalus, bajo gobierno musulmán, hubo mezquitas destruidas para construir otras mayores o de nuevo estilo[160]; otras veces se produjeron destrucciones decretadas por el emir como castigo y represalia de sediciones; la rebelión del barrio cordobés del Arrabal se saldó con matanzas, pillaje de las casas de los rebeldes y persecución durante tres días completos de los que se habían ocultado[161]. El barrio fue demolido desde los cimientos y convertido en un erial[162]. Otras veces, la demolición de edificios fue expresión de la victoria de unos y del rechazo y la proscripción del ideario de los vencidos: los almohades derribaron sistemáticamente los edificios levantados por los almorávides, a los que reemplazaron en el poder[163]; los almohades tampoco se libraron del celo destructor de sus sucesores; de los numerosos edificios religiosos que levantaron, sólo se conocen actualmente cinco mezquitas, hallándose en ruinas la de Tinmal, en el Alto Atlas, donde el fundador del movimiento predicó la doctrina[164].

3. LAS CIUDADES ÁULICAS DE MEDINA AZAHARA Y MEDINA AZAHIRA

Escribe Burckhardt:

> **Apenas han quedado vestigios de los palacios de los califas y príncipes; la fabulosa ciudad real Madinat al-Zahra, al oeste de Córdoba, es un campo en ruinas donde se están realizando actualmente trabajosas excavaciones[165].**

No ahorra palabras Burckhardt en elogiar Madinat al-Zahra, ciudad de la corte a dos horas al oeste de Córdoba[166], a la que llama "fabulosa ciudad"[167], "ciudad maravillosa"[168], "con sus cuatro mil trescientas columnas de mármol, sus paredes incrustadas de piedras preciosas, sus salas arcadas, fuentes y jardines, reunió en sí ambos estilos"[169]. Almanzor, al apoderarse del gobierno, erigió una segunda ciudadela, Madinat al-Zahira, al este de Córdoba[170], a la que Burckhardt sólo se refiere como "ciudad administrativa"[171]. Ambas ciudades tuvieron una vida breve: "cayeron pasto de las llamas", dice Burckhardt, mas no fueron incendios accidentales como el de Londres en 1666 o el de Lisboa en 1755...

Según los textos musulmanes, 'Abd al-Rahman III hizo edificar Madinat al-Zahra para satisfacer el capricho de una concubina de su harén[172]. La obra comenzó en el año 936. Durante la fitna que acabó con el califato de Córdoba, los bereberes de Sulayman al-Musta'in la ocuparon por la fuerza siendo saqueada y destruida en 1010. En los reinados de almorávides y almohades, lo que quedaba de la ciudad fue arrasado sistemáticamente[173].

Madinat al-Zahira fue fundada en 978 por Almanzor como sede de su corte, en la orilla derecha del Guadalquivir, no lejos de Córdoba, hacia el oriente. Fue saqueada y completamente destruida en 1009, durante el gobierno de Muhammad II al-Mahdi. La obra

del arado hizo desaparecer las últimas huellas de la ciudad, cuya ubicación, algunos años después, ya no se conocía[174].

Burckhardt se lamenta de la ruina o desaparición del patrimonio arquitectónico de la cultura árabe, pero no repara en detalles históricos, autores y causas, excepto para señalar que la mezquita cordobesa ha sido "sensiblemente" modificada a consecuencia de que los cristianos la transformaron en iglesia. ¿Hace falta recalcar que algunos de los monumentos más significativos de la arquitectura andalusí fueron destruidos bajo dominio musulmán, a veces por órdenes expresas del soberano de turno, otras con su consentimiento, otras por la acción de turbas soliviantadas...?

La ciudad palatina de Madinat al-Zahra era el centro emblemático del califato de 'Abd al-Rahman III[175]. El año 975, los asistentes a la recepción que dio allí el califa al-Hakam II en la fiesta de la ruptura del ayuno, el 14 de junio, no podían de ninguna manera imaginar que ese mismo palacio sería, cuarenta y nueve años después, una ciudad en ruinas, saqueada y desierta, y que ya no habría estado omeya[176]. Abandonada en 1008, la ciudad "cayó en ruinas", dice Ann Christys[177], como si el tiempo o el *fatum* fuera el ejecutor de la destrucción. En 1013, los bereberes, "con su salvajismo característico"[178], –dieron nombre a la *fitna al-barbariyya*[179], la "revuelta bereber"–, la saquearon e incendiaron[180]. Después de asediar y rendir a Córdoba, asesinaron a más de 20.000 cordobeses; Ibn Hazm[181] escribió desde Almería: "Uno de los que han llegado recientemente de Córdoba me describió en qué estado había encontrado nuestras casas en Balat Mugit en la parte occidental de la ciudad. Sus restos han sido arrancados, sus vestigios esparcidos y aún su solar apenas se puede reconocer. La ruina las ha agobiado por completo[182]. La prosperidad ha cedido su lugar al desierto estéril, la sociedad está sumida en espantosa soledad, la belleza en ruinas sin posible protección, la tranquilidad quedó sustituida por la emboscada amenazadora. Ahora los lobos las frecuentan. Los lugares que habitaban hombres semejantes a leones y vírgenes que parecían estatuas de mármol... se han tornado en campos de recreo para ogros y diversión para los genios maléficos. En fin, están abandonados a las fieras.[183]" Habría que recordar a los seguidores de Burckhardt que la responsabilidad de la destrucción de la joya del califato es total y exclusivamente musulmana.

Madinat al-Zahira fue edificada posteriormente pero desapareció antes que Madinat al-Zahra. Signo de poder del breve periodo amirí, el palacio de Almanzor sufriría pocos años después de su construcción el mismo destino que conoció Madinat al-Zahra poco después. Cuando Muhammad al-Mahdi se sublevó, en el año 1009, no se contentó con matar a los amiríes, sino que "borró sus huellas, destruyó sus casas y saqueó sus bienes". Reunió a la plebe de Córdoba, criminales y canalla, y se dirigió a al-Zahira, cuyas joyas, tesoros y armas fueron saqueadas, riquezas que contenía "en cantidades indescriptibles", quemó el alcázar y

destruyó todas las provisiones que allí había[184]. "*Al-Zahira* permaneció habitada durante treinta años, al cabo de los cuales estallaron las revueltas y fue destruida, volviendo a ser una hondonada desierta, como si nunca hubiera existido"[185].

Seguramente para atenuar la responsabilidad del califa en estos acontecimientos tremendos ha escrito Chejne que Muhammad al Mahdi "*permitió* [cursiva nuestra] a sus partidarios, provenientes en su mayor parte del populacho, incluyendo criminales de las cárceles, que se dedicasen al pillaje, robo y destrucción, y matanzas sin freno. Se dirigieron contra al-Zahira.... y lo redujeron a escombros, llevándose todo lo que se podía transportar.... y destruyendo los muebles y puertas"[186]. Lévi-Provençal dice que cuando ya no quedaba nada que llevarse, Muhammad al-Mahdi "*ordenó demoler*" [cursiva nuestra] completamente la ciudad en el menor plazo posible. Los demoledores, a quienes se había prometido los materiales de valor, "desplegaron un celo impío en arruinar la residencia amirí, de la cual en pocos días no quedaban más que escombros"[187]. La devastación de al-Zahira, como nos refiere Al-Nuwayri, fue incalculable. Además de lo que las tropas se llevaron, todas las residencias del visir y otros personajes fueron vaciadas de su contenido, las puertas sacadas de sus quicios y las fábricas abatidas en busca de la madera[188].

Al ser repuesto en el trono posteriormente el califa Hixam II por el fata Wadih, al-Mahdi se arrojó a sus pies para besárselos –dramatiza una crónica– pero Hixam le dijo: "Maldito perro, me has deshonrado a mi y a los musulmanes y has entregado al pillaje mis bienes y los suyos"[189]. Palabras tan resonantes como improbables, pues no convienen al carácter pusilánime de Hixam.

En diversos reinos islámicos se fundaron, en la época medieval, ciudades palaciegas alrededor de la residencia regia, que acabaron con un final parecido, con su saqueo y destrucción por la plebe de la ciudad vieja. "Con referencia tan sólo a las españolas, recuérdese el robo y la ruina, obra en gran parte de la plebe y de los funcionarios cordobeses, con la colaboración de bereberes, de Madînat al-Zahrâ, y Madînat al-Zâhira en los primeros años del siglo XI. Seguramente los sevillanos del último decenio del XII no verían sin rencor levantarse sobre la meseta de un cerro, aguas abajo del Guadalquivir, los muros y torres del recinto y palacios de Hisn al-Faraŷ, cuya construcción dejaría despoblados los alcázares sevillanos. Al-Buniyya subsistió al convertirse en un barrio de Algeciras, hasta que ambas, la vieja y la nueva, fueron arrasadas por Muhammad V de Granada"[190].

4. LA GRAN REVUELTA BEREBER DEL SIGLO XI

Con la revuelta bereber se inició un largo periodo de guerra civil y de caos en los asuntos públicos de al-Andalus. La rebelión en sí causó una gran destrucción y una grave

dislocación económica. Existían rivalidades entre las fuerzas árabes que se enviaron para reprimirla. Entre tanto, al otro extremo del Mediterráneo, la autoridad de los califas omeyas de Damasco estaba desintegrándose[191]. "Los seguidores bereberes de Sulaymán" –uno de los dos rivales que en los primeros tiempos de la *fitna* se disputaron el califato–, "que ya habían destruido el palacio de Madinat az-Zahra, saquearon la ciudad. Lo que quedaba de la biblioteca califal se dispersó... Sulaymán reinó como califa durante tres años, pero no cabe decir que gobernase. Sus seguidores bereberes trataron a Córdoba como ciudad bajo ocupación enemiga e instituyeron el reinado del terror, matando y saqueando a su gusto"[192]. Después de dos años de asedio[193], los bereberes se apoderaron de las propiedades de los cordobeses, mataron y quemaron las casas de quienes se les opusieron. Según Ibn 'Idari, muchos huyeron por temor, sobre todo el personal de los amiríes. Otra versión dice que la ciudad fue completamente evacuada por los bereberes y a continuación incendiada. No es seguro si Córdoba fue parcial o completamente devastada, pero está claro, por el número de eruditos muertos cuando los bereberes penetraron en la ciudad, en *shawwal* de 403 (A.H.), que se produjo una matanza de envergadura, al menos en lo que concierne a cierto grupo social[194]. Conocemos la muerte de un hombre popular, el cadi de la gran mezquita 'Abd al-Rahman Abu-l-Mutarrif b. Futays Asbagh b. Futays. Su sucesor, Yahya b. 'Abd al-Rahman b. Wafid al-Lakhmi, sufrió por hallarse en el lado equivocado en relación con los bereberes. Le impusieron una considerable multa, más tarde fue confinado en una de las prisiones de palacio hasta que murió. Los bereberes, que le acusaban de asociación con los omeyas y con los amiríes, arrastrándolo con una cuerda gritaban: "Este tribuno es cadí de los nasríes y causante de la fitna"[195].

"Durante aquel periodo los bereberes asolaron de forma incontrolable toda la parte sudoriental de España, viviendo sobre el terreno y extorsionando a las ciudades, causando una destrucción indecible con sus correrías"[196]. Al terminar la prolongada guerra civil, Córdoba "restañó sus heridas, pero se adivina a través de los relatos de los historiadores y los versos de los poetas que muchas de las ruinas no fueron reconstruidas. Si el palacio propiamente dicho (*al-Qasr*) permanece en pie, ¿qué se hizo de los pabellones y los salones de gala que existían en el recinto del palacio, y de los que Ibn Baskuwal nos da la lista? Debieron desaparecer totalmente, pues los historiadores y los poetas no vuelven a hablar de ellos. Lo mismo sucedió con al-Zahira y con al-Haŷibiyya"[197]. La revolución dejó la mayoría de los arrabales cordobeses en ruinas[198]. Nunca en al-Andalus las ruinas fueron tan numerosas como en el siglo XI[199]. Versículos coránicos explican las ruinas como resultado de un castigo de Alá[200].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

5. EL DERECHO MUSULMÁN Y LAS RUINAS

El tiempo, otro gran hacedor de ruinas, obliga a una permanente labor de reparación[201]. A diferencia del romano, el derecho musulmán no prescribe nada para la conservación de la casa. Las numerosas ruinas no retiradas, en las ciudades musulmanas, proporcionaban vertederos de desperdicios cómodos para toda clase de basuras y detritos. Los juristas no se han opuesto a la misma costumbre y no la han prohibido formalmente, pues no podían hacerlo en aglomeraciones humanas donde no existía un verdadero servicio de limpieza. Los juristas maliquíes sólo han precisado a quien incumbe la retirada de las basuras cuando su acumulación molesta al vecindario o a los viandantes, señala Brunschvig[202], quien añade que la gente no reacciona a la multitud de ruinas en estado de abandono[203].

6. RUINAS EN TIERRAS CRISTIANAS CAUSADAS POR LOS MUSULMANES

Los cronistas musulmanes informan con toda naturalidad "de los estragos producidos por los ejércitos musulmanes, pues ninguna conciencia vivían de estar realizando algo condenable, sino al contrario. Militares y escritores se producían con la máxima lógica, aquella de que carecen quienes en nuestro tiempo se aplican a ocultar estas facetas negativas de la historia de al-Andalus"[204]. Se ha sugerido que Toledo, centro visigodo de gobierno, fue muy dañada deliberadamente por los árabes, ya que la costumbre habitual había sido, en todos los territorios conquistados hasta entonces, degradar el centro existente de gobierno y crear un asentamiento nuevo[205].

La literatura en lenguas romances contiene numerosas alusiones al pillaje perpetrado por moros, que se basan en hechos reales[206]. En la campaña de 'Abd al-Karim ibn Mugayt en 795, según Ibn 'Idari, la caballería lanzada contra todos los centros habitados destruyó todos los cultivos que encontró y destruyó todas las construcciones por donde pasó. De la campaña del 796 refiere el mismo autor que el comandante del ejército, dividiéndolo en tres cuerpos, ordenó que cada uno asolara la región a la que eran enviados; sus órdenes fueron ejecutadas y "los nuestros, después de haber saqueado y cometido toda clase de excesos, volvieron victoriosos y cargados de botín". Ibn 'Idari describe la expedición de 816, diciendo que el general 'Abd al-Karim "penetró en medio del país enemigo, destruyó los víveres, las instalaciones, los cultivos, arruinó las viviendas y las plazas fuertes". Después de penetrar en Álava en 823, las tropas comandadas por 'Abd al-Karim "se dedicaron a la devastación más completa de todos los lugares habitados, transformándolos en desiertos". Las noticias de terribles devastaciones continúan como un "monótono rosario" en la obra de Ibn Idari, *Bayan al-Mugrib*[207].

Ibn Hayyan, al describir la batalla de "Alaba wa-al-qila'" destaca las ruinas causadas por el ejército musulmán en el territorio de los cristianos[208]. "El ejército pasó después por otros

notables monasterios y cuidadas iglesias, por diversos parajes de las ciudades y fortalezas de al-Qila' [Castilla], destruyéndolos totalmente en un increíble incendio, como arrojado por el cielo contra ellos [...], hasta atravesar el ejército todo el país de Álava y hacer alto en Clunia" (el 15 agosto 934)[209]. "Al hollar la tierra de Ŷilliqiyya, an-Nâsir hizo como en Álava y al-Qila', acortando las jornadas y destruyendo minuciosamente las zonas que atravesaba"[210].

En 1005, cuando 'Abd al-Malik al-Muzaffar, sucesor de Almanzor, dirige su campaña de verano contra las fronteras gallegas, Zamora seguía en ruinas por el saco a que la había sometido un ejército de su padre 24 años antes[211]. "La generación que vivió en el tiempo inmediato a la muerte de Almanzor [...] tuvo que hacer en tierra cristiana un formidable esfuerzo de reconstrucción. Eran muchas las ruinas que reinaban por doquier"[212]. La obra más importante del rey Alfonso V de León fue de restauración y legislación, "reedificar las ruinas, devolver al país paz y orden, rectificar el estatuto de los siervos"[213].

Durante el dominio islámico desaparecieron antiguas ciudades, cuyos nombres hay que buscarlos en las viejas crónicas; sus ruinas, que no siempre se pueden ubicar, yacen enterradas en campos y montes: se ignora dónde estuvieron Albelda, Calatalifa, Madînat al-Zâhira, Calsena y Laqqo[214].

7. RUINAS EN ORIENTE MEDIO Y EL NORTE DE ÁFRICA

"Los palacios oficiales de la época dorada de la civilización islámica están muy mal conservados y se conocen principalmente gracias a las fuentes literarias"[215]. En la conquista árabe de Palestina, un sermón contemporáneo señala, entre las fechorías cometidas por los sarracenos, la quema de iglesias, la destrucción de los monasterios, la profanación de las cruces y horribles blasfemias contra Cristo y la Iglesia[216]. Grabar, sin embargo, escribe que el establecimiento del islam no fue acompañado de destrucciones importantes[217].

Las ideas desarrolladas en Wâsit por el gran gobernador omeya al-Haŷŷâŷ culminaron pocas décadas más tarde en la fundación de Bagdad en 759[218] por el califa al-Mansur, el segundo de los abasíes, ciudad que duró poco y de la que nada ha quedado, sustituida por la actual, que no conserva ningún edificio de la época más brillante de su pasado. A 100 Km. al norte quedan las ruinas de Samarra[219]: sus palacios han sido desmantelados por excavadores que volvían a utilizar los ladrillos[220].

En el norte de África, cerca de Mahdia, las recientes excavaciones han exhumado las ruinas del *palacio de El-Qaim* (934-946)[221]. En Berbería, Sabra, la ciudad de los emires ziríes, se halla en ruinas[222].

En su viaje por Marruecos en la segunda mitad del siglo XIX, Charles de Foucauld encuentra por doquier la decadencia: en Tetuán, las ruinas invaden los barrios periféricos[223];

en Taza, dos o tres *fondac* o alhóndigas se caen en ruinas[224]; cuando llega a Sfru, queda impresionado por el aire de prosperidad que reina en ella, que no se encuentra en ninguna otra parte, donde sólo se ven señales de decadencia: allí no hay ruinas, ni terrenos baldíos, ni construcciones abandonadas[225]; al oeste de Qasba Tâdla las casas de los habitantes se están cayendo en ruinas y se ven vacías[226]. Tropieza con las ruinas en Tasgedlt[227], en Tazenakht[228], Tatta[229], etc.

8. OBRAS ARTÍSTICAS MUSULMANAS CONSERVADAS POR LOS CRISTIANOS

La mezquita aljama de Córdoba fue conservada por los cristianos, después de la reconquista, convertida en iglesia. La mezquita de Medina az-Zahra fue destruida por los bereberes, cuando destruyeron la ciudad califal. Las mezquitas aljamas de Almería, Jaén, Málaga, Toledo, Valencia y Zaragoza fueron derruidas para edificar iglesias; la de Granada lo fue para construir la iglesia de San Salvador. Los cristianos conservaron el oratorio del palacio de la Aljafería, en Zaragoza, así como la mezquita aljama almohade de Sevilla, también lo fueron parcialmente tres pequeñas mezquitas de Sevilla[230].

Merece la pena, para terminar, contrastar las palabras de Burckhardt mencionadas al inicio de este capítulo[231] con las siguientes de Cruz Hernández, que no necesitan comentario:

> El milagro de la conservación de obras artísticas de gran valor, en este caso de la mezquita aljama de Córdoba, la Giralda de Sevilla y la Alhambra de Granada, lejos de despertar la admiración de propios y extraños, ha dado lugar a interpretaciones y polémicas sofísticas. Si es justa la admiración de referidas obras de arte, también debiera serlo que hayan sobrevivido más de setecientos cincuenta, setecientos cuarenta y quinientos años en manos de sus conquistadores cristianos. Conviene recordar que el arte existe gracias al principio de que lo nuevo es mejor; conquistadores, emperadores, reyes, nobles, papas, obispos y, en cuanto tuvieron dinero, los prolíficos e incombustibles burgueses, se dedicaron a ampliar, reconstruir, reformar o tirar por los suelos los templos y viviendas de sus antepasados para hacer otros nuevos. [...] Francisco I rey de Francia, [...] derribó el Louvre medieval para iniciar el que hoy contemplamos; los Papas renacentistas [...] no dudaron a la hora de destruir la vieja y gloriosa basílica paleo-cristiana y medieval de San Pedro. [...] En cambio, a Carlos I de España y V de Alemania no se le perdona haber salvado la Alhambra al construir los cuartos que cierran el mirador de Lindaraja y el adosar al palacio nasrî el hermoso que lleva su nombre. Cuando la obra anterior desaparece, al no poder hacer comparaciones nadie protesta[232].

Influencias y antecedentes en el arte islámico

1. EL ARTE HISPANO-MUSULMÁN

Burckhardt subraya el carácter original de la cultura hispano-musulmana, mencionando aquellas circunstancias que lo ponen de relieve y planteando objeciones o silenciando

aquellos pormenores que lo desmienten. Por ejemplo, cuando alaba la obra del "maestro" que proyectó la mezquita de Córdoba, dice que

> **quizá el arquitecto se dejara inspirar por los acueductos romanos, quizá también por las dobles arcadas de la mezquita mayor de Damasco, pero consta que sólo él tuvo la audaz idea de tender los arcos inferiores libremente sobre el espacio sin mampostería de relleno[233].**

Las cúpulas que cubren las capillas cerca del *mihrab* "son de un estilo arquitectónico muy particular, que no tiene precedentes ni en oriente ni en occidente"[234]. Los constructores, albañiles o arquitectos, son por norma general "maestros". Del que proyectó el *mihrab* de Córdoba afirma Burckhardt que "creó con él el modelo de incontables nichos de oración en España y en el Norte de África"[235]. El especialista que realizó la ampliación de al-Hakam II "tuvo la genial idea de redoblar los pilares y enlazar entre sí los arcos que parten de ellos", "consiguió un conjunto extraordinariamente rico" uniendo la claridad estática y el ritmo, "lo que satisface más al espíritu islámico y al modo de pensar de los árabes"[236]. Para adornar el *mihrab*, Al-Hakam pidió al emperador bizantino que le enviase un especialista entendido en el arte del mosaico para enseñárselo a los artesanos cordobeses, aunque "esto no significara más que un trasplante de procedimientos técnicos"[237]; "los moros españoles eran también maestros en la fabricación de alfarería con esmaltes de color"[238].

Asimismo destaca Burckhardt los casos en que el arte árabe influiría en el arte cristiano:

> **Una fusión particularmente feliz se realizó entre la heráldica gótica y el arte decorativo geométrico de los árabes. De ahí surgió un estilo propio típicamente caballeresco. La mayor parte de los monumentos de arte mudéjar se encuentran en territorios como Toledo y la provincia de Zaragoza, donde grandes contingentes de población musulmana fueron sometidos relativamente temprano al poder cristiano[239].**

Sin embargo Burckhardt apenas se refiere al carácter ecléctico del arte hispano-árabe y los préstamos que tomó de otras culturas. Muchos elementos constructivos y ornamentales de la mezquita de Córdoba –señala Sánchez-Albornoz–, fueron tomados del arte hispano-romano e hispano-godo: la planta basilical, con naves perpendiculares al muro de la *qibla* –en la mezquita de Damasco son paralelas al mismo–, el arco de herradura, el aparejo de soga y tizón, los arcos enjarjados, los estribos que refuerzan los muros sin contrarrestar los empujes de arcos o bóvedas, la alternancia de dovelas de piedra con grupos de ladrillos, los modillones de lóbulos de los pilares de las naves y de los aleros exteriores, la disposición tripartita vertical de las portadas, los muros de buena sillería, las columnas y capiteles hispano-romanos o hispano-godos, los cimacios que cargan sobre las columnas –unos godos y otros derivados de cimacios godos[240]. Los elementos escultóricos revelan también la herencia premusulmana: los capiteles tienen un sabor clásico innegable. "La realidad de esa

filiación hispana preislámica de esa larga serie de elementos constructivos y decorativos del arte cordobés se confirma por los contrastes evidentes que le apartan del arte árabe oriental"[241]. "Las huellas de las Españas romana y visigoda fueron tantas y tales que en verdad se vivió durante siglos en un marco saturado de recuerdos del ayer. Al-Ándalus se hallaba cruzada por la vieja red de vías trazadas en la Península por la *cupiditas aedificandi* de Roma"[242]. Acueductos, pórticos, arcos triunfales, puentes, tumbas, muros, teatros, termas, incluso alguna imagen de la Virgen: eran las huellas del pasado romano y cristiano en la mayoría de las antiguas ciudades andalusíes[243].

A propósito de la estética de los palacios islámicos, Mª Jesús Rubiera ha escrito unas interesantes observaciones: "Creemos que existe en la estética árabe una tendencia muy singular a transformar la naturaleza viva en naturaleza muerta, o mejor en naturaleza inmóvil, permanente, en mineral... En las descripciones de los palacios míticos de los árabes ya hemos visto este fenómeno estético: los alcázares serán de oro y plata, pero también lo serán los ríos y los árboles con frutas de piedras preciosas como en la ciudad de Iram. Pero este fenómeno no es solamente un tópico literario. La mineralización de la naturaleza verde, del jardín, la podemos ver en el espacio que construyó Jumarawayh ibn Tulún (884-896) cerca de Fustat"[244].

2. EL ANICONISMO

Para Burckhardt no serían las circunstancias históricas el factor decisivo en el surgimiento y evolución del arte islámico sino la ideología religiosa[245] y el carácter contemplativo propio de los árabes ("el genio árabe"); uno de sus atributos, el aniconismo, sería inherente al espíritu del islam ("el Islam rechaza la imagen como objeto de devoción"), ya que la limitación impuesta por la imagen desvirtuaría la realidad divina que representa, podría fomentar el culto idolátrico; el aniconismo sería también connatural al genio étnico árabe. Burckhardt afirma que el arte sagrado que prescinde de las imágenes es superior al arte antropomórfico[246]; en el mundo islámico la imagen del hombre desempeña un papel secundario y está ausente de la esfera litúrgica[247].Escribe Burckhardt:

> **La prohibición islámica de la representación figurativa, que puede interpretarse de diversas maneras según se aplique a la representación de la figura humana como tal o a una intención idólatra en todo caso relacionada con ella, se respetó en España, como por otra parte también entre los moros del norte de África, con especial rigor[248].**

Un manual de historia de mediados del siglo XX daba por hecho que la prescripción del aniconismo tenía un fundamento coránico: "El Corán prohíbe reproducir la figura humana, y en general cualquier figura animada"[249]; ante la evidencia de la abundancia de representaciones figurativas en el mundo musulmán, añadía inmediatamente: "Pero esta

prohibición no se cumplía más que en las mezquitas. En la decoración de los palacios, en los marfiles y bronces, en las telas, aparecen a veces las figuras humanas, y con más frecuencia los animales, más o menos fantásticos y agrupados según muy viejas normas orientales"[250].

Terrasse ha escrito que, en el arte religioso del islam, las representaciones de seres animados están prohibidas siempre y rigurosamente y nunca hubo ni podía haber iconografía religiosa, aunque hayan sido acogidas las formas vivientes de vez en cuando fuera de las mezquitas[251]; en el Corán, la prohibición de la estatuaria es absoluta[252]; el islam perpetúa la antigua desconfianza semítica y judía de las imágenes[253]; el arte islámico ha ignorado el símbolo y nunca ha querido representar lo que no podía[254].

Pero estos argumentos han sido rebatidos posteriormente. En opinión de Sijelmassi "afirmar que el islam prohíbe formalmente la representación humana o animal en el arte es una cuestión controvertida y resuelta a menudo apresuradamente. Cuando se visitan las diversas manifestaciones del arte en los países musulmanes, se encuentran numerosos ejemplos de representación humana y animal, que siembran dudas en el espíritu. Grandes paneles de animales y hombres decoran los palacios omeyas de Ksar al-Hair, realizados desde el s. VII; en Medina, muros del s. VIII estaban cubiertos de frescos, y palacios de Bagdad, de Samarra, de El Cairo los contienen, desde el s. IX. La Alhambra es adornada por la fuente de los leones; la Persia musulmana ha legado numerosas miniaturas en todas las épocas de su historia; en Túnez, se ha descubierto en Mansuriya cerámicas, bronces y mármoles de los siglos IX, X y X con figuras humanas y animales. En Marruecos, las representaciones zoomórficas o humanas no están ausentes en el arte rural o citadino"[255]

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Los califas, encargados de guardar y propagar la ley islámica, decoraron a veces sus palacios con animales y seres humanos: ¿Podrían haberlo hecho si el islam les hubiera prohibido tal cosa? "No podían arriesgarse a ser censurados por los doctores de la Ley". Y por ende, continúa Sijelmassi, "en el Corán, no existe ningún versículo que prohíba de manera clara y sin equívocos la representación de hombres y animales en el arte"[256]. "Los teólogos parecen haber fundado su intransigencia en las declaraciones del Profeta Mahoma. Estas declaraciones, que forman el hadiz, no son claras en lo que concierne a este tema. Algunos estudiosos han tratado de justificar la prohibición según principios teológicos, y otros han tratado de minimizarla considerándola como una faceta del islam vivo, pero no obligatoria ni predominante[257].

La prohibición de la figuración humana en el arte fue decretada por el califa Yezid II, que estaba llevando hasta sus últimos extremos la tendencia anicónica "en el arte, que, hasta ese momento, no había sido ni radical ni generalizada: sólo a partir del 700 iría fraguando

entre los musulmanes ese clima de exclusión total de la representación humana en las artes plásticas"[258]. El islam se ha inclinado por el culto sin imágenes desde hace siglos, pero en los primeros tiempos mantuvo una relación ambigua y tensa con éstas[259]. El aniconismo islámico más allá de la condena de la idolatría, refleja un temor mágico: que la imagen es un doble del ser real: hacer una estatua es tratar de competir con el Creador[260].

Grabar sugiere que el aniconismo fue manifestación de una idiosincrasia más que de las doctrinas religiosas, intelectuales o estéticas, fue la reacción musulmana al esplendor cristiano bizantino de las imágenes[261]. "En el siglo VII y principios del VIII las imágenes y su significado se convirtieron en una de las marcas de ley culturales del mundo cristiano oriental". "Era un mundo que utilizaba sus imágenes y su destreza con las mismas para definir sus posturas políticas y religiosas, persuadir y convertir". "Las imágenes no sólo se convirtieron en una característica del mundo cristiano, sino también en una de las armas más importantes y peligrosas que éste poseía. Por todo esto, podemos describir la actitud musulmana hacia las artes del mundo cristiano como una actitud confusa, en la que el temor y la admiración, el desprecio y la envidia, estaban incómodamente mezclados"[262]. "Bajo la influencia del mundo cristiano de la época, el Islam buscó símbolos visuales oficiales propios, pero no pudo desarrollar símbolos figurativos debido a la singular naturaleza de las imágenes en el mundo contemporáneo. Lo que condujo a la actitud musulmana fueron unas circunstancias históricas concretas, no una ideología, ni ningún carácter étnico místico"[263]. "Fueron, por tanto, las circunstancias políticas e ideológicas del mundo cristiano de finales del siglo VII, las que esencialmente condujeron al Islam a este particular punto de vista. Porque el primitivo Islam trató de definirse a sí mismo en una compleja relación con el imperio bizantino"[264].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. LA DEUDA DE LA CIVILIZACIÓN ÁRABE

En los primeros tiempos del Imperio árabe, el arte islámico no reflejaba todavía el "espíritu del Islam" ni el "genio árabe", frente a lo que escribe Burckhardt. El arte del primer siglo del islam está formado por "escultura de la Antigüedad tardía, pintura de desnudos, alegorías griegas rotuladas con caracteres griegos, mosaicos bizantinos que podían haber ganado la admiración de los espectadores de Ravena, para mencionar sólo algunas de las sorpresas más asombrosas. Si todo esto se hubiera perdido como las evidencias de otros aspectos de la primera cultura islámica, ¿quién se hubiera atrevido a sospechar de su existencia? ¿Quién hubiera supuesto que el arte omeya era algún tipo de arte árabe? ¿Quién hubiera hecho la sugerencia impía de que las monedas anicónicas, de las que hay ejemplares cincuenta años posteriores a las conquistas, fueron precedidas por monedas puramente bizantinas y sasánidas llenas de efigies imperiales, cruces y altares de fuego? Ciertamente, la sugerencia de que las creencias familiares del islam fueron precedidas por una colección

comparable de las creencias de otros pueblos ha asombrado a la mayoría de los eruditos como algo completamente increíble"[265].

Hecho olvidado o silenciado por Burckhardt, la civilización árabe es deudora de las grandes civilizaciones que conquistó. Los grandes imperios fueron fundados generalmente por pueblos que poseían ya culturas avanzadas para su época[266]; no fue éste el caso del Imperio árabe. La cultura islámica alcanzó su mayor esplendor entre los siglos X y XII, pero fueron otros patrimonios culturales, otros hombres de ciencia los que la elevaron a ese estadio. La civilización "árabe" se nutrió de las aportaciones griegas, latinas, siríacas, sabeas, hindúes, chinas y de la Persia preislámica. "Esta civilización, habitualmente calificada de "árabe" fue creada por egipcios, sirios, judíos, griegos y, ante todo, persas. La verdadera contribución de los árabes a la civilización original que se desarrolló en su Imperio residía en su lengua." "De las seis ramas de las Artes: literatura, arquitectura, escultura, pintura, música y danza, tan sólo las dos primeras están permitidas en el Islam."[267] Una escuela, en tiempo de los abbasíes, llegó a poner a los árabes por debajo de las demás razas que habían adoptado el islam en civilización y en progreso intelectual[268].

En el próximo Oriente bizantino, los árabes utilizaron las instituciones del territorio conquistado para edificar su civilización, descontextualizando de su marco original ideas filosóficas griegas y principios jurídicos romanos[269]. Los encargados de articular la evolución política y cultural de los conquistadores fueron casi exclusivamente los miembros de la burocracia, clientes y únicos no árabes que reunían los conocimientos de la cultura autóctona con la participación en el poder en el Estado árabe[270].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Los esclavos capturados en las primeras conquistas adoptaron rápidamente las normas y valores de la sociedad de sus amos. En el último periodo omeya y primero abbasí proporcionaron un sinfín de eruditos, escribas, tutores y poetas, desempeñando en la sociedad árabe un rol comparable al de los esclavos orientales en la Roma republicana, con la diferencia de que su contribución se caracterizó en gran medida por los valores árabes, no por los nativos. "Sin duda los libertos de los árabes contribuyeron mucho más a la civilización de sus amos de lo que sus antepasados lo habían hecho a la de Roma; pero estaban en una posición muy inferior para cambiar completamente su carácter"[271].

> **Cada barrio residencial poseía por lo menos una casa de baños de vapor, al estilo de las termas romanas[272].**

No se ha destacado suficientemente, por lo general –y Burckhardt no es una excepción–, la persistente influencia del mundo romano en el Imperio islámico; el popular *hamman*, por ejemplo, fue un elemento tomado en préstamo de las termas romanas (de ahí el nombre de *hammam rumi*) y cuya decoración derivó durante mucho tiempo de convenciones de la

época preislámica[273]; muchas de las edificaciones de la época clásica permanecieron más o menos intactas. Los árabes tenían hacia ellas una actitud ambivalente: por una parte, respeto hacia los antiguos por su dominio técnico, por otra, el saqueo de las ruinas romanas por sus materiales, sin tener en cuenta su valor estético ni su origen[274].

NOTAS AL CAPÍTULO III

---

[1] *La civ. h-ár.*, p.12.
[2] *cf.* Pedersen, J. (1999). *cf.* Masjid. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*.
[3] Ali, the son-in-law of the Prophet Mohammed and the founder of Alevism, was murdered in a mosque, thus violating the sanctity of the building. (*Mother Goddess of Anatolia* (s.f.). http://www.turkishodyssey.com/turkey/culture/religion.htm [13 mayo 2008)
The explanation given for the deviations above is that mosques were desanctified when Ali was murdered in a mosque. (*Looklex Encyclopedia* (s.f.).http://i-cias.com/e.o/alevi.htm [13 mayo 2008])
Alī was murdered in a mosque while in prayer, which is the basis for the bloody rivalry that continues into the modern era. It is common for worshippers to be murdered in mosques, or while on pilgrimages to holy sites. (*The History of Islam* (s.f.). http://y-factor.net/folder/?p=3 [13 mayo 2008])
Ali was murdered in a mosque during morning prayers in 661 and was buried in Najaf (located in modern Iraq). (*Basic Facts About Islam Past, Present And Future* (2001). http://www.wayoflife.org/fbns/basicfacts-islam-past-present.html [13 mayo 2008])
[4] Fueron a buscarle...., al amanecer salió Abdelaziz para ir a la mezquita; púsose en el mihrab, y, después de haber leído el primer capítulo del Alcorán y el 56 (llamado sura Alguaquea), levantaron aquellos hombres las espadas y descargaron golpe a la vez; recogieron la cabeza y se la enviaron a Suleiman. Esto tuvo lugar en la mezquita de Robina, la cual domina el campo sevillano; pues él vivía en la iglesia de Robina, y, al casarse con una señora goda, llamada Om Asim, la habitaron los dos; y se había construido a la puerta de esa iglesia la mezquita en que fue muerto, donde hasta hace poco se conservaba su sangre. (Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p. 8).
[5] *cf.* Bosch Vila (1990). *Los almorávides*, p.74.
[6] *cf.* Cruz Hernández (1992). *El islam de al-Andalus*, p.410.
[7] Terrasse (1985). Introducción, p.9.
[8] *cf.* Pedersen, J. (1999). Masjid. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*.
[9] *cf.* Pedersen, J. (1999). Masjid. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*.
Bayt al-mal is an Arabic term that is translated as "House of money." Historically, it was a financial institution responsible for the administration of taxes. It served as a royal treasury for the caliphs and sultans, managing personal finances and government expenditures. Further, it administered distributions of zakah revenues for public works. Modern Islamic economists deem the institutional framework appropriate for contemporary Islamic societies. (Bayt al-Mal (s.f.). En *Wikipedia.* Rec. en: http://en.wikipedia.org/wiki/Bayt_al-mal [28-julio-2007])
[10] *cf.* Pedersen, J. (1999). Masjid. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*.
[11] *cf.* Pedersen, J. (1999). Masjid. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*.
[12] Hay que prescindir mentalmente del oscuro edificio de la iglesia que –en una época situada entre el gótico tardío y el barroco– fue plantada dentro del claro bosque de pilares y arcos como una enorme araña en medio de su tela. Si hago esta comparación, no exagero en absoluto: cualquier visitante actual de la mezquita me dará la razón, encontrando inaceptable y carente de sentido aquel cuerpo extraño en el corazón mismo del magnífico edificio; pues no simboliza tanto la victoria del Cristianismo sobre el Islam como la irrupción de una nueva era, durante la cual empezaron a separarse, bajo grandes convulsiones, la fe y el conocimiento científico. Esto representa el opuesto absoluto de la armonía íntima que emana de las formas del edificio islámico. (*La civ. h-ár.*, p. 12)
[13] *cf.* Lévi-Provençal (2002). *L'Espagne musulmane au X^e siècle*, p. 197.
[14] *cf.* Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España*, p.467.
[15] Especialmente por la difusión del culto de los santos. (*cf.* Pedersen, J. (1999). Masjid. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*)
[16] *cf.* Pedersen, J. (1999). Masjid. En *Extract from Encyclopaedia of Islam*.
[17] *La civ. h-ár.,* p.20.
[18] Burckhardt (1988). *El arte del Islam*, p.76.
[19] Burckhardt (1988). *El arte del Islam*, p.76.
[20] *La civ. h-ár.*, p. 21.
[21] *cf.* Fehervari, G. (1999). Mihrab. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam.*
[22] *La civ. h-ár.,* p. 13.
[23] *cf.* Fehervari, G. (1999). Mihrab. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*.
[24] The form was, however, not unfamiliar to the Arabs. Pre-Islamic sanctuaries in Arabia had a round tent, a *qubba* over their idols or over some of their burials... It seems reasonable to surmise that the Arabs wanted to preserve this ancient Semitic Arabian custom, but intended to dress it in an Islamic garb by offering a new interpretation to the pagan tradition. (Fehervari, G. (1999). Mihrab. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam.*)
[25] Los orientalistas y los historiadores del arte piensan en un origen doble del *mihrab*: el ábside cristiano y el nicho budista; ambos elementos eran extraños a los árabes y no estaban exigidos por la liturgia islámica. (Fehervari (1999). Mihrab. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam.*)
[26] Dickie (1985). Dios y la Eternidad, p. 33.

The first concave *mihrab*, i.e. *mihrab mudjawwaf*, was introduced by 'Umar b. 'Abd al-'Aziz, governor of Medina, when he rebuilt the Prophet's Mosque in 878/706-7. It was richly decorated with precious material. After that, semicircular *maharib* rapidly spread throughout the Muslim world. Such a *mihrab* was introduced into the Great or Umayyad Mosque at Damascus when al-Walid I took over the entire building and rebuilt it between 87/706 and 96/714-15. According to early accounts, it was set with jewels and precious stones. (Fehervari, G. (1999). Mihrab. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam.*)

[27] *cf.* Fehervari, G. (1999). Mihrab. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam.*

[28] *cf.* Fehervari, G. (1999). Mihrab. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam.*

[29] *La civ. h-ár.*, p.24.

[30] "El propio suelo es un lugar de oración y todo está puesto en relación con su extensión estática, sobre la cual descansa el espacio, muy al contrario de lo que ocurre en una iglesia, donde todo se orienta recorriendo un camino que desemboca en el santuario del altar. No existe tal finalidad en una mezquita, a pesar de que su nicho de oración (*mihrab*) parece compartir su forma con el coro de una iglesia..." (*La civ. h-ár.*, p. 13)
Dickie subraya el aspecto utilitario: el *mihrab* se introdujo como un resonador para amplificar las palabras del imam –lo que "no fue una innovación fortuita, sino la consecuencia de una orden que los capataces musulmanes debieron de dar a los [albañiles] coptos". (Dickie (1985). Dios y la Eternidad, p. 33)

[31] *cf.* Dickie (1985). Dios y la Eternidad, p.33.

[32] En un plano rectangular, la decisión de que uno de los lados designe la dirección implica la orientación de todo el espacio; pero si el lado elegido corresponde a la mayor longitud del rectángulo, la orientación oficial y la arquitectónica no coinciden.

[33] Grabar (1990). *La formación del Arte Islámico*, p.132.

[34] El *mihrab* no representa ningún santuario en el sentido estricto de la palabra; tampoco es algo imprescindible para la celebración del ritual islámico. (*La civ. h-ár.*, p. 19)

[35] *La civ. h-ár.*, p. 13.

[36] Grube (1985). ¿Qué es la arquitectura islámica?, p.13.

[37] Grube (1985). ¿Qué es la arquitectura islámica?, p.13.

[38] El resultado es que hay dos ejes en conflicto; el eje litúrgico primario de la *qibla* y el eje transversal, debido a la superioridad de la fila frontal y la progresiva inferioridad de las filas traseras. (Dickie (1985). Dios y la Eternidad, p. 36)

[39] *cf.* Aljoxani (1985), *Historia de los jueces*, p.168.

[40] El "nicho de las luces" es símbolo de la presencia divina en el corazón humano; la palabra *mihrab* corresponde al Sancta Sanctorum del templo salomónico, en el cual –según la versión coránica– un ángel había alimentado en su niñez a la Virgen María. El nicho abovedado en sí mismo es una de las formas más antiguas del santuario, del lugar en que se manifiesta Dios, que recupera en el marco islámico su sentido ancestral, porque en él se recita la palabra de Dios, revelada en el Corán. (*La civ. h-ár.*, p. 19)

[41] Con el Sancta Sanctorum del templo de Salomón.

[42] Mencionando una anécdota coránica que dice que la Virgen María fue alimentada en ese lugar. (*cf. La civ. h-ár.*, p. 19)

[43] Podemos sugerir un prototipo judío, dado que en las antiguas sinagogas existía un nicho sagrado al fondo del edificio y coincidiendo con su eje. (Grabar (1990). *La formación del Arte Islámico*, p.134)

[44] Grabar (1990). *La formación del Arte Islámico*, p.134.

[45] By examining the life of the first Muslim community in Medina we may understand how and why this feature was adopted and introduced into Muslim religious practices. During his lifetime the Prophet was not only a religious leader, but also a statesman who used the first primitive mosque in Medina not only as a place for communal prayer but also for public ceremonies where he received delegations and delivered judgements. He used to sit on his *minbar* which was set against the *qibla* wall. Thus in the strictest contemporary interpretation of the word, the place was a *mihrab*. When the Prophet died he was buried in a room next to the *qibla* wall, whereby in every sense his grave was in a *mihrab*, coinciding with the definition of a "burial place". (Fehervari, G. (1999). Mihrab. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam.*)

[46] Grabar (1990). *La formación del Arte Islámico*, p.133.

[47] *La civ. h-ár.*, p. 21.

[48] El espacio arquitectónico del Islam está articulado de forma aditiva, como yuxtaposición de elementos espaciales personalizados pero escasamente articulados, de tal manera que, en muchas ocasiones, pese a la claridad con que se reconocen en un plano, resulta difícil orientarse una vez situados en el sitio. (Jiménez (1989). *El arte islámico*, p.66)

[49] Dickie (1985). Dios y la Eternidad, p. 33.
The form of the Christian and Coptic apse was so strikingly similar to a *mihrab* that it was not surprising that Arabic sources mention it as a feature borrowed from Christian churches. (Fehervari (1999). Mihrab. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam.*)

[50] Estos albañiles [cristianos] construyeron un nicho en el muro de la *qibla*, similar a los de las iglesias coptas en las que habían trabajado, con la diferencia de que lo que había sido nicho devocional se convirtió entonces en direccional. (Dickie (1985). Dios y la Eternidad, p. 33)

[51] *cf.* Grabar (1990). *La formación del Arte Islámico*, p.139.

[52] *cf.* Grabar (1974). Art and Architecture, p.266.

[53] *La civ. h-ár.*, p. 18.

[54] Grube (1985). ¿Qué es la arquitectura islámica?, p. 13.

[55] "Los problemas propiamente arquitectónicos apenas preocupan a los arquitectos musulmanes, excepto en la medida en emplean bóvedas y cúpulas. Sólo Persia y Anatolia construyen edificios completamente abovedados. El plano, incluso cuando es lógico y armonioso, procede por yuxtaposición y no por organización jerarquizada". (*cf.* Terrasse (1977). Classicisme et décadence dans les arts musulmans, p. 75)

[56] Para adornar el *mihrab* de la mezquita mayor con mosaicos (Alhaquem) solicitó al emperador de Bizancio que le enviase un maestro entendido en este arte, con el fin de enseñárselo, en Córdoba, a los artesanos hispano-musulmanes. Con ello quedó tendido un puente hacia el arte bizantino, aunque esto no significara más que un trasplante de procedimientos técnicos. Las formas decorativas que aparecen en los mosaicos del *mihrab* de Córdoba están totalmente ancladas en el estilo geométrico del

arte islámico occidental; los ataurique de las dovelas del nicho han perdido el carácter imitativo de la naturaleza que todavía se observa en sus modelos bizantinos; no dan una impresión de profundidad, sino están convertidos en un melódico juego de líneas sobre el abanico de pavo real, a que se compara el arco de entrada al *mihrab* con mucha propiedad. A pesar de la sobriedad de sus tonos cobrizos y aherrumbrados constituye un contraste florido con las (*La civ. h-ár.,* p. 18) inscripciones jerárquicamente rígidas que llenan de letras doradas el fondo azul oscuro del alfiz. (*La civ. h-ár.,* p.19).

[57] Burckhardt (1988). *El arte del Islam*, p.76.

[58] *La civ. h-ár.*, p. 19.

[59] *La civ. h-ár.*, p. 24.

[60] El alminar se desarrolló a partir de las torres de esquina del tememos de la iglesia de San Juan Bautista en Damasco, cuando toda la zona se tomó para construir la mezquita omeya; aquí se acaba sin embargo el parecido con la arquitectura cristiana, ya que los campanarios tienen que estar sólidamente construidos para poder soportar el enorme peso de las campanas, y por esta razón los alminares son más esbeltos y elegantes. (Dickie (1985). Dios y la Eternidad, p. 34)

[61] Grube (1985). ¿Qué es la arquitectura islámica?, p. 12.

[62] Grube (1985). ¿Qué es la arquitectura islámica?, p. 12.

[63] Grabar (1990). *La formación del Arte Islámico*, p.122.

[64] Grabar (1990). *La formación del Arte Islámico*, p.122.

[65] *La civ. h-ár.*, p. 24.

[66] "La orientación era muy importante entre los pueblos semitas y no era asunto de elección. Los judíos se orientaban hacia Jerusalén y a este respecto todos los pueblos monoteístas observaban a los judíos y seguían su costumbre... En una segunda fase de desarrollo de la arquitectura sinagogal recibió una disposición permanente dentro del edificio, un ápside o nicho orientado hacia Jerusalén". (*cf.* Fehervari (1999). Mihrab. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam.*)

[67] Dickie (1985). Dios y la Eternidad, p. 34.

[68] *cf.* Margoliouth (1935). *Islamismo*, p.96-97.

[69] Su muro meridional [de la mezquita de Córdoba], que contiene el nicho orientado hacia la Meca.(*La civ. h-ár.*, p. 17)

[70] Cálculo realizado por el matemático Alfonso Ramírez Sáez.

[71] Ribelles, Umar (2007, 22 de Enero). La dirección de la Quibla en España y Portugal. En *Webislam*. Rec. en http://www.webislam.com/numeros/2000/00_3/Articulos%2000_3/Direccion_quibla.htm [25 abr. 06]

[72] Fatwa de Abu l-Hasan 'Ali al-Qarafayaqi; *cf.* Lagardère (1995). I. Vie Religieuse, nº 205.

[73] Nieto Cumplido (1984). *Historia de Córdoba*, p.137-138.

[74] Ibn Sirag; *cf.*Lagardère (1995). I. Vie Religieuse. En *Analyse du "Mi'yâr" d'Al-Wansarîsî*, nº212.

[75] *cf.* Samsó (1985). Ciencia musulmana en España, p.6.

[76] En la mezquita mayor de Córdoba el muro de la quibla, y, por tanto, el *mihrab*, estaban orientados hacia el mediodía, al repetir lo acostumbrado en las mezquitas sirias, para las que la Meca está al sur. (Torres Balbás (1957). *Historia de España*, p.346)
Samsó dice que se aplicaron prácticas consuetudinarias "que tenían su razón de ser en la Península Arábiga o en Siria, pero que difícilmente se ajustaban a las coordenadas geográficas de las tierras recién conquistadas". (Samsó (1985). Ciencia musulmana en España, p.6)

[77] Los arquitectos de Abd ar-Rahman I no hicieron otra cosa en Córdoba que desmontar las cinco naves de la basílica cristiana y rehacerlas, cambiando la orientación y conservando la fachada principal, que quedó como fachada lateral de la Mezquita... El *mihrab* se dispuso en el centro del testero Sur (no al Sureste, como debía, para que los fieles mirasen a la Meca al orar). La razón es que se conservaron los muros de la basílica cristiana, de los que ya no queda más que uno, al Oeste. (Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España* (t. I), p.464)

[78] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 19.

[79] Dos mezquitas omeyas iraquíes, la de Hayyay, en Wasit, y otra próxima a Bagdad, están orientadas demasiado al norte, 33 y 30 grados respectivamente; la mezquita de Amr b. al-'As, en Fustat (El Cairo), apuntaba también demasiado al norte, y tuvo que ser corregida. Existe la sorprendente afirmación del cristiano Jacob de Edesa, testigo contemporáneo, de que los agarenos de Egipto rezaban hacia la Caaba orientándose al este. (*cf.* Crone & Cook (1977). *Hagarism*, p. 23-24)

[80] *Crónica mozárabe de 754* (1980). p.53.

[81] There is nothing, within the Islamic tradition, that one can do with Baladhuri's statement that the *qibla* in the first Kufan mosque was to the west: either it is false or else it is odd, but why it should be there and what it means God only knows. It is similarly odd that Umar is known as the Faruq, that there are so many Fatimas, that 'Ali is sometimes Muhammad's brother, and that there is so much pointless information; but all one can do is to note that there are oddities, and in time one gets inured to them. It is a tradition in which information means nothing and leads nowhere; it just happens to be there and lends itself to little but arrangement by majority and minority opinion. (Crone (2003). *Slaves on horses*, p.12)

[82] *cf.* Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 185.

[83] *cf.* Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 259.

[84] *La civ. h-ár.*, p. 236.

[85] *cf.* Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 71.

[86] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 74.

[87] Le point de départ, pour les théoriciens du *fiqh*, est la vieille question de l'orientation, pour la prière, vers la *qibla*, c'est-à-dire en direction de la Ka'ba: souvent, bien qu'elle soit d'obligation stricte, elle ne peut être établie par l'orant que sur des données fort imprécises, voire extrêmement douteuses, par un "effort personnel" (*iŷtihad*). A ce cas de conscience a été rattachée, en dépit de différences sur lesquelles on ne manque pas de mettre l'accent, toute une série de problèmes épineux, notamment ceux que posent les mélanges entre permis et interdit. Le *Kitab al-Umm*, qui a recueilli directement la pensée de Safi'i, explique (I, 81), dans une langue encore dépourvue de la technicité classique, que, si l'on ne connaît pas la *qibla* avec certitude, on la fixe au moyen d'"indices" (*dala'il*), et, à défaut d'indices, le croyant prie dans la direction "qui lui semble la plus probable" (*'alà l-aglab 'indah*). Egalement pour résoudre le problème des deux vases à ablution, contenant l'un de l'eau pure, l'autre de l'eau impure, mais que l'on ne parvient pas à distinguer, le *Kitab al-Umm* (I, 9) prescrit de se guider *'alà l-aglab 'indah*; et c'est pour

exprimer l'effort vers ce choix subjectif qu'il se sert du verbe *ta'ahhà*, variante phonétique manifeste de *tawahhà*, qui est, lui, cité partout comme synonyme de *taharrà*... (Brunschvig (1976) (t. II), p. 139)

[88] "En el hadiz se prohíbe volverse hacia la Meca cuando se alivia la naturaleza". (*cf.Extract from the Encyclopaedia of Islam.* (1999). Qibla.)

[89] Dickie (1985). Dios y la Eternidad, p. 34.

[90] *Extract from the Encyclopaedia of Islam.* (1999). Qibla.

[91] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 20.

[92] *cf.* Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 87.

[93] Una mezquita del siglo X, en el solar de la iglesia de las Santas Justa y Rufina, en Toledo se desvía 92º al W de la *qibla* real; la que había en el solar de la iglesia de Santiago, en Córdoba se desvía 86º al W de la *qibla* verdadera. (*cf.* Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 120)

[94] *cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam.* (1999). Qibla.

[95] *La civ. h-ár.*, p. 13.

[96] No hay, fuera de la orientación ritual hacia La Meca, ninguna determinación local del culto, y no hay jerarquía sacerdotal; todo musulmán es en todas partes un viajero en el desierto, y es en todas partes su propio sacerdote. (Burckhardt (1999). *Ensayos sobre el conocimiento sagrado*, p.41)

[97] El vigor del Islam es algo que impresiona. Exteriormente, apenas se descubre una organización en él; no hay obispos, ni príncipes de la iglesia, ni siquiera una clase sacerdotal regular. Y, no obstante, uno tiene la impresión de que todo árabe forma parte de una comunidad que lo incita a seguir el camino de la verdad. (Gardi, R. (1963). *Velos azules, tiendas rojas (Un viaje por las regiones desconocidas del Sáhara central)* (1ª ed. 1953). Barcelona: Labor, p. 234).

[98] *cf.* Snouck Hurgronje (2005). *El desarrollo religioso del islam*.

[99] *cf.* Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions*, p. 136.

[100] La dirección que los jeques sufíes ejercen sobre sus novicios le parece a Lammens una ofensa gratuita a la eficacia ilimitada de la charia. (*cf.*Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions*, p. 140)

[101] Esposito (2004). *El islam*, p. 58.

[102] *cf.* Esposito (2004). *El islam*, p. 75.

[103] *cf.* Gibb (s.f.). *The Shari'a.* Internet.

[104] La inexistencia de una iglesia no significa que no exista el clero; lo que queda excluido es el sacerdocio sacramental, segregado de los laicos, mediador ante Dios. Los *ulama'* musulmanes, que en esta época no están aun jerarquizados, sino que poseen un rango individual acorde con su prestigio, gozan de una sabiduría especializada, imprescindible en el islamismo para ser eficaz; ellos son los juristas que conservan y desarrollan el ordenamiento de la *umma*, que constituye la verdadera base de su existencia y que representa al mismo tiempo la máxima aportación intelectual de aquéllos: la *sari'a* o el "camino" concretado en el *fiqh*, el derecho sacralizado por su origen y por su meta. (Von Grunebaum (1985). El Islam, p. 79)

[105] Con el tiempo, la necesidad obligó a los Imperios musulmanes a sustituir la horda por el ejército organizado; y si bien nunca llegaron a crear una institución parecida a la del clero, o sea a la de los ministros de la religión, la difusión de la doctrina dio origen a algo semejante. Una vez erigida una mezquita el culto público había de organizarse de alguna manera; precisaban funcionarios cuya misión consistía en dirigir la plegaria o predicar, y era natural que en la selección de ellos se diera preferencia a los mejor conceptuados. Brindábales así una carrera, y no faltaron quienes, | inclinados a ella, la abrazaban con verdadera vocación. Sin embargo, esta manera de vivir no constituía toda la ocupación de un hombre; y así, al igual de lo que ocurre en algunas comunidades cristianas, el ministro de la religión podía dedicarse, además, a alguna otra profesión. La tendencia natural a la división del trabajo, propia de las comunidades más ricas, llevó a dichas personas a constituirse en clase. (Margoliouth (1935). *Islamismo*, p. 66-67)

[106] Lewis (2002b). *¿Qué ha fallado?*, p.124.

[107] Lewis (2000). *Las identidades múltiples de Oriente Medio*, p. 30.

[108] Samir (2003). *Cien preguntas sobre el islam* p.39.

[109] *cf.* Samir (2003). *Cien preguntas sobre el islam* p.40.

[110] *La civ. h-ár.*, p. 13.

[111] La antigua y simple *masyid*, para poder acoger a cubierto a una gran muchedumbre, se vio obligada a adoptar la forma "de una inmensa sala hipóstila precedida de un patio". Más para lograr ese espacio útil, los arquitectos bizantinos tuvieron que ampliar el esquema longitudinal de las iglesias de tres, o cinco naves, multiplicando el número de éstas y tras una hipertrofia lateral, obtener un edificio no ya cuadrado, sino muchas veces más ancho que largo, esta obsesión por conseguir edificios exageradamente anchos [...] se debía al interés porque el mayor número de fieles pudiera tener el piadoso privilegio de ocupar la primera o primeras filas durante la plegaria en común, legítimo deseo no ajeno a la famosa *baraka*. (Gómez de Avellaneda Sabio (2002). Patio de los naranjos: el *sahn* como imagen del paraíso, p.684)

[112] Se ha conservado en Kairuan, donde es una suntuosa mampara de madera, y en Córdoba, donde aparece como una unidad de construcción que ocupa tres divisiones delante del *mihrab*. (Grabar (1990). *La formación del Arte Islámico*, p.134)

[113] *cf.* Pedersen, J. (1999). Masjid. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*.

[114] Grabar (1985). La arquitectura del poder, p.65.

[115] Con sus palacios, sus puertas ceremoniales, sus fortalezas y sus enterramientos, los poderosos del mundo islámico proclamaban su gloria mediante formas que sobrevivieron a sus propias vidas y a las de sus dinastías. (Grabar (1985). La arquitectura del poder, p.48)

[116] Grabar (1985). La arquitectura del poder, p.48.

Es obvio que el poder es inherente a la arquitectura y un estudio de la cuestión del poder en la arquitectura islámica podría consistir simplemente en aislar aquellas prácticas y motivos arquitectónicos que se asocian más estrechamente con los gobernantes o con la expresión de riqueza y fuerza. [...] Hay una cuestión fundamental suscitada por la consideración del poder en la arquitectura y, sobre este tema, por la arquitectura secular en general. Puesto que sus funciones son en gran parte universales, ¿hasta qué punto y de qué manera verdaderamente refleja peculiaridades culturales? (Grabar (1985). La arquitectura del poder, p.65)

[117] *cf.* Grabar (1985). La arquitectura del poder, p.65.
[118] Grabar (1985). La arquitectura del poder, p.65.
[119] *La civ. h-ár.*, p. 13.
[120] La familia, a la que pertenecen particularmente las mujeres, es un santuario; esto y nada más significa la palabra harén (*haram*). (*La civ. h-ár.*, p. 67)
[121] La plegaria pública, tan recomendada para los varones, no lo es para las mujeres, en razón a su sexo, al que se debe que tampoco se les exija la asistencia al servicio religioso del viernes. En el caso de que concurran a la plegaria pública, las filas de las mujeres se formarán después de las de los niños, las cuales, a su vez, seguirán a las de los adultos. (Margoliouth (1935). *Islamismo*, p.102)
[122] *cf.* Pedersen, J. (1999). Masjid. En *Extract from Encyclopaedia of Islam*.
[123] Circunstancia única y peculiar de este monumento: porque no habiendo nuestro santo profeta señalado a las mujeres lugar en el paraíso, los musulmanes tampoco les hemos designado sitio en las mezquitas, y las eximimos de la obligación de concurrir a la oración pública. (Alí Bey (2001), *Viajes por Marruecos*, p.63)
[124] Abderrahmán I, el Inmigrado, compró en 785 a los cristianos cordobeses la catedral que –partida en dos por un muro de separación– había servido hasta entonces de templo a las dos comunidades: cristianos y musulmanes. Mandó derribarla y edificar en su lugar aquella parte de la gran sala que linda con el patio. (*La civ. h-ár.*, p. 17)
[125] La versión de al-Maqqari es similar a la de Ibn Idari. Para al-Maqqari, *cf.* Arjona Castro (1982). La Iglesia de San Vicente y su enajenación para Mezquita Aljama, número 16. Para la versión de Ibn Idari, *cf.* Ocaña Jiménez (1998). The Basilica of San Vicente, p. 262.
[126] 'Abd al-Rahman I "llamó a los magnates de los cristianos y les exigió la venta de la parte de iglesia que poseían junto a la aljama para meterla en ella, proponiéndoles indemnización en cumplimiento del pacto en cuya virtud habían capitulado. Rehusaron ellos vender la parte que poseían; mas después de muchos esfuerzos, consintieron en cederla a los musulmanes con tal que se les permitiese reedificar las iglesias que les habían sido derribadas en las afueras de la ciudad. Terminóse de este modo el asunto, y esto sucedió en el año 168 (784 de J. C.), procediendo luego Abd al-Rahman a la construcción de esta mezquita aljama. Y dice cierto escritor que (Abd al-Rahman) gastó en la obra de la mezquita aljama ochenta mil dinares, y compró para ella el lugar donde había estado la iglesia en cien mil dinares, y Dios sabe más que todos." (Simonet (1983). *Historia de los mozárabes* (t. IV), p. 807)
[127] La Mezquita de Córdoba y Medina az-Zahra son los monumentos más importantes del arte califal o cordobés. La Mezquita cordobesa es, por varias razones, única entre todas las del mundo musulmán. Había en Córdoba una catedral visigoda, San Vicente, que subsistió íntegra hasta el año 748, en que fueron obligados los mozárabes a ceder la mitad a los mahometanos, cobijándose los dos cultos bajo el mismo techo, como ya había ocurrido en Siria. En 785, Abd ar-Rahman I compró la otra mitad de la basílica a los cristianos. Sobre el mismo suelo levantó la nueva mezquita rápidamente, en doce meses, aprovechando en parte la obra primitiva, que, según los autores árabes, era suntuosa. Por eso esta mezquita es un museo de restos visigodos. La planta de las mezquitas es generalmente rectangular... (Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España*, p.463)
Es bien sabido que la vieja basílica visigoda de San Vicente de Córdoba fue compartida por árabes y mozárabes hasta que el emir Abd al-Rahman I ordena levantar en el solar basilical la primera mezquita congregacional de los viernes o mezquita mayor metropolitana. (Pavón (1992). *Ciudades Hispanomusulmanas*, p.18)
La mezquita de Córdoba fue iniciada por Abd al-Rahmán I sobre una iglesia cristiana: Menciona *Al-Razi*... que cuando los musulmanes conquistaron al-Andalus, siguieron la conducta de Abu Ubayda y Jalid, según la opinión el emir de los Creyentes, Umar ibn al-Jattab: compartir con los cristianos sus iglesias. Así se había hecho con la iglesia de Damasco y otras, por lo que los musulmanes compartieron con los cristianos la gran iglesia de Córdoba, que estaba en el interior de la ciudad; los musulmanes construyeron su mezquita aljama en una parte y quedó la otra parte para los cristianos y fueron destruidas el resto de las iglesias.
Y crecieron mucho los musulmanes en al-Andalus, poblaron Córdoba y en ella se instalaron los jefes árabes con sus ejércitos; la mezquita se quedó pequeña, y aunque adosaron unas galerías, la gente sentía una gran fatiga por su estrechez.
Cuando Abd al-Rahmán ibn Muawiya entró en al-Andalus y se instaló en Córdoba, decidió sobre el asunto de la mezquita, para ampliarla y perfeccionarla; llamó a los cristianos de Córdoba y les pidió que le vendiesen la parte que tenían de la iglesia, compensándolos por el cambio para cumplir el pacto que habían suscrito y les concedió que construyesen las iglesias que habían sido destruidas en los tiempos de la conquista; salieron, pues, de su parte y Abd al-Rahmán introdujo en ella la mezquita.
En el año 785 inició el derribo de la iglesia y la construcción de la mezquita aljama. El año 786 se levantaron los muros y se puso el pavimento... (Ibn Idhari) (Rubiera (1981). *La arquitectura en la literatura árabe*, p.111)
Adueñarse de la mitad del viejo templo cordobés dejado a los cristianos hubiera supuesto violar las cláusulas del tratado de capitulación. Abd al-Rahman I negoció con la comunidad mozárabe la venta de la parte que disfrutaba de la iglesia visigoda inmediata a la mezquita y, tras laboriosas negociaciones, abonar una crecida suma a los cristianos y concederles autorización para que reedificasen los templos destruidos extramuros de la medina, logró adquirirla el año 168 (785) (Torres Balbás (1957). *Historia de España*, p.343)
[128] *cf.* Hillenbrand (1992). "The Ornament of the World". Medieval Cordoba as a cultural centre, p.114.
[129] *cf.* De las Cagigas (1947). *Los mozárabes*, p.108
[130] Y en el año 70 referido, mandó Abderrahmán echar los cimientos de la mezquita aljama en la capital de Córdoba en sitio que había una iglesia, y gastó en la obra cien mil pesantes. [...] Y en el año 172 murió el imán Abderrahmán b. Moavia... (Ibn Idari al-Marrakusi. (1999). *Historia de Al-Andalus*, p. 85)
[131] Hacia el final de su reinado adquiere de los mozárabes cordobeses la mitad que les quedaba de la basílica de San Vicente para mayor comodidad de la masa, cada vez más numerosa, de fieles musulmanes, y, por último, manda derruirla en 785 para levantar al año siguiente un nuevo edificio. (Nieto (1984). *Historia de Córdoba*, p.21)
[132] Siguiendo consignas que venían desde la época del califa Umar, hasta llegó a suceder que en las ciudades rendidas por capitulación fuesen repartidas las iglesias entre musulmanes y cristianos. En Córdoba... parece que se concertó un acuerdo de esta índole, que estuvo en vigor durante algunas décadas: la mitad de la gran iglesia dedicada a San Vicente fue transformada en oratorio musulmán, mientras la otra mitad quedó a la disposición de los mozárabes, cuyas restantes iglesias fueron todas

demolidas. [...] Abd al-Rahman I [...] se vio en la necesidad de rescatar a los mozárabes cordobeses la mitad de la iglesia [...], y a título de compensación, les autorizó a la vez para edificar nuevos templos en los arrabales. (Lévi-Provençal (1950). *España musulmana*, p.48)

[133] *cf.* Ocaña Jiménez (1998). The Basilica of San Vicente, p. 257.

[134] El *Ajbar Machmuâ* dice: "Muchos otros quedaron prisioneros, y As-Somail los hizo entrar en una iglesia que había a la parte interior de Córdoba, donde hoy se encuentra la mezquita mayor, y degolló como unos setenta de ellos". El mismo texto aparece en *Fath al-Andalus*. (*cf.* Ocaña Jiménez (1998). The Basilica of San Vicente, p. 258)
Alrededor del 750, el gobernador Yusuf al-Fihri expropió la iglesia de San Vicente donde estableció la primera mezquita aljama de Córdoba (*cf.* Seybold and Ocaña Jiménez (1999). Kurtuba. en *Extract from the Encyclopaedia of Islam*)

[135] Siguiendo a Dozy y Simonet. (*cf.* Ocaña Jiménez (1998). The Basilica of San Vicente, p. 258)

[136] *cf.* Ocaña Jiménez (1998). The Basilica of San Vicente, p. 259.

[137] "Abu Uthman was besieged in the tower of the main mosque, which stood in the palace, and was forced to surrender, on the condition that he would not be attacked; nevertheless, [Abu Zayd] put him in shackles and took him away as a prisoner" (in the Akhbar). [...] The building [alluded to by the Fath and Akhbar Majmu'a] was none other than the Christian basilica, which we must assume was converted into a mosque at the time these events took place, namely, towards the end of the year 138 (mid-May 756), and that, either because it lacked a tower or the tower that it had was of insufficient height, the muezzin was obliged to call the faithful to prayer from one of the towers of the curtain walls of the palace, possibly the eastern wall, which abutted the church…(Ocaña Jiménez (1998). The Basilica of San Vicente, p. 259-260)

[138] Given the absence of any evidence that the church was shared by the two religions, I am inclined to believe that this was a fantasy on the part of the historians. (Ocaña Jiménez (1998). The Basilica of San Vicente, p. 267)

[139] Fletcher (2000). *La España mora,* p.19.

[140] Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.109.

[141] *cf.* Sánchez-Albornoz (1974). *La España musulmana...* (t.I), p. 444.

[142] The Friday prayer is performed at the time of the midday prayer, which it replaces. It must take place in a mosque. It is only obligatory in substantial localities, and with the participation of a minimum number of men who are permanent residents, this number being (including the imam) four according to the Hanafis, twelve according to the Malikis, and forty according to the Shafi'is and the Hanbalis. Women may participate, but it is not compulsory for them, and they are not included in the required number. (Monnot, G. (1999). Salat. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*.)
La tradición dicta que sólo los hombres están obligados a asistir a la oración de los viernes, pero cada vez es mayor el número de mujeres que acude. (Esposito (2004). *El islam*, p. 56)

[143] Todo lugar era el mismo para Dios y en todas partes se podía manifestar la humildad en la presencia de Dios, que se expresaba en la oración ritual; de ahí el dicho de Mahoma de que le había sido dado todo el mundo como mezquita, mientras que los profetas anteriores sólo podían rezar en iglesias y sinagogas. (*cf.* Pedersen, J. (1999). Masjid. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*)

[144] Había un loco, hombre iniciado en los misterios que no hacía sus oraciones más que en soledad. Alguien le persuadió, después de insistir mucho, de que asistiese un viernes a la oración en común. Ahora bien, cuando el imán elevó la voz al rezar, el loco se puso a mugir. Acabada la oración, le dijeron: "¿No has tenido temor de Dios , que durante la oración soltaste un mugido entre los fieles? Mereces que te corten la cabeza, como se apaga una vela." El loco respondió: "No he hecho más que imitar al imán, imitación legítima por cierto; al entonar las palabras "Alabanza a Dios", él compraba un buey, así que yo también he soltado un mugido. Tomo ejemplo de ese hombre, lo que haga yo lo repito". Alguien fue a continuación a preguntar al predicador que contara en detalle lo que había pasado. Este respondió: "Cuando cantaba "Dios es el más grande" pensaba en una propiedad que tengo lejos de aquí. Y cuando llegué a "Alabanzas a Dios" me acordé de que me hacía falta un buey. Como no tengo, pensaba comprar uno, entonces oí detrás mío un mugido". (*cf.* Attar (1990). *Le livre divin*, p. 142. Bibl.: Attar, Farid ud-Din (1990). *Le livre divin* (2ª ed.). París: A. Michel)

[145] *cf.* Cruz Hernández (1992). *El Islam de al-Andalus*, p.108.

[146] En el caso de Córdoba y durante menos de medio siglo, fueron vecinos en los terrenos del antiguo cenobio de San Vicente, pero sin que los musulmanes utilizasen la iglesia de referido cenobio, sino posiblemente algún otro edificio, lo demás son leyendas intencionadas o malas lecturas de los textos. (Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p. 191)

[147] Cruz Hernández (1992). *El islam de al-Andalus*, p.411.
Hay que leer con espíritu crítico los textos de los cronistas árabes sobre el uso de la mitad de una hipotética iglesia por los musulmanes. Nunca sucedió tal hecho, ni en Damasco, fuente de la tradición, ni en Córdoba. En uno y otro caso lo compartido fue el *témenos*, puesto al descubierto en el caso de Damasco por las ruinas del templo de Júpiter junto a la Mezquita de los Omeyas y aun por los restos en el muro sur de ésta, aparecidos al perder los pequeños y viejos edificios adosados. En el caso de Córdoba, los estudios del profesor M. Ocaña han demostrado que no existió allí una iglesia cristiana con categoría de catedral, ni fue compartida la capilla del cenobio de San Vicente, sino una parte de aquel. Lo que Abderrahmán I compró fue el resto del lugar, y los cronistas se encargaron de exagerar su precio. (Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.191)

[148] Continúa: "Todavía se conservan una parte de las antiguas murallas y un puente sobre el río Guadalquivir, el "río grande" (al-wadi-l-kabir) de los árabes, puente dañado incontables veces por las inundaciones y reconstruido después. Ciertas calles de la parte antigua recuerdan por su trazado los barrios comerciales de la Córdoba califal, pero ya no encontrarían cabida allí las ochenta mil tiendas y talleres que se contaban en ella"... Han desaparecido las grandes fondas donde se alojaban los comerciantes viajantes con sus bestias de carga. Han caído en ruinas los numerosos baños públicos, las escuelas, donde recibían enseñanza hasta los hijos de los pobres, y las grandes bibliotecas. Apenas han quedado vestigios de los palacios de los califas y príncipes; la fabulosa ciudad real Madinat al-Zahra, al oeste de Córdoba, es un campo en ruinas donde se están realizando actualmente trabajosas excavaciones. De los muchos centenares de mezquitas que antaño adornaban Córdoba, sólo subsiste una: la más antigua, la mayor; pero incluso ésta se encuentra en un estado sensiblemente modificado, como consecuencia de su transformación en una iglesia. Hace falta algún esfuerzo imaginativo para representársela en su aspecto primitivo. (*La civ. h-ár.*, p.12)

[149] La Córdoba musulmana, a causa de las convulsiones que ha sufrido y por los siglos transcurridos, es casi toda ella irreconocible hoy. (Lévi-Provençal (2002). *L'Espagne musulmane au X^{e} siècle*, p. 197)

[150] Las otras grandes metrópolis del islam medieval han transformado mucho su fisonomía, seguramente, pero siguen siendo ciudades musulmanas, adaptadas a necesidades que siguen siendo básicamente las mismas. (Lévi-Provençal (2002). *L'Espagne musulmane au X^e siècle*, p. 197)
[151] *cf.* Lévi-Provençal (2002). *L'Espagne musulmane au X^e siècle*, p. 197.
[152] *cf.* Lévi-Provençal (2002). *L'Espagne musulmane au X^e siècle*, p. 197.
[153] *cf.* Lévi-Provençal (2002). *L'Espagne musulmane au X^e siècle*, p. 197.
[154] Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España*, p.467.
[155] Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España*, p.467.
[156] *La civ. h-ár.,* p. 12.
[157] *cf.* Ye'or (1994).*Juifs et Chrétiens sous l'islam*, p. 33.
Muy a menudo se han perpetrado destrucciones de iglesias. En 749, Ubaid Allah ben Buhturi asoló todos los monasterios de la región de Edesa, de Harran, de Tela, se apoderó de todos sus bienes y mató, con fuego, a los superiores. En 763, en Egipto, la administración instaló sus oficinas en las iglesias de Fustat. En Córdoba, todas las iglesias, menos la catedral de San Vicente, han sido destruidas en el momento de la conquista. Algunas mezquitas en países musulmanes no son más que iglesias usurpadas a los cristianos.
Los *dhimmis* han tenido que sufrir las derrotas de los musulmanes, sobre todo los cristianos, considerados como aliados naturales del imperio de Bizancio. Las persecuciones más duras fueron las emprendidas por Hakim bi-Amr Allah (996-1020). Se ensañó con los funcionarios cristianos de los que revocó a un gran número. Dio la orden, en 1004, de destruir las iglesias del Cairo y de saquear todo lo que había en ellas. Destruyó la iglesia de la Resurrección de Jerusalén, lo que fue uno de los pretextos de la primera cruzada. En 1013 dio de nuevo la orden de destruir todos los conventos e iglesias que se encontraban en territorio egipcio y de saquearlos. Exigió a los *dhimmis* abjurar de su fe o enfrentarse a la muerte. A partir de este reinado los coptos constituyeron en la nación un número insignificante. (*cf.* Abu-Sahlieh (1979). *Non-musulmans en pays d'Islam*, p. 57-58)
[158] *cf.* Goel, Sita Ram (1998). *Hindu Temples What Happened to Them.* (first published: (1989) New Delhi: Voice of India). Recuperado en: http://www.voiceofdharma.com/books/htemples1/ [10 abril 2006], chapter 2.
[159] "Rara vez fueron respetados los lugares de culto de los dimmis. Considerados lugares de perversión, frecuentemente eran saqueados, incendiados o demolidos en el curso de represalias contra los infieles culpables de haber transgredido sus derechos. Su ruina interior y exterior, la extrema sencillez de sus objetos, resultado de frecuentes saqueos o destinada a evitarlos, o distintivos sociales de la condición servil del dimmi, fueron mencionadas por los cronistas dimmis y descritas por los cónsules europeos y posteriormente por los viajeros extranjeros". (*cf* Ye'or (1980). *Le Dhimmi. Profil de l'opprimé*, p. 35)
[160] Cruz Hernández (1992). *El islam de al-Andalus*, p.416.
[161] Los alcaides llevaron a Alhakam las cabezas de sus principales en la punta de sus lanzas: la derrota alcanzó a toda la gente del Arrabal, sin que ninguno pudiera recuperarse, la matanza se generalizó, fueron perseguidos en casas y aposentos y muchos, hechos prisioneros, de los que serían crucificados unos trescientos hombres, en línea ante la Puerta del Puente hasta el final de la Almozara, junto a la margen del río. Nunca anteriormente se había visto número mayor de crucificados, ni espectáculo más espantoso. La matanza, el pillaje de sus casas y la persecución de los escondidos continuaron durante tres días completos, sin que hubiera piedad para ninguno de los que eran hallados; en aquel intervalo sufrieron calamidades indescriptibles. (Ibn Hayyan (2001). *Almuqtabis II-1*, p.62)
[162] Terminado el plazo de tres días, Al-Hakam dio orden de respetar a las mujeres, a las que reunió en el mismo lugar, e hizo destruir el arrabal meridional (de Secunda). *(Ben al-Athir)* (Martín (1980). Alta Edad Media, p. 50) Ordenó al-Hakam que fuera destruido el arrabal hasta los cimientos y que sus moradores salieran de España en el término de tres días, bajo la pena de ser crucificados. (Dozy (1988). *Historia de los musulmanes de España* (libros I-II), p.290)
[163] *cf.* Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...,* p. 259.
[164] *cf.* Marçais (1983). *El arte musulmán*, p.121.
[165] *La civ. h-ár.*, p. 12.
[166] *Madinat al-Zahra'*, ciudad de corte, a dos horas de camino al oeste de Córdoba, edificada por Abd al-Rahman III. (*La civ. h-ár.*, p. 23)
[167] La fabulosa ciudad real Madinat al-Zahra, al oeste de Córdoba, es un campo en ruinas donde se están realizando actualmente trabajosas excavaciones. (*La civ. h-ár.,*p. 12)
[168] El joven califa [Hixam II], no muy aficionado a la vida activa, pasaba sus días como en una jaula de oro, en la ciudad maravillosa de Madinat al-Zahra. (*La civ. h-ár.,*p. 52)
[169] *La civ. h-ár.,*p. 48.
[170] Poco antes de la caída del califato surgió al oriente *Madinat al-Zahira*. (*La civ. h-ár.,*p. 23)
[171] Almanzor habría de construir, al este de Córdoba, la ciudad administrativa de Madinat al-Zahira, sede de su gobierno. (*La civ. h-ár.,*p. 52)
[172] La concubina al-Zahra' dio nombre a la ciudad califal.
[173] According to the texts which recount the construction of this *madîna*, it was the monumental work of 'Abd al-Rahmân III who had it built to satisfy the whim of a *djâriya* of his *haram*, al-Zahrâ'. The city was constructed 5 km. as the crow flies to the north-west of Cordova, on the southern flank of the Djabal al-'Arus ("the Bride's Mountain") of the mountain chain called today Sierra Morena. The work was begun at the beginning of the year 325/19 November 936, under the direction of the Crown Prince al-Hakam. with the technical collaboration of the architect Maslama b. 'Abd Allâh. During the fitna or civil war which was to lead to the fall of the caliphate of Cordoba, the Berbers of Sulaymân al-Musta'în occupied Madînat al-Zahrâ' by force and it was sacked and destroyed (401/1010). The ruined city later fell prey to pillage and systematic destruction, especially in the Almoravid and Almohad periods. (Ocaña Jiménez (1999). Madinat al-Zahra. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*)
Madinat az-Zahra y *Madinat az-Záhira* fueron otra cosa: ciudades de corte, próximas a la capital, capaces para unas treinta mil personas cada una, con palacios y jardines, oficinas y residencias de los burócratas, mozárabes y cuarteles para los soldados mercenarios. Podrían compararse a Aranjuez o la Granja. De la primera [...] se tenían maravillosas noticias... De la segunda, que Almanzor levanta para rivalizar con la anterior, apenas se conoce la situación. (Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España* (t. I), p.468)

[174] Al-Madîna al-Zâhira, a city founded in 366/978-9 to constitute a court by al-Mansûr Ibn Abî 'Âmir [q.v.] in a place called Âlash, Ballash or Manzil Ibn Badr, on the right bank of the Guadalquivir to the east of and a short distance from Cordova. Al-Zâhira's existence was of short duration, since it was sacked and utterly destroyed in 399/1009, at the time when Muhammad II al-Mahdî revolted against 'Abd al-Rahmân Sanchuelo, whom he had imprisoned and killed, and usurped the caliphate, dethroning Hishâm II. The ploughshare subsequently caused the last traces of the city to disappear, whose site, some years later, was no longer known. (Ocaña Jiménez (1999). al-Madina al-Zahira. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*)

[175] Allí se yuxtaponían los servicios centrales de la administración fiscal, de la moneda, de los correos oficiales, del ejército, y especialmente una cancillería que gestionaba la correspondencia con los gobiernos de provincias, los jefes de las tribus y los emires autónomos de las regiones vasallizadas, como Marruecos, y con los soberanos extranjeros, cristianos y musulmanes. (Bonnassié, Guichard y Gerbet (2001). *Las Españas medievales*, p.88)

Az-Zahra: Trabajó allí un fenomenal ejército de artesanos; 10.000, según se decía, lo cual es creíble, porque había mucha extensión que allanar. Se saquearon los restos romanos de al-Andalus en busca de cantería que pudiera volverse a utilizar. Se importó mármol del norte de África. Se envió al Imperio bizantino a un obispo cristiano... para que buscase obras de arte, y es probable que también volviese con artesanos, pues en la decoración del palacio se ha identificado el estilo bizantino característico de la época. ... (Fletcher (2000). *La España mora,* p.83)

[Madinat al-Zahra'] El plano es perfectamente geométrico, y corresponde a un amplio rectángulo cuyos lados sur, este y oeste son rectilíneos, mientras que el lado norte, que limita con las sinuosidades de las colinas circundantes, tiene trazos menos regulares. Los grandes lados del rectángulo miden 1.500 metros y los pequeños alrededor de 750 metros, lo que da una superficie total de más de 100 hectáreas. (Guichard (1995). *La España musulmana*, p.84)

Abd al-Rahman III [...] funda en las proximidades de Córdoba la ciudad áulica de Madinat al-Zahra, cercándola con espesísimas murallas, resultando por tanto prácticamente inviolables los palacios o alcázares del interior. (Pavón (1992). *Ciudades Hispanomusulmanas*, p.61)

La expresión más visible de la espectacular fuerza alcanzada por el califato de Córdoba fue la ciudad-palacio de Madinat al-Zahra... especie de emblema de los omeyas hispanos. (Valdeón Baruque (2001). *Abd al-Rahman III y el califato de Córdoba*, p. 145)

[176] *cf.* Barceló (1997). *El sol que salió por Occidente*, p.150

[177] *cf.* Christys (2002). *Christians in al-Andalus*, p.130.

[178] Nieto Cumplido (1984). *Historia de Córdoba*, p.40.

[179] *cf.* Scales (1994). *The Fall of the Caliphate of Córdoba*, p.2.

[180] According to the texts which recount the construction of this *madîna*, it was the monumental work of 'Abd al-Rahmân III who had it built to satisfy the whim of a *djâriya* of his *haram*, al-Zahrâ''. The city was constructed 5 km. as the crow flies to the north-west of Cordova, on the southern flank of the Djabal al-'Arûs ("the Bride's Mountain") of the mountain chain called today Sierra Morena. The work was begun at the beginning of the year 325/19 November 936, under the direction of the Crown Prince al-Hakam. with the technical collaboration of the architect Maslama b. 'Abd Allâh. During the fitna or civil war which was to lead to the fall of the caliphate of Cordoba, the Berbers of Sulaymân al-Musta'în occupied Madînat al-Zahrâ' by force and it was sacked and destroyed (401/1010). The ruined city later fell prey to pillage and systematic destruction, especially in the Almoravid and Almohad periods. (*cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Madinat al-Zahra.)

[181] [Ibn Hazm] goes on to say, in the chapter on Death [...], that: "we remained thus until, the *fitna* having broken out and taking us in its path, the Berber armies sacked *Balat Mughith*... circumstances thus forced me to leave Córdoba and install myself in Almería." (Scales (1994). *The Fall of the Caliphate of Córdoba*, p.80)

[182] Es posible que Ibn Hazm se refiera al último saqueo de Córdoba por los bereberes, en shawwal de 403 (A.H.), pero teniendo en cuenta que habían sitiado completamente la ciudad en 401 (A.H.), Scales cree más probable que hubieran ocupado y saqueado Balat Mugith, situado hacia el oeste de la capital, el mismo año. (*cf.* Scales (1994) *The Fall of the Caliphate of Córdoba*, p. 81)

[183] *cf.* Nieto Cumplido (1984). *Historia de Córdoba*, p.40.

[184] *cf. Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), p.210.

[185] *Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), p.192.

[186] *cf.* Chejne (1980). *Historia de la España musulmana*, p.49.

[187] Lévi-Provençal (1967). *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031)*, p.460.

[188] *cf.* Scales (1994). *The Fall of the Caliphate of Córdoba*, p.61.

[189] [al-Mahdi derrota a Sulayman] De nuevo en Córdoba, al-Mahdi se adueñó del alcázar y se hizo prestar juramento, tras de los cual llamó a Hixam al-Mu'ayyad, lo sentó a su lado y le pidió que abdicara en su favor; así lo hizo Hixam, poniéndolo por escrito y certificándolo. El *fatà* Wadih, que estaba presente, enfadado por todo esto, salió de allí, reunió a todos los *fatàs* amiríes y se dirigió con ellos hacia el alcázar gritando: "No obedecemos más que a Hixam al-Mu'ayyad". Entraron en el alcázar, tomaron a al-Mu'ayyad, lo sentaron en el trono e invocaron su lema. Ibn Abd al-Ŷabbar, que estaba en el baño, fue sacado y llevado ante Hixam, que se hallaba en el *Maŷlis al-Jilafa* con los *fatàs* ante él. Al-Mahdi se arrojó a sus pies para besárselos.... La guardia personal de Hixam lo arrastró y Wadih le cortó la cabeza delante de al-Mu'ayyad, siendo colocada en lo alto de una pica y paseada por la ciudad. Así volvió Hixam al-Mu'ayyad a ocupar el califato. (*Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), p.212)

[190] Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.53.

[191] *cf.* Fletcher (2000). *La España mora,* p.43.

[192] Fletcher (2000). *La España mora,* p.98.

[193] "Los bereberes tensaron la cuerda alrededor del cuello de Córdoba; penetraron en al-Zahra el 6 de noviembre de 1011 y mataron a la guarnición. Wadih ordenó quemar y demoler la zona de al-Rusafa, suburbio cordobés, no fuera que los bereberes pudieran penetrar por este lado. La partida continuó en tablas, con incursiones ocasionales sin resultado, mientras el número de refugiados en la capital aumentaba por la inmigración de gente de la comarca, que escapaban temerosos de los bereberes: muchos no llegaron nunca a su meta, pues murieron de hambre o fueron muertos en las afueras de la ciudad, y sus ganados, tan requeridos en la ciudad asediada, perecieron". (*cf.* Scales (1994). *The Fall of the Caliphate of Córdoba*, p.79)

[194] La lista de los asesinados el 27 de shawwal es impresionante: Ahmad b. Muhammad Ibn al-Jabbab, Sa'id b. Mundhir b. Sa'id, Khalaf b. Salama Ibn Khamis, Muhammad b. Sa'id al-Umawi, Muhammad b. Qasim b. Muhammad b. al-Jalati, 'Abd Allah

b. Muhammad al-Thaqafi, 'Abd Allah b. Husayn b. Ibrahim b. 'Asim al-Ghurbali y Abu Bakr b. 'Asim, Abu Salama al-Zahidi, Muhammad b. Qasim b. Muhammad al-Umawi y quizá el más reputado, al menos para los historiadores futuros, 'Abd Allah b. Muhammad b. Yusuf Ibn al-Faradi. (*cf.* Scales (1994). *The Fall of the Caliphate of Córdoba*, p.88)

[195] *cf.* Scales (1994). *The Fall of the Caliphate of Córdoba*, p.89.
Al entrar en la ciudad, los bereberes decidieron reducirla a dos sectores, los cordobeses fueron expulsados y sus casas requisadas: "Para Ibn Suhayd Córdoba es en este momento una ciudad de escombros y una anciana decrépita aun cuando en su corazón conserve aun el poeta la imagen de una joven atractiva" (Nieto Cumplido (1984). *Historia de Córdoba*, p.40)

[196] Fletcher (2000). *La España mora,* p.98.

[197] "...En cuanto a Madinat al-Zahra', parece ser que las diferentes construcciones y alas que lo componían, tras el incendio y el saqueo de los bereberes... quedaron por completo inhabitables". (Pérès (1983). *Esplendor de al-Andalus*, p.130.

[198] *cf.* Vallvé (1986). *La división territorial de la España musulmana*, p.175.

[199] Ibn Jafaŷa las describe sin precisar el lugar, pero creemos que se trata de Valencia o de su región. (Pérès (1983). *Esplendor de al-Andalus*, p.132).

[200] [C.2:259] O como quien pasó por una ciudad en ruinas. ... [C.22:45] ¡Qué de ciudades, impías, hemos destruido, que ahora yacen en ruinas...! ¡Qué de pozos abandonados...! ¡Qué de elevados palacios...! [C.25:40] Han pasado por las ruinas de la ciudad sobre la que cayó una lluvia maléfica. Se diría que no la han visto, porque no esperan una resurrección. [C.27:52] Ahí están sus casas en ruinas, en castigo de su impiedad. Ciertamente, hay en ello un signo para gente que sabe.

[201] : "¡Todo perece, salvo Él!", dice un versículo coránico (C. 28:88), traducido por Burckhardt como "Todo es perecedero salvo Su faz". (*cf.* Ad-Darqawi (1991). *Cartas de un maestro sufí*, p. 59)

[202] *cf.* Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. II), p. 24.

[203] *cf.* Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. II), p. 34.

[204] Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p.201.

[205] *cf.* Collins (1992). *La conquista árabe*, p.45.

[206] También es lógico el destacado lugar que ocupan en poetas o prosistas las alusiones al pillaje perpetrado por moros y la profusión con que se reiteran; por basarse en hechos reales, no inventados, y por tocar a uno de los puntos más sensibles de todo ser humano (los bienes materiales y las correlativas posibilidad / imposibilidad de subsistencia) [...] Menciones que por lo frecuente no nos permiten detallar cada caso ni esbozar una lista exhaustiva, pero baste dejar sentada la correlación moros-robo-ganado-cautivos-destrucción-pánico. (Fanjul (2002). *Al-Andalus contra España*, p.33)

[207] *cf.* Sánchez-Albornoz (1966). *Despoblación y repoblación del valle del Duero*, p. 257-258

[208] "Tras el pacto con la tirana de Pamplona, an-Nâsir partió, alejándose de su país, para que el ejército no dañara las zonas estipuladas, y penetró en la vecina tierra infiel de Álava y al-Qila'" (es decir, Castilla), "arruinando los cultivos, y destruyendo las cosechas y arrasando el arbolado". (Ibn Hayyân (1981). *al-Muqtabis V*, p.253)

[209] Ibn Hayyân (1981). *al-Muqtabis V*, p.255.

[210] Ibn Hayyân (1981). *al-Muqtabis V*, p.255.

[211] *cf.* Lévi-Provençal (1950). *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031)*, p.446.

[212] Suárez Fernández (1997). *Imperium* como alternativa a los taifas, p.93.

[213] Suárez Fernández (1978). *Historia de España*, p. 112.

[214] Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.41.

[215] Grabar (1985). La arquitectura del poder, p.72.

[216] *cf.* Crone & Cook (1977). *Hagarism*, p.6.

[217] *cf.* Grabar (1973). *La formación del Arte Islámico*, p.150.

[218] *cf.* Grabar (1985). La arquitectura del poder. En Mitchell: *La arquitectura del mundo islámico*, p.70.

[219] *cf.* Marçais (1983). *El arte musulmán*, p.47. *El arte musulmán*

[220] Marçais (1983). *El arte musulmán*, p.50.

[221] *cf.* Marçais (1983). *El arte musulmán*, p. 94.

[222] *cf.* Marçais (1983). *El arte musulmán*, p.100.

[223] *cf.* Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p. 4.

[224] *cf.* Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p. 25.

[225] *cf.* Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p.32.

[226] *cf.* Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p. 58.

[227] Aprovecho mi estancia en Tikirt para ir a visitar las ruinas de Tasgedlt, célebres en el país y objeto de mil leyendas. Se componen de un recinto casi cuadrado, antaño provisto de torres todo alrededor. Las murallas, gruesas, debieron de ser de albañilería en la base y de adobe en la parte superior. Queda poca cosa de ellas: parte de los muros se ha derrumbado; lo demás, muy descrestado, cae cada día. [...] En el interior del recinto se alzan montones de piedras que no presentan más que vestigios informes. (De Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p. 95)

[228] El aspecto de Tazenakht es triste; no se ven más que casas medio demolidas, paños de paredes ruinosas; al menos dos tercios de su superficie los ocupan ruinas. Es obra del hambre; cuatro años de sequía han producido este resultado; hace cuatro años, vivían aquí 300 familias, musulmanes la mitad e israelitas la otra mitad; un gran comercio le daba riqueza. [...] Desde hace cuatro años, ni agua ni cosechas: se agotaron los recursos, faltaron las provisiones, y hubo que emigrar; más de la mitad de los habitantes se fue. Hoy, la población se ha reducido a 80 familias musulmanas y 55 judías. La decadencia ha llegado a todas partes. (De Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p. 111)

[229] Varias localidades en ruinas cubren el suelo de Tatta: Qasba el-Makhzen y Tiiggan Qedîm se encuentran abandonadas desde época inmemorial; cinco de los alcázares de Taldnut, de siete que contaba este grupo, fueron arruinados por los Ida u Blal; algunos barrios de Tintazart y de Izeghran acaban de ser destruidos por la misma tribu. (De Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p. 144)

[230] *cf.* Cruz Hernández (1992). *El islam de al-Andalus*, p.416-417.

[231] Apenas han quedado vestigios de los palacios de los califas y príncipes; la fabulosa ciudad real Madinat al-Zahra, al oeste de Córdoba, es un campo en ruinas donde se están realizando actualmente trabajosas excavaciones. (***La civ. h-ár.,*** p. 12)

[232] Cruz Hernández (1992). *El islam de al-Andalus*, p.408.
[233] *La civ. h-ár.*, p. 15.
[234] *La civ. h-ár.*, p. 21.
[235] *La civ. h-ár.*, p. 19.
[236] *cf. La civ. h-ár.*, p. 22.
[237] *La civ. h-ár.*, p. 18.
[238] *La civ. h-ár.*, p. 64.
[239] *La civ. h-ár.*, p. 218.
[240] *cf.* Sánchez-Albornoz (1974). *El islam de España y el Occidente*, p.66-67.
[241] Sánchez-Albornoz (1974). *El islam de España y el Occidente*, p.68.
[242] Sánchez-Albornoz (1974). *El islam de España y el Occidente*, p.80.
[243] *cf.* Sánchez-Albornoz (1974). *El islam de España y el Occidente*, p.82-83.
[244] Rubiera (1981). *La arquitectura en la literatura árabe*, p.83.
[245] El Islam rechaza la imagen como objeto de devoción, ya que tiende a encerrar en una forma limitada la realidad divina que simboliza. Naturalmente también la palabra sagrada es un símbolo, en el sentido de que necesariamente reviste de forma perceptible la realidad divina, que está por encima de toda comparación. Sí, también la palabra se convierte en un símbolo, pero en un símbolo que no llega a cuajar, pues su sonido se pierde en el aire una y otra vez y demuestra así la poca consistencia de sus propios límites. (*La civ. h-ár.*, p. 21)
[246] El hombre siempre propende a proyectar sus propias limitaciones subjetivas en la imagen. Tarde o temprano la corrompe, y esto a pesar de todas las reglas que posee normalmente un arte sagrado. Se ve inducido, así, a reaccionar contra la imagen que él mismo ha creado y contra lo que se considera que ésta expresa; las epidemias de blasfemia que caracterizan ciertos periodos de la historia europea no serían concebibles sin la existencia de un arte religioso antropomórfico y caído. (Burckhardt (2000). *Espejo del Intelecto*, p. 87)
[247] *cf.* Burckhardt (2000). *Espejo del Intelecto*, p. 62.
[248] *La civ. h-ár.*, p. 98.
[249] Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España* (t. I), p.469.
[250] Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España* (t. I), p.469.
[251] Mais elles restèrent rares dans l'architecture civile dont le développement fut toujours étroitement lié à celui de l'architecture religieuse. (Terrasse (1977). Classicisme et décadence dans les arts musulmans, p. 72)
[252] *cf.* Terrasse (1977). Classicisme et décadence dans les arts musulmans, p. 71.
[253] *cf.* Terrasse (1977). Classicisme et décadence dans les arts musulmans, p. 71.
[254] *cf.* Terrasse (1977). Classicisme et décadence dans les arts musulmans, p. 72.
[255] *cf.* Sijelmassi (1986). *Les arts traditionnelles au Maroc*, p. 38.
[256] *cf.* Sijelmassi (1986). *Les arts traditionnelles au Maroc,*p. 39.
[257] *cf.* Grabar (1990). *La formación del Arte Islámico*, p.87.
[258] Mitre Fernández (2006). Oriente y Occidente en defensa de la ortodoxia, p. 20-21.
[259] Cuando surgió, el Mediterráneo cristiano era un crisol repleto de imágenes heredadas del fértil Egipto, siempre capaz de representar cualquier idea de forma antropomórfica, y también de la plástica y el grafismo populares de los herederos del Imperio romano. Más a Oriente existía un complejo de cultos que, sobre antiguas bases mesopotámicas e iranias, influidas por el Helenismo, usaban motivos religiosos figurados, aunque más parcos y con tendencia a la abstracción. ...Finalmente, mezclados con todos, pero bien diferenciados, los judíos evitaban las imágenes, pero no siempre fue así. (Jiménez (1989). *El arte islámico*, p.44)
[260] Mohammed s'est élevé avec une vigueur indignée contre le culte des idoles et on sait avec quelle rigueur il a interdit de prêter à Allah une apparence humaine. Mais à côté de cette position proprement musulmane, transparaît une vieille crainte magique: le sentiment que l'image est un double de l'être réel. Faire une statue c'est tenter de faire concurrence au Créateur et, suivant la Tradition, au jour du Jugement, ceux qui ont commis le péché de réaliser des apparences humaines, seront mis au défi de donner la vie à l'œuvre de leurs mains. (Terrasse (1977). Classicisme et décadence dans les arts musulmans, p. 71)
[261] *cf.* Grabar (1990). *La formación del Arte Islámico*, p.88.
[262] Grabar (1990). *La formación del Arte Islámico*, p.97.
[263] Grabar (1990). *La formación del Arte Islámico*, p.106.
[264] Grabar (1990). *La formación del Arte Islámico*, p.106.
[265] *cf.* Crone (1987). *Roman, provincial and Islamic law. The origins of the Islamic patronate*, p.17.
[266] Por ejemplo, los imperios egipcio, fenicio, griego, persa, romano, bizantino o, en época posterior, el español, portugués, británico, francés, holandés, alemán, italiano, ruso o japonés.
[267] Las ideas de este párrafo proceden de Shojaeddin Shafa (2000). *De Persia a la España musulmana: La historia recuperada.* Huelva.
[268] *cf.* Margoliouth (1924). *The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam*, p.82.
[269] *cf.* Glick (1991). *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, p. 235.
[270] *cf.* Crone (2003). *Slaves on horses*, p.55.
[271] *cf.* Crone (2003). *Slaves on horses*, p.50-51.
[272] *La civ. h-ár.*, p. 68.
[273] *cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Hammam.
Qosair Amra [...] es propiamente un baño, muy comparable a las termas romanas, de las que ha surgido evidentemente el hamman musulmán. (Marçais (1983). *El arte musulmán*, p.38)
[274] *cf.* Glick (1999). *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages* (chp. 1).

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

IV. POLÍTICA Y RELIGIÓN

La guerra santa

1. LAS CONQUISTAS MUSULMANAS

Burckhardt trata de conciliar dos tendencias antitéticas de la historia islámica: la expansión militar inicial y la relativa tolerancia posterior con los vencidos; cuando expone la tolerancia hacia los cristianos y judíos también menciona, con aprobación, la previa expansión bélica. Las primeras conquistas y guerras imperialistas del islam son justificadas sugiriendo que Dios estaba de parte de los musulmanes y la conciencia que tenían de ello avivaba su ánimo combativo[1].

> **La tolerancia de que hizo gala el Islam aquí y en otros lugares, parece estar en contradicción con la impetuosidad de su expansión[2].**

Justificar la guerra no resulta convincente si no se trata de una guerra defensiva y evidentemente, las campañas militares de los primeros siglos no lo fueron. Sugiere Burckhardt que los musulmanes eran objeto de agresiones; los cristianos y judíos, al olvidar u ocultar los mensajes de Dios y al "hostigar al islam han sido infieles a su propia herencia abrahámica"[3], que el islam ha proclamado en toda su pureza.

> **El Islam reconoce básicamente el Judaísmo y el Cristianismo, aunque eche en cara a judíos y a cristianos el haber olvidado en parte, o "cubierto de un velo", los mensajes recibidos de Dios. Si esto no fuera así, concluye, tendrían que haber reconocido en él la doctrina prístina de Abraham[4].**

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Este olvido "da a los musulmanes el derecho de empuñar la espada contra ellos"[5]. La indeterminación histórica y el carácter abstracto de estas palabras pueden inducir a creer que las guerras musulmanas han sido básicamente guerras defensivas. Burckhardt no indica ningún episodio en que los judíos o los cristianos "hostigaran" al islam; en el contexto en que la utiliza, refiriéndose a aspectos de doctrina, se puede entender que cuando los judíos o cristianos refutaban o discutían la teología islámica, los musulmanes respondían, con todo derecho, con la espada; la realidad es que el islam lanzó la *yihad* a pueblos que no habían agredido a los musulmanes, de los que ni siquiera habían oído hablar (es el caso de la España visigoda), y que las campañas de *yihad* ofensiva duraron siglos. Burckhardt razona como musulmán: los cristianos y los judíos, para evitar la guerra, tenían que haberse convertido al islam o haberse sometido plena y voluntariamente a su dominio.

En opinión de B. Lewis, la legitimidad de las conquistas islámicas, desde el punto de vista de la doctrina musulmana, procedía del hecho de que todo hombre "tiene una disposición

innata para ser musulmán", es musulmán por naturaleza y son sus padres quienes pueden hacer de él un judío, un cristiano o un mazdeísta. Extender el islam facilitaba la realización de la naturaleza original[6]. Los éxitos sorprendentes sobre los ejércitos de las grandes potencias de la época dieron a los conquistadores árabes el sentimiento de que nada podía resistírseles y originó la teoría de que la religión de Mahoma estaba destinada a sustituir a todas las demás[7]. Burckhardt expresa su admiración por tales éxitos, pero nada dice de que las conquistas de los dos primeros siglos de la Hégira fueron nuevas por su brutalidad y su extensión y provocaron un número considerable de personas capturadas así como un importante tráfico de hombres y de mujeres, que eran conducidos en tropel a los mercados de esclavos; la esclavitud se convirtió en un fenómeno masivo, que afectó a todos los engranajes sociales y no tuvo comparación con lo que había sido en el Imperio bizantino[8]; en las conquistas árabes los súbditos de Bizancio fueron desarraigados mediante la esclavitud, sufrieron la tributación de la administración musulmana y sometidos a la indignidad del clientelismo[9]. La inmensa mayoría de conversos en los periodos sufiani y probablemente también marwaní eran prisioneros de guerra que habían sido esclavizados y posteriormente manumitidos. El número de prisioneros de guerra que los árabes capturaron durante sus conquistas era extraordinario, y la esclavitud sacudió a todos los grupos sociales, étnicos y religiosos de Oriente Medio[10].

No todos los musulmanes tenían la misma concepción de la historia. La concepción chií se aparta de la sunní: los chiíes, minoría oprimida por los sunníes, consideraban que la historia era una prueba destinada a demostrar la legítima resistencia de la comunidad en la lucha por la restauración de la ley de Dios[11].

Si para el musulmán medieval sunní las victorias de la edad heroica eran la prueba de la verdad de su religión, en tiempos más escépticos los historiadores han buscado explicaciones más evaluables[12]. El argumento de las victorias providenciales se torna en contra de la apologética musulmana cuando los "despreciados infieles" comenzaron a ganar fuerza e imponerse sobre las potencias islámicas a partir del siglo XVIII.

La concepción cristiana sobre la guerra se distinguía radicalmente de la doctrina de la *yihad*. Francisco de Vitoria, en el siglo XVI, identificaba tres normas principales de la guerra justa: que el príncipe con autoridad para hacer la guerra "no debe en ningún caso buscar ocasiones y motivos para la guerra, sino, siempre que sea posible, vivir en paz con todos los hombres", que "cuando estalla una guerra por una causa justa, ésta no debe arruinar al pueblo contra el cual va dirigida, sino librarse sólo con el propósito de obtener los propios derechos y defender el propio país" y "una vez alcanzada la victoria, ésta debe utilizarse con moderación y humildad cristiana"[13]. La paz es superior a la guerra, la guerra es justa por sus

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

fines y por los medios empleados y la victoria no da al vencedor carta blanca sobre el vencido; la guerra ofensiva y la guerra total quedaban excluidas por principio.

2. LA "GRANDE GUERRA SANTA"

> **El profeta distinguía entre la "guerra santa grande", que se desarrolla en el interior, y la "guerra santa pequeña", dirigida contra los enemigos externos del Islam[14]. (Titus Burckhardt)**

Snouck Hurgronje cree que esta tradición, considerada auténtica sólo por los sufís, surgió en la época de decadencia del islam[15], época que fue acompañada por una inclinación creciente a la fantasía mística[16]. "La abrumadora mayoría de autoridades antiguas, citando los pasajes relevantes del Corán, los comentarios y las tradiciones del Profeta, hablan de la *yihad* en términos militares"[17]. "Durante la mayor parte de los catorce siglos de la historia musulmana documentada, la *yihad* fue más comúnmente interpretada en el sentido de lucha armada para la defensa o el fomento del poder musulmán"[18]. El deber de la *yihad*, entendido como la extensión por las armas de la autoridad del estado musulmán, fue inculcado a los creyentes desde los primeros tiempos del islam[19]. Pronto después de la Hégira, el carácter militante del islam se manifestó en el hecho de que el ejército fue su principal agente misional[20]. Los argumentos utilizados para establecer que la *yihad* contra el propio egoísmo –contra los deseos y contra Satán– es la gran *yihad* (*yihad akbar*) se basan en hadices débiles o falsos y contradicen a hadices considerados legítimos[21].

En el Corán se encuentran textos divergentes e incluso contradictorios sobre la *yihad*: los que ordenan el perdón de las ofensas y animan a invitar al islam pacíficamente; los que ordenan combatir la agresión; los que ordenan la iniciativa en el ataque fuera de los meses sagrados y los que ordenan la iniciativa en el ataque absolutamente. La doctrina sostiene que los últimos textos abrogan los primeros textos contradictorios y sólo los de la última categoría siguen siendo indubitablemente válidos; la norma se puede formular diciendo que la *yihad* es obligatoria incluso cuando los infieles no la han comenzado. El deber de la *yihad* existe mientras el dominio universal del islam no se haya alcanzado: "Hasta el día de la resurrección" y "hasta el fin del mundo" dicen las máximas. La paz con las naciones no musulmanas es, por tanto, un estado provisional. La *yihad* tiene principalmente un carácter ofensivo. Una tesis en boga de carácter apologético sostiene que el islam confía para su expansión exclusivamente en la persuasión y otros medios pacíficos, y que la *yihad* está autorizada sólo en casos de "autodefensa" y de "apoyo debido a un aliado o hermano indefenso". Ignora completamente la doctrina previa y la tradición histórica, así como los textos del Corán y la sunna, afirma E. Tyan[22].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. "VICTORIAS PROVIDENCIALES" DE LOS ÁRABES

Burckhardt afirma que los combatientes musulmanes que fundaron el imperio islámico creían que sus victorias estaban predestinadas, que eran resultado de la voluntad de Dios[23]; la idea les animaba a combatir resueltamente, lo que vincula implícitamente éxito militar y dominio político con la superioridad de la religión musulmana. El argumento tiene un origen antiguo. Probablemente la obra siríaca conocida más antigua que hace apología contra el islam sea *La disputa entre un monje de Bet Hale y un notable musulmán*, identificado generalmente con Maslama, hijo del califa 'Abd al-Malik, gobernador en 720 de los dos Iraq[24]. Cuando Maslama trata de la superioridad del islam, confirmada por el dominio islámico del mundo, el monje le contesta que si el mundo está sometido a los musulmanes, antes que ellos reinaron los reyes de los hebreos, medos, persas, romanos y otros muchos en otras regiones:"Vosotros poseéis una pequeña parte de la tierra, y la creación entera no está sometida a vuestra autoridad"[25]. *La disputa entre un monje...* sostiene que, contrariamente a las afirmaciones del gobierno árabe, no se puede descubrir en la historia del mundo ningún "signo" divino que demuestre que la verdad religiosa y el poder político están vinculados[26]. El mensaje del monje es claro: es una falacia la creencia de que el dominio árabe sobre los cristianos tenga que ver con la verdad y la justicia del islam[27].

> **Sabemos que para la población indígena cristiana y judía que se había sometido a la soberanía musulmana las condiciones de vida no eran, ni mucho menos, peores que anteriormente bajo el dominio de la nobleza visigoda[28].**

Burckhardt señala la ayuda prestada por los judíos oprimidos a los musulmanes en la conquista de España[29]. En la misma perspectiva, Chejne ha escrito que los judíos recibieron a los árabes como a sus libertadores de las persecuciones no sólo en la península ibérica sino también en Siria y Egipto[30]. También se ha repetido muchas veces que "las comunidades cristianas de Oriente recibieron a los árabes con los brazos abiertos"[31]. Las fuentes cristianas, sin embargo, no permiten sostener esta hipótesis[32]; en ellas se describe el reino árabe como un reino bárbaro, que no reconoce tratados, que ansía dominar a todo el mundo, hacer cautivos y deportar[33]. La *Crónica mozárabe de 754* dice de la conquista árabe de España: "¿Quién podrá enumerar desastres tan lamentables? Pues aunque todos sus miembros se convirtiesen en lengua, no podría de ninguna manera la naturaleza humana referir la ruina de España ni tantos y tan grandes males como ésta soportó"[34].

4. IGUALISTARISMO Y JERARQUIZACIÓN

El islam proclama la igualdad, teóricamente los musulmanes son iguales entre sí; un hadiz recoge la idea: "Los musulmanes son iguales por la sangre. El más humilde entre ellos tiene

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

la protección de los demás, y frente a los no musulmanes, forman un único bloque"[35]. Este ideal no se ha plasmado en la práctica; Burckhardt señala que "los árabes se consideraban a sí mismos como miembros de la nobleza que gozaba de privilegios no sólo frente a los bereberes, sino también frente a los indígenas convertidos al Islam. Contra ellos, los bereberes y los nuevos musulmanes españoles reclamaban con razones fundadas la igualdad de derechos"[36]. Burckhardt –en otro de sus ensayos– justifica la desigualdad diciendo que "toda cultura teocéntrica reconoce una jerarquía más o menos explícita de clases o "castas" sociales" y ese "orden social correspondía a la naturaleza humana"; "esto no se explica por la pasividad de los pueblos ni por el poder de los soberanos, sino por el hecho de que ese orden social correspondía a la naturaleza humana"[37]. Así pues, la desigualdad pertenece a la naturaleza humana y en consecuencia la cultura islámica, al reconocerla, estaría más cerca de lo natural. ¿Cuáles son entonces esas "razones fundadas"[38] por las que bereberes y muladíes reclamaban la "igualdad de derechos" frente a los árabes? Burckhardt "comprende" un orden fundado en la jerarquía de castas y por otro lado "comprende" también a los que se rebelan contra los privilegios de casta; podemos aventurar una explicación para deshacer este nudo: le parece natural que los *dimmis* formen grupos "encastados", social y políticamente inferiores a la "casta superior" arabo-musulmana, pero no que haya castas dentro de la umma; el ser del hombre estaría definido por la creencia religiosa, no sólo *cogito, ergo sum* sino más bien *quod cogito, id sum.*

Se pregunta Cruz Hernández si fue la sociedad instituida por Mahoma una sociedad de pariguales[39]. Terrasse ya había respondido a la cuestión, en el foro de la Academia ideal, diciendo que la igualdad legal de los musulmanes se traduce en el plano político por una total servidumbre en la equidad[40]. De hecho, la igualdad es un principio de alcance limitado entre los propios musulmanes y más limitado todavía entre musulmanes y no musulmanes: la libertad y el sexo establecen desigualdades de estatus entre el libre y el esclavo y entre el hombre y la mujer, ya sean musulmanes o no musulmanes; la religión, a su vez, establece una desigualdad entre el musulmán y el no musulmán (sin contemplar las desigualdades entre el sunní y el chií, entre la ortodoxia y la heterodoxia). Hay una igualdad religiosa y jurídica entre varones musulmanes libres, pero no la hay entre libres y esclavos ni entre varones y mujeres, ni hay igualdad jurídica, política o social entre musulmanes y no musulmanes; estas tres desigualdades básicas están reconocidas en el Corán, los hadices y en el derecho islámico. En la práctica –Burckhardt llevaba razón–, la sociedad musulmana se asemeja en algunos aspectos a una sociedad de castas; los musulmanes conversos procedentes de etnias no árabes no han gozado del mismo estatus que los musulmanes árabes. Los clientes, ya esclavos emancipados o conversos no árabes al islam, han soportado un estatus inferior. Los *dimmis*, a quienes el Corán llama impuros[41] –en

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

contraposición a los "puros" musulmanes– son considerados miserables[42]. La polaridad de valores puro-impuro desempeña, en al-Andalus y en el mundo islámico tradicional, un papel social discriminatorio. Hay profesiones "impuras" que han restringido los derechos de quienes las ejercen; no se admite el matrimonio de quien ejerce un oficio deshonroso con una mujer árabe; tampoco se admite su testimonio en juicio, etc. Para defender el principio de igualdad de los diferentes pueblos islámicos surgió el movimiento conocido como *shu'ubiyya*, que rechazaba la hegemonía de los árabes que se creían los mejores[43] y reivindicaba la igualdad efectiva entre todos los musulmanes[44]; los exponentes del movimiento procedían principalmente de la burocracia califal y buscaban romper el vínculo entre el islam y el arabismo, que obstaculizaba la recepción de la cultura no árabe[45].

El Movimiento Martirial de Córdoba

1. EL ORIGEN DEL EPISODIO DE LOS MÁRTIRES CORDOBESES

La versión de Burckhardt sobre el origen del Movimiento Martirial de Córdoba se puede resumir en las siguientes proposiciones: En la Córdoba del siglo IX, la cultura árabe se imponía por su superioridad intrínseca sobre la cristiana y era adoptada libremente por muchos cristianos, lo que originó un "proceso de arabización" que suscitó la reacción de los "círculos clericales antiislámicos"; la reacción estalló en el reinado de 'Abd al-Rahman II bajo la forma de impulso al martirio, cuando algunos cristianos insultaron el islam y maldijeron a Mahoma; el modelo de esta conducta es representado por el "fanático" monje cordobés Isaac que, con el pretexto de que quería convertirse al islam, se presentó ante el cadí mayor de Córdoba para negar la condición profética de Mahoma. El juez quiso preservarlo de la muerte pero la ley musulmana tuvo que cumplirse. Burckhardt niega que los cordobeses que insultaron al islam puedan compararse con los mártires de los primeros tiempos del cristianismo[46].

En realidad, en el origen del Movimiento Martirial lo que estaba en juego no era tanto un problema de conflicto cultural (el "proceso de arabización"), como un conflicto religioso, que se planteaba primeramente en el plano doctrinal, ya que el contenido de la religión dominante (el islam) significaba el desmentido de la dominada (el cristianismo), pues las religiones musulmana y cristiana eran y siguen siendo incompatibles en algunos de sus dogmas esenciales, como la Encarnación, la Salvación de Cristo y el profetismo de Mahoma. El dominio islámico, sin perseguir oficialmente al cristianismo ni atacar directamente a los cristianos, estaba erosionando la misma posibilidad de continuidad de esta religión, mediante la opresión y discriminación –política, económica y social– de la menguante mayoría cristiana. La política sistemática del Estado y los usos de la sociedad musulmana habían puesto a la cristiandad del Magreb al borde de la desaparición y estaban

mermando rápidamente las filas de la cristiandad andalusí en la época en que se originó el Movimiento Martirial; es significativo al respecto el testimonio del monje palestino Jorge, que llegó a Córdoba tras recorrer el norte de África[47]. Aunque el monje Isaac fue el iniciador del Movimiento, no se le puede considerar, como hace Burckhardt, como modelo de todos los mártires. Junto a los agravios habituales soportados por los cristianos, hubo dos hechos inmediatos, no mencionados por Burckhardt, que provocaron la reacción de Isaac: el martirio de Perfecto y el castigo de Juan.

Parece pertinente, a tenor de la versión de Burckhardt, plantear varias cuestiones sobre el episodio martirial: ¿Hay un modelo único de mártir y un único modo de obtención del martirio? ¿Se puede tomar como paradigma del Movimiento Martirial el del cristiano que voluntariamente, sin previa persecución, insulta a Mahoma? ¿Qué comprendía la noción de insultar a Mahoma? ¿Se puede demostrar, como afirma Eulogio de Córdoba, la existencia de una "persecución anticristiana" por el islam andalusí? ¿La situación de los cristianos cordobeses tenía semejanza con la persecución que sufrió el cristianismo en el Imperio romano? ¿Era el islam la antítesis del cristianismo, como postulan Eulogio y Álvaro? ¿Mostraban los cadíes musulmanes una actitud tolerante, "ilustrada" y no fanática, como sostienen con Dozy algunos historiadores modernos, entre ellos el mismo Burckhardt?

Dozy busca en el ámbito de la sociología y la psicología la interpretación del Movimiento Martirial, afirmando que reflejaba las aspiraciones y creencias de los cristianos menos ilustrados de Córdoba, insatisfechos con la libertad que se concedía al ejercicio de su religión; la ignorancia que tenían del islam unida al recuerdo de su anterior predominio y privilegios[48] harían fermentar un "odio instintivo" que desencadenó el Movimiento; el sector ilustrado de la cristiandad cordobesa se habría adaptado a las oportunidades que les brindaba el nuevo modo de vida, compartiendo con los conquistadores la lengua, la cultura e incluso algunos de sus vicios; los mártires serían fanáticos ignorantes del islam, defensores de antiguos privilegios de la Iglesia católica, que habrían utilizado el martirio como una forma de rebeldía política, habiendo sido instigados por el clérigo Eulogio a inmolarse... La versión de Lévi-Provençal coincidía fundamentalmente con la de Dozy; Burckhardt ha resumido el relato de los hechos y las conclusiones de estos historiadores, sin contemplar la posibilidad de que los motivos más profundos fueran de orden religioso y que ambas religiones fueran incompatibles.

2. EL PRESBÍTERO PERFECTO, EL COMERCIANTE JUAN Y EL MONJE ISAAC

En enero o febrero del año 850, un sacerdote de la basílica de San Acisclo de Córdoba, "poseedor de una rica formación literaria y muy conocedor de la lengua árabe"[49], caminaba un día a cumplir con un cometido particular[50] cuando fue abordado por un grupo de

musulmanes que descansaban en la vía pública, quienes le invitan a exponer su idea de Cristo y de Mahoma. Perfecto, sabedor de que sus palabras serían mal recibidas y temiendo las consecuencias, no se atreve a exponer cómo se consideraba a éste último entre los católicos y pide garantías por su seguridad antes de contestar a tan delicada cuestión[51]. Para acallar sus reservas, los interlocutores le garantizan "fraudulentamente", pues no cumplieron su palabra, que no tomarían represalias contra él. El relato más completo de los hechos proviene del presbítero Eulogio; es corroborado por Paulo Álvaro, quien afirma que Perfecto murió por culpa de "la intransigencia de los gentiles" pues, yendo "a otra cosa", "fue provocado" por las palabras de los musulmanes. Eulogio y Álvaro, compañeros y amigos desde la juventud, conocieron y vivieron de cerca los hechos que relatan. Hay que destacar que Perfecto iba a llevar a cabo un cometido particular, no "de paseo" como J. Gil escribe[52]; no interpeló por propia iniciativa a los musulmanes[53] sino que fue abordado e interrogado por éstos; la conversación se desarrolló en árabe, lengua que Perfecto dominaba; el "insulto" que profiere contra Mahoma, llamándole "falso profeta"[54], lo fundamenta en una cita del Evangelio; y la historia de Zaid y Zaynab, que rememora para echar en cara a sus interlocutores la pobre calidad moral de Mahoma, está recogida en la tradición islámica y algunos versículos del Corán aluden a ella[55].

Cuando Perfecto desplegó sus conocimientos ante sus interlocutores, se dirigió a ellos en árabe, les mencionó historias que sabían ciertas y a las que nada pudieron objetar, la actitud de aquéllos cambió de desprecio a odio. ¿Cómo tolerar lecciones de un vil *dimmi*, que ponían en cuestión los principios morales de su religión? Los interlocutores no eran muladíes, puesto que hablaban en árabe; probablemente eran miembros del grupo dominante; tampoco es presumible que fueran artesanos o obreros, pues permanecían en la calle desocupadamente, donde volvió a encontrarlos ociosos Perfecto algún tiempo después. La contestación del sacerdote resultó una ofensa intolerable para su orgullo y un *dimmi* no era digno de que se respetaran los juramentos dados.

En la primera ocasión los interrogadores dejaron escapar a Perfecto sin daño alguno; pero poco después lo denunciaron ante el cadí, quien decretó su muerte[56]. Eulogio atribuye la razón o la causa del origen del Movimiento Martirial a la ejecución de Perfecto[57]. Álvaro es de la misma opinión, y supone que el comienzo de las comparecencias de muchos cristianos ante el cadí para "insultar" al islam y de las ejecuciones consiguientes es consecuencia del incumplimiento de la palabra dada a Perfecto; frente a sus detractores que lo acusaban de temeridad y pertinacia en el error, Álvaro lo describe como hombre vacilante y sorprendido por los acontecimientos[58].

Dozy reconoce la traición de los musulmanes, pero califica a Perfecto de imprudente[59]. Perfecto fue "prudente" según Eulogio, porque respondió cuando fue preguntado y pidió

garantías sobre su integridad física, e "imprudente" según Dozy, porque confió en quien no hubiera debido confiar. El erudito holandés, por otra parte, afirma que fue ejecutado en la explanada al otro lado del río, tomando como referencia el alcázar emiral[60]; sin embargo, fue ejecutado a las puertas de este palacio, en la orilla derecha del Guadalquivir, el día de la fiesta de la ruptura del ayuno de 850. La multitud pudo ver la preparación de la escena desde la otra parte del río, cruzó por el puente para presenciar de cerca la ejecución, pisoteó la sangre del cadáver y regresó a la explanada a continuar con la fiesta musulmana[61].

También la interpretación dada por Lévi-Provençal de la muerte de Perfecto se aparta no poco del sentido de las palabras de Eulogio[62]. La responsabilidad por lo sucedido recae, según su punto de vista, sobre Perfecto, que "se dejó arrastrar" primero, después "perdió su sangre fría" para, finalmente, terminar insultando a Mahoma. No alude Lévi-Provençal a las reservas de Perfecto a responder sobre una cuestión tan comprometida como la doctrina cristiana sobre Mahoma ni al juramento de los musulmanes garantizándole su seguridad. Las cuestiones dogmáticas, fundamentales en ambas religiones, de la divinidad de Cristo y el profetismo de Mahoma son expeditivamente convertidas por el erudito francés en "los respectivos méritos" de ambos.

Unos meses después de esta ejecución, un comerciante llamado Juan fue denunciado por otros rivales en el mercado por lanzar, según ellos burlonamente y para mejorar sus ventas (obsérvese la incompatibilidad de ambos fines), juramentos por Mahoma[63]. Álvaro dice que Juan ya conocía la cárcel; que los musulmanes tenían la costumbre de reírse del cristianismo e insultar a los cristianos y que fue la envidia lo que motivó la denuncia. Juan fue detenido y conducido inmediatamente ante el cadí por una multitud[64]; "testigos inadecuados que surgían de la masa" declararon contra él cosas peores y más fuertes[65]. Juan negó todo aquello y con palabras oportunas los acusó de envidiosos[66]. Por falta de testigos idóneos se libró de la pena capital y *sólo* recibió un castigo de cuatrocientos azotes, fue condenado a un paseo humillante y posteriormente encarcelado[67]. Su caso tuvo gran resonancia entre los cristianos cordobeses que consideraron una injusticia el proceso y la sentencia. El mismo Dozy lo reconoce: "El excesivo e injusto rigor con que trataron los musulmanes a un mercader cristiano, irritó a los exaltados más todavía"[68]. Aurelio, que había sido espectador de su castigo público, decidió imprimir un giro espiritual a su vida que ulteriormente le conduciría al martirio; no muchos meses antes de morir le contó a Eulogio que presenciar la flagelación y la humillación de Juan y su serenidad para soportar el dolor le inspiraron gran preocupación por el estado de su propia alma; le admiraba que Juan resistió el suplicio del que podía haberse librado fácilmente renegando de su fe[69].

El tercero, en orden cronológico, de los actores del drama fue un monje de familia distinguida llamado Isaac, quien, con poco más de veinte años dejó un importante cargo

público, el de exceptor del Estado, para ingresar en el monasterio de Tábanos, a siete millas al norte de Córdoba en medio de la sierra; allí permaneció tres años, dedicado a la meditación y a la contemplación. En el mismo cenobio tenía a su tío Jeremías, notable por sus abundantes riquezas y que había erigido el monasterio de su bolsillo, donde se había consagrado a la vida monacal con casi toda su familia[70].

En la primavera de 851 Isaac tomó la decisión insólita de bajar a la capital y presentarse ante el cadí de la aljama para injuriar a Mahoma y el islam, sin ignorar que iba a costarle la vida. Si bien antes de la década de 850-60 hubo cristianos ejecutados por contravenir las leyes musulmanas contra la blasfemia y aunque no todos los mártires del Movimiento martirial serían ejecutados por este delito –una parte lo fueron por apostasía o por predicar el Evangelio–, el caso de Isaac tuvo una repercusión excepcional, pues su ejemplo desencadenó inmediatamente una oleada de imitadores, motivando el comienzo del Movimiento Martirial. Es a Isaac a quien Eulogio atribuye la responsabilidad de originar el Movimiento; sin él, la muerte de Perfecto hubiera quedado a lo sumo vagamente evocada por la historia como lo fueron las de muchos otros cristianos que ocasionalmente murieron por el delito de injurias contra el islam; estos ejecutados no han constituido anomalías o hechos insólitos en la historia de esta religión: los hubo antes y los habría después del episodio martirial, en al-Andalus y en diversos lugares del ámbito del islam[71]; sin embargo, en ninguna otra ocasión se produjo un fenómeno análogo al de Córdoba.

A diferencia de Isaac, Perfecto no se había presentado voluntariamente ante el cadí, sino que había sido denunciado; Perfecto jugó un papel importante en el origen del episodio por el efecto que obró en Isaac; Eulogio lo llama "precursor" de éste[72]. La crisis, por tanto, estalló en el 851, cuando Isaac se presentó voluntariamente al cadí y fue decapitado, ejecución a la que siguieron otras 48, hasta la muerte de los últimos mártires, el mismo Eulogio, el cronista, y Leocricia, amiga de una hermana suya.

Isaac no es el ejemplo más representativo del Movimiento Martirial, como quiere Burckhardt, sino el más original: fue el primero de los cristianos que desafió las leyes contra la blasfemia: inventó, por decirlo así, una forma de oposición a la religión oficial y al orden establecido: todos los demás mártires que insultaron el islam fueron imitadores de su proceder. Se le puede considerar modelo para los emuladores que le siguieron casi inmediatamente y los que posteriormente se presentaron voluntariamente ante el cadí, pero no modelo en cuanto caso típico de mártir, pues por muchas razones fue único. Isaac disfrazó sus verdaderas intenciones al presentarse ante el juez: ningún otro mártir hizo lo mismo. Todos los que acudieron al juez vinieron expresa y directamente a "hacer su profesión de fe", como dice Eulogio, y fueron ejecutados al poco tiempo. Por otra parte, no todos los ejecutados acudieron voluntariamente ante el juez, como había hecho Isaac: un

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

número significativo de ellos fueron delatados y conducidos por la fuerza ante la autoridad; sin duda el ejemplo de los "espontáneos" les dio fuerzas para sostener su confesión ante la amenaza o inminencia de la ejecución. Isaac fue condenado por blasfemia y no todos los ejecutados fueron blasfemos, pues hubo condenados por apostasía y por hacer proselitismo del cristianismo. Es bien dudoso, a pesar de lo que afirma Burckhardt, que el juez intentara preservar a Isaac de la muerte: si le advirtió de su locura[73], fue una interpelación retórica, no un verdadero deseo de salvarlo. El epíteto de "aristócrata" con que Burckhardt califica a Isaac es tan ambiguo como inexacto: el monje pertenecía a la élite de la mozarabía cordobesa, pero era un *dimmi* y como tal, pertenecía al grupo sometido, discriminado y sin derechos políticos. "Aristócrata *dimmi*" es una contradicción en los términos o una metáfora, no una expresión adecuada para describir a un cristiano sometido; en tanto que *dimmi* no podía ser un aristócrata sino un súbdito de segunda categoría.

En el caso de Isaac se dieron otras circunstancias únicas o extraordinarias: había desempeñado un empleo del Estado al que había renunciado para recluirse en un monasterio (el mártir Argimiro[74] desempeñó un cargo público, pero no renunció a él). Por su empleo de *exceptor,* no era ajeno al funcionamiento de la maquinaria del Estado, conocería bien el sistema tributario y la carga impositiva que pagaban los cristianos; además, estaba versado en la lengua y en la cultura árabes[75].

3. REPRESIÓN DE 'ABD AL-RAHMAN II CONTRA LOS CRISTIANOS

Después de la muerte de Isaac se produjo una oleada de martirios a lo que Abd al-Rahman II responde con la represión, enviando a la cárcel, en noviembre de 851, a los clérigos, incluidos obispos, abades, y al propio Eulogio. El emir reflexionó varias soluciones para terminar con el problema de los mártires, y asesorado por los ulemas y los visires, decide detener a los cristianos[76]. En el otoño de 851, la cárcel está llena de clérigos y los templos, privados de sacerdotes, vacíos y descuidados[77].

Eulogio describe con tintes sombríos la situación del común de los cristianos, a los que los musulmanes agobian con un yugo muy pesado y maquinan expulsar de su reino, limitándoles caprichosamente la práctica de su religión, oprimiéndoles con duras medidas o mediante impuestos ordinarios y extraordinarios y confiscaciones de bienes[78]. Antes del concilio del año 852, se ha agudizado la polémica en la cristiandad cordobesa; son muchos los que apostatan y muchos los que cambian de opinión respecto de los mártires[79]. Al aumentar el número de los "provocadores" (los mártires), aumenta la furia de Abd al-Rahman y se agrava la situación de los cristianos[80], "oprimidos", "abatidos" y "perseguidos"[81]. Eulogio se lamenta de la opresión y la angustia que obliga a muchos a

ocultarse, así como de la dureza del encarcelamiento que tiene que sufrir nuevamente el obispo Saúl[82].

4. ABD AL-RAHMAN II CONVOCA UN CONCILIO PROHIBIENDO LOS MARTIRIOS

Por orden del emir, fue convocado un concilio en el verano del 852[83], seguramente después de las cinco ejecuciones de Aurelio, su mujer Sabigoto, los esposos Félix y Liliosa y el monje Jorge del 27 de julio o las de Cristóbal y Leovigildo, el 20 de agosto del mismo año. Aunque Eulogio dice que el concilio se convocó a instancias de Abd al-Rahman[84], Cruz Hernández lo atribuye –sin citar prueba alguna– a "la comunidad mozárabe"[85], pero los hechos demuestran que estaba dividida y no tenía una sola voluntad. Es inexacto afirmar que el concilio fue promovido por "la comunidad mozárabe como tal", pues lo convocó el emir[86] y no deja de ser arriesgado segregar a Eulogio y "su grupo" de la corriente de opinión mayoritaria en la comunidad cristiana: el prestigio de Eulogio era grande y no disminuyó en los años que siguieron, pues en 858, poco antes de ser ejecutado, los mozárabes toledanos lo eligieron para ocupar la sede metropolitana, máxima dignidad de la Iglesia hispánica; no llegó a tomar posesión porque el emir no dio su aprobación. Toledo tenía entonces probablemente la más importante comunidad mozárabe de al-Andalus[87]. Eulogio era un eclesiástico destacado, que en su viaje por tierras cristianas había sido acogido por el obispo de Pamplona, por abades de varios monasterios pirenaicos, y a su regreso había residido junto a los obispos de Zaragoza, Alcalá y Toledo[88].

El concilio de 852 es presidido por Recafredo[89], metropolitano de Sevilla, figurando el *exceptor* Gómez como representante del emir; ambos son contrarios a los mártires. El obispo de Córdoba, Saúl, toma a cargo su defensa, mientras que Gómez los censura por irritar sin necesidad a los musulmanes y provocar una verdadera persecución contra la Iglesia cristiana. Gómez sostiene que los sacrificios voluntarios no deben tenerse por verdaderos martirios ni los que así morían ser venerados como mártires y exhorta a los obispos reunidos a que prohíban a los fieles seguir el ejemplo de quienes no debían ser tenidos por santos. Dirige el dedo acusador contra los que los defienden, contra Eulogio a quien considera el principal instigador, por los males que acucian a los cristianos[90]. Gómez y Eulogio, grandes antagonistas en el drama, son adalides de los partidos anti y pro-martirial. Eulogio no niega que la situación general de los cristianos haya empeorado por la actividad de los que blasfeman contra Mahoma, pero comprende y aprueba su decisión; uno de los fines de su apologética es defender frente a las críticas la determinación de los mártires.

El concilio prohíbe, sin formal reprobación, que los fieles imiten a los mártires y realicen su profesión de fe en el futuro, pero no condena la llevada a cabo hasta el momento y no anatematiza a los ejecutados. Como dice Eulogio, el documento de las conclusiones

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

conciliares es ambiguo, pues no atacaba la lucha de quienes morían, pero sólo podía ser comprendido por los más entendidos por haber sido publicado alegóricamente, lo cual le parece una decisión no exenta de culpa[91]. La presión del emir, por medio de su agente Gómez, condicionó la decisión de los obispos de prohibir los martirios; pero como no fueron formalmente condenados, siguieron produciéndose durante algunos años.

5. REPRESIÓN EN TIEMPOS DE MUHAMMAD I

En la época de 'Abd al-Rahman II, el Estado musulmán se servía de una burocracia integrada por numerosos *dimmis* cristianos y judíos; "a la par que la sociedad se hacía más musulmana, al Estado lo estaban edificando y manteniendo cuerpos especializados de 'infieles'"[92]. En el otoño de 852 muere 'Abd al-Rahman II y, al subir al trono Muhammad, se renueva la persecución de los cristianos; muchos, seguramente empleados del Estado, son inscritos de nuevo en el censo tributario y algunos desposeídos de beneficios[93]; el gobierno de la ciudad es entregado a musulmanes caracterizados por su rígida actitud anticristiana y "la mayoría" de los cristianos apostata[94].

Aunque Cruz Hernández afirma que "el Islam andalusí durante la monarquía omeya y los Reinos de Taifas nunca quiso acabar con los cristianos y nadie fue acusado formalmente de serlo, pues se hubiera faltado al estatuto religioso de los *dhimmis* y a su estructura social de protegidos"[95], sin embargo, según Eulogio, Muhammad I tuvo la intención de llevar a cabo esta medida exceptuando de ella a quienes apostataran[96] y fue disuadido por el consejo de sus ministros, que declaraban que no debía matar a todos si no estaban conducidos personalmente por los dirigentes de la comunidad cristiana en sus manifestaciones antiislámicas. En esos momentos, considera Eulogio, la existencia de la Iglesia se vio doblemente amenazada, desde fuera por la persecución e internamente por la apostasía[97]. Entre los apóstatas destaca la figura del *exceptor* Gómez. Sólo por los autores árabes sabemos que se llamaba *Gómez*, hijo de Antonino, hijo de Julián[98]. Muhammad, cuando al principio de su reinado hizo cesar a los funcionarios cristianos, le exceptuó de la represión y le conservó en el cargo[99]. Más tarde fue privado de su dignidad, en el verano de 853, doce meses después de haber ordenado anatematizar a los santos y de haber atacado a Eulogio con insultos[100]. Al abandonar su fe cristiana y hacerse musulmán, le fue restituido su antiguo cargo[101].

La trayectoria personal de Gómez es, en algunos aspectos, antitética de la de Isaac. Alcanzan un elevado cargo en la burocracia del Estado, eran peritos en árabe, Isaac abandona su carrera para recluirse en un monasterio; Gómez, su religión para conservar su empleo[102]. Las preocupaciones religiosas de Isaac le conducen finalmente al martirio. Gómez, brillante y capacitado funcionario de Abd al-Rahman II, opta por su carrera

profesional. El ejemplo de Gómez demuestra que era posible para un cristiano elevarse socialmente, si estaba dispuesto a abandonar su religión[103].

Eulogio llama a Gómez "poderoso en riquezas y en vilezas, cristiano sólo de nombre", opuesto desde el principio a los martirios[104]. Antes de islamizar, Gómez había suscitado la envidia de algunos notables árabes, lo que no era excepcional: "la cuestión del empleo de los no musulmanes en altas posiciones de gobierno era conflictiva y probablemente objeto habitual de quejas"[105]. Nunca fue plenamente aceptado por los árabes y al morir fue acusado de haber muerto en el cristianismo[106]; Eulogio afirma que mostró más celo acudiendo a la mezquita del que había manifestado como cristiano[107]. Dozy, por otra parte, parece envidiar la suerte de Gómez cuyas virtudes literarias carecerían hoy en día de los reconocimientos que a él se le otorgaron[108].

Muhammad ordena el cumplimiento de la cláusula de la *dimma* relativa a la prohibición de construir iglesias[109]; decreta destruir las iglesias recientemente construidas y derruir lo que había sido añadido en las antiguas[110]. Aunque los cristianos no podían levantar legalmente nuevas iglesias, la prohibición no se había llevado con todo rigor[111]. El emir lamenta que muchos se apartasen de la unidad musulmana, así como que se adhiriesen al cristianismo, recibiendo la muerte con una esperanza muy firme, además de aquellos que ocultamente aún permanecían cristianos[112]. Los tiempos se radicalizan: en sentido inverso, también fueron muchos los cristianos que apostataron y se hicieron musulmanes. Al mismo tiempo que buscaba la destrucción de la Iglesia, el emir se hacía odioso para los suyos: estallan rebeliones en muchas ciudades, que dejan de entregarle el tributo[113]. Algunos recaudadores cristianos ayudan al emir a aplastar a sus correligionarios y aumentan la "insoportable carga del tributo" sobre éstos[114]. Después de la confesión de Fándila (13 de junio de 853), primer mártir de su reinado, el emir ordena detener al obispo Saúl, que se apresura a huir de Córdoba.

6. RÉGIMEN FISCAL DE LOS CRISTIANOS

Eulogio se lamenta, refiriéndose al origen del Movimiento Martirial, de los graves impuestos que los cristianos tienen que pagar "mensualmente"[115] ("en cada luna"[116]) y menciona tres conceptos que los cristianos debían enfrentar a finales del 851: un "insoportable" tributo legal, un censo general y las confiscaciones de sus bienes. A estos conceptos, Muhammad I añadió un nuevo censo, a finales del 852, que Eulogio califica en el *Memorial* de "carga insoportable"[117], con la complicidad de algunos cristianos, ávidos de obtener el nombramiento de *exceptores* de este impuesto[118]. Según las épocas y las necesidades de la Hacienda, la *yizya* (capitación) fue pagada en un número de plazos variable, de uno a seis e incluso mensualmente, al principio[119]. En 976, el califa Ta'i' ordenó que fuera recaudada en

un solo plazo. En el reinado de Abd al-Rahman III, dice una crónica musulmana, los cristianos de al-Andalus pagarían la capitación cada cuatro meses[120]. Hubo situaciones, en los primeros tres siglos del islam, en que "a los impuestos legales pagados por los *dimmis* se añadían las extorsiones ruinosas exigidas como "derecho de protección" para los monasterios y las sinagogas por los jefes beduinos regionales cuyos encuentros exponían a los *dimmis* y los peregrinos a la inseguridad permanente y a los saqueos"[121].

Los acusados de apostasía temían la confiscación de sus haciendas, a la que recurrían los emires, tras su muerte[122]. Cuando Aurelio había decidido confesarse públicamente cristiano, manifiesta a Eulogio su preocupación por sus hijas, pues sus bienes serían confiscados[123]; para evitar las confiscaciones, Félix y Liliosa se habían desembarazado de sus propiedades[124].

La tributación sobre los *dimmis* había alcanzado un volumen muy elevado. Al-Hakam I había dejado al morir un reino pacificado y rebosante en oro[125]. En la época de Abd al-Rahman II, escribe Ibn Hayyan, "se acrecentó la tributación, alcanzando el millón de dinares dírhemes anuales, siendo así que la recaudación no pasaba de seiscientos mil[126]". La carta de Ludovico Pío a los cristianos de Mérida en 828, dos décadas antes del comienzo del Movimiento Martirial, se refiere a las tribulaciones producidas a los cristianos por la codicia de Abd al-Rahman II, quien aumentó "injustamente los tributos", como antes hiciera su padre, "oprimiéndolos con pesadas e inicuas contribuciones"[127]. El cuadro que pinta Eulogio no es, pues, original.

M. Barceló ha estudiado la evolución de los ingresos fiscales de aquella época: en el periodo de 852 a 861, que coincide aproximadamente con el Movimiento Martirial, Serbando, *cumis* y cadí de los cristianos, compró los impuestos sobre la comunidad cristiana de Córdoba por valor de 100.000 dinares / 1.700.000 dirhams, "cifra muy elevada, si se la compara con la tributación de las alquerías musulmanas de Córdoba, 36.471/513.692. Pero hay que hacer tres observaciones previas. En primer lugar, en el emirato de Muhammad, que empieza justamente en 852, parece producirse un fuerte aumento de la presión fiscal bien documentado en el caso de los *dimmis*, y probable en los musulmanes. En segundo lugar, se tiene constancia de que el censo de los *dimmis* había sido rigurosamente puesto al día y ampliado. Y, por último, que la cifra se refiere a la tributación de toda la *kura* de Córdoba"[128]. "A diferencia de la tributación musulmana", escribe M. Barceló, "cuyo sujeto fiscal es la alquería, la de los *dhimmis* se regía por la identificación del sujeto fiscal con la persona. Ello explica que la exigencia de los pagos fiscales pudiera hacerla el sultán en forma fraccionada mensual"[129]. Los *dimmis* de Córdoba ciudad y de su distrito pagaban 3,4 veces más que todas las alquerías musulmanas juntas. La presión fiscal era prácticamente insostenible[130]; los cristianos pagan mucho pero son, en el emirato de Muhammad, más bien pocos[131].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

En las sociedades musulmanas, la mayor parte del volumen impositivo recaía sobre los tributarios. Al margen de un pequeño tributo religioso que pagaban los musulmanes, todos los demás impuestos eran pagados por los pueblos sometidos[132]. El *dimmi* era tolerado porque cargaba con la casi totalidad de la tributación y porque se tenía la esperanza de convertirlo[133], a pesar del perjuicio económico que tal conversión ocasionará, a la postre, al fisco y a los contribuyentes musulmanes; las relaciones de la sociedad islámica con los nativos eran una combinación de tolerancia cultural y explotación económica[134].

El tributo mensual debía ser tan pesado, escribe Jiménez Pedrajas, y tan esquilmados debían estar los cristianos, no sólo en España sino también en todo el mundo musulmán, que Jorge, el monje palestino de la laura de San Sabas, enviado al Norte de África en busca de limosnas para su monasterio, al encontrar a los cristianos de esta región azotados por la rapacidad de los gobernadores, decide pasar a la Península, donde encuentra una situación similar, con los cristianos muy oprimidos económicamente. Tan mala es su situación que consideró seriamente la posibilidad de seguir hasta Francia[135]. Lévi-Provençal exime parcialmente de su responsabilidad a los emires, por confiar "el arrendamiento de los impuestos al que más les ofrecía", "aun cuando no faltasen mozárabes entre los arrendatarios de las contribuciones normales y de los tributos extraordinarios"[136]. El factor de la opresión económica sobre los *dimmis* queda oscurecido, además, por los motivos políticos, pues el historiador francés apunta que la persecución de los emires omeyas contra algunas comunidades cristianas, en particular las de Córdoba, estaba dictada por preocupaciones de tipo político, ya que eran "el foco más activo de los movimientos nacionalistas que se desencadenaron de manera sorda entre el final del reinado de Abderrahmán I y el de al-Nasir"[137]. Los omeyas castigarían, según este punto de vista, a rebeldes más que a infieles; la represión fomentó las conversiones en masa de cristianos, "sin coacción y simplemente para escapar a la sospecha que pesaba sobre ellos, por culpa de algunos de sus inquietos correligionarios".[138] Es cierto que el jefe de la comunidad mozárabe se encargaba del cobro de los impuestos a sus correligionarios mediante agentes a las órdenes de un *exceptor*[139], pero los impuestos eran fijados exclusivamente por el Estado musulmán, recaudados para el emir y portadores de un significado discriminatorio y humillante. Gómez e Isaac desempeñaron el cargo de *exceptor*, quizá consecutivamente[140].

Si la opresión de los cristianos cordobeses hubiera sido un episodio excepcional en la historia del islam, podríamos tenerla, con Eulogio, como la causa de la génesis del Movimiento Martirial, pero siendo *normal*, no se puede alegar como causa suficiente del acontecimiento único que fue la protesta de los mártires.

Mártires del Movimiento Martirial condenados por apostasía

Nombre del mártir	*Padre*	*Madre*	*Otras circunstancias*
Nunilo y Alodia	Musulmán	Cristiana	Denunciadas por su padrastro.
Flora	Musulmán	Cristiana	Denunciada por un hermano musulmán.
Aurelio	Musulmán	Cristiana	Cristiano oculto que hace público su cristianismo.
Sabigoto	Musulmán	Musulmana	Cristiana oculta. Su padrastro, cristiano oculto.
Félix (esposo de Liliosa)	–	–	Cristiano apóstata vuelto al cristianismo
Liliosa	Musulmán	Musulmana	Cristiana oculta. Hija de cristianos ocultos
Witesindo			Cristiano apóstata vuelto al cristianismo
Áurea	Musulmán	Cristiana	De estirpe árabe. Sus hermanos, Adulfo y Juan, también mártires. Denunciada por unos parientes.
Rodrigo			Por una falsa información dada por su hermano musulmán, es considerado oficialmente musulmán. Cuando niega su falsa conversión, es considerado un apóstata del islam.
Salomón			Cristiano apóstata vuelto al cristianismo
Leocricia	Musulmán	Musulmana	Denunciada por sus padres.

Elaborado por el autor

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

7. CAUSAS DEL MOVIMIENTO MARTIRIAL

Los sacerdotes que salían del barrio en que vivían los cristianos[141] y se atrevían a caminar por las calles de Córdoba estaban expuestos a las burlas de los mayores y a los insultos y pedradas de los niños musulmanes[142]. Álvaro pinta el mismo cuadro con tonos aun más sombríos; llama persecución a las cotidianas vejaciones que reciben los cristianos, cuando los difuntos son maldecidos en los cortejos fúnebres, los sacerdotes apedreados y los cristianos insultados y cubiertos de estiércol[143]. De las palabras de Eulogio se desprende que vivían en barrios exteriores a la medina, que estaba en el centro de la ciudad y por tanto lugar de paso obligado[144]; los mozárabes vivían en barrios propios en otras ciudades de al-Andalus[145]. La costumbre de arrojar piedras a los *dimmis* ha quedado documentada también en otras ocasiones[146]; los *dimmis* tenían que confiar en que la autoridad pública les protegiera de las agresiones, protección que desaparecía en tiempos de agitación[147].

La opresión fiscal; las injurias, burlas, insultos y apedreamientos; la destrucción de iglesias; la ejecución de cristianos por insultar a Mahoma: ninguno de estos episodios es exclusivo de

la Córdoba del siglo IX. Al-Andalus no es, a este respecto, "un mundo aparte al que hay que aplicar rasero diferente"[148]; estos hechos acontecieron muchas otras veces sin por ello provocar un *cursus martiriale*. Los insultos al clero y los onerosos tributos no son hechos que se puedan circunscribir, en la historia de al-Andalus, a los últimos años de Abd al-Rahman II; en lo que respecta a las destrucciones de iglesias de comienzos del reinado de Muhammad, fueron posteriores a las primeras oleadas de mártires de 851 y 852, por lo que se han de considerar como una consecuencia y una reacción del emir a las provocaciones cristianas; los insultos a los sacerdotes tampoco serían una causa directa del Movimiento Martirial, si se tiene en cuenta que la gran mayoría de los primeros mártires fueron monjes[149], que vivían recluidos en monasterios o cenobios fuera de la ciudad, en lugares aislados, algunos a distancia considerable de Córdoba y que no sufrían las incomodidades del trato con la plebe musulmana que padecían los sacerdotes de la ciudad.

No hay pruebas que indiquen que la fiscalidad de los *dimmis* fuera mayor en Córdoba que en otros lugares de al-Andalus o del mundo islámico; no es pequeña la proporción de mártires que provenían de familias acomodadas[150]. No parece aceptable considerar estas circunstancias como motivos suficientes para desencadenar el Movimiento Martirial. Álvaro reprende a los que recriminan a los mártires diciendo que los cristianos soportan el yugo de la esclavitud, un impuesto impagable, confiscaciones y afrentas sin cuento[151]. Eulogio contesta los argumentos de los detractores de los mártires, que no ven motivos para aprobar la conducta de éstos cuando insultan la religión musulmana: "Piensan que no es ninguna molestia las destrucciones de iglesias, los insultos a los sacerdotes y los tributos que mensualmente pagamos"[152]. Seguramente fueron los insultos y las vejaciones el motivo de la desaparición del hábito sacerdotal poco después de la muerte de Eulogio[153]; las ventajas que obtenían los cristianos al convertirse al islam aceleraron la descristianización[154]; no son hechos extraordinarios, sino la norma en la historia de la *dimmitud*[155]. Sin embargo, a pesar de la discriminación y las presiones políticas, económicas y sociales, Burckhardt opina que los cristianos se convertían al islam por un efecto de "atracción".

> **En su calidad de religión dominante, realizada en todas las manifestaciones de la vida, el islam ejercía una gran atracción. Por ello las conversiones al Islam eran frecuentes y nadie puede saber cuántos habitantes indígenas de la Península se hicieron musulmanes por convicción y cuántos por conveniencia. Las autoridades musulmanas no emplearon la fuerza para lograr conversiones, tanto menos cuanto que, al producirse una conversión, quedaba suprimida la capitación que pagaban los adeptos de otras religiones[156].**

Abu-Sahlieh, historiador palestino no musulmán, afirma que los *dimmis* han pagado un precio demasiado alto por conservar su religión, precio político, económico y en dignidad personal, que explica los progresos de la islamización[157]. Goitein también ha puesto de

manifiesto las ventajas económicas como aliciente para la arabización-islamización: el estado árabe otorgaba en los primeros tiempos inmensos privilegios a los árabes o a sus clientes[158]. La supuesta atracción derivada de una superioridad de la cultura islámica sobre la cristiana es poco verosímil, pues en la primera mitad del siglo IX, "la gran cultura árabe se hallaba en fase de formación y apenas comenzaban a llegar a al-Andalus algunos ilustrados orientales; la producción literaria local hasta dos siglos más tarde no presenta autores y obras de categoría universal (excepción hecha de Ibn 'Abd Rabbihi), mientras la pobreza técnica así como la ausencia de criterios estéticos propios en arquitectura induce a los constructores de las primeras fases de la mezquita de Córdoba a reutilizar columnas... delatando una escandalosa incapacidad, en definitiva comprensible en descendientes cercanos de rudos montañeses norteafricanos o de beduinos árabes nómadas"[159].

8. RELACIONES ENTRE MUSULMANES Y CRISTIANOS

Musulmanes y cristianos, aunque residiendo en barrios separados, no vivían incomunicados. Por las informaciones de Eulogio sabemos que se daba una relación viva entre ambas comunidades; muchos musulmanes conocían el cristianismo pues eran neoconversos procedentes de ésta religión. Los cristianos tenían limitadas sus manifestaciones religiosas y prohibido el proselitismo, pero los musulmanes manifestaban abiertamente su religión, sus doctrinas y sus costumbres, y cualquier cristiano que lo deseara tenía a mano la posibilidad de enterarse de sus mandamientos y sus creencias[160]. Los cristianos estaban obligados a conocer aquellos preceptos de la charia cuya ignorancia podía costarles cara[161]. La corriente de información que fluye entre las dos comunidades no tiene las mismas facilidades, no es simétrica ni equivalente.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Los jóvenes cristianos se interesaban por la literatura árabe[162], era uno de los numerosos retos planteados a la Iglesia y que le inducían a conocer el islam; la élite cultural y religiosa cristiana estaba obligada a ello; en esta perspectiva hay que comprender y situar la obra temprana –'opúsculo' que llama Eulogio– que el abad Esperaindeo escribe sobre las doctrinas de Mahoma. Los cristianos que hablan el árabe, en general de familia acomodada, han facilitado a la comunidad cristiana el conocimiento de la cultura árabe-musulmana[163].

El episodio martirial sacudió emocionalmente a musulmanes y cristianos y suscitó un intercambio de pareceres y argumentos entre las élites de ambos grupos. El avance de los martirios "conmovió con excesivo temor" a los musulmanes, que pidieron a los cristianos con quienes tenían mayor relación que moderaran sus ímpetus[164]. Las ideas del partido cristiano contemporizador[165], cuyo representante más conspicuo era Gómez[166], fueron asumidas por algunos obispos. Eulogio se lamenta de la falta de unidad de los cristianos a causa de aquellos que no sienten la opresión y se complacen con la compañía de los musulmanes[167].

El espectáculo de la decadencia de esos cristianos, más visible en la capital que en otros lugares, fue un acicate para que cristianos fervientes se lanzaran a dar testimonio de su fe[168]. Los musulmanes, alterados y alarmados por la primera oleada de mártires, objetan a los cristianos la ausencia de milagros que demuestren que los martirios han recibido una sanción divina, así como se jactan de los inexistentes perjuicios que causan a los musulmanes[169]. Los cristianos hubieran podido alegar una razón coránica para justificar las inmolaciones, pues el Corán conmina a los judíos a desear la muerte, si son consecuentes con lo que dicen creer, que están llamados al paraíso[170]. Un comentarista contemporáneo del Corán ha destacado el valor de este versículo que demuestra la insinceridad de los destinatarios[171]; bajo esta perspectiva, son dignos de alabanza aquéllos cristianos que se lanzaron a la palestra creyendo que iban a ser recompensados con la Morada Eterna; efectivamente, los mártires consideraban su muerte igual que una vida perpetua[172]. Eulogio pregunta algo retóricamente a los que se burlan de los mártires si creen que éstos se han dirigido al suplicio por amor al suicidio[173] o al paraíso[174]. Aurelio y sus compañeros mártires le dicen al cadí que desdeñan esta vida por la recompensa eterna[175]. Pero la gloria futura no es la única razón de la búsqueda del martirio: también están la exposición del evangelio, el ejemplo a los tibios y la refutación de doctrinas falsas y nocivas desde el punto de vista cristiano.

Al llegar al trono Muhammad I, se produce una interrupción de nueve meses en los martirios, a raíz de lo cual los musulmanes modifican su actitud "comedida" por otra menos circunspecta; los que antes condenaban la imprudencia de los cristianos, ahora sarcásticamente les tildan de timoratos: "¿A dónde ha huido ahora aquella virtud de vuestros combatientes?"[176]. Haines considera que la tenacidad de los mártires inquietó a los musulmanes más de lo que se atrevían a confesar: aunque afectaban considerar a los mártires locos o tontos, no podían estar ciegos respecto al efecto que su constancia produciría sobre aquéllos que contemplaban su muerte y a la reverencia con que los cristianos miraban sus reliquias[177]. Dozy, sin embargo, hace uso de un doble criterio estimativo análogo al de aquellos musulmanes "ilustrados" que tanto alaba: al presbítero Perfecto lo tilda de pusilánime ("temblaba de miedo"[178]) cuando, en un primer impulso[179], niega ante el cadí haber pronunciado las injurias de que se le acusa. Y unas líneas después, de modo incongruente, censura la valentía de los demás mártires, a los que llama exaltados y locos[180]: el argumento de Dozy es que los cristianos, si eran inconsecuentes, pecaban de cobardía; si consecuentes con sus creencias, fanáticos y dementes. ¿No se está repitiendo el antiguo doble criterio de aquellos miembros de la *jassa* cordobesa que primero llamaban locos a los mártires y posteriormente, al cesar los martirios, tachaban a los cristianos de cobardes? Pero bajo la doblez aparente subyace un común denominador: la incomprensión

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

de los motivos de los mártires y la aversión a la fe que les animaba. Los cristianos cordobeses conocían las reacciones musulmanas porque había vías de comunicación directa entre ambas comunidades; si, por parte musulmana, el "Consejo de ministros" disponía de agentes que observaban a los cristianos, policía secreta, vigilantes de las iglesias, la comunidad cristiana estaba informada de las reacciones de la "otra parte" por los cristianos que trabajaban para la administración, los criptocristianos, las familias mixtas...

> Muchos cristianos conocían el árabe; era un requisito para desempeñar cargos públicos de importancia: Isaac[181] y Gómez eran peritos en ella; Perfecto contesta en árabe a los musulmanes que le interpelan[182]; Emila y Jeremías "sobresalían extraordinariamente en el idioma árabe"[183]; Jorge, el monje de Belén, era experto en árabe[184]; es muy probable que Eulogio conociera el árabe; el abad Sansón, pocos años después, realiza traducciones del árabe al latín de documentos oficiales, con la exactitud requerida[185].
>
> El número de familias mixtas debía ser bastante elevado; un buen número de mártires proceden de familias en las que uno o los dos progenitores son musulmanes o tienen parientes de ambas religiones; Nunilo y Alodia de padre árabe y madre cristiana, serían probablemente bilingües, así como Flora, Áurea, hija de la cristiana Artemia y de un musulmán[186], Leocricia, joven de noble linaje musulmán[187]; Aurelio[188], de padre musulmán y madre cristiana, fue educado en la literatura árabe. Félix, bereber[189], provenía de una familia musulmana. Las cristianas casadas con musulmanes debían seguir los usos matrimoniales del islam. Cuando la madre de Nunilo y Alodia vuelve a casarse, "pasó a contraer un segundo y gentilicio matrimonio"[190]. La situación de los criptocristianos, que en público se mezclaban con musulmanes[191], favorecía el aprendizaje del árabe y el conocimiento de la cultura musulmana; los cristianos ocultos mantenían una apariencia de vida musulmana. Sabigoto, criptocristiana, quedó huérfana "cuando todavía dormía en la cuna"[192]. Además de Isaac, *exceptor* y Argimiro, *censor*, Sancho, soldado del Emir "alimentado por el erario real[193]", y Juan, que se dedica al comercio entre musulmanes, debían haber adquirido gran familiaridad con las costumbres musulmanas. Isaac se dirige al cadí para ser instruido en el islam, y éste se dispone a hacerlo, lo que indica que la petición no era nueva para él[194].

Se ha citado muchas veces un texto de Álvaro para sostener el abandono del latín y la atracción del árabe sobre los jóvenes cristianos[195]. Pero hay que señalar: a) que los instruidos y alfabetizados constituían una minoría en la sociedad cristiana; b) que algunos de los mártires conocían bien la lengua árabe e incluso su literatura y sin embargo sus convicciones fueron inconmoviblemente cristianas; c) que la pérdida del latín no implicaba necesariamente el decaimiento o la "tibieza"[196] de la religiosidad; Burckhardt señala la influencia de la arabización entre los jóvenes cristianos y, sin embargo, casi dos terceras partes de los mártires eran jóvenes y adolescentes; Eulogio, "hombre de religión", concede una importancia menor a la decadencia del latín que Álvaro, "hombre de letras".

Las crónicas musulmanas ignoran completamente el Movimiento Martirial. Los musulmanes, ciertamente, absorbieron pronto el saber técnico y artístico de las civilizaciones que conquistaron, pero en el siglo IX no habían mostrado todavía mucho interés por conocer la religión de los vencidos. Para los musulmanes *qurtubíes* el Corán era la principal, sino la única fuente de información digna de crédito sobre la doctrina, la comunidad y los monjes cristianos[197]. Algunas *fatuas*, dictámenes jurídicos, posteriores a la época martirial se refieren a cristianos que habían incurrido en delitos religiosos, como la que condenó a Dhabba (paleografía que también se transcribe como Dhalya) por afirmar que Cristo era Hijo de Dios[198]. Los musulmanes que interpelan a Perfecto en la vía pública se encolerizan cuando escuchan la respuesta, lo que evidencia su total desconocimiento de los dogmas cristianos fundamentales. Las reacciones de los cadíes ponen de manifiesto su falta de inteligencia del cristianismo. Una anécdota narrada por Aljoxaní (siglo X) refiere que un cristiano se presenta al cadí con el único fin de obtener la muerte[199]; el narrador atribuye al aspirante a morir ideas respecto de Cristo corrientes entre musulmanes, expuestas en varios pasajes del Corán[200]; en lugar de ser una muestra de ironía, como supone Coope[201], indica que el grupo dominante desconocía las creencias del sometido. Sobre este asunto Haines ha subrayado lo poco que incluso los musulmanes más inteligentes entendían las ceremonias de la religión conquistada[202]. Así pues, no había equivalencia en el conocimiento que cada grupo social tenía de la religión del otro; los cristianos en conjunto estaban mucho mejor informados sobre el islam que los musulmanes sobre el cristianismo, porque la ignorancia podía costarles muy caro.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

9. MUERTE DEL MONJE ISAAC

Isaac tuvo oportunidad de conocer los entresijos de la corte y episodios de la vida de Abd al-Rahman II nada ejemplares a ojos de un futuro monje; el emir se mostraba muy generoso con sus protegidos y protegidas; un día que su favorita Tarub se enojó con él, para congraciarse, vació en la puerta de su alcoba sacos de dinero que valían una fortuna, lo que no fue bien visto por todos los cortesanos[203]. Tanta prodigalidad salía, en buena medida, de los contribuyentes cristianos; eran ellos principalmente los que sustentaban el lujo y boato de la corte[204].

En 848 Isaac se alejó de palacio y se recluyó en un monasterio. Algunos meses después, la muerte de Perfecto y el castigo de Juan, tomó la decisión de presentarse ante el cadí pretextando que quería ser catequizado[205]; cuando éste se apresuraba a adoctrinar al neófito, el monje le interrumpió llamando impostor a Mahoma y diciendo que los musulmanes estaban condenados a las penas del infierno[206]. Isaac aunaba en su persona la radicalidad de la juventud, las preocupaciones de un monje contemplativo y la información de un funcionario de la Hacienda emiral; había sido elegido para un elevado cargo por sus

conocimientos de árabe; estaba afligido por los agravios cometidos contra sus convicciones por un pueblo dominador y ufano de sí mismo; veía a muchos correligionarios imitar costumbres inmorales y a una comunidad de fieles sumida en el adocenamiento; descubría a muchos correligionarios apostatar de su fe[207]; en ese contexto, los castigos injustos de Perfecto y Juan, infligidos por causa de la fe, fueron lo que provocó su reacción. Isaac creía, como la élite eclesiástica, que el cristianismo y el islam eran incompatibles. Quienes inmediatamente le imitaron demostraron que sus motivos eran ampliamente compartidos[208].

Delgado León afirma que la muerte de Isaac fue fortuita[209]: si se entiende que fue inmotivada o accidental, evidentemente no lo fue. El delito cometido estaba castigado con la muerte; el juez le aplicó la ley debidamente y la decisión que le condujo a la muerte fue premeditada y libre. Si el sacerdote Perfecto había sido conducido pocos meses antes a una muerte no buscada ni querida, una muerte efectivamente "casual", después de haber sido traicionado, él, Isaac, engañaría al juez para acceder a su presencia y le diría, sin ser preguntado, lo mismo que Perfecto había dicho respondiendo a las preguntas de los musulmanes. Isaac, previendo las consecuencias de sus palabras, le dijo al cadí: "Os he declarado la verdad; si por ella se me presentara una muerte violenta, de grado la aceptaré tranquilo y no apartaré mi cuello de sus azares."[210] No se había dirigido a un musulmán cualquiera, sino a aquel que tenía autoridad para admitir las conversiones al islam, a un representante del emir, que ostentaba la suprema autoridad judicial. La inmolación voluntaria de Isaac, más que un deseo de poner fin a una angustia íntima, revelaba la medida de ésta.

> ¿De dónde procedía, cuál era el origen de su profunda amargura? Wolf sostiene que los factores en juego que llevaron a los mártires ante el cadí y al patíbulo eran una espiritualidad atormentada y el *impasse* del sistema penitencial: el martirio era la "solución perfecta para la ansiedad producida por un sistema penitencial inflexible"[211], sistema que "garantizaba que no había oportunidad de pecar otra vez" [212]. Hay que objetar que no consta que Isaac ni la mayoría de los mártires estuvieran sometidos a este sistema penitencial. Para sustentar tal afirmación, Wolf procede a generalizar el caso de Columba. La vida monacal no equivalía a la vida penitencial ni la primera necesariamente conllevaba la segunda; por otra parte, Wolf postula en Isaac una crisis de conciencia a la luterana, donde no cuenta más que la preocupación por la propia salvación; la cuestión de vivir en un entorno islámico sería entonces irrelevante. El sistema penitencial, practicado en Europa y en la España cristiana, estuvo vigente entre los cristianos andalusíes en un periodo de tiempo mucho más dilatado que la década de 850–860 y sin embargo el Movimiento Martirial tuvo una duración relativamente breve; por lo que creemos que el sistema penitencial fue sólo una circunstancia coadyuvante en el desencadenamiento del episodio.
>
> Isaac era ciertamente un hombre angustiado, pero sus preocupaciones trascendían su propia persona; no se trataba de una inquietud centrada en sí mismo, de orden individualista. Lo que

> en verdad preocupaba a Isaac, si atendemos a sus palabras, recogidas por Eulogio, era "la verdad" y "la justicia", cuyos derechos reivindicaba mediante una serena profesión de fe pública y sabedor de las consecuencias. Dirigiéndose al cadí, Isaac interpelaba simbólicamente a toda la comunidad musulmana: la *umma* cordobesa ya no podría alegar ignorancia del cristianismo[213]. Eulogio, en varias ocasiones da cuenta de la preocupación de los mártires por la salvación de los musulmanes[214], quienes no habían recibido todavía la predicación evangélica; los mártires habían asumido el deber de hacerlos "deudores de la fe"[215]. Según Eulogio, el testimonio de los mártires es un combate por la verdad en el que éstos, a pesar del final que les espera, salen victoriosos con sus afirmaciones[216].

Todos los mártires espontáneos, para realizar la profesión de fe, se dirigieron al cadí principal de Córdoba (*qadí al-yama'a*), por ser la figura más eminente de la Justicia después del emir; algunos de ellos tuvieron que recorrer un largo camino hasta el juez. El carácter simbólico del gesto no debe pasar inadvertido. Una parte de la comunidad cristiana de Córdoba[217], sus miembros más cualificados intelectualmente y comprometidos, era bien consciente de las amenazas que se cernían sobre la Iglesia en esos momentos[218]. Algunos historiadores dudan de la realidad de estas amenazas, pero no ponen en cuestión que eran reales para la conciencia de los cristianos[219]. El peligro era tan real como sus causas: las apostasías, los ataques a la ortodoxia católica, la aparición de herejías con ingredientes islamizantes (por ejemplo, la autorización de la bigamia), los matrimonios de cristianas con infieles, las dudas surgidas sobre la divinidad de Cristo... En Al-Andalus recalaban herejes europeos, como Bodo Eleázaro, con quien Álvaro sostuvo una controversia[220]. "Contando con el apoyo del Gobierno musulmán y la tolerancia de los malos cristianos que se esforzaban en complacerle, la herejía y el cisma intentaron nuevamente invadir los dominios de nuestra cristiandad mozárabe"[221]. No era tampoco desdeñable el deterioro moral fomentado por el contacto con musulmanes: "Hay quien tiene concubinas al modo musulmán o no come carne de cerdo. En las francachelas de árabes y cristianos se cometen actos de homosexualidad"[222]. Muchos cristianos habían caído en la indiferencia religiosa, las clases bajas se hundían en la pobreza y la ignorancia, todo lo cual implicaba una degradación visible del carácter de la cristiandad española[223].

Los martirios provocaron también entre los musulmanes cierto temor, que se disipó con la llegada de Muhammad al poder. "La felonía cometida con Perfecto –a quien la chusma llama "el gran enemigo"– y la reacción cristiana que provoca, hace temer a los más conscientes la inminente desaparición del Emirato"[224]. Eulogio ha declarado sin ambigüedad que la confesión de Isaac y sus epígonos fue una reacción a la muerte de Perfecto y al castigo de Juan[225]. Desde este último acontecimiento a la comparecencia de Isaac ante el cadí pasaron algunas semanas. La ejecución de Perfecto había tenido lugar un año antes; para los

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

cristianos, el sacerdote era un santo[226]. Así pues, entre las motivaciones que provocaron la aparición repentina e intensa del fenómeno de los mártires voluntarios hay que incluir:

a) La reparación simbólica tanto de la injusticia cometida deslealmente contra Perfecto como del inicuo castigo de Juan[227]. Las doctrinas que Perfecto expuso a los que le interrogaron no eran opiniones particulares, sino las doctrinas del cristianismo; se trataba de un agravio contra la religión cristiana cometido en la persona del sacerdote; también el comerciante sufrió la violencia por su fe cristiana.

b) Una reacción a la situación general de los cristianos, oprimidos por tributos, humillados y vejados por adultos y niños musulmanes[228], y a la condición legal del cristianismo, religión tolerada pero sometida. Isaac y los mártires que siguen sus huellas consideran que no tienen otro medio de defender los derechos públicos de su fe que el martirio.

c) Una reacción a la islamización, que resultaba de las circunstancias anteriores.

d) La propagación de la fe: Isaac sabe que los musulmanes no podían escuchar el mensaje cristiano ya que estaba prohibida su difusión; que los medios legales que ahogaban el cristianismo acabarían, a la larga, por llevarlo a la marginación y quizá a la desaparición. El paso dado por Isaac y sus imitadores era el único medio de que disponían para dar a conocer el cristianismo a los musulmanes. A partir del testimonio de los mártires, los islamitas carecerían de la excusa de la ignorancia[229].

Isaac[230], paradigma de los mártires según Burckhardt, es el más extraordinario porque "inventó" el martirio espontáneo y provocó al juez musulmán. La generalización de Burckhardt no refleja adecuadamente las complejidades del Movimiento Martirial y supone una dificultad para averiguar su génesis y sus motivaciones. No fueron pocos los cristianos que no acudieron al cadí *motu proprio*, sino que fueron "arrastrados" contra su voluntad; no todos fueron condenados por blasfemia, sino que muchos lo fueron por apostasía, algunos por predicar el cristianismo y Eulogio por ocultar en su casa a una apóstata. Y si atendemos a éstas y al conjunto de las circunstancias que rodean a los mártires, podemos advertir que cada mártir es un caso único: Isaac engañó al cadí, otros fueron denunciados con engaño, como Perfecto, Abundio, Rodrigo; hubo además de blasfemos, apóstatas con y sin el agravante de la blasfemia, propagandistas del cristianismo, quién denunciado por amparar a un prófugo...; hubo cristianos ocultos que manifiestan públicamente su cristianismo y se convierten automáticamente en musulmanes apóstatas; cristianos doblemente apóstatas (conversos al islam y después vueltos al cristianismo); cristianos acusados de apostasía sin serlo verdaderamente y apóstatas condenados por blasfemar contra el islam... Además de la religión oficial del mártir (hubo cristianos, criptocristianos y musulmanes apóstatas), otras circunstancias concurrentes fueron: a) la lengua en la que cometieron el "delito" (algunos

utilizaron el árabe en sus declaraciones, otros el romance); b) el lugar donde se cometió (quien llegó a predicar el evangelio en la calle o incluso en la mezquita); c) el modo en que lo hicieron público (algunos se hicieron denunciar por métodos indirectos, como acudir sin velo a la iglesia...); d) la actitud ante el cadí (algunos injuriaron a Mahoma con vehemencia, otros sorprendieron a sus jueces por la "blandura" de sus palabras); e) la condición de los reos (los había eclesiásticos y laicos, monjes y sacerdotes, solteros y casados; adolescentes, jóvenes, maduros y ancianos, hombres la mayoría, con una significativa minoría de mujeres; hubo dos eunucos); f) el origen (la mayoría eran hispanorromanos, pero algunos mártires son de estirpe árabe o bereber); g) la procedencia geográfica (casi todos son oriundos de al-Andalus, pero también hay extranjeros de la Galia y de Palestina); h) la condición de los padres (hay hijos de cristianos, de matrimonios mixtos y de padres musulmanes). La combinación de estas circunstancias convierte a cada mártir en un caso único.

En resumen, los factores principales a tener en cuenta en los procesos del Movimiento Martirial son la presencia forzosa o voluntaria ante el cadí, y en este caso, la comparecencia de los infractores en grupo o solos; y en segundo lugar, el tipo de delito cometido (blasfemia, apostasía, proselitismo cristiano, amparo a un apóstata musulmán). Circunstancias a considerar son también el estado civil o religioso, la edad, la procedencia geográfica, la condición económica y social, la educación. De menor importancia, el talante y la disposición de ánimo, la moderación o la exaltación en las formas: no causó la misma impresión a los jueces la blandura de Columba que la furia de Emila, aunque las consecuencias para los actores fuesen las mismas. El común denominador es el contenido religioso de sus declaraciones, que, en última instancia, refleja la incompatibilidad entre el islam y el cristianismo. El testimonio de los mártires se articula en torno a la defensa del cristianismo y el rechazo del islam: proclaman la verdad del evangelio y niegan la del Corán, defienden el misterio trinitario y la Encarnación, rechazan a Mahoma como profeta y el Corán como revelación, sostienen la moral cristiana y condenan la islámica. Los mártires cordobeses se defienden de la acusación de herejía, ya que el Corán atribuye a los cristianos y a los judíos los pecados de distorsionar y ocultar la revelación[231].

Lévi-Provençal sostiene que la persecución de los mártires de Córdoba estuvo dictada no por el fanatismo de las autoridades sino por preocupaciones políticas; esta afirmación podría ser válida en un sentido genérico, ya que política y religión forman un todo en el islam; pero los objetivos de los mártires son fundamentalmente religiosos y no se les puede equiparar con las sublevaciones "nacionalistas" de rebeldes de la segunda mitad del siglo IX como Ibn Hafsún o al-Yilliqui[232]. Las declaraciones de los mártires no permiten justificar esta opinión: la intención y los motivos para inmolarse son, primera y radicalmente, de índole religiosa.

10. EL ISLAM ¿"*RENUEVO DE LA RELIGIÓN DE ABRAHAM EN SU FORMA ORIGINAL*"?

En el pensamiento islámico, basado en el Corán, Judaísmo y Cristianismo ocupaban un lugar bien definido. El Islam se presenta a sí mismo como renuevo o restauración de la religión de Abraham en su forma original, que, en cierto modo, constituye el tronco ramificado en Judaísmo y Cristianismo[233].

El contenido de las declaraciones de los mártires cordobeses[234] coincide, básicamente, con las doctrinas defendidas por los apologistas cristianos árabo-orientales así como con los tratados mozárabes de los siglos XI y XII[235]; no es una casualidad, sino que refleja el hecho de que unos y otros habían llegado a las mismas conclusiones[236]. Las diferencias entre islam y cristianismo conciernen a los ámbitos dogmático, litúrgico y moral; éstas diferencias son, principalmente:

1) La creación, según el islam, es un proceso continuo, obra incesante de Alá[237], que no deja resquicio a la libertad de actuar de la criatura. Para el cristianismo, la obra creadora comprende la primera creación "de la nada" y la conservación de lo creado que no suprime la libertad de la criatura para realizar su propia actividad. Uno de los rasgos del islam es "una negación de la naturaleza en su estabilidad y su consistencia: no existen leyes naturales; no existe una relación de causalidad entre dos acontecimientos, sólo existen "hábitos" de Dios"[238].

2) La idea de pecado original no tiene lugar en las enseñanzas del islam; el pecado de Adán no repercutió en su descendencia[239]. El hombre, según el Corán[240] y el Profeta, nace en un estado natural de pureza o *fitrah*, es decir, nace en el islam o la sumisión a la voluntad y la ley de Dios. Lo que le suceda después es resultado de influencias externas y factores internos. El pecado es adquirido, no congénito, emergente, no constitutivo, evitable, no inevitable[241]. Según la doctrina cristiana, la prevaricación de Adán perjudica a toda su descendencia[242].

3) Según el islam, Alá puso a prueba a Abraham por medio de su hijo primogénito Ismael. Ismael fue un profeta enviado por Alá[243]; Dios concertó una alianza con Abraham e Ismael[244]. Según el Cristianismo, Dios probó a Abraham por medio del hijo de su mujer legítima, Isaac.

4) El islam niega la crucifixión de Cristo[245], episodio capital del cristianismo[246], niega la filiación divina de Cristo[247], que el cristianismo afirma explícitamente[248]. El mesías (al-Masih) islámico es un profeta de Alá, uno en la numerosa serie de profetas que concluye con Mahoma[249]. El Mesías del cristianismo, anunciado por los profetas, vino de lo alto como Señor y volverá de lo alto para revelar la verdad, establecer el Reino de Dios y ser ungido como su rey para siempre; es Maestro y Salvador.

5) Para el islam, entre Alá y el hombre no hay término de comparación. El hombre, como el resto de la creación, es siervo de Alá. Para el cristianismo, el hombre ha sido creado a imagen

y semejanza de Dios[250], con dominio[251] y libertad[252]. El islam señala una diferencia ontológica entre el varón y la mujer[253]. Según la doctrina cristiana, la mujer es igual al hombre como persona, no sólo respecto a la salvación o condenación de su alma, sino en lo que atañe a su condición terrenal[254].

6) Para el islam el reino de Dios se manifiesta en este mundo: la comunidad elegida está formada por los musulmanes y las musulmanas, libres y esclavos, encuadrados en el Estado islámico[255]; "la mejor comunidad humana que jamás se haya suscitado"[256]. Para el cristianismo, la comunidad de los que siguen a Cristo es una comunidad espiritual, mística[257]; el Reino de Cristo no es de este mundo[258]; el ámbito político está doctrinalmente separado del religioso[259].

7) El Corán[260] y el Hadiz[261] abiertamente proclaman la guerra ofensiva para la destrucción de los infieles[262] y para el sometimiento de los cristianos y judíos[263]. El cristianismo defiende la ética del perdón de los enemigos: Cristo pide a Dios que perdone a quienes lo inmolan en la cruz[264].

8) El celibato, según el islam, es una imperfección[265] y nunca fue aprobado[266]. El Corán afirma la existencia de la sexualidad tras la muerte[267]. El cristianismo explícitamente la niega[268], así como recomienda la castidad y la virginidad[269].

9) El islam considera lícita la esclavitud, la poligamia y el concubinato[270], aprueba el repudio y el divorcio[271]. El matrimonio es un contrato, que una de las partes puede rescindir[272] (resultando en "la extrema fragilidad del vínculo conyugal"[273]). Para el cristianismo, el matrimonio es un sacramento indisoluble entre un hombre y una mujer[274]. La figura islámica del *muhalil* equivale, en la perspectiva cristiana, a una prescripción, en ciertas circunstancias, del adulterio[275].

10) El islam establece un elenco de preceptos alimentarios[276] que el cristianismo, abandonando el criterio judaico al respecto, desconoce[277]. El Corán fija cien latigazos por el pecado de fornicación[278], que fue abrogado por el hadiz que ordena la lapidación del fornicador casado. Cristo perdonó a la mujer adúltera. El islam decreta la circuncisión del varón. El cristianismo anula el mandamiento judío de la circuncisión, que adquiere un significado simbólico[279].

11) El Islam niega los principales dogmas cristianos: la Encarnación, la divinidad de Cristo, la muerte y resurrección de Jesús[280], la Redención. Y algunas de las principales creencias que comparten judíos y cristianos, como el pecado original[281], la realidad de las causas segundas, la libertad del hombre, la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, la paternidad de Dios[282]. El Islam afirma que los judíos y los cristianos han corrompido las Escrituras.

En ocasiones, la analogía de un enunciado esconde una diferencia de sentido profundo: el ayuno cristiano no es un mandamiento, sino un acto de devoción que debe mantenerse en secreto[283]; en el islam, el ayuno no es un ejercicio de ascetismo personal, sino un mandamiento de la Ley[284]. El precepto del descanso dominical cristiano (tomado del sábado

judío) no tiene equivalente en el viernes musulmán, día de oración, no de descanso semanal, en que únicamente se dispone la asistencia a la mezquita en la plegaria del mediodía[285].

Son notables las diferencias entre las dos religiones[286], al margen de que hay también coincidencias en cuestiones importantes, como la creencia en un solo Dios y "la sorprendente similitud de la fraseología religiosa del Corán con la de la literatura cristiana y judía"[287]. El significativo menosprecio social de los cristianos que viven en países islámicos y la irritación y el escarnio de las clases bajas musulmanas respecto a las creencias cristianas reflejan la discrepancia entre ambas religiones[288]. Dozy ha escrito que las diferencias entre el cristianismo y el islam eran una mera presunción de los sacerdotes cristianos[289]. Tal vez la razón de estas palabras se encuentre en el hecho de que Dozy adopta el punto de vista islámico según el cual los profetas son enviados de Dios[290] para recordar al hombre el mismo mensaje[291] y el islam había venido a confirmar y a prevalecer sobre las religiones que lo habían precedido[292]. Burckhardt comparte con Dozy la opinión de la ignorancia y malevolencia de los sacerdotes cristianos respecto al islam[293], que serían incapaces de reconocer que éste es la culminación del cristianismo; el cristianismo y el judaísmo tienen, dice Burckhardt, "en relación con la tradición islámica, un carácter femenino; en efecto, sólo representan la tradición primordial de un modo pasivo e inconsciente, mientras que el Islam afirma activamente su unidad"; "el Islam engloba principialmente a las otras tradiciones surgidas del linaje de Abraham. Es análogo al hombre, que puede casarse con varias mujeres, mientras que una mujer, a causa de su exclusividad psíquica, debida a su papel de substancia, no debe tener más que un solo marido"[294].

La apologética musulmana no se cansa de insistir en la común ascendencia abrahámica de musulmanes, cristianos y judíos. Pero, como Ellul ha señalado, hay "una oposición absoluta entre Ismael e Isaac: por una parte, una bendición temporal que asegura el poderío humano y, por otra parte, una bendición eterna, referida a la salvación de la humanidad, con una alianza que finalmente se realizará con todos: ésa es la promesa que porta Isaac y que debe transmitir de generación en generación"[295]. "La herencia de Abraham incluye, junto con los bienes, ¡la promesa y la alianza! Lo cual, en efecto, es confirmado por el propio Dios: "Después de la muerte de Abraham, Dios bendijo a Isaac, su hijo" (Génesis xxv, 11). De este modo, ser "descendientes de Abraham" no significa gran cosa y no se puede sacar ninguna conclusión positiva de un parentesco que impondría, a la vez, una relación familiar y también, a lo largo de la historia, la posesión de una *herencia* que sería común. Ahora bien, acabamos de ver que el único portador de la herencia, la alianza y la promesa es, en definitiva, Isaac. Por lo tanto, en este nivel, la fórmula "Descendemos igualmente de Abraham" no significa nada"[296]. "Contrariamente a lo que muchas veces se ha dicho", señala

Ellul, "el islamismo no es una *herejía cristiana*, sino una religión absolutamente no cristiana y [...] no existe ningún punto en común posible en lo que respecta a esta contradicción"[297].

11. BALANCE DEL MOVIMIENTO MARTIRIAL

El Movimiento Martirial no fue resultado tanto del "proceso de arabización" como consecuencia del proceso de islamización, realidades conceptualmente distintas, si bien concomitantes. Los "círculos clericales antiislámicos" de que habla Burckhardt –no se conocían entonces "círculos clericales proislámicos"– no eran meros "impulsores" del Movimiento entre los fieles cristianos, sino también sus propios protagonistas: la mayoría de las víctimas fueron principalmente sacerdotes, monjes y monjas a quienes preocupaba, primordialmente, la religión y, secundariamente, la cultura y ésta en tanto que era un medio de expresión de la religión –en una época en que la cultura era general y hondamente religiosa, era la expresión de la religión.

La cultura y la religión cristianas estaban amenazadas no por una persecución abierta, como había ocurrido en la Roma imperial, sino por un acoso solapado, "fraudulento" –un adjetivo corriente, desde la *Crónica mozárabe*, entre los escritores cristianos para describir el dominio y la paz islámicos[298]–, marcado por la discriminación legal, la falta de derechos políticos, la humillación pública y la opresión política y económica, las limitaciones al libre ejercicio de la religión de los cristianos sometidos por "la intromisión diaria, la opresión constante sobre la minoría aplastada"[299].

La islamización se envuelve en la retórica del pacto de la *dimma*, que "protegía", mediante el pago de un canon y otras cláusulas, a las personas de los "protegidos" de ciertos derechos que sobre ellos se habían atribuido los "protectores". No se puede sostener documentalmente que el conjunto de los cristianos cordobeses sintiera una verdadera atracción por el islam, sino de que trataba de escapar del estado de opresión y de humillación por la vía de la conversión al islam, cuando no lo hacía mediante la huida al norte de la península. Como dice Eulogio, una parte de los cristianos, los que nutrieron las filas del partido contemporizador y antimartirial, no se quejaba del yugo de la dominación musulmana y probablemente estos cristianos eran mas numerosos en la ciudad de Córdoba que en el resto de al-Andalus, pues eran los que dependían del Estado o de la aristocracia árabe para la obtención de sus ingresos. La tibieza de estos cristianos, uno de los motivos que indujeron a Isaac a dar su paso hacia el martirio, radicalizó la praxis de los cristianos fervientes.

El islam y el cristianismo no son religiones cuyas doctrinas sean recíprocamente indiferentes o neutrales sino mutuamente excluyentes en sus dogmas fundamentales. Los cristianos podían informarse fácilmente del islam "con sólo salir a la calle" y los hechos demuestran

que lo hicieron; la obra de Eulogio testimonia fehacientemente un conocimiento no superficial de la religión dominante. Burckhardt soslaya el hecho de que no todos los mártires insultaron al islam ni todos los "insultos" (=negación del profetismo de Mahoma) fueron injurias contra la persona de Mahoma. En el caso de aquellos mártires que eran oficialmente musulmanes, aunque no lo fueran de hecho porque desde su uso de razón sólo habían conocido el cristianismo como Flora, "la simple confesión de la fe cristiana" suscitaba una reacción violenta por parte de los cadíes y sus sayones previa a la condena a muerte y posterior ejecución.

No es una afirmación indiscutible que los jueces musulmanes "no tuvieron otro remedio" que condenar a muerte a los mártires, como dice Burckhardt. Conocemos el caso de un juez islámico que, siglos después del Movimiento Martirial, evitó la ejecución de un acusado de apostasía[300]; por otra parte la condena a muerte requería la autorización explícita del emir, quien tenía la última jurisdicción; y sabemos que Abd al-Rahman II perdonó a un musulmán acusado de menosprecio del islam[301], mientras que hizo ejecutar a otro por el mismo delito[302], un reo a quien el juez y la mayoría de los juristas consideraban que no era merecedor de la pena de muerte.

No hay un modelo de mártir porque no hay una sola clase de motivos que conducen al martirio. El caso más frecuente, el cristiano que voluntariamente y sin persecución insulta a Mahoma, no es el único. Los apóstatas, los acusados de proselitismo y algunos acusados de insultos al islam fueron arrastrados al juez a la fuerza. Además, el delito de injurias a Mahoma no establece claros límites entre el vituperio de Mahoma y la negación de su condición de profeta.

No se puede aceptar que el Movimiento Martirial sea el resultado de una persecución de los cristianos como la llevada a cabo durante el Imperio romano; Eulogio quiso adaptar a este modelo los hechos del episodio cordobés. Álvaro y el mismo Eulogio consideran persecución la opresión político-económica y el acoso de la plebe musulmana a los cristianos. En al-Andalus los cristianos al tiempo que tolerados estuvieron sometidos y excluidos políticamente, oprimidos con onerosos tributos, discriminados legalmente, acosados y humillados socialmente, pero no perseguidos, salvo en ocasiones, y no precisamente en la época anterior al Movimiento Martirial. La persecución de Abd al-Rahman II y, sobre todo, la de su hijo Muhammad I, se consideran una respuesta a los desafíos de los cristianos, no la causa desencadenante de los martirios espontáneos.

> Eulogio, Álvaro y los mártires no erraban al considerar el islam como la antítesis del cristianismo, y a ambas religiones como incompatibles. El islam reconoce que Jesús es un gran profeta, un servidor de Dios dotado de una gracia especial, pero sigue siendo un simple hombre[303]. El islam, beligerante contra el cristianismo desde su raíz escrituraria, niega

coránicamente una Trinidad que, singularmente, no corresponde a la cristiana[304], pues consta de Padre, Madre e Hijo, y estos se alimentan como simples mortales[305]. En la aleya 4:171[306] los cristianos son instados a que dejen de exagerar y abandonen la doctrina de la Trinidad y a creer en Dios y en sus apóstoles[307]. La aleya 5:116 exime a Jesús de la responsabilidad de haber enseñado la doctrina trinitaria[308]. En la 5:73 el creyente en la Trinidad es asimilado al infiel[309]. Algunos musulmanes han interpretado simbólicamente la Trinidad cristiana para incorporarla a las doctrinas islámicas. Burckhardt refiere que un maestro sufí[310] dice que el Evangelio fue revelado a Jesús en lengua siríaca, "que se recitó en diecisiete lenguas diferentes y que comenzaba con las palabras: "En el nombre del Padre, de la Madre y del Hijo", al igual que el Corán se inicia con la frase: "En el nombre de Allah, el Clemente, el Misericordioso". Estas expresiones de "Padre, Madre e Hijo" simbolizaban el Nombre de Allah o la Esencia, la "Madre del Libro" o la Substancia Universal, y el Libro del Ser... Los cristianos las refirieron al Espíritu Santo, a la Virgen y a Cristo"[311]. Los musulmanes piensan que la idea trinitaria de los cristianos procede de una comprensión errónea de la Unidad divina[312]. Según cierta exégesis del Corán, uno de los versículos[313] alude a la Trinidad de los cristianos formada por Dios, Jesús y Gabriel[314]; éste último es el Espíritu Santo[315]. No es extraño, pues, que, por los argumentos teológicos derivados del Corán, el cristianismo aparezca en la mentalidad musulmana corriente como una forma de politeísmo. En las crónicas históricas andalusíes los cristianos suelen ser nombrados con el epíteto de "politeístas", apareciendo ordinariamente como autores de desorden o castigados por Alá con la derrota a manos de los islamitas[316]. Los musulmanes, al considerar la creencia cristiana en la Trinidad como creencia en tres dioses, toman a los cristianos por politeístas[317], que merecen el mismo trato que los infieles[318].

La idea de la unidad de Dios no ocupa un lugar tan grande en las primeras partes del Corán[319]; posteriormente, sin embargo, aparece muchas veces. Muy popular es la azora 112, dirigida contra el dogma de la Encarnación: "Di: «¡Él es Alá, Uno, Dios, el Eterno. No ha engendrado, ni ha sido engendrado. No tiene par". El musulmán converso Burckhardt consigna que "no son los cristianos, obnubilados por la estrechez de su concepción en cuanto a la Identidad Suprema, que atribuyen a la sola persona "histórica" de Cristo, quienes realizan la entera verdad evangélica, sino los herederos de Muhammad, sobre él la Bendición y la Paz, los cuales, por su parte, reconocen que Adán, en quien fue insuflado el espíritu de Allah, significa todo individuo de la especie humana"[320].

La actitud de los jueces musulmanes no se caracterizaba por su tolerancia; los cadíes se manifestaron más condescendientes hacia los apóstatas que habían abandonado el islam, con la intención de devolverlos a la observancia muslímica, pero dieron repetidas muestras de crueldad contra los que negaban el islam.

NOTAS AL CAPÍTULO IV

[1] "Es imposible imaginarse la fuerza combativa de los ejércitos musulmanes sin ese celo religioso, estímulo de un pueblo que sabe que Dios está de su parte". (*La civ. h-ár.*, p.29)
[2] *La civ. h-ár.*, p.29.
[3] *La civ. h-ár.*, p.30.
[4] *La civ. h-ár.*, p.30.
[5] *La civ. h-ár.*, p.30.
[6] *cf.* Lewis (2004a). *El lenguaje político del Islam*, p.156.
[7] *cf.* Snouck Hurgronje (1957). *Selected Works*, p. 29.
[8] *cf.* Heers (2003). *Les négriers en terres d'islam*, p. 11.
[9] *cf.* Crone (2003). *Slaves on horses*, p.55.
[10] *cf.* Crone (2003). *Slaves on horses*, p.50-51.
[11] *cf.* Esposito (2004). *El islam*, p. 72.
[12] *cf.* Lewis (1974). Politics and War, p. 182.
[13] *cf.* Woods (2007). *Cómo la Iglesia construyó la civilización occidental*, p.255-256.
[14] *La civ. h-ár.*, p. 31.
[15] *cf.*Snouck Hurgronje (1957). *Selected Works*, p.96.
There came into being a mystical Tradition which, where it went beyond the ascetic and world-denying sayings which had been attributed to the Prophet and received into the classical collections, was regarded as authentic only by the Sufis. The classical collections contain, for example, a well-known tradition which makes Muhammad say that the true Holy War is not the struggle against the enemies of the Muslim state, but the fight against the evil passions of one's own soul. (Snouck Hurgronje (1957). *Selected Works*, p.97)
[16] "Prácticamente todas las tradiciones místicas eran censuradas por los especialistas como débiles o falsas. Bastaban, sin embargo, para dar a los místicos un sentimiento de igualdad con los representantes de la erudición tradicional". (Snouck Hurgronje (1957).*Selected Works,* p.98)
[17] Según la ley islámica, es lícito hacer la guerra contra cuatro tipos de enemigos: infieles, apóstatas, rebeldes y bandidos. Si bien los cuatro tipos de guerra son legítimos, sólo los dos primeros cuentan como *yihad*. Así, la *yihad* es una obligación religiosa. (Lewis (2003). *La crisis del islam*, p. 52)
[18] Lewis (2003). *La crisis del islam*, p. 53.
[19] Snouck Hurgronje (2005). *El desarrollo religioso del islam,* Internet.
[20] Snouck Hurgronje (1957). *Selected Works*, p.72.
La yihad está presente desde el principio de la historia islámica: en las Escrituras, en la vida del Profeta y en los hechos de sus compañeros y sus sucesores inmediatos. Ha continuado a lo largo de la historia islámica y conservado su atractivo hasta la actualidad. (Lewis (2003). *La crisis del islam*, p. 58)
[21] Se ha dicho que la opinión de muchos musulmanes respecto a la yihad es de dos clases, a saber, *yihad akbar* (la mayor) y *yihad asgar* (la menor). Yihad akbar quiere decir la yihad contra los deseos y el demonio mientras que la yihad asgar es contra los infieles en la palestra; pues su campo de batalla es ilimitado, no tiene tiempo ni límites, es dura porque es el hombre contra sí mismo, el enemigo es invisible y no puede ser detectado por los cinco sentidos. [...] La clasificación de la yihad expuesta arriba se basa en un hadiz que afirma que en el momento que el Profeta (s.a.w.) volvía a su casa desde el campo de batalla dijo: "Volvemos de la pequeña yihad a la yihad mayor". Algunos compañeros preguntaron: "¿Qué es la yihad mayor, Enviado de Alá?" Contestó: "La yihad contra los deseos". [...] Al-'Iraqy en *Takhriju Ahadithil Ihya'* afirma: "El mencionado hadiz es referido por Imam Baihaqi con una serie de narradores (sanad) débil procedente de Jabir". Hay también un hadiz referido por Al-Khatib al-Baghdadi procedente de Jabir, que dice: "El Profeta (s.a.w.), cuando volvía de la batalla dijo: 'Hemos vuelto del mejor lugar, y habéis vuelto de la yihad asghar (la pequeña yihad) para combatir en la yihad akbar (la yihad más grande)'. [...] [Tarikh al Baghadadi 13/493] Resulta que este hadiz es débil porque en su cadena de transmisores hay un narrador por el nombre de Khalaf ben Muhammad ben Ismail al-Khiyam que según al-Hakim: "Sus hadices son inadmisibles". Y Abu Ya'la al Khalili dice: "A menudo adultera, es muy débil y refiere hadices desconocidos". [Mashariul 'Ashwaq ila Masuril 'Ushshaq 1/31] [...] Hay en el s*anad* de este hadiz un narrador llamado Yahya ben al Ula al Bajili que según Imam Ahmad es un notorio *kadhdhaab* –mentiroso– fabricante de hadices. También, Amru ben Ali, an Nasai y Daruqutni afirman: "Sus hadices son desechados". Ibnu Adi afirma: "Sus hadices son falsos". [Refer: Tahdhibut Tahdhib 11/261-262] Ibn Taimiyyah afirma: "Hay un Hadiz referido por un grupo de gente que afirma que el Profeta (s.a.w.) dijo después de la batalla de Tabuk: 'Hemos vuelto de la yihad asghar a la yihad akbar'. Este hadiz no tiene fuente, nadie en el campo de la Ciencia Islámica lo ha narrado. El yihad contra los infieles es la acción más noble, y además es la acción más importante por la causa de la humanidad". [Refer: Al Furqan baina Auliyair Rahman wa Auliyaish Shaitaan, matter 44-45]. [...] Sobre las afirmaciones anteriores podemos concluir diciendo que los testimonios utilizados como pruebas o base para establecer que la yihad contra los infieles en el campo de batalla es la yihad asgar y la yihad contra los deseos y el demonio es yihad akbar, son hadices débiles o falsos. Además los datos referidos contradicen a los hadices auténticos (sahih). [...] Yihad fi sabilillaah (la yihad en el camino de Alá) es el acto más elevado y no hay otro equivalente. (*cf.* Abu Fadl (comp.) (April - May 1999). Greater & Lesser Jihad)
[22] *cf.* Tyan E. (1999). Djihad. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam.*
[23] Es imposible imaginarse la fuerza combativa de los ejércitos musulmanes sin ese celo religioso, estímulo de un pueblo que sabe que Dios está de su parte. (*La civ. h-ár.*, p.29)
[24] Maslama b. 'Abd Al-Malik b. Marwan, son of the caliph 'Abd al-Malik and one of the most imposing Umayyad generals, whose siege of Constaninople 98-9/716-18 earned him lasting fame. Like his uncle Muhammad b. Marwan , whom he succeeded in Asia Minor in many respects, he was, as the son of a slave-girl, excluded from the succession to the caliphate. His date of birth is unknown. He died on Muharram 121/24 December 738. [...] He was entrusted with the governorship of both 'Iraqs at the beginning of 102/July 720, but lost his office a year later because he apparently had not delivered the surplus taxes to Syria. This and his interference in the question of succession in favour of his half-brother Hisham and against Yazid's son al-Walid adversely affected his relations with the caliph, so that he did not exercise any military or administrative functions in the remaining years of Yazid's caliphate. (*Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Maslama b. 'Abd al-Malik b. Marwan)

[25] Probably the oldest known East Syrian apologetic work against Islam: *The Disputation between a Monk of Bet Hale and a Muslim Notable*. |[...] It is generally assumed that the emir Maslama may be identified as the caliph 'Abd al-Malik's son, who in 720-1 was governor of both Iraqs. (Reinink (2006). Political Power and Right Religion..., p.157-158)
[In the *Disputation*] When the monk asks who this may be, the Arab continues: "If you want [to know], we carefully keep the commandments of Muhammad and the sacrifices of Abraham and if you want [to know], we do not ascribe to God a son who is visible and passible like us. [...] You lead pagan people astray and say to them: everyone who is baptized and confesses the Son, his sins will be forgiven him. This is the sign that God loves us and agrees with our confession: that He gave to us authority over all religions and over all nations. See–they are slaves subject to us". (Reinink (2006). Political Power and Right Religion..., p. 160-161)
[26] *cf.* Reinink (2006). Political Power and Right Religion in the East Syrian Disputation between a Monk of Bet Hale and an Arab Notable, p.164.
[27] *cf.* Reinink (2006). Political Power and Right Religion..., p.166.
[28] *La civ. h-ár.*, p.32.
[29] Otras circunstancias que favorecieron el éxito rápido de los musulmanes, como las desavenencias entre los visigodos en relación con la elección de sus reyes, y la ayuda que les prestaron los judíos oprimidos por la iglesia visigoda. Sin embargo, no deja de ser un enigma el que España pudiera ser conquistada en menos de tres años. (*La civ. h-ár.*, p. 31)
[30] *cf.* Chejne (1980). *Historia de la España musulmana*, p.105.
[31] Afirmación repetida desde Gibbon y su famosa obra *Decline and Fall of the Roman Empire*. (*cf.* Martínez (2003). La literatura apocalíptica y las primeras reacciones cristianas a la conquista islámica en Oriente, p.161)
[32] [En Oriente] las fuentes cristianas locales y contemporáneas no dan el menor apoyo a la idea de una acogida favorable a los árabes por parte de la población nativa. La lectura que hacen de la historia es una lectura religiosa: si la fuente en cuestión es monofisita, tenderá a considerar el abandono de lo que él llamaba "ortodoxia" por parte de los emperadores romanos como una causa decisiva del triunfo musulmán. Pero, en todo caso, no hay bienvenida a los árabes. (Martínez (2003). La literatura apocalíptica y las primeras reacciones cristianas a la conquista islámica en Oriente, p.167)
[33] Aunque Yohannân recuerda el califato de Mu'âwiyah como un periodo de paz para la Iglesia sin precedentes, y aunque exhorta a sus lectores a ver en la llegada de los musulmanes un designio divino a favor de la Iglesia, ese designio tiene la forma de un castigo: el reino de los musulmanes es un "reino bárbaro", son "un pueblo que no está abierto a la persuasión, que no reconoce ni tratados ni acuerdos, que no acepta halagos ni se ablanda, cuyo único sosiego es la sangre derramada sin razón, cuyo placer es dominar a todo el mundo, cuyo deseo es hacer cautivos y deportar. El odio y la ira son su alimento; y no se contentan con lo que se les ofrece". (Martínez (2003). La literatura apocalíptica y las primeras reacciones cristianas a la conquista islámica en Oriente, p.176)
[34] La crónica continúa: "Pero para contar al lector todo en breves páginas, dejando de lado los innumerables desastres que desde Adán hasta hoy causó, cruel, por innumerables regiones y ciudades, este mundo inmundo, todo cuanto según la historia soportó la conquistada Troya, lo que aguantó Jerusalén, según vaticinio de los profetas, lo que padeció Babilonia, según el testimonio de las Escrituras, y, en fin, todo cuanto Roma enriquecida por la dignidad de los apóstoles alcanzó por sus mártires, todo esto y más lo sintió España tanto en su honra, como también de su deshonra, pues antes era atrayente, y ahora está hecha una desdicha". (*Crónica mozárabe de 754* (1980). p.73 y 75)
[35] A Athènes, admettre un étranger parmi les citoyens c'était « lui donner une part à la religion » (Démosthène). Il n'en va pas autrement à Médine. Seuls les Croyants jouissent de la pleine possession des droits civils et politiques, et cela, en quelque pays d'Islam qu'ils se trouvent, même s'ils n'en sont pas originaires. Le Prophète a dit : « Les Musulmans sont égaux par le sang. Le plus humble d'entre eux a la protection de tous les autres. En face des non-Musulmans, ils forment un seul bloc ». (Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans*, p. 10)
[36] *La civ. h-ár.*, p. 46.
[37] *cf.* Burckhardt (2000). *Espejo del Intelecto*, p. 40.
Classification of mankind in different branches is endorsed both by reason and revelation. Not only the the Holy Qur'an alludes to this segregation rather it hints towards the basic widom of the phenomenon. It says: "O mankind! We have created you from a male and a female, and have made you nations and tribes that you may know one another. Lo! the noblest of you, in the sight of Allah, is the best in conduct. Lo! Allah is all-knowing, all-aware". [49:13] (Tariq Hashmi from PAKISTAN (September 19, 2003). Recuperado en: http://studying-islam.org/forum/topic.aspx?topicid=161&lang=&forumid=1 [18 mayo 2008])
[38] *La civ. h-ár.*, p. 46.
[39] *cf.* Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.303.
[40] Terrasse (1985). Introducción, p. 12.
[41] [C.9:28] ¡Creyentes! Los asociadores son mera impureza.
[42] El poeta Abuishaq de Elvira atizó el odio contra los judíos de Granada, antes del famoso pogrom de 1066, con versos como éstos: "Vosotros, los dueños, los fieles, los puros, vais andrajosos, sois miserables, estáis hambrientos, os roban, tenéis que mendigar a su puerta." [...] "Corre a degollarlo..., que es cordero cebón...; coge su dinero, que tú eres más digno que él." (*cf.* Vallvé (1985), p. 575)
[43] *cf.* Abu-Sahlieh *(1979). Non-musulmans en pays d'Islam*, p. 76.
[44] *cf.* Zakharia, Katia (2003). "C'est cela qui, entre nous" et "eux", fait la différence": Le concept de *nisba* dans le *Kitab al-Bayan wa-l-tabyin*. En *Identidades marginales*, p. 28.
[45] *cf.* Crone, P. (1999). Mawali. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam.*
[46] Aunque los cristianos, bajo el dominio del Islam, conservasen su liturgia latina, adoptaron la cultura árabe en tal medida que recibieron el nombre de *mozárabes*, palabra que corresponde al árabe *musta'rib* que significa "arabizado". Este proceso de arabización no se produjo sin resistencia por parte de los círculos clericales anti-islámicos. Conocemos el lamento de un obispo en el sentido de que los jóvenes se entusiasmasen más por los escritos árabes que por la Patrística. Una fuerte reacción estalló a mediados del siglo IX, durante el reinado de 'Abd al-Rahman II, corporizándose en un afán impetuoso hacia el martirio. Como la simple confesión de la fe cristiana no suscitaba la reacción musulmana, algunos cristianos de ambos sexos empezaron a proferir insultos contra el Islam y maldiciones contra el Profeta, hasta que los jueces musulmanes no tuvieron otra disyuntiva que condenarlos a muerte.

Universidad de Alicante

Muy característica es la historia del joven aristócrata cristiano Isaac, que había iniciado una carrera prometedora como secretario en la corte de Córdoba. Más tarde ingresó en un monasterio y un día se presentó ante el Cadí Mayor musulmán para convertirse, como decía, al Islam, solicitando que el juez le aleccionara en esa religión. Pero cuando el Cadí, muy satisfecho, empezó la instrucción, Isaac le interrumpió, tildando al Profeta de estafador infernal. El juez intentó en vano preservar de la muerte al monje fanático, pretextando que se trataba de un enfermo mental; pero las cosas siguieron su curso. Poco después fue convocado, por requerimiento del emir, un sínodo episcopal, que condenó el martirio provocado voluntariamente como una exaltación extravagante– . En efecto, podemos preguntarnos si el testimonio valiente de una verdad de fe, que distinguió a los mártires del cristianismo primitivo, debe parangonarse con los insultos a la fe ajena . (*La civ. h-ár.*, p. 34-36)

[47] El venerable Abad David, entonces administrador del monasterio [de San Sabas en Jerusalén], le envió a África en busca del sustento para los monjes[...] Pero cuando descubrió que la Iglesia de Dios era azotada allí muy duramente por el ataque de unos tiranos, se dirigió a Hispania también por consejo de quienes lo habían enviado. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 142)

Las razones del retroceso del Cristianismo en estos territorios; la primera, entre todas, la opresión ejercida por el Islam durante trece siglos. (De Vries, Guillermo (1953). *Oriente cristiano: Hoy*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas, p.199)

Los católicos orientales siguen frecuentemente viendo en los mahometanos al conquistador enemigo, que pertenece a la nación de los dominadores y al opresor. A menudo los católicos no comprenden que deben llevar el Evangelio de Cristo al odiado opresor y que deben estar, por tanto, dispuestos a llamarlo hermano en Cristo. (De Vries (1953). *Oriente cristiano*, p.203)

[48] Dozy (1988). *Historia de los musulmanes de España* (libros I-II), p. 305.

[49] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 116.

[50] To purchase some necessaries for domestic use. (Haines (1889). *Christianity and Islam in Spain*, cap. III)

[51] En cuanto a vuestro profeta, no me atrevo a exponer como se le considera entre los católicos, porque no dudo que esto os molestaría gravemente; pero si establecemos un pacto amistoso y respetáis un conciliador compromiso de fidelidad, os diré con qué testimonio evangélico se le califica o con qué grado de respeto lo honran los cristianos. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p.116)

[52] "Los sacerdotes se pasean por Córdoba e incluso se detienen a charlar con los musulmanes". (Gil (1997). Las tensiones de una minoría religiosa, p.91)

[53] Por ello Eulogio lo califica de "prudens". (*cf. Memoriale*, II, 6)

[54] "Pseudo prophetam", "falsissimum dogmatistam". (*Memoriale*, II, 6)

[55] *cf.* Corán 33:37.

"Una vez fue Mahoma a casa de su hijo adoptivo Zayd (b Harita), y no le halló, sino sólo a su mujer, Zaynab, ligeramente vestida, "y el Profeta apartó de ella la vista". Ella le dijo: "No está aquí, oh Enviado de Alá, pero entra; te tengo como a mi padre y mi madre." El Enviado de Alá no quiso entrar. Al Enviado de Alá le gustó, se volvió, y andaba murmurando algo de lo que sólo se entendía: "¡Gloria a Alá soberano! ¡Gloria a Alá, que trueca los corazones!" Al volver Zayd a casa, su mujer le refirió lo sucedido. Zayd se apresuró a ir a Mahoma y decirle: "Oh, Enviado de Alá, me he enterado de que has venido a mi casa. ¿Por qué no has entrado? ¿Te ha gustado Zaynab? En este caso la repudio". El Enviado de Alá le dijo: "Tente tu mujer". Algún tiempo después, Zayd repudió a su mujer, y luego, estando Mahoma hablando con 'A'isha, le sobrevino un trance, y se le quitó un peso (del corazón) y sonrió, y dijo: "¿Quién irá a Zaynab a darle albricias, a decirle que Alá me casa con ella?", y promulgó el verso 37 de la sura 33". (Pareja (1954). *Islamología* (t. I), p. 79). "Con respecto al esclavo de Mahoma Zayd ibn Haritha, Mahoma lo dejó libre y lo adoptó, lo casó con su prima (de Mahoma) Zaynab. Más tarde, Zayd se divorció de ella cuando se dio cuenta que Mahoma estaba atraído por ella. La escandalosa historia es documentada por versículos coránicos y los eruditos musulmanes la admiten". (*cf. Behind the Veil* (s.f.), chapter one, Internet)

[56] Según Álvaro, en *Indículus Luminosus*. En Delgado León (1996). *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam*, p. 91.

[57] Un crimen tan grande cometido contra un sacerdote, a muchos que gozaban en la contemplación de Dios de la paz de una tranquila confesión en los parajes desiertos de los montes y los bosques... los obligó a lanzarse a detestar y maldecir espontánea y públicamente al criminal profeta...; y lo que al principio arrancó violentamente de éste solo la pérfida ejecución de sus perseguidores, y el castigo que se infligió a éste con la persuasión de un astuto rodeo, después estremeció a muchos que espontáneamente se ofrecían a tal peligro. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 119)

[58] Álvaro, *Indiculus.* En Delgado León (1996). *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam*, p. 93.

[59] Dozy (1988). *Historia de los musulmanes de España* (libros I-II), p. 316.

[60] Dozy (1988). *Historia de los musulmanes de España* (libros I-II), p. 317.

[61] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p.118.

[62] Lévi-Provençal (1967). *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, p.154.

[63] La prohibición de usar esas expresiones coránicas votivas, expresiones de tan largo uso entre los musulmanes, es el motivo de la persecución que se desata contra el comerciante Juan. Este tenía por costumbre usarlas en el desempeño de su oficio para ponderar la calidad de sus productos ante los compradores musulmanes. Para algunos de sus clientes, oyéndolas de su boca les suenan a blasfemia, a desacato para Mahoma y su Ley. (Jiménez Pedrajas (1973). *Las relaciones entre los cristianos y los musulmanes en Córdoba*, p. 122)

[64] *cf.* Indículus Luminosus. En Delgado León (1996). *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam*, p. 95.

[65] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 94.

[66] *cf.* Indículus Luminosus. En Delgado León (1996). *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam*, p. 95.

[67] Fue herido a latigazos casi hasta morir, transportado de espaldas en un asno y agobiado por un inmenso peso de cadenas, hasta el punto de que la albarda del jumento se inclinaba del lado por donde colgaban sus piernas; y recorriendo toda la ciudad por obra de los sayones, fue arrastrado para espectáculo del vulgo, a la vez que le precedían unos pregoneros de burlas. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 134) Juan fue el único de los cristianos que menciona Eulogio, acusados de insultos a Mahoma, que recibió este castigo. Los demás fueron condenados a muerte y ejecutados. La última noticia que se conserva de él es que, seis meses después de estos hechos, seguía en prisión, donde lo encontró Eulogio, en noviembre de 851

[68] Dozy (1988). *Historia de los musulmanes de España* (libros I-II), p. 319-320.

[69] Admirando la solidez de su fe, dijo [Aurelio]: "En verdad el edificio de la fe de este hombre está asentado sobre una piedra angelical, puesto que una violencia tan grande de los tormentos no la empujó ni la brisa de castigos pasajeros la sacudió. Y si el portador manifiesto del estandarte de Cristo ha soportado por amor al Redentor tantos crueles tormentos, a pesar de poder librarse del desastre del suplicio renegando; y si por juzgar mejor el perjuicio de su carne que la perdición de su alma, no ha permitido apartarse de la religión cristiana mediante la articulación de una sola palabra, ¿con qué injurias me consideraré digno de ser atacado o a qué suplicio debo exponerme para ser castigado, de modo que yo pueda adquirir el vigor de aquel condenado que he visto hoy y goce de su constancia?". (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 135)

[70] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 120.

[71] Los casos de Nunilo y Alodia, ejecutadas en Huesca, y de Adulfo y Juan, en Córdoba, hacia el 824. Un mártir sin nombre al que alude Sansón fue ejecutado después de Eulogio en el reinado de Muhammad. Dalŷa (o Dhabba), Áurea y Pelagio lo fueron. en Córdoba, en el siglo X.

[72] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 86

[73] "Quizás por estar ebrio o enloquecido no puedes advertir fácilmente lo que declaras". (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p.85)

[74] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 170.

[75] Es muy interesante ver cómo el hijo de una familia cristiana de Córdoba se educó de tal forma que sabía bien el árabe y después ingresó en la administración. (Fletcher (2000). *La España mora,* p. 55)

[76] Pregunta también a los sabios, sondea a los filósofos y a los ministros de su reino les interroga sobre este asunto. Todos ellos, con unánime acuerdo en la perdición de los fieles, decidieron detener a los cristianos y encadenarlos en unas estrechísimas prisiones. Entonces ya se eliminó sin duda la traba para matarlos, si algún atolondrado se presentaba espontáneamente para lanzar reproches contra su Profeta. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 150)

[77] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Documento martirial, p. 182. Repleta sunt penetralia carceris clericorum catervis, viduata est ecclesia sacro presulum et sacerdotum officio. Horrent divina tabernacula squalidam solitudinem: aranea texit templum, tenent cuncta silentium. (*Documentum Martyriale*, 6)

[78] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Documento martirial, p. 185.

[79] Muchos hombres inútiles para el granero del Señor [...] rehusando huir, padecer o incluso ocultarse con nosotros, abandonaron su religión, renegaron de su fe, abdicaron de su credo y despreciaron al Crucificado; entregándose, ¡ay dolor!, a la impiedad, sometieron sus cuellos a los demonios, blasfemaron, y rebajaron y arruinaron a los cristianos [...] Muchos también, que no hace mucho con sano juicio predicaban las victorias de los mártires, ensalzaban su constancia, alababan sus trofeos, honraban su lucha, tanto de entre los sacerdotes como de entre los laicos, cambiaron de parecer, pensaron de distinta manera y consideraron indiscretos a quienes hasta entonces declaraban los más dichosos, puesto que los mismos santos, que no querían sufrir junto a los más débiles, decidieron atender mejor por los beneficios de su tranquilidad y paz, que ellos confiaban adquirir con su sangre en los cielos, que por el provecho de su Iglesia, titubeante entre los escollos de los malvados. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p.151)

[80] Desde que los santos bajaron al combate para hablar en nombre de nuestro Señor Jesucristo ante el Rey, confesarles a las autoridades y a los jueces la verdad del Evangelio, y declarar la falsedad de su injusto profeta. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 152)

[81] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 152.

[82] Mientras que gemíamos con más frecuencia, oprimidos por tamaña angustia, nos escondíamos y andábamos errantes, de nuevo el obispo fue entregado a la horrible gruta de las cárceles, mas ninguno de los nobles laicos se atrevía a traspasar sus puertas a un futuro calabozo al día siguiente. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 152)

[83] Hay diversidad de opiniones sobre la fecha. Wolf propone la del verano de 852 con estos argumentos: "Eulogius tells us that the *exceptor* fell from the emir's grace *post bisseno mense* after the council met and *post aliquos menses* after the accession of Muhammad I. Given that the council was intended to find a way of preventing future martyrdoms, it would make the most sense for it to have been convened immediately after a significant number of executions. The middle to late summer of 852, after the group of martyrs that died on July 27, fits best. It also makes the most sense in terms of the order of events that Eulogius described, placing, as he did, the council on the eve of [c]Abd ar-Rahmân II's death. The *exceptor's* disgrace, then, would have occurred twelve months later, or roughly August, 853. It does not make as much sense to interpret *post bisseno mense* as "after the twelfth month," or December, as Colbert would have it (p. 249). *Memoriale sanctorum* 3.2 (PL 115:801; CSM 2:440)".(Wolf (1988). *Christian Martyrs in Muslim Spain*, c. 4, Internet)

Aldana García escribe que, "tras las primeras muertes, Abderrahmán II, haciendo uso de su privilegio, mandó convocar un Concilio cristiano que se celebró en Córdoba, posiblemente en el año 852". (Aldana García (1998). *Obras completas de San Eulogio*, p. 27)

[84] Los metropolitanos [...] habían sido reunidos entonces por la misma causa por el Rey, desde las distintas provincias. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p.151)

[85] La comunidad mozárabe como tal hizo saber al emir que no se solidarizaba con la actitud revisionista de Eulogio y su grupo, convocando al concilio en Córdoba el año 852, bajo la presidencia de Recafredo. (Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p. 134)

[86] Henos, pues, ante un Emir de los "Creyentes", convocando un concilio cristiano, para que, a su dictado, legisle en el problema de los mártires. Está, por tanto, en línea con la más pura tradición cesaropapista del contemporáneo Imperio Romano de Oriente. Y lo peor no es su intento. Lo malo es que tiene éxito; y ve doblegarse ante su pretensión a toda la plana mayor de la Iglesia de al-Andalus. Hasta los decididos fautores de los mártires han de someterse, como le sucede al mismo Eulogio. (Jiménez Pedrajas (1973). *Las relaciones entre los cristianos y los musulmanes en Córdoba*, p.213)

[87] Existió [...] una corriente de simpatía entre los miembros de la mozarabía toledana respecto del "mozarabismo radical" representado por los mártires cordobeses. Sería difícil de explicar de otra forma la acogida calurosa que Eulogio tuvo en Toledo cuando, después de su liberación y en el regreso de su viaje a Pamplona, pasó algún tiempo en esa ciudad y fue recomendado luego –aunque en vano– para ocupar la máxima dignidad de la iglesia hispánica. (Cabrera (1997). Los mozárabes: Un grupo social olvidado, p.32)

[88] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Epístola a Wiliesindo, p. 215-216.

[89] Abriéronse las sesiones del concilio bajo la presidencia de Recafredo, metropolitano de Sevilla. ... [Gómez] rogó además a los obispos que se encargasen de meter en la cárcel a las personas que juzgasen peligrosas. Entonces Saúl, obispo de Córdoba, tomó la defensa de los mártires. Habíase colocado en el partido de los exaltados, menos por convicción que por hacer olvidar sus antecedentes, que no eran muy puros. (Dozy (1988). *Historia de los musulmanes de España* (libros I-II), p. 325)

[90] *cf.* Simonet (1983). *Historia de los mozárabes de España*, p. 435.

[91] El mismo documento no atacaba la lucha de quienes morían, por lo que se podía percibir que se ensalzaría laudatoriamente a los futuros soldados, pero publicado de manera alegórica, no podía ser comprendido sino por los más entendidos. Sin embargo, considero que aquella decisión de simulación no estuvo exenta de culpa, porque conteniendo una cosa y dando a entender otra, parecía, por decirlo así, refrenar la afluencia al martirio; es más, confieso que de ningún modo se debe remitir, sino con una legítima justificación, al menos ante el pueblo. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 152)

[92] Barceló (1997). *El sol que salió por Occidente*, p. 110.

[93] A muchos, que hacía tiempo gozaban del usufructo del suministro militar, los privó del beneficio real. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 156)

[94] Por la misma época les entregó el gobierno de la ciudad a los mismos que, esforzándose con igual celo de confrontación contra el pueblo de Dios, por todas partes lo afligiesen, abatiesen y oprimiesen, para que no sólo no se atreviesen a infamar de ninguna manera a su profeta, sino que también confesaran su abominable culto obligados por el terror. Así también, una insoportable tristeza y una cruel persecución salían al paso por todas partes y a la mayoría sumergía en el pozo de la apostasía. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 156)

[95] Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p. 133.

[96] Había ordenado incluso con una sentencia general aniquilar a todos los cristianos y dispersar a sus mujeres en una pública venta, excepto quienes despreciaran su religión y se desviaran de su culto. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 161). En otra ocasión, tras la muerte de Emila y Jeremías, los musulmanes "incluso meditaron arrancar de raíz a toda la Iglesia, puesto que los gentiles, sacudidos por un excesivo terror a tantos hombres que acudían al martirio, pensaban que era inminente la perdición de su reino, al percibir a unos pequeños revestidos de semejante valor, a quienes habían debilitado en la cárcel y finalmente aniquilado con la espada vengadora". (Eulogio de Córdoba, (1998). Memorial, p. 149)

[97] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 161.

[98] Dozy (1988). *Historia de los musulmanes de España* (libros I-II), p. 323.

[99] Únicamente él, entre los cristianos, había sido retenido por los ministros en su cargo de *exceptor*, gracias a su elocuencia en la lengua árabe, de la que estaba dotado en exceso, pero algunos meses después fue expulsado de palacio y de su cargo. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 156)

[100] Este hecho lo soportó con dificultad y, como lamentaba profundamente haber sido privado de tan gran dignidad, rechazó su fe en la Santísima Trinidad, y de ninguna manera quiso ya parecer cristiano en adelante. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 157)

[101] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 157.

[102] Este hombre venal e indiferente en religión no podía ser partidario de los mártires; pero al declararse contra ellos abiertamente, le impulsaba más y más el temor de perder su lucrativo empleo y sus riquezas. (Simonet (1983). *Historia de los mozárabes de España*, p. 400)

[103] Abd al-Rahman III utilizará los servicios de eminentes cristianos para misiones de Estado, como Recemundo, al que como compensación promovió al obispado de Elvira.

[104] En el concilio atacó a Eulogio y exigió excomulgar a los mártires y condenarlos. (*cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 151)

[105] Lewis (2002a). *Los judíos del islam*, p. 40.

[106] Cuando murió Gómez ben Antonián, Háxim quiso despojar a sus herederos de la herencia; promovió una información de testigos y logró que un almotacén elevara el proceso al juez Soleimán b Asuad afirmando que Gómez había muerto en el cristianismo, y que los bienes que éste poseía debían ir a parar al tesoro público. Un prócer musulmán [Mohámed ben Yúsuf ben Matruh] no se privaba de decir públicamente dirigiéndose a los principales de Córdoba:
–¡De un hombre como Gómez, que siempre estaba rezando, que estaba siempre haciendo obras devotas, propias de un siervo de Dios, la paloma de esta mezquita, se dice que ha muerto en el cristianismo! (Aljoxani (1985). *Historia de los jueces de Córdoba*, p. 184-185)

[107] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 157

[108] Dotado de espíritu flexible y penetrante, Gómez, que, por unánime confesión de cristianos y musulmanes, hablaba y escribía con notable pureza y elegancia la lengua árabe, se había ganado el favor[...] del monarca. (Dozy (1988). *Historia de los musulmanes de España* (libros I-II), p. 323)

[109] *cf.* Chabry y Chabry (1987). *Politique et minorités au Proche-Orient*, p.27.

[110] Abaten también las techumbres de los templos que, erigidos en un tiempo de paz, por el celo y la laboriosidad de nuestros padres, excedían casi la antigüedad de trescientos años, desde los días de su construcción. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 157)

[111] Con las persecuciones de Abd ar-Rahman II y los derribos ordenados por Muhammad I la arquitectura mozárabe debió morir; y si algo quedó, perecería en los tiempos del sultán almohade Yacub Almanzor..., que alardeaba de no haber dejado en pie ni una iglesia cristiana. (Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España* (t. I), p. 469)

[112] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 157-158.

[113] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 158.

[114] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 158.

[115] "Los tributos que mensualmente pagamos con gran tristeza" (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 102)
El tributo pagado mensualmente es el impuesto coránico de la *yizya* o capitación que estaban obligados a pagar sólo los dimmis, no los musulmanes. ¿Se pagó alguna vez mensualmente, como dice Eulogio? Según los fundadores de tres de las escuelas jurídicas, Malik, Shafi'i e Ibn Hanbal, la *yizya* debe ser recaudada al término del año fiscal, es decir, cuando han concluido los doce meses lunares. Pero no siempre fue así. Abu Yusuf y Saibani piensan que hay que recaudar la capitación

en varios plazos, bimensualmente, según Abu Yusuf, y mensualmente, según Saibani. La *Crónica* de Juan de Nikiu afirma que tras la conquista de Egipto, los cristianos "tuvieron que dar incluso a sus hijos a cambio de las grandes sumas que tenían que pagar cada mes". (Martínez (2002) *Literatura Apocalíptica y primeras reacciones cristianas a la conquista islámica en Oriente*, Internet)
D'après Malik, Safi'i et Ibn Hanbal, la *ŷizya* ne doit être perçue qu'à l'expiration de l'année fiscale, c'est-à-dire quand les douze mois lunaires sont achevés. Abu Yusuf et Saibani pensent qu'il faut percevoir la capitation en plusieurs échéances; celles-ci seront bimensuelles, d'après le premier, et mensuelles d'après le second. (Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 284)

[116] "Quod lunariter solvimus cum gravi moerore tributum" (*Memoriale Sanctorum*, I, 12).
Es admisible la noticia de Eulogio de que los cristianos pagaban tributos mensualmente (*cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 102)

[117] Aumentan con la insoportable carga del tributo los cuellos de los desdichados y maltratan cada día al pueblo del Señor. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 158)

[118] *cf.* Jiménez Pedrajas (1973). *Las relaciones entre los cristianos y los musulmanes en Córdoba*, p. 125.

[119] *cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 285.

[120] Según la *Descripción anónima de al-Andalus.* (*cf.* Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p. 42)

[121] *cf.* Ye'or (1994). *Juifs et Chrétiens sous l'islam*, p. 83.

[122] Según Malik, la herencia del apóstata ingresa en el Tesoro. (*cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 141)

[123] Me suplicó que le instruyese sobre lo que debía hacer tanto con sus bienes como con las dos hijas que había recibido por don divino... Si era conveniente dejar sin orden sus riquezas para que el fisco las acumulara de inmediato. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 136)

[124] En casa de Aurelio halló el monje Jorge, futuro mártir, a Félix y su esposa "quienes también habían vendido ya todos sus bienes y los habían dispensado a los lugares sagrados o a los pobres, preparados a asumir todo género de tormentos por el Hijo de Dios y su amor". (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 144)

[125] Alhaquem I le había dejado [a Abd al-Rahman] un reino casi por entero pacificado y una hacienda en plena prosperidad. El tesoro real rebosaba de oro. Según el geógrafo al-Bakrí, solamente la renta fiscal ordinaria (*chibaya*) de los distritos dependientes de Córdoba alcanzaba, bajo Alhaquem, la cifra anual de 142.000 dinares, procedentes del pago de exenciones del servicio militar [jizya], de contribuciones territoriales[*jarach*] y del derecho de cazar con halcón. Además, los impuestos en especie (*wazifa*) daban 53.000 modios de trigo y 73.000 de cebada. Por su parte, los distritos de Sevilla rentaban 35.100 dinares; los de Sidona, 50.600; los de Morón, 21.000, y los de Niebla, 15.600. La historia de Ibn Hayyan precisa asimismo que la renta anual del Estado, que alcanzaba bajo Alhaquem I la cifra de 600.000 dinares, llegó a la de un millón bajo Abderrahmán II... Abd al-Rahman II pudo gastar sin tasa en asegurar el costoso mantenimiento de su casa, pagar a sus funcionarios y soldados, elevar construcciones de utilidad pública y proceder, por último, a distribuciones gratuitas de granos, con ocasión de las dos sequías que asolaron España bajo su reinado. (Lévi-Provençal (1967). *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, p. 163)

[126] Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p. 182.

[127] Carta de Ludovico Pío a los cristianos de Mérida, 828: "Hemos escuchado el relato de vuestras tribulaciones y de los muchos sufrimientos que padecéis por la crueldad del rey Abderrahmán, quien, por la demasiada codicia de que da muestras para quitaros vuestros bienes, os ha sumido muchas veces en la aflicción, como también lo hizo su padre Abolas (Abu-l-'Asi), el cual, aumentando injustamente los tributos de que no erais deudores y exigiendo su pago por la fuerza, de amigos os tornó enemigos y de súbditos obedientes os hizo rebeldes, intentando quitaros la libertad y oprimiros con pesadas e inicuas contribuciones. Mas, según lo que oímos, siempre habéis valerosamente resistido, como varones esforzados, la injusticia de los reyes tiranos y su cruel avaricia, y aun lo seguís haciendo así al presente, conforme sabemos por relación de muchos. Por tanto, hemos tenido a bien dirigiros esta carta para consolaros y exhortaros a que perseveréis en la defensa de vuestra libertad contra un monarca tan cruel, y en la resistencia que oponéis a su furor y saña. [...] Y os hacemos saber que si queréis emigrar y veniros hacia nosotros, obraremos de manera que podáis gozar en pleno de vuestra libertad antigua, sin ningún menoscabo y sin la imposición de ningún tributo; y que no pretenderemos que viváis bajo de otra ley que aquella que eligiereis, ni os trataremos sino como amigos y confederados, unidos con honor a nosotros para defensa de nuestro reino. ¡Dios os guarde como lo deseamos!" (Lévi-Provençal (1967). *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, p. 152)

[128] Barceló (1997). *El sol que salió por Occidente*, p. 113.

[129] Barceló (1997). *El sol que salió por Occidente*, p. 113.

[130] Las 213 alquerías dimmíes, un 27,35 % del total, más los dimmíes que habitaban en la ciudad de Córdoba, pagaban, en la época de Muhammad, 3,4 veces más que todas las alquerías musulmanas juntas. La presión fiscal era prácticamente insostenible; la decisión de Muhammad de llegar a este nivel de presión sólo tiene sentido si se advertía claramente que esta comunidad era ya muy minoritaria y que se hallaba profundamente dividida entre la desesperación cultural de unos pocos y la creciente confusión ideológica y doctrinal de la mayoría, tanto jerarquías eclesiásticas, sin poder terrenal ninguno, como fieles. El paso hacia el Islam era ya muy corto; y darlo se hacía irresistible. Pero esta tendencia a la conversión religiosa, que equivalía también a una opción cultural y civil diferente, era ya anterior a la presión del *amir* Muhammad. El texto fiscal de la *kura* de Córdoba, recogido por al-Udrí, dejaba ver claramente que los musulmanes eran ya una mayoría sólida veinte o treinta años antes. El *amir* Muhammad pudo tomar la decisión de agravar la fiscalidad al percatarse de que la comunidad dimmí no tenía capacidad de respuesta, como había quedado patente en los esfuerzos estériles de los llamados "mártires voluntarios" de mitad del siglo IX. Al disminuir esta comunidad, el proceso de acentuar la tributación, para rehacer pérdidas fiscales, no hace más que enconar la tendencia. (Barceló (1997). *El sol que salió por Occidente*, p. 114)

[131] Por otra parte, si damos por notablemente perfecto el censo de Hostégesis, se puede entrever el orden de magnitud de los dimmíes. En rigor, pagan mucho pero son más bien pocos. No creo que, razonablemente, la recaudación de la yizya (capitación) estricta pueda ser superior al 50 % de todo lo recaudado por todos los conceptos a los dimmíes. Por consiguiente, en la *kura* de Córdoba y en la ciudad de Córdoba deberían vivir, en la época de Muhammad, alrededor de 50.000 dimmíes. El *amir* Muhammad no tuvo, pues, revueltas de dimmíes pero había sembrado la semilla de la gran revuelta de los *muwallad*

(conversos, neo-musulmanes) que él tan decididamente había contribuido a producir. (Barceló (1997). *El sol que salió por Occidente*, p. 114)

[132] *cf.* Lewis (2004b). *Los árabes en la historia*, p. 110.

[133] "El dimmi, decíamos, es un ciudadano de segunda. Si se le tolera, es por razones de órden espiritual, porque se tiene la esperanza de convertirlo, y por razones de órden material, porque se le impone la casi totalidad de las cargas fiscales. Se le deja un lugar en la ciudad, pero recordándole constantemente su estado de inferioridad". (*cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 369)

[134] *cf.* Crone (2003). *Slaves on horses*, p. 30.

[135]. *cf.*Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 144.

[136] Lévi-Provençal (1950). *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, p. 151.

[137] Lévi-Provençal (1967). *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, p. 150-151.

[138] Lévi-Provençal (1967). *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, p. 150-151.

[139] Para cobrar a sus correligionarios los impuestos, el jefe de la comunidad mozárabe disponía de un personal de agentes a las órdenes de un *exceptor*. En cuanto a los conflictos que podían surgir entre mozárabes, eran solventados por un juez especial, el "cadi de los cristianos" (*qadi al-nasara* o *qadi al-'acham*) o *censor*. (Lévi-Provençal (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p. 121)

Los mozárabes pudieron conservar su religión cristiana, también cierta autonomía civil y administrativa. Al frente de su gobierno se hallaba un *comes christianorum*, como en tiempos anteriores; un *censor* ejercía las funciones judiciales; había también un *exactor* o recaudador de impuestos y un *exceptor* o tesorero. En lo eclesiástico era reconocida la autoridad de los obispos... San Eulogio nos habla de seis iglesias en Córdoba: las de San Acisclo, San Zoilo, los Tres Santos, San Cipriano, San Ginés, Santa Eulalia. (Llorca, Gª Villoslada, Laboa (1999). *Historia de la Iglesia católica* (t. II), p. 167)

[140] *cf.* Wolf (1988). *Christian Martyrs...* (chp. 1), Internet.

[141] Según algunos autores, los dimmis deben estar confinados en barrios especiales; el judío o el cristiano que compra una casa en un barrio musulmán está obligado a venderla... Otros jurisconsultos se pronuncian en sentido contrario. (*cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 93)

[142] Tan pronto como advierten en nosotros las marcas de nuestro sagrado grado, nos atacan con una aclamación de burla como a locos y a necios, además de las cotidianas mofas de los niños, a los que no les basta insultarnos de palabra y amontonar vergonzosas bufonadas, sino que incluso no dejan de perseguirnos a pedradas por la espalda˙ (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 103)

[143] Así también cuando encuentran por cualquier motivo a los sacerdotes de Dios que pasan por la calle, lanzando piedras y tejos pequeñísimos a sus pies, los insultan renegando de nuestras cosas con nombres ofensivos e infames, con frases soeces y cánticos deshonestos y mancillan el signo de la fe con oprobioso comentario. También cuando oyen la señal de la basílica, es decir el sonido de la campana que se golpea para reunir la asamblea de la iglesia en todas las horas canónicas, envidiosos con burlas y desprecios, moviendo las cabezas, redoblan iterativamente los improperios a los hombres y mujeres de toda edad, a la grey entera de nuestro Señor Jesucristo atacan y escarnecen, no con mofa uniforme, sino con mil infamaciones afrentosas y maldicientes. (Indículus Luminosus. En Delgado León (1996). *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam*, p. 97)

[144] *cf.* Nieto (1984). *Historia de Córdoba*, p.27.

[145] *cf.* Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.173.

[146] *cf.* Lewis (2002a). *Los judíos del islam*, p. 49.

[147] *cf.* Lewis (2002a). *Los judíos del islam*, p. 49.

[148] Dentro del mundo musulmán al-Andalus es un mundo aparte al que hay que aplicar rasero diferente. (Gil (1997). Las tensiones de una minoría religiosa, p. 93)

[149] De los primeros ocho mártires voluntarios, siete procedían de monasterios.

[150] Por ejemplo, Isaac, iniciador del movimiento; su acaudalado tío Jeremías, ejecutado cuatro días después que su sobrino.

[151] Todo el que niega hoy la persecución en esta parte de la tierra o soporta el yugo de la servidumbre dormido en un sueño de estupidez, o engreído con los invasores pisotea con soberbia a los novicios sometidos de Cristo. ¿Acaso no estamos sometidos al yugo de la esclavitud, gravados por un impuesto impagable, desposeídos de lo nuestro, oprimidos por multitud de afrentas, hechos sujetos de proverbios y canciones y convertidos en teatro para todo gentil? Aquellos dicen: no es tiempo de persecución. Yo les respondo, a los que aseguran lo contrario, que hemos encontrado unos tiempos mortíferos. Aquellos reiteran que los nuestros se han lanzado sin estímulo hostil, yo en cambio declararé con las propias palabras de los que lo afirman que han sido aplastados por el celo de los gentiles. (Indículus luminosus. En Delgado León (1996). *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam*, p. 89)

[152] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 103.

[153] En esa época los sacerdotes todavía mantenían el hábito clerical propio de su estado, lo que les ocasionaba no pocos disgustos cuando salían a la calle y eran reconocidos. Quizá los laicos cristianos ya habían adoptado el traje musulmán para mimetizarse y pasar desapercibidos en un entorno poco amistoso. En todo caso, las prescripciones indumentarias establecidas para los *dimmíes* no parece que estuvieran vigentes en esa época, y probablemente en al-Andalus no lo estuvieran nunca, puesto que el tratado de Ibn Abdun, del siglo XII, insiste en que la autoridad debía hacerlas cumplir.

[154] Los vencidos podían elegir, a su gusto, entre adoptar el Islam o continuar practicando la religión en que habían sido educados. Sin embargo, como por la conversión se alcanzaba una situación más ventajosa, la descristianización fue rápida. (Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España* (t. I), p. 413)

[155] "Principles of dhimmitude", expresión de Bat Ye'or. *cf.* Ye'or (1994). *Juifs et Chrétiens sous l'islam*, p. 77.

[156] *La civ. h.-ár.*, p.34

[157] "Si se exceptúa a los árabes de la península [...], los *dhimmis* han sido libres de conservar su religión mediante el pago de la capitación y la admisión del dominio político del islam, precio demasiado elevado si se tiene en cuenta las vejaciones innumerables que ello ocasiona. Fueron numerosos los que adoptaron el islam para escaparse de este estado de humillación. El resultado: reducción al estado de minoría de los adeptos de las demás religiones en el mundo árabe e islámico; países enteros fueron vaciados de sus habitantes cristianos: Arabia, Túnez, Libia, Argelia, etc." (*cf.* Abu-Sahlieh (1979). *Non-musulmans en pays d'Islam*, p. 56)

[158] "La arabización de Asia sudoccidental y el norte de África fue un proceso complejo y prolongado, cuyos detalles están todavía sujetos a discusión científica. Sin embargo, la principal razón de su éxito rápido fue el hecho de que durante los decisivos primeros cien años de su existencia, el imperio musulmán era un estado árabe que otorgaba inmensos privilegios a personas de raza o afiliación árabes". (*cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 5)
[159] Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p. 129.
[160] Cualquiera de los católicos que desee conocer verdaderamente la locura de su error, las extravagancias de su predicación y los mandamientos de su impía herejía, lo advertirá con mayor claridad al examinar a los fieles de la propia secta, puesto que éstos consideran que tienen y creen en algo sagrado, y por ello proclaman las doctrinas de su profeta con palabras, no sólo privadas sino también manifiestas. (Eulogio de Córdoba (1998). Apologético, p. 202)
[161] La prohibición del proselitismo cristiano, del matrimonio de un cristiano con una musulmana; la condena de los musulmanes apóstatas, la condena de la negación pública del profetismo de Mahoma, etc.
[162] *cf.* Indículus luminosus. En Delgado León (1996). *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam*, p. 33.
[163] Les chrétiens qui connaissent l'arabe sont en général de famille aisée, qu'ils ont eu dans leur jeunesse et avant leur entrée au couvent des contacts répétés avec la population de langue arabe et de civilisation musulmane. Seules la basilique d'Acisclo et celle de Cyprien sont susceptibles d'avoir été plus ouvertes à l'enseignement de l'arabe que les monastères comme Tabanos ou Cuteclara. (Millet-Gérard (1984). *Chrétiens mozarabes...*, p. 62)
[164] La totalidad de los infieles, ante el avance [de los mártires], se conmovió con un excesivo temor, hasta el punto de que pensó que ya era inminente la perdición de su Estado y la ruina de su templo, y les rogó con súplicas a nuestros atletas que se alejaran de tales intenciones. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 120)
[165] Las actitudes de este partido son las que Juan de Gorze, un siglo más tarde, reprocha al obispo mozárabe que defiende la coexistencia y la cooperación con los dominadores "en todo aquello que no redunde en perjuicio de nuestra religión". (*cf.* Cantarino (1979). *Entre monjes y musulmanes*, p. 145)
[166] *cf.* Simonet (1983). *Historia de los mozárabes de España*, p. 399.
[167] ¡Ay, qué dolor!, puesto que consideramos un placer estar sometidos a los gentiles y no nos oponemos a llevar nuestro yugo con infieles. Y por eso, por el cotidiano trato, usamos por lo general de sus sacrilegios y deseamos su compañía. (Eulogio de Córdoba (1998). Documento martirial, p. 186)
[168] Religious fervour was not wholly vanished: it was still to be found among the clergy, specially among the dwellers in convents. (Haines (1889). *Christianity and Islam in Spain*, chapter III)
[169] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 96.
[170] [62:6-7] «Si pretendéis ser los amigos de Alá, con exclusión de otras gentes, entonces, ¡desead la muerte, si sois consecuentes!» Pero nunca la desean por lo que sus manos han cometido.
[2:94] Di: «Si se os reserva la Morada Postrera junto a Alá, con exclusión de otras gentes. Entonces ¡desead la muerte. si sois consecuentes!»
[171] "Admiramos la inteligencia y la perspicacia de este reto que Dios les lanza para demostrar su mala fe. Porque quien pretende ser el hijo exclusivo de Dios y que se cree Su único bienamado se apresura de unírsele en el cielo porque "este bajo mundo no pesa ni el peso del ala de un mosquito frente al paraíso" (hadiz). Ahora bien sabemos cuanto por el contrario estas gentes se apegan a la vida y tienen miedo de la muerte". (*cf.* Kechrid (1984), nota 2 a Corán 2:94)
[172] En la misma entrada del palacio proclaman su testimonio contra el creador de la perdición, desorden e ignominia sin miedo a sufrir el tormento de lo suplicios por la misma verdad o los tipos de peligros por los que tendrían el fin de esta vida, puesto que les apremiaba un ardor de marcharse al cielo y de apresurarse a ver el rostro de aquél a quien habían servido. [...] Al considerar su muerte igual que una vida perpetua, desean voluntariamente la muerte de la carne. (*cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 92)
[173] La hipótesis del suicidio como "explicación" del movimiento martirial, la equivalencia de valor entre martirio y suicidio o la consumación del significado del martirio en la muerte, han sido propuestos por alguno de los escritores modernos que han tratado del asunto: "Algunos de los extremistas mozárabes de Córdoba [...] esperaban ganar el martirio con actos que equivalían a un suicidio." (Chejne (1980). *Historia de la España musulmana*, p. 30) Un poco más adelante el mismo autor añade: "Los cristianos fanáticos, alentados por los clérigos, insultaban al Islam y a su fundador, con el fin de merecer la pena capital, y así ganar la deseada condición de mártires y santos." (Chejne (1980). *Historia de la España musulmana*, p. 36)
[174] Quisiera que me contestaran los que se burlan de los soldados de Cristo si a ellos los ha conducido a la muerte su amor a la muerte o si no, mas bien, el disfrute del Paraíso les ha forzado a ir al suplicio para escapar a las hogueras de la muerte eterna. Nadie contestaría que los santos han deseado la muerte simplemente para morir, sino para evitar a través de su muerte temporal, los fuegos de la destrucción eterna. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 111)
[175] "Juez, ninguna abundancia temporal es comparable con las recompensas eternas, por cuya causa desdeñamos esta vida a través de nuestra fe en Jesucristo." (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 146)
[176] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 159.
[177] *cf.* Haines (1889). *Christianity and Islam in Spain*, chapter IV.
[178] *cf.* Dozy (1988). *Historia de los musulmanes de España* (libros I-II), p. 316.
[179] Que posteriormente rectificará: "Lo que al principio había negado haber declarado, después lo aseguraba ante el Juez". (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 95)
[180] *cf.* Dozy (1988). *Historia de los musulmanes de España* (libros I-II), p. 320.
[181] Isaac ... por ser perito y sabio en la lengua árabe, desempeñaba el cargo de Exceptor del Estado. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 120)
[182] Perfecto... poseedor de una rica formación literaria y muy conocedor de la lengua árabe. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 116)
[183] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 148.
[184] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 142.
[185] Delgado León (1996). *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam*, p. 32.
[186] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 171.

Artemia, casi adolescente, padeció las consecuencias del matrimonio de "pacto"; fue dada como esposa a un rico musulmán de Sevilla de buen corazón, que la quiso respetando su fe cristiana. Les nacieron dos niños, Adulfo y Juan... Al quedar viuda, la ley musulmana obligaba a la madre entregar a los parientes del esposo la tutoría de los hijos. Artemia tuvo que compartir la educación de éstos con su cuñado el *qadí* Mohamed ben Ziad, muy distinto a su hermano difunto.(Mª Sira Carrasquer, (2003). *Madres mozárabes*, p. 107)
Cuando Ahmad b. Ziad, otro cuñado suyo, muy fanático de la ley coránica, fue *qadí* de la aljama principal, pudo ser testigo de cómo sus sobrinos, ya jóvenes, no disimulaban su fe de cristianos; los acusó de renegados ante el emir y éste les conminó a islamizarse. Adulfo y Juan rechazaron la orden repetidas veces y ante su firmeza, les condenó a muerte. La sentencia tuvo lugar en 825. el relato de su pasión lo debemos al abad Spera-in-Deo, aunque el documento original,... fue destruido más tarde por los mismos interesados en borrar toda prueba. (Mª Sira Carrasquer, (2003). *Madres mozárabes*, p. 107)

[187] De las Cagigas (1947). *Los mozárabes*, p. 220.

[188] Conoce el árabe y la literatura árabe (*cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 133). Pasa por musulmán (De las Cagigas (1947). *Los mozárabes*, p. 215).

[189] De raza gétula y que en cierta ocasión se le envió a Asturias, donde aprendió la fe católica y la religiosidad monástica. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 161)

[190] Secundum et gentilicium iniret connubium. (*Memorialis*, p. 38)

[191] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 134.

[192] Su madre tomó otro esposo que guardaba a escondidas la fe cristiana, limpió a su esposa del error de la impiedad y se esforzó en consagrar a Cristo a su hijastra, poniéndole el nombre de Sabigoto por el sacramento del bautismo. Ellos, aunque en público se mezclaban con los paganos, sin embargo ambos llevaban con un espíritu muy firme la religión de la piedad. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 134. *Memorialis*, II, cap. 10, número 3)

[193] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 121.

[194] Es muy interesante ver cómo el hijo de una familia cristiana de Córdoba se educó de tal forma que sabía bien el árabe y después ingresó en la administración. Eulogio nos cuenta esto de paso... Lo mismo cabe decir del pretexto ostensible para la entrevista de Isaac con el cadi a su regreso de Córdoba: se implica que el cadí estaba acostumbrado a instruir a los posibles conversos al Islam. (Fletcher (2000). *La España mora,* p. 55)

[195] ¿Qué varón solícito se encuentra hoy entre los seglares, que dedicado a las Sagradas Escrituras, repase los volúmenes de cada uno de los doctores escritos en latín? ¿Quién se mantiene encendido por el amor al Evangelio, a las profecías y a los Apóstoles? ¿No es verdad que los jóvenes cristianos, de brillante presencia, elocuentes, distinguidos en sus gestos y vestimenta, sobresalientes en la sabiduría de los gentiles, notables por su conocimiento de la lengua arábiga, se cuidan con avidez de los libros de los caldeos, los leen atentísimamente, los discuten ardorosamente y reuniéndolos con gran afán, los divulgan con lengua profusa y afianzada, ignorando en cambio la pulcritud de la lengua de la Iglesia y despreciando por muy viles las fuentes que manan del paraíso. ¡Ay dolor!. Los cristianos desconocen su propia ley y los latinos no entienden su lengua propia, en tal forma que apenas en toda la comunidad cristiana se encuentra uno de cuatro mil hombres, que pueda dirigir a un hermano una carta en latín correctamente y se hallan innumerables multitudes que son capaces de explicar las ampulosidades verbales de los árabes, hasta el extremo que más eruditos en la métrica que esas mismas gentes y con más sublime belleza, adornan las cláusulas finales con el acortamiento de una letra, y de acuerdo con lo que exige la expresión propia de la lengua árabe, que cierra todas las vocales acentuadas con un inciso rítmico o incluso métrico, cual conviene a todas las letras del alfabeto, mediante diversas expresiones y muchas variantes son reducidas a un mismo o semejante final. (Indículus luminosus. En Delgado León (1996). *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam*, p. 33)

[196] En el sentido de Apocalipsis 3:16: "Mas porque eres tibio, y no frío ni caliente, te vomitaré de mi boca".

[197] Por ejemplo, C.5:82: Verás que los más hostiles a los creyentes son los judíos y los asociadores, y que los más amigos de los creyentes son los que dicen: «Somos cristianos». Es que hay entre ellos sacerdotes y monjes y no son altivos.
[C.9:34] ¡Creyentes! Muchos doctores y monjes devoran, sí, la hacienda ajena injustamente, desviando a otros del camino de Alá. A quienes atesoran oro y plata y no lo gastan por la causa de Alá, anúnciales un castigo doloroso.

[198] Ibn Lubaba, Córdoba, siglos IX-X; *cf.* Lagardère (1995). I. Vie Religieuse. En *Analyse du "Mi'yâr" d'Al-Wansarîsî*, nº 204.

[199] Historia ridícula tanto como inverosímil del cristiano que se presentó ante el cadí Aslam pidiendo la muerte para sí mismo: "El juez Aslam volvióse hacia los sayones o verdugos que allí estaban y les dijo:
–Traed el azote.
Ordenó luego que desnudaran al cristiano; lo desnudaron, e inmediatamente mandó que le atizaran. Cuando el cristiano comenzó a sentir el efecto de los azotes, púsose a agitarse y a gritar. El juez Aslam le dijo:
–¿En qué espalda van cayendo los azotes?
–En mi espalda –repuso el cristiano.
–Pues hombre –díjole Aslam–, asimismo ocurriría, pardiez, si cayera la espada sobre tu cuello. ¿Imaginas que podría ocurrir otra cosa?" (Aljoxani (1985). *Historia de los jueces de Córdoba*, p. 252)

[200] Nota de Ribera, en Aljoxani (1985). *Historia de los jueces de Córdoba*, p. 251.

[201] In his *Kitab al-qudat bi Qurtuba*, al-Khushani takes an ironic view of radical Christian claims to spiritual superiority. (Coope (1995). *The Martyrs of Córdoba*, p. 52)

[202] Haines (1889). *Christianity and Islam in Spain*, chapter IV.

[203] Ella se quedó con el dinero, que dicen alcanzó un total de cien bolsas o cincuenta mil dinares, aunque otros dicen que el doble.... El emir Abderrahmán habría dado a una de esas esclavas concubinas famosas por su preferencia un collar de perlas, joya del califato, que había comprado por diez mil dinares, cosa que pareció excesiva a uno de sus visires más allegados. (Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires...*, p. 188)

[204] Porque los dhimmis aportaban la mayor parte de los impuestos y porque el tesoro privado del soberano y el público del Estado no se distinguían claramente.

[205] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 84.

[206] "Os ha mentido, –¡así se descomponga por las maldiciones divinas!– quien, enredado en tan gran pecado, ha acometido a multitudes de tantos perdidos y los ha entregado consigo al abismo de los infiernos". (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p.85)

[207] Esta tendencia a la conversión religiosa, que equivalía también a una opción cultural y civil diferente, era ya anterior a la presión del *amir* Muhammad. (Barceló (1997). *El sol que salió por Occidente*, p. 114)
[208] "Cuando Isaac afirmó públicamente la verdad exclusiva del cristianismo y la falsedad del islam, planteó una nueva perspectiva, que destacó las similitudes entre el Alándalus del siglo nueve y la Roma del siglo tercero. Y su ulterior martirio, perfectamente inteligible a la luz de la relación antitética que atribuyó al cristianismo y al islam, abrió la puerta a una multitud de imitadores". (*cf.* Wolf (1988). *Christian Martyrs...*, chapter 9, Internet)
[209] "La muerte casual del primero de los mártires voluntarios, Isaac..." (Delgado León (1996). *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam*, p. 41)
[210] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 85.
[211] "El paso de monje a martir fue, a diferencia del de *katib* a monje, menos cualitativo que cuantitativo, representando más que nada la intensificación de la ansiedad espiritual que le había empujado primeramente al monasterio... El martirio era de hecho una solución perfecta para la ansiedad espiritual producida por un sistema penitencial inflexible". (*cf.* Wolf (1988). *Christian Martyrs...*, chapter 9, Internet)
[212] "Garantizaba que no habría oportunidad de pecar otra vez". (*cf.* Wolf (1988). *Christian Martyrs...*, chapter 9, Internet)
[213] "Yo en verdad, Juez, ni estoy ebrio ni debilitado por ninguna enfermedad, sino que os he expuesto la verdad abrazado en el fervor de la justicia, y puesto que he descubierto que estáis privados de ella, tanto vuestro profeta como vosotros, os he declarado la verdad; si por ella se me presentara una muerte violenta, de grado la aceptaré tranquilo y no apartaré mi cuello de sus azares." (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 85)
[214] Muy preocupados por su salvación, no dejaron de reprenderles [...] y por otro lado, haciendo bien a los que odiaban a Cristo, les pareció mejor instruir su locura con el derramamiento de su sangre que con las palabras de su doctrina. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 101)
[215] The Moslems had not been preached to, these martyred saints had taken upon themselves the sacred duty of rendering them "debtors to the faith". (Haines (1889). *Christianity and Islam in Spain*, chapter IV)
[216] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p.94.
[217] La crítica antimartirial suele subrayar el aspecto cuantitativo: "Los puntos de vista defendidos por los líderes del movimiento martirial fueron asumidos sólo por una parte de la comunidad mozárabe". (*En torno a la orientación de la polémica antimusulmana en los textos latinos de los mozárabes del siglo IX*. Texto sin firma recuperado en: http://dspace.udc.es/bitstream/2183/835/1/Casa-Velazquez-d%60pace.doc [31 mayo 2008].) "Frente a los mozárabes (la gran mayoría) que consideraban que no había una persecución que justificase el martirio". (Fierro (1987), p. 53)
[218] Fletcher (2000). *La España mora,* p. 55.
[219] En el monasterio de Tábanos "la conciencia de un peligro islámico para el cristianismo se hallaba al rojo vivo. ¿Hasta qué punto era real aquella amenaza?" (*cf.* Fletcher (2000). *La España mora,* p. 55)
[220] *cf.* Menéndez Pelayo (1947). *Historiadores de los Heterodoxos Españoles* (t. II), p. 66-69.
[221] Simonet (1983). *Historia de los mozárabes de España* (t. II), p.371.
[222] Gil (1997). Las tensiones de una minoría religiosa, p.106.
[223] *cf.* Haines (1889). *Christianity and Islam in Spain*, cap. VI.
[224] Jiménez Pedrajas (1973). *Las relaciones entre los cristianos y los musulmanes en Córdoba*, p. 146.
[225] Perfecto exhibió en primer lugar a todos un modelo de desprecio al enemigo de la fe, y de que el vigor de su confesión apartó de muchos el miedo a morir por la verdad... no hay sin embargo que menospreciar la admirable firmeza del famoso e invictísimo Juan, quien, resistiendo con valeroso espíritu entre crueles y duros azotes, incitó al martirio a muchos con su enseñanza. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 94)
[226] Cuando murió, bajaron con gran pompa su féretro al foso en que reposaban los huesos de San Acisclo con el obispo de Córdoba a la cabeza. (Dozy (1988). *Historia de los musulmanes de España* (libros I-II), p. 317)
[227] La causa inmediata hay que buscarla en el martirio de Perfecto. La felonía que se había cometido con él, exasperó sin duda tanto a los cristianos, que, según Eulogio, hizo que muchos de ellos, despechados y ofendidos, se lanzaran a injuriar, detestar y maldecir públicamente de Mahoma. (Jiménez Pedrajas (1973). *Las relaciones entre los cristianos y los musulmanes en Córdoba*, p. 162)
[228] Hay que tener en cuenta, como causa remota, el estado habitual de desazón en el que vivían los cristianos, ante la opresión y discriminación religiosa a que se veían sometidos . (Jiménez Pedrajas (1973). *Las relaciones entre los cristianos y los musulmanes en Córdoba*, p. 162)
[229] Como escribe Eulogio, "si, después de escuchar la palabra de la verdad, el incrédulo no adopta su fe y prefiere censurar a quien evangeliza que creerle, aunque antes de conocer la verdad no esté sin culpa, se convierte después de la santa predicación en culpable, porque no podrá excusarse de su ignorancia". (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 107)
[230] *cf. La civ. h.-ár.*, p.36.
[231] "¡Gente de la Escritura! ¿Por qué disfrazáis la Verdad de falsedad y ocultáis la Verdad conociéndola?" [C.3:71]
[232] *cf.* Lévi-Provençal (1967). *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, p. 150.
[233] *La civ. h-ár.*, p.29.
[234] Los mártires, según Eulogio, afirman la defensa de la Trinidad, la filiación divina de Cristo y su doble naturaleza ("Cristo, Dios e Hijo de Dios" y "Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre"), la autenticidad de las Escrituras cristianas, el rechazo de la afirmación de que Alá es el verdadero Dios, la negación del profetismo de Mahoma, la negación de la revelación coránica, la inmoralidad de las doctrinas del islam y la condena eterna de los musulmanes. "Juzgan odioso e inicuo [los musulmanes] creer que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre". (Eulogio de Córdoba (1998). Apologético, p. 197)
[235] *cf.* Burman (1994). *Religious Polemic and the Intellectual History of Mozarabs*, p. 104.
[236] "Paul Khoury ha observado que los teólogos y apologistas orientales árabes-cristianos organizaban sus trabajos en torno a uno o más de los siguientes seis temas: 1) que Dios es una substancia en tres personas; 2) que Jesús el Mesías es Dios y hombre, 3) que las Escrituras cristianas son auténticas, no corrompidas, 4) que Muhammad no era un profeta, 5) que el Corán no es revelación y 6) que el islam es una religión de moralidad laxa". (*cf.* Burman (1994). *Religious Polemic and the Intellectual History of Mozarabs*, p. 104)

[237] "¿Es que no ven cómo inicia Alá la creación y, luego, la repite?" [C. 29:19] "What! do they not consider how Allah originates the creation, then reproduces it?" [C. 29:19] "Él crea y recrea." [C.85:13] "Surely He it is Who originates and reproduces."[C.85:13]

[238] Besançon (2008). Prólogo, p.23.

[239] "Adán desobedeció a su Señor y se descarrió. Luego, su Señor le escogió. le perdonó y le puso en la buena dirección." [C.20:121-122] "Alá retribuirá así a cada uno según sus méritos." [C.14:51]

[240] "¡Profesa la Religión como hanif, según la naturaleza primigenia que Alá ha puesto en los hombres!" [C.30:30]

[241] *cf.* Hammudah Abdalati cit. por Bywater (2002). *Islam as the 'End' of Christianity*, Internet.

[242] "Al hombre le dijo: "Por haber escuchado a tu mujer, comiendo del árbol de que te prohibí comer, diciéndote no comas de él: Por ti será maldita la tierra; Con trabajo comerás de ella todo el tiempo de tu vida; Te dará espinas y abrojos Y comerás de las hierbas del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan Hasta que vuelvas a la tierra, Pues de ella has sido tomado; Ya que polvo eres, y al polvo volverás"." (Gn 3,17-19) "Como por un hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte, y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado... La muerte reinó desde Adán hasta Moisés aun sobre aquellos que no habían pecado, a semejanza de la transgresión de Adán, que es el tipo del que había de venir.... Por la desobediencia de un solo hombre, muchos se constituyeron en pecadores, así también, por la obediencia de uno, muchos se constituirán en justos." (Rom 5,12-19)

[243] "Ismael. Fue cumplidor de su promesa. Fue enviado, profeta." [C.19:54]

[244] "Y concertamos una alianza con Abraham e Ismael." [C.2:125]

[245] *cf.* Corán 4:157. "Se declara que la crucifixión de Jesús es una calumnia judía y es rechazada, habiendo sido crucificado otro parecido en su lugar y el mismo Jesús trasladado." (*cf.* Gibb (1949a). *Islam*, p. 31)

[246] "Tomaron, pues, a Jesús, y él cargando con su cruz, salió hacia el lugar llamado Calvario, que en hebreo se llama Gólgota, y allí le crucificaron y con él a otros dos, uno a cada lado, y Jesús en medio." [Juan, 19:17-18] "Jesús exhaló el espíritu." [Mt 27:50]

[247] "Di: «¡Él es Alá, Uno, Dios, el Eterno. No ha engendrado, ni ha sido engendrado." [C.112:1-3] "Say: He, Allah, is One. Allah is He on Whom all depend. He begets not, nor is He begotten."

[248] "Te conjuro por el Dios vivo a que nos digas si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios". Jesús le dijo: "Tu has dicho." [Mt 26:63-64] "La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros." [Jn 1:14]

[249] Muhammad regarded himself as the last in a long series of messengers of God, beginning with the patriarchs and prophets of Israel and concluding with preachers of righteousness sent to the peoples of Arabia. (Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 61)

[250] Para el islam, a diferencia del cristianismo, entre Alá y el hombre no hay término de comparación. El hombre, como el resto de la creación, es siervo de Alá. El Corán destaca la nada del hombre, el barro del que está constituido. Para el Cristianismo, el hombre es persona: posee una dignidad y una libertad incomparables con las demás criaturas, sobre las cuales Dios le dio dominio.

[251] "Dijo Elohim: "Hagamos al hombre a imagen nuestra, a nuestra semejanza, para que dominen en los peces del mar, y en las aves..." [Gn 1:26]

[252] En el Islam, la voluntad del hombre está determinada, subordinada a la de Alá, los actos humanos no son libres, es Alá quien dirige y extravía a los que quiere. El bien y el mal de los actos están determinados por el designio del Todopoderoso: "Ellos emplean una artimaña, y Yo empleo una artimaña."[C.86:15-16] "Surely they will make a scheme, And I (too) will make a scheme." Para el Cristianismo, la persona es libre y la libertad humana es la condición del acto moral. Dios deja obrar al hombre, pero Dios no quiere el mal. "No digas: «Me he desviado por culpa del Señor», porque él no hace lo que detesta. No digas: «Él me ha extraviado», porque él no tiene necesidad del pecador. El Señor detesta toda maldad, y los que le temen también la aborrecen. Al principio el Señor creó al hombre, y lo dejó a su propio albedrío." [Eclesiástico, 15:11-14]

[253] "Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Alá ha dado a unos más que a otros." [C.4:34] "Men are the maintainers of women because Allah has made some of them to excel others and because they spend out of their property." [C.4:34] "Ellas tienen derechos equivalentes a sus obligaciones, conforme al uso, pero los hombres están un grado por encima de ellas." [C.2:228] "They have rights similar to those against them in a just manner, and the men are a degree above them." [C.2:228]

[254] "No es bueno que el hombre esté sólo; voy a hacerle una ayuda similar a él." [Génesis 2:2] «Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne. Ésta será llamada mujer porque del varón ha sido tomada.» Por eso deja el hombre a su padre y a su madre y se une a su mujer, y se hacen una sola carne. [Gn 2:23-24]

[255] Already in Muhammad's time the Muslims formed an *umma*, or nation in the political sense of the word. (Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.30)
Con su huida a Medina (Hégira), Mahoma establece la comunidad inicial de creyentes (*umma*). "Tor Andrae has rightly shown that even in Mecca Muhammad conceived the religious community as a social and even political unit, *umma* –a concept which no doubt has to account for the astonishing fact that soon after his arrival at medina, he was able to organize the whole population of the town, Muslims and non-Muslims, as one body politic, called *umma"*. (Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 128)

[256] "Sois la mejor comunidad humana que jamás se haya suscitado: ordenáis lo que está bien, prohibís lo que está mal y creéis en Alá. Si la gente de la Escritura creyera, les iría mejor." [C. 3:110] "You are the best of the nations raised up for (the benefit of) men; you enjoin what is right and forbid the wrong and believe in Allah; and if the followers of the Book had believed it would have been better for them."

[257] "Los que os habéis bautizado en Cristo os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús. Y si sois de Cristo, ya sois descendencia de Abraham, herederos según la promesa." [Ga 3:27-29]

[258] "Mi Reino no es de este mundo. Si mi Reino fuese de este mundo, mi gente habría combatido para que no fuese entregado a los judíos; pero mi Reino no es de aquí." [Juan, 18:36]

[259] «Pues lo del César devolvédselo al César, y lo de Dios a Dios.» [Mt 22:21] «Pues bien, lo del César devolvédselo al César, y lo de Dios a Dios.» [Lc 20:25]

[260] "Se os ha prescrito que combatáis, aunque os disguste." [C. 2:216] "Fighting is enjoined on you, and it is an object of dislike to you." [C. 2:216] "Si no vais a la guerra, os infligirá un doloroso castigo." [C.9:39] "¡Id a la guerra, tanto si os es fácil como si os es difícil! ¡Luchad por Alá con vuestra hacienda y vuestras personas!" [C.9:41] "Fight those who do not believe in Allah, nor in the latter day, nor do they prohibit what Allah and His Apostle have prohibited, nor follow the religion of truth, out of those who have been given the Book, until they pay the tax in acknowledgment of superiority and they are in a state of subjection."[C. 9:29]

[261] "La yihad es tu deber bajo cualquier gobernante, sea divino o malvado"; "Un día y una noche luchando en la frontera es mejor que un mes de ayuno y oración"; "El mordisco de una hormiga causa más dolor a un mártir que la punzada de un arma, porque éstas le resultan más gratificantes que el agua dulce y fría en un caluroso día de verano"; "Aquel que muere sin haber tomado parte en una campaña es como si muriera en la falta de fe"; "Dios se maravilla de la gente que se arrastra encadenada hasta el Paraíso."; "Aprende a disparar, porque el espacio entre el blanco y el arquero es uno de los jardines del Paraíso"; "El Paraíso está en la sombra de las espadas". (*cf.* Lewis (2003). *La crisis del islam*, p. 53-54)

[262] The exhortations of the Koran to fight the pagans "until the religion is entirely God's and the Jews and Christians until they were subjected to islam, were taken literally [in the first centuries of Islam]. (Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 37)

[263] Corán IX:29.

[264] "Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen." [Lc 23:34] "Pero a vosotros, los que me escucháis, yo os digo: Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odien, bendecid a los que os maldigan, rogad por los que os difamen. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite el manto, no le niegues la túnica." [Lc 6:27-29]"Vuelve tu espada a su sitio, porque todos los que empuñen espada, a espada perecerán." [Mt. 26:52-54]

[265] Hadiz muy difundido: "El matrimonio es la mitad de la religión". Ibn Hazm consideró imperfección la virginidad y el celibato. "La continencia tiene su límite en que apartes tu vista y todos tus miembros de todo cuerpo que no te sea lícito... Pero privarse hasta de lo que Dios permite es debilidad e impotencia". (Sánchez-Albornoz (1974a). *El islam de España y el Occidente*, p.96) "El profeta (sobre él la paz) ha dicho: "No hay vida monástica en el Islam." Los monjes tienen el aislamiento, el retiro en la montaña, la continencia y la renunciación del mundo. Dios el Altísimo ha señalado una vía sutil y escondida al Profeta (sobre él la paz), a saber, para purificarse, tomar mujer, para soportar la tiranía de las mujeres oyendo sus exigencias irrealizables y sus ataques. La vía del Profeta (sobre él la paz) consiste en esto: hay que sufrir, apartar los celos y el exclusivismo, aceptar la preocupación por la manutención, por la ropa de la esposa y cien mil otras cosas, para poder penetrar en el universo muhammadiano. La vía de Jesús (sobre él la paz) era el esfuerzo en el aislamiento, y la abstención de la satisfacción de los deseos. La vía de Muhammad (sobre él la paz y la oración) es soportar la tiranía, las preocupaciones de la mujer y del mundo. Si no puedes seguir la vía muhammadiana, sigue al menos la de Jesús para no estar totalmente privado." (*cf.* Rumi, Jalal ud-Din (1982). *Le livre du dedans*, p. 122.)

[266] Celibacy was never acceptable to Islam. (Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 26)

[267] "Habrá huríes de grandes ojos, semejantes a perlas ocultas, como retribución a sus obras." [C. 56:22-24]

[268] "En la resurrección ni se casarán ni se darán en casamiento, sino que serán como ángeles en el cielo." [Mt 22:30]

[269] "Dijéronle los discípulos: Si tal es la condición del hombre con la mujer, no conviene casarse. Él les contestó: No todos entienden esto, sino aquellos a quienes ha sido dado. Porque hay eunucos que nacieron así del vientre de su madre, y hay eunucos que fueron hechos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos. El que pueda entender, que entienda." [Mt. 19, 10-12] "A los no casados y a las viudas les digo que les es mejor permanecer como yo. Pero si no pueden guardar continencia, cásense, que mejor es casarse que abrasarse." (I Cor. 7, 8-9)

[270] "Casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro." [4:3] "And if you fear that you cannot act equitably towards orphans, then marry such women as seem good to you, two and three and four." [4:3] "¡Bienaventurados los creyentes, [...] que se abstienen de comercio carnal, salvo con sus esposas o con sus esclavas en cuyo caso no incurren en reproche." [C.23:1-7]

[271] "El repudio se permite dos veces."[2:229] "Si la repudia, ésta ya no le será permitida sino después de haber estado casada con otro. Si este último la repudia. no hay inconveniente en que aquéllos vuelvan a reunirse." [2:230]

[272] "Vuestras mujeres son campo labrado para vosotros. ¡Venid, pues, a vuestro campo como queráis, haciendo preceder algo para vosotros mismos! ¡Temed a Alá y sabed que Le encontraréis! ¡Y anuncia la buena nueva a los creyentes!" (C.2:223)

[273] La *hadâna* [derecho de custodia del niño], elle, se situe dans un contexte essentiellement musulman, fait de l'extrême fragilité du lien conjugal et du pouvoir exorbitant du père de famille. (Linant de Bellefonds (1973).*Traité de Droit Musulman Comparé*, p. 174)

[274] "Lo que Dios unió no lo separe el hombre." [Mt 19:6] «Moisés, teniendo en cuenta la dureza de vuestro corazón, os permitió repudiar a vuestras mujeres; pero al principio no fue así. Ahora bien, os digo que quien repudie a su mujer -no por fornicación- y se case con otra, comete adulterio.» [Mt 18, 8-9]

[275] El hombre que, casándose con la divorciada y consumando el matrimonio, hace legítima de nuevo a la mujer para su marido se denomina el *muhalil*, "el que legitima" de nuevo el matrimonio con el primer esposo: "Si la repudia, ésta ya no le será permitida sino después de haber estado casada con otro. Si este último la repudia. no hay inconveniente en que aquellos vuelvan a reunirse." [2:230]

[276] "Quienes creen y obran bien, no pecan en su comida si temen a Alá, creen y obran bien..." [C. 5:93]

[277] "Lo que sale de la boca procede del corazón, y eso hace impuro al hombre... Pero comer sin lavarse las manos, eso no contamina al hombre." [Mt 15:17-20]

[278] Azora 24:2.

[279] "Algunos que habían bajado de Jerusalén enseñaban a los hermanos: "Si no os circuncidáis conforme a la Ley de Moisés, no podéis ser salvos". Con esto se produjo una agitación y disputa no pequeña, levantándose Pablo y Bernabé contra ellos. " (Act 15,1-2)

[280] Lo que manifiestas mejor que nada la oposición radical de comprensión en lo que a Jesús se refiere en el Corán y los Evangelios es la crucifixión. Sabemos, por los Evangelios, que Jesús lleva su amor al colmo... después de un duro combate espiritual, al aceptar su muerte sobre la cruz. Pero, en el Corán es impensable que se crucifique a aquel cuyo poder es lo único que se busca demostrar. Por lo tanto, Jesús nunca fue crucificado (lo que evita la cuestión de la resurrección), ¡sino que se crucificó *a otro* en su lugar! (Ellul (2008). *El islamismo y el judeocristianismo*, p. 89)

[281] The Muslim was a man without original sin, in need of guidance but not of regeneration. He was used also from time immemorial to see and value himself in the context of a collective, his clan and his tribe; and when in later days the legists proclaimed the infallibility of community consensus, this assertion was little else but an adapted restatement of the inherited self-view in which the nobility or meanness, power or weakness of the group inhered in the individual as a personal quality. (Grunebaum (1995). The Sources of Islamic Civilization, p. 477)
[282] The fatherhood of God is an idea with which we are familiar in the Old Testament, and so occasions no surprise in the Arabian texts. (Margoliouth (1924). *The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam*, p.17)
[283] "Cuando ayunéis, no pongáis cara triste, como los hipócritas, que desfiguran su rostro para que los hombres vean que ayunan; en verdad os digo que ya reciben su paga. Tú, en cambio, cuando ayunes, perfuma tu cabeza y lava tu rostro, para que tu ayuno sea visto, no por los hombres, sino por tu Padre que está allí, en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará." (Mt 6:16-18)
[284] "¡Creyentes!, Se os ha prescrito el ayuno, al igual que se prescribió a los que os precedieron. Quizás, así, temáis a Alá." [C.2:183]
The first and foremost motivation of fasting was a precept of God imposed on all those to whom he revealed his will. Consequently, its observance was conducive to the cultivation of a general attitude of religiosity. (Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 95)
[285] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 111.
[286] Christianity[…] is essentially distinct from Islam.[…] Christian faith is based on the belief in the redeeming power of the Savior and is realized in symbolic acts of sacraments. Islam, like Judaism, is a religion of commandments (Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 20) In the course of Muhammad's own life time, islam became a fully autonomous denomination with many institutions peculiar to itself and with rudiments of dogmas dissociating it clearly from Christianity and Judaism. (Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 61)
[287] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 17.
[288] *cf.* Haines (1889). *Christianity and Islam in Spain*, cap. V.
[289] "Lo singular es que imaginaban [los sacerdotes] que [Mahoma] había predicado precisamente lo contrario que Cristo". (Dozy (1988) (libros I-II), p.307)
[290] Originally, […] Muhammad believed that all messengers sent by God preached essentially the same truth. (Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 31)
[291] [C.26:192-196] Es, en verdad, la Revelación del Señor del universo. El Espíritu digno de confianza lo ha bajado a tu corazón, para que seas uno que advierte. En lengua árabe clara, y estaba, ciertamente, en las Escrituras de los antiguos. • As Muhammad reiterates again and again, the scripture promulgated through himself could also contain nothing else except what had been revealed before. (Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 15) Muhammad[...] had started out with the idea that all monotheistic religions were essentially one, that they represented different copies of one and the same heavenly book, and that he was called upon only to expound it "in clear Arabic" (Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 5)
[292] Mahoma no fue innovador en ninguna de sus actividades, y él insistió en ello repetidamente. Incluso su religión no era nueva. Él insistió en que siempre había existido y que no era diferente de la de otros profetas previos, empezando por Abraham. Él sólo hacía un llamamiento para la restauración de la correcta aplicación de los principios de la verdad eterna. (Shaban (1976). *Historia del Islam*, p.23)
"¿Qué es el islam? ¿Es la última Revelación, como el propio islam ha proclamado, "confirmando", es decir, prevaleciendo sobre las dos religiones monoteístas más antiguas y negando el derecho a existir a cualquier otra forma de creencia excepto al monoteísmo?" (*cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 3)
[293] *cf. La civ. h-ár.*, p. 36.
[294] Burckhardt (1999). *Ensayos sobre el conocimiento sagrado*, p.79.
[295] Ellul (2008). *El islamismo y el judeocristianismo*, p.62.
[296] Ellul (2008). *El islamismo y el judeocristianismo*, p.65.
Proclamar que todos somos hijos de Abraham no significa mucho más que declarar que todos somos hijos de Adán. Justificar un parentesco entre musulmanes y cristianos a partir de ese argumento es una generalización errónea y sin fundamento. Pero terminaré con una nota irónica. En una de las conversaciones de Jesús con los fariseos, relatada por Mateo (Mt.3,7-12), Jesús rechaza a los fariseos: 1) Haced frutos dignos de penitencia y no os gloriéis diciendo: "Tenemos a Abraham por padre". Aquí volvemos a esa verdad fundamental, el hecho de que se trata de las obras de Abraham y no de una filiación genealógica. 2) Luego la ironía: "Dios puede hacer surgir de estas piedras hijos a Abraham". [...] Así, la filiación con Abraham, en sí, no tiene ninguna importancia. (Ellul (2008). *El islamismo y el judeocristianismo*, p.69)
[297] Ellul (2008). *El islamismo y el judeocristianismo*, p.90.
[298] "Paz engañosa". (*Crónica mozárabe de 754* (1980), p.71)
La cualidad principal de los musulmanes como grupo, que se destaca en mozárabe, es el *fraude*... La “paz fraudulenta” o los “medios fraudulentos” son, según parece, los convenios de rendición por condiciones de *sulh*, que confieren derechos de propiedad sobre los bienes y cierta autonomía a los vencidos. (Barkai (1991). *Cristianos y musulmanes*, p.23)
Para mayor desgracia del cristianismo y de los cristianos sometidos, el espíritu que con relación a ellos reina en la legislación muslímica es un espíritu de odio, de menosprecio y de persecución; pero no de persecución franca, y por lo mismo más fácil de evitar o de repeler, sino de persecución hipócrita, artera y fraudulenta; de una persecución juntamente religiosa y política, dirigida constantemente al envilecimiento, despojo y ruina de los mismos pueblos a quienes presume haber tomado bajo su protección y patrocinio. (Simonet (1983). *Historia de los mozárabes de España* (t. I), p. 70)
[299] ...Tal la prescripción al almotacén de que vigile a las madres cristianas a fin de que no influyan en sus hijos en materia de creencias; o, sobre todo, la humillante discriminación vestimentaria practicada con idéntico entusiasmo a uno y otro lado de la frontera, en la Europa coetánea y hasta en el norte de África del siglo XIX. (Fanjul (2004). *La quimera de al-Andalus*, p.44)
[300] Maimónides, por el juez el-Fadil.
[301] El hermano de 'Abd al-Malik b. Habib.
[302] El sobrino de Achab, la concubina de al-Hakam I.

[303] *cf.* Khoury (1980). *Los fundamentos del Islam*, p. 110.
[304] Mahoma, al hablar de la generación divina, no pasaba de ideas puramente materiales[...] y que muestra no haber tenido noticia exacta de la doctrina católica sobre la Trinidad. La trinidad que Mahoma concibe y niega decididamente es la de Alá, Jesús y María. Corán 5:116.(Pareja (1954).*Islamología* (t. II), p. 490)
[305] El Corán ignora por completo una Trinidad en sentido cristiano: Padre, Hijo y Espíritu Santo. Parece, en cambio, representarse una Trinidad formada por Dios (Padre), María (madre) y Jesús (hijo), ya que en la aleya ... (S 5:116) Dios pregunta a Jesús en el cielo: *"¿Has dicho acaso a los hombres: Tomadme, junto a mi madre, como dos dioses, prescindiendo de Dios?..."* Y subraya que Jesús y María toman alimentos como cualesquiera mortales (S 5:79) (Khoury (1980). *Los fundamentos del Islam*, p. 164)
[306] ¡Gente de la Escritura ! ¡No exageréis en vuestra religión! ¡No digáis de Alá sino la verdad: que el Ungido, Jesús, hijo de María, es solamente el enviado de Alá y Su Palabra, que Él ha comunicado a María, y un espíritu que procede de Él! ¡Creed, pues, en Alá y en Sus enviados! ¡No digáis "Tres'! ¡Basta ya, será mejor para vosotros! Alá es sólo un Dios Uno. ¡Gloria a Él Tener un hijo...
[307] In a passage belonging to the Madina period, the Christians are admonished to give up the doctrine of the Trinity and to believe in God and His Apostles: "O people of the Book, overstep not the bounds in your religion, and of God speak only the truth. The Messiah Jesus, son of Mary, is the Apostle of God, and His word which He conveyed into Mary, and a Spirit proceeding from Himself. Believe, therefore, in God and His Apostles, and say not: There are three gods. Forbear, it will be better for you. God is only one God. (Wensinck (1979). *The Muslim Creed*, p. 5)
[308] Y cuando dijo Alá: «¡Jesús, hijo de María! ¡Eres tú quien ha dicho a los hombres: '¡Tomadnos a mí y a mi madre como a dioses, además de tomar a Alá!'?» Dijo: «¡Gloria a Ti! ¿Cómo voy a decir algo que no tengo por verdad? Si lo hubiera dicho, Tú lo habrías sabido.
[309] [C.5:73] No creen, en realidad, quienes dicen: «Alá es el tercero de tres».
[310] Abdul-Karim al-Jili.
[311] Burckhardt (1999). *Ensayos sobre el conocimiento sagrado*, p. 82.
[312] Aquello a lo que Él aludía con esta trinidad no es más que la afirmación de la Unidad pura, aunque los cristianos deduzcan de ello que Dios es "*tercero de tres*". (Burckhardt (1999). *Ensayos sobre el conocimiento sagrado*, p. 100)
[313] La aleya 3:80.
[314] Hay aquí [C. 3:80] alusión a los cristianos que han asociado a Dios el arcángel Gabriel así como el Profeta Jesús (paz de Dios sobre ellos) para hacer los tres elementos de su pretendida trinidad. Hay que notar en este mismo versículo (80) que Dios califica tal asociación de negación o incredulidad y sobre esta afirmación Omar se ha basado para prohibir el matrimonio del musulmán con la judía o la cristiana. (*cf.* Kechrid (1984), nota 1 a versículo 3:80. En francés el original)
[315] Dios cita en el Corán a Gabriel y a Miguel. Gabriel es el ángel de la vida. También es él quien transmite los mensajes de Dios a los profetas. Es el Espíritu Santo del que algunos cristianos hicieron erróneamente un asociado de Dios. (*cf.* Kechrid (1984), nota 2 al versículo 2:98)
[316] "Abenmeruán..., se puso de acuerdo con el Xorombequí, y ambos hicieron alianza con los politeístas y produjeron dentro del Islam graves acontecimientos". (Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p. 74) "Dios derrotó a los politeístas" (*Conquista de España por los árabes, según se refiere en Al-Makkari* (1867), p. 179) "El islam extendió su zona por España, y disminuyó la de los politeístas". (*idem,* p. 193) "An-Nasir cuidó excelentemente de los intereses de Bobastro, desecrando los santuarios del politeísmo". (Ibn Hayyan (1981). *Crónica del califa 'Abdarrahman III*, p. 167)
[317] *mushrikun*, en árabe.
[318] El islam es la única religión verdadera, afirman. Por ello, para proteger a los musulmanes de la corrupción, especialmente contra el imperdonable pecado de *shirk* (politeísmo), su práctica está prohibida entre los musulmanes, porque se considera la mayor abominación. Cuando los cristianos lo practican públicamente, se convierte en una tentación y en una exhortación de la apostasía. Es importante aquí señalar que según Muraghi, los *dhimmis* y los infieles son "politeístas y por ello, merecen el mismo trato". (Shahid (2003). *Derechos de los no-musulmanes en un Estado islámico*, Internet)
[319] The idea of the unity of Allah does not occupy so large a place in the earliest parts of the Kuran; later, however, it occurs many times. Sura cxii has become very popular in the Muhammadan world: "Say, He is one God; God the everlasting. He begetteth not, and He is not begotten, there is none like unto Him". (Wensinck (1979).*The Muslim Creed*, p. 4)
[320] Burckhardt (1999). *Ensayos sobre el conocimiento sagrado*, p. 85.

V. LA ORGANIZACIÓN DEL ESTADO

El poder político en el islam. El caso de al-Andalus

1. LEGITIMIDAD Y LÍMITES DEL PODER POLÍTICO

El análisis de Burckhardt del poder político se orienta preferentemente no hacia la praxis histórica sino a la teoría política islámica; afirma que el poder del soberano está limitado por la ley religiosa[1], que al tomar posesión del poder, el soberano realiza un pacto con sus súbditos, por el que se compromete a guardar la ley divina[2] y que al soberano "se le impone" el freno del "derecho de réplica" del juez principal (*qadi al-yama'a*)[3].

Sin entrar en la materia histórica, estas afirmaciones generales suscitan *a priori* algunas cuestiones: ¿quién obligaba al soberano a obedecer a la ley religiosa cuando ésta contradecía sus intereses? ¿Cuándo los súbditos tuvieron los medios para exigir que los soberanos cumplieran lo que, supuestamente, habían prometido en la *bay'a*? ¿Tenía la sociedad capacidad para reconducir a un soberano que se extralimitaba en el ejercicio de sus funciones? Si los jueces suponían trabas al poder despótico ¿acaso no disponía el soberano del derecho a nombrarlos y cesarlos libremente? Una vez que el soberano tenía el poder, no quedaba limitado más que por su propia voluntad. Burckhardt reconoce la débil legitimidad del poder en al-Andalus cuando afirma que los árabes sólo obedecían a un jefe carismático o a un déspota[4].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

En el mismo grupo de quienes estudian el poder dirigiendo sus observaciones a la teoría y a la ideología más que a los hechos, Montgomery Watt niega que el califa fuera un tirano, con el argumento de que la organización del gobierno central se concebía según las líneas de una tribu nómada árabe; el califa, como un jeque tribal, estaba obligado a consultar a los notables y a actuar respecto a ellos como un primero entre iguales[5]. Para Henri Lammens, el califa sunní no tenía ningún poder legislativo, que residía en la charia y podía limitar la competencia de los ulemas en todas las materias no determinadas por la ley islámica, en el dominio de la *yihad*, ingresos fiscales, cargos administrativos, etc[6].

Cuando Burckhardt escribe que entre los omeyas de España existieron "de vez en cuando gobernantes despóticos y malos"[7], presupone que el despotismo es una anomalía, una excepción, resultado de la ocasional falta de virtudes del gobernante, de su villanía. El principio sería que el modelo es bueno y lo pervierten los hombres. En realidad, era el mismo poder el que se revelaba estructuralmente absoluto y despótico. En el islam, en general, la única forma de gobierno que los musulmanes conocían era la del gobernante absoluto[8] (Goitein); en al-Andalus, los sultanes eran autócratas, que concentraban en sus

manos el poder ejecutivo y judicial, cuyo despotismo suponía una centralización administrativa absoluta[9].

Si Burckhardt ha visto en la noción de un derecho inmutable, un derecho revelado que "regula la vida de la comunidad en sus rasgos generales", el factor que limita la capacidad legislativa del soberano, en la identificación con la ley ha visto Von Grunebaum la razón del poder absoluto y necesario del califa: "su poder ejecutivo no tenía límites mientras la ley no le pusiera barreras: una ambigüedad que la teoría no llegó nunca a aclarar"[10].

La investigación histórica ha contribuido a contextualizar el discurso ideológico de los ulemas. J. Schacht, entre otros[11], ha planteado objeciones al carácter inmutable de la ley islámica, lo que implica postular su historicidad. No hay un derecho islámico único, sino diversas modalidades que han conocido una evolución. Schacht afirma que desde los primeros tiempos la materia legal a partir de la cual se elaboró la ley varió de un lugar a otro, lo que explica en gran medida las divergencias entre las antiguas escuelas de derecho[12]. "El derecho islámico como lo conocemos hoy no puede decirse que haya existido todavía en la época de Mahoma; vino gradualmente a la existencia durante el primer siglo del islam"[13]. El derecho islámico integró, a lo largo del siglo VII, elementos procedentes de las culturas que había conquistado (judía, persa, bizantina...)[14]. Frente a la supuesta actitud pasiva del califa respecto al derecho, Schacht afirma que los primeros califas obraron en gran medida como legisladores de la comunidad islámica[15]; señala asimismo la desviación del derecho islámico de los mandamientos coránicos, en cuestiones no numerosas pero sí significativas[16].

Crone y Hinds han ido todavía más lejos: sostienen que los califas se encargaron originariamente de la definición de la ley islámica[17], que los califas sunníes heredaron de Mahoma los poderes religioso y político, poderes que perdieron posteriormente en favor de los ulemas y de los sultanes[18]. Las decisiones judiciales de los califas tuvieron valor de ley sagrada, puesto que se encuentran en el Hadiz[19]. Los califas omeyas se ocuparon de todos los aspectos de la charia, no sólo del derecho de guerra, fiscal y otros asuntos públicos[20]. Según estos historiadores, los ulemas han logrado reescribir la historia al afirmar que el califa no heredó la autoridad religiosa y que los omeyas habrían alegado este argumento para justificar su poder absoluto[21].

> **El soberano, tanto califa como rey, tomaba posesión de su cargo, concluyendo un pacto con sus súbditos[22].**

Otra limitación al ejercicio del poder es, en la representación de Burckhardt, la *bay'a*, que comprometería al soberano a someterse a la ley divina (charia) y a los súbditos a obedecer. Pero el hecho es que la *bay'a* viene a reconocer a un gobernante cuya autoridad ha sido obtenida previamente, por nombramiento, herencia, usurpación o cualquier otro medio y no

puede considerarse una "elección" bajo ninguna circunstancia[23] (Goitein). Aquel que recibía el juramento de la *bay'a* no tomaba posesión de un cargo con un poder inherente, como supone Burckhardt, sino que el juramento –ya fuera que el soberano lo exija para sí mismo o para su presunto heredero– era consecuencia del ejercicio de un poder ya existente, o sea, era una prescripción, no un pacto. La fórmula ritual consistía en el juramento de obediencia al monarca prestado por los súbditos[24]; no incluía ningún compromiso de quien la recibía "a guardar la ley divina", como pretende Burckhardt.

La *bay'a*, como la aclamación de un jefe por la asamblea de la tribu, se hace para rubricar hechos, no para crear un derecho. En Occidente medieval, se atribuía o adjudicaba una autoridad legítima a la función soberana, al "oficio" de monarca, al que eran inherentes una serie de derechos y deberes heredados, y el "oficio" se percibía como portador de autoridad[25]. No ocurre lo mismo en el islam: no se recibe el poder por ser nombrado califa, el poder no es anexo al nombramiento; sin poder, el cargo de califa es un adorno. Hixam II recibió la *bay'a* de los *qurtubíes*[26], ostentó los signos exteriores de la soberanía, pero no obtuvo ni pudo ejercer el poder político efectivo, que había sido "usurpado" por Almanzor[27]. En la España cristiana, sucedió en ocasiones que un niño heredó la corona y reinó sin gobernar hasta que alcanzó la mayoría de edad, entretanto era un regente quien ejercía la gobernación o, lo que es insólito desde el punto de vista islámico, la regencia era ejercida por una mujer[28]. La "regencia" de Almanzor[29] no es comparable con la de los reinos cristianos, pues el poder ya no le fue devuelto a su "legítimo" propietario por el usurpador que, por ende, lo transmitió a sus hijos. En Europa, ha señalado Goitein, la participación, aunque limitada, en la entronización, así como la tradición de un poder judicial independiente, abrió el camino para el surgimiento del gobierno moderno constitucional[30].

La monarquía de los reinos cristianos en ningún momento puede decirse que haya sido absoluta o personal; "el rey gobierna valiéndose del consejo de sus magnates, oficiales y clérigos, y extrae de él gran parte de su fuerza"[31]. Desde la perspectiva medieval cristiana, un rey que no es justo de acuerdo "con los valores, leyes y costumbres del reino, es un tirano que ha perdido legitimación para gobernar"; "el soberano, pues, está sometido a lo que se entiende por justo en la comunidad"[32].

2. ORDEN POLÍTICO ISLÁMICO VERSUS ORDEN OCCIDENTAL MEDIEVAL

> **Un historiador moderno observa que la cultura árabe de los siglos IX y X... no presenta ningún indicio de un orden comunal incipiente en manos del pueblo, lo que contrasta con la cultura latino-cristiana de la Edad Media[33].**

En estos términos queda mencionada por Burckhardt la sustancial diferencia en el orden político entre al-Andalus y la cultura medieval cristiana. Este argumento no recibe ningún

ulterior comentario y queda sin respuesta por dos motivos: porque lo que describe es un hecho y porque, para Burckhardt, quien formula la crítica está doblemente descalificado, por ser un *historiador* y, además, *moderno*.

La monarquía medieval de Europa Occidental, ha escrito Reilly, era una institución de sorprendente tenacidad y elasticidad. La verdaderamente notable fuerza que exhibió durante más de 1300 años derivaba de muchas causas, pero la más importante de ellas era la opinión común de ser la única forma *legítima* de gobierno. La sociedad del occidente medieval comprendía muchas formas del poder, pero invariablemente volvía al final a la única fuente de autoridad positiva que podía concebir. Tal dependencia hacía formidable al más débil de los reyes y a los fuertes, irresistibles. En cada reino la búsqueda de justificación y legitimación, si no de justicia, conducía en cada momento a la corona. Todos los descontentos y los intrigantes buscaban una posible reconciliación con su rey, y esa tendencia permanente operaba inexorablemente como una rueda de equilibrio que restauraba al monarca a su correcto lugar en el centro de la vida política[34].

La evolución del poder en al-Andalus sigue un curso muy diferente[35]; fue constante la típicamente islámica propensión a la división[36] ("tendency to fissiparity"[37], en palabras de Wasserstein). La búsqueda de legitimidad política en el islam ha sido un problema constante y nunca resuelto, que ha tenido como resultado la inestabilidad crónica del poder[38]. El fundamento de la legitimidad de las instituciones, afirma Chaney, se encuentra en su aceptación social[39]; el gobernante legítimo debe poder recurrir, en caso de necesidad, a otros centros de poder, para hacer efectiva su autoridad; un gobernante es considerado legitimado políticamente si sus decretos son observados por los principios ideológicos, no por la fuerza coercitiva[40]. Cuando el orden político es considerado generalmente como opresivo e injusto, las órdenes de la autoridad son obedecidas por motivos pre-morales, como el miedo, el deseo, la costumbre o la mera adhesión a un gobernante[41]. (Musonda) Un orden político no será estable por mucho tiempo a no ser que los sometidos reconozcan que cuando sus gobernantes exijan el derecho a gobernar, la exigencia es legítima, que tiene lugar en el contexto de los valores. Para que un orden político sea estable duraderamente, el contenido de la dirección política debe basarse en normas válidas que los gobernantes compartan con los gobernados y sean justificables para estos últimos[42]. (Musonda)

> Para la teoría política medieval cristiana, el estado recibe legitimidad de Dios a través de la sociedad; idea de origen judío y romano, en última instancia la autoridad suprema es poseída por el pueblo, que la autoriza[43]. En el islam, la autoridad suprema es poseída por Dios; el estado recibe la legitimidad directamente de Dios, no de la sociedad; la sociedad es un sujeto pasivo a este respecto[44].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

La idea del origen divino del gobierno es afirmada por las tres religiones monoteístas[45], pero el islam no conoce la separación entre la Iglesia y el Estado. Dios es la única fuente de poder, en la teoría y en la mentalidad popular, y el soberano su delegado en la tierra[46]. El estado islámico fue fundado por causa de la religión, no es una meta en sí mismo y tiene su razón de ser en ayudar a los musulmanes a conservar y a extender su fe[47]. La doctrina romana, parcialmente asumida por el cristianismo, de la legitimidad del Estado en sí mismo, que implica la capacidad de legislar en el marco de la moral, no existe en Islam[48].

La Europa medieval estuvo orientada por la doctrina política. La Iglesia estableció dos legitimidades, la de origen o dinástica y la de ejercicio, fundada en el cumplimiento del deber, dirigiendo el poder a la consecución del bien común[49]. En la experiencia cristiana de los dos poderes, plasmada en la teoría de las dos ciudades de San Agustín, los cristianos son miembros de la Iglesia y miembros de la sociedad civil. Los dirigentes religiosos no pueden ejercer, como tales, el poder político así como los dirigentes políticos tampoco pueden ejercer, como tales, el poder religioso. Los obispos, empero, poseen capacidad de legitimar al emperador y a los reyes, quienes tienen el deber de proteger a la Iglesia[50].

El consenso de los musulmanes no cristalizó en una sola interpretación doctrinal, por lo cual existen diversos fundamentos de la legitimidad –chií, sunní, jarichí[51]. La doctrina clásica sobre las calificaciones del califa sufrió modificaciones a lo largo del tiempo. Las escuelas diferían en quién debería ser califa y cómo debería ser elegido[52]. En el transcurso de la Edad Media, la legitimidad llegó a identificarse con la posesión del poder por un gobernante musulmán[53], al margen de sus calificaciones personales[54]; bastaba con que el gobernante poseyera la fuerza armada necesaria para formar y mantener el poder y que fuera musulmán, aunque sólo fuese mínima y nominalmente"[55], pues "el poder pertenece a Alá, a Su Enviado y a los creyentes".[C.63:8]

La teoría del derecho ha considerado siempre el ejercicio de la *yihad*, la guerra santa, como un deber principal del califa[56]. El gobernante que organizaba la guerra contra los enemigos del islam se legitimaba a los ojos de sus súbditos al poner en práctica los preceptos del Corán y los hadices que ordenan a los musulmanes cumplir con el deber de la *yihad*[57]. Mas en caso de derrota, los resultados podían ser muy desfavorables para los dirigentes; la guerra santa, que primero sirvió para legitimar a los almorávides, los almohades y los benimerines, posteriormente provocó su caída cuando no lograron detener el avance cristiano.

Mahoma no dejó instrucciones sobre la forma futura de gobierno del estado que había creado, no trató del califato ni de la organización jerárquica del islam[58]; el problema del califato ha causado los cismas más antiguos y más graves en el seno del islam[59].(Lammens)

Las fuentes del islam no contienen casi nada de la organización de la misma comunidad, señala Goitein[60]. No contar un ordenamiento para la determinación del soberano legítimo ha resultado un motivo de permanente inestabilidad[61]. En el islam no se elaboró un derecho

sucesorio[62], la teoría mayoritaria del derecho público musulmán no precisaba sobre quién recaería el califato, únicamente establecía la condición de que el califa debía ser de la tribu del Profeta[63]. Abu Bakr fue aclamado por los Compañeros, 'Umar designado por Abu Bakr, 'Uthman elegido por un consejo y los omeyas establecieron los principios de sucesión dinástica dentro de los Banu Umayya y de obediencia incondicional al califa. Los omeyas cambiaron la fórmula *khalifa rasul Allah* ("representante del enviado de Dios") por *khalifa Allah* ("representante de Dios"). Los shiíes pretendían que el califa debía ser descendiente de Mahoma por su hija Fátima; los abasíes, que debía descender del clan de Mahoma. Sunníes y chiíes estaban de acuerdo en que el califa debía ser un coraichí[64]. Los jarichíes no exigían el origen coraichí y establecieron el principio de que el califa no debía desviarse nunca de los decretos divinos y debía poseer cualidades morales singulares[65]. Los califas abbasíes vivieron rodeados de lujo y confinados en su palacio, a la par que su autoridad efectiva desapareció por completo[66] y llegó a ser una especie de autoridad legitimadora, que daba validez legal y formal a poderes establecidos por procedimientos menos formales, como la rebelión, la usurpación y la guerra[67].

La Europa medieval elaboró un derecho sucesorio; los reinos cristianos peninsulares dispusieron y desarrollaron sus sistemas de designación, introduciendo el principio de primogenitura[68].

La teoría política y la práctica siguieron en el islam, a diferencia del mundo cristiano medieval, caminos divergentes. En palabras de Schacht, el estado, tal como aparece en la teoría del derecho islámico, es una ficción que nunca ha existido realmente[69]. Los ulemas sunníes clásicos ni podían cambiar las realidades de la política ni los fundamentos de su pensamiento político, que estaba basado en la ley revelada. Sólo podían llevar a cabo cierta adaptación entre la práctica y la teoría, encajando la práctica existente, convenientemente enmascarada, en sus exposiciones de la ley de Dios. Al final la adaptación se hizo imposible, y los ulemas abandonaron todo el sistema teórico siguiendo el lema "la tiranía es mejor que la anarquía". Los únicos requisitos teóricos para ejercer el poder fueron la posesión de poder militar efectivo y, en los términos más amplios, respeto por el islam[70]. Así pues, la teoría no reguló el curso de los acontecimientos, sino que más bien fue orientada por ellos. En el ámbito de los hechos, el califato hereditario de omeyas y abbasíes imitó más a los imperios autocráticos de la antigüedad que a la comunidad de Medina, lo cual reforzó el deber de obedecer de los súbditos, pero vació de contenido la obligación de cumplir con los requisitos de elegibilidad y capacidad[71]. La ausencia de una autoridad religiosa, como la Iglesia en Occidente, impidió la elaboración de una "teoría clara sobre la legitimidad concreta necesaria para ser califa"; "tampoco se había creado un derecho hereditario[72], aunque hubiera prácticas de este tipo: esto fue siempre una causa de inestabilidad política"[73].

La Iglesia medieval legitimaba al poder político con el peso de su autoridad moral, que se fundamentaba en el hecho de que la sociedad era católica y recibía de la Iglesia los medios de

salvación; en que la Iglesia era un depósito de valores y sabiduría tradicionales ("única institución espiritual que alimentó y transmitió la cultura superior"[74]) y desempeñaba importantes funciones sociales (asistencial, educativa...). La Iglesia contribuyó a mejorar la condición de la mujer, a convertir la esclavitud en servidumbre, a introducir la idea de derecho de la persona y a desterrar prácticas inhumanas y supersticiones procedentes del paganismo y del mundo romano. La Iglesia animaba al gobernante a gobernar de acuerdo con el bien común y al súbdito a acatar la ley, si ésta era buena.

En el islam, el principio de no separación del Estado y la religión imposibilita la existencia de una institución como la Iglesia y el poder careció, por tanto, del beneficio en estabilidad que su autoridad moral podía producir.

El islam no conoció las instituciones representativas, cuyo auge caracterizó al Occidente europeo medieval[75]; en el orden político islámico faltaban el concepto de institución y el concepto de persona jurídica[76]. A partir de los siglos XI y XII, el concejo castellano participa en el establecimiento de las leyes que lo rigen, "juzgará los delitos cometidos dentro de sus límites, dispondrá libremente de sus bienes, controlará la actividad económica, recaudará los impuestos correspondientes al rey en su territorio, y los suyos propios, formará su propia hueste. Aunque sin sustraerse nunca a la autoridad regia, su autonomía en todos estos aspectos será muy grande"[77].

Las Cortes castellano-leonesas no otorgaban el derecho a reinar a los reyes que prestaban juramento ante ellas, pero reconocían la condición de heredero de la corona y en las minorías[78] y garantizaban el cumplimiento de la legalidad en tales casos[79]. En los casos en que era preciso organizar una regencia o tutoría, "se concentraba provisionalmente en las Cortes la totalidad del poder que habitualmente compartía el rey con los Estados, y éstos aparecían hasta el instante de la mayoría del soberano como los más altos directores de los destinos del reino"[80]. En el ámbito de las relaciones internacionales, las Cortes daban consejo, que no era vinculante[81]. Nunca fueron en sí mismas un órgano legislativo[82], pero el rey debía recurrir a ellas cuando necesitaba dinero y las ciudades aprovechaban la oportunidad para exponerle sus reivindicaciones[83]. Uno de sus objetivos era facilitar la comunicación entre el rey y sus súbditos[84]. Desempeñaron un papel judicial y con ellas se reconoció a los ciudadanos el derecho de petición[85]. "El hecho clave que definía y caracterizaba a la institución desde sus comienzos fue la presencia del estamento ciudadano, pueblo o estado llano, junto a los estamentos privilegiados"[86]. Las Cortes castellanas "se señalaron por un carácter democrático agudamente marcado" por el predominio de los burgueses sobre la nobleza y el clero[87]; el derecho a tomar parte en ellas era común a todas las ciudades o villas que poseían la organización concejil[88]. El concejo era una unidad política con "autonomía municipal, es decir, elegía sus propios funcionarios o jueces, tenía su milicia y administraba sus fueros"[89].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. TÍTULOS, SÍMBOLOGÍA Y PRERROGATIVAS DEL PODER EN AL-ANDALUS

En al-Andalus no estuvieron vigentes principios de legitimidad unánimemente reconocidos, pero sí lo hicieron principios de ilegitimidad o deslegitimación. Los argumentos ideológicos de legitimación gozaron de una fuerza relativa: el arabismo, utilizado en el califato de 'Abd al-Rahman III[90], presuponía, frente a lo declarado en el Corán[91], que la superioridad árabe daba legitimidad al poder[92]. El movimiento de la *shu'ubiya* replicó proclamando la legitimidad del gobierno de un no árabe[93]. Algunos de los rebeldes andalusíes buscaron "legitimarse" aliándose con los abbasíes[94].

La utilización de títulos se vinculaba a motivos de legitimación. Los omeyas andalusíes utilizaron diversos tratamientos: primero el de emir en el emirato dependiente; en el emirato independiente, el de rey y el de "hijo de califas"[95]; el de comandante de los creyentes, califa y un sobrenombre (*laqab*) en el califato; posteriormente se añadieron otros[96]. Los títulos de legitimación en las taifas fueron asimismo variados[97]. Almanzor no consideró necesario usurpar la titulatura califal ni la prerrogativa califal a grabar su insignia en las monedas y en el *tiraz*, pero fue despojando poco a poco al príncipe omeya de todos los demás derechos y prerrogativas, alegando que Hixam le confiaba los asuntos del reino[98].

La presentación externa aparece con Abderrahmán II, que se viste como los califas bagdadíes, empleando ricas vestiduras, como mantos de armiño y de púrpura y usando tronos dorados. Ni los omeyas, ni los taifas, ni los nasríes aparecen con corona en las recepciones, aunque los últimos utilizaron grandes y aparatosos turbantes. Al-Hakam II introdujo el uso del cetro real, consistente en un báculo de bambú[99]. El atavío de honor era un signo regular de investidura de un heredero designado, un visir, un gobernador provincial[100]. Las insignias reales eran la *qubba* (tienda o pabellón real), el sello real, el estandarte y la divisa[101]. El sello real era un anillo de oro con una inscripción; el estandarte era un guión que se entregaba a los jefes militares o que acompañaba al rey, generalmente con símbolos e inscripciones[102]. Probablemente se usaron timbales y tambores como signos materiales de la autoridad del soberano antes de la aparición de los almorávides en al-Andalus[103].

La ceremonia de recepción de embajadores por 'Abd al-Rahman III recogida por Burckhardt, fruto de la pluma de Ibn 'Arabi, en la que se describe al califa sentado en el suelo y vestido miserablemente[104], es poco verosímil, no sólo por contradecir el testimonio contemporáneo de Juan de Gorze, sino por apartarse de los usos de 'Abd al-Rahman III, así como de los gobernantes andalusíes e islámicos. 'Abd al-Rahman III se distinguió no por emular a los primeros califas del islam que "habían vivido con una sencillez que lindaba con la pobreza", en palabras de Burckhardt[105], sino por imitar a los califas abbasíes, que se distanciaban de sus súbditos y regulaban el acceso a su presencia a través del *hachib*, a la vez que hacían más raras y más solemnes sus apariciones públicas[106]. Los omeyas españoles no se sentaban en el suelo, según estampa de Ibn 'Arabi, sino que usaban el trono, como lo usarán posteriormente

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

los nasríes[107]. En el trono o *siella real* del rey moro expulsado se sentó Alfonso VI al entrar en Toledo[108], sentando así sus reales en el reino.

Después de la abolición del califato omeya, los gobernantes de taifas legitimaban su gobierno mediante una especie de ficción califal en la que jugaban el papel de delegados del califa[109]; esta suerte de legitimación acabó por desprestigiarse[110] y algunas taifas adoptaron entonces la ideología tribal[111]. Pero en el fondo, en este periodo prevaleció el principio de la necesidad[112] por el que se prefería una autoridad de credenciales dudosas que impusiera el orden al caos de la falta de autoridad, hasta que no se desprestigiaron con los fracasos militares y el pago de parias a los reinos cristianos. El cobro frecuente de impuestos ilegales, extra-canónicos, fue esgrimido como una causa de ilegitimidad contra los reyes de taifas y el líder almorávide, Yusuf b. Tasufín, fue encomiado por los alfaquíes por suprimir los impuestos injustos y defender la religión[113]. Ibn Hazm atacó la fiscalidad ilegal de estos reinos[114]. Los régulos de taifas no tenían otra legitimidad política que la que les daba el ejercicio del poder, que lograban con tropas mercenarias pagadas con los impuestos opresivos[115]. En 1031, los notables de Córdoba proclamaron la abolición del califato omeya.

Cuando parecía que el orden político en al-Andalus había alcanzado la plenitud y la integración con el califato del siglo X, los hechos políticos pusieron en evidencia que en realidad el edificio político carecía de solidez, cuando de pronto, en 1009, saltó en pedazos[116]. Tres períodos de taifas, en el XI, XII y XIII, mostraban no tanto la inestabilidad del centralismo andalusí[117], como la fragilidad del mismo poder político.

4. CREACIÓN DE UNA LEGITIMIDAD VIRTUAL

El poder, como función necesaria para mantener el orden, se justifica por sí mismo; el poder en el islam carecía de un principio hereditario regulador, del apoyo de una institución como la Iglesia con autoridad moral independiente del estado, de canales de comunicación y de participación social por medio de instituciones como las Cortes o asambleas municipales, que establecían un reconocimiento mutuo sociedad-estado, por lo que la institución política aparecía como una entidad extraña a la sociedad. El poder político era considerado como la raíz y asiento del mal, cuyo contacto debería ser evitado a toda costa; era por ello por lo que los grandes letrados huían de los cargos públicos[118]. Por tanto no debe sorprender que el poder recurriera permanente y metódicamente a la intimidación y la fascinación, propiciado por el ingrediente de la espectacularidad. Lo confirman las impresionantes *bay'as*, las recepciones solemnes de embajadores extranjeros, las ceremonias vinculadas a la proclamación de heredero, el uso de vestidos de *gala* exclusivos, etc., ceremonias para fascinar; o aquellas otras hechas principalmente para intimidar, como las procesiones con cabezas clavadas en picas o las cabezas colgadas en público, ritualmente distribuidas por las ciudades andalusíes después de las guerras, las crucifixiones públicas oficiadas en la puerta de la Azuda o el paseo a la orilla del Guadalquivir, a veces de cientos de víctimas, las truculentas exposiciones en patíbulos de restos sacados de la tumba, la quema de los despojos de los enemigos del

estado, el uso de fieras, el hacerse acompañar el emir por un verdugo listo a ejecutar la sentencia capital. Se desarrollaban los medios y se inventaban nuevos procedimientos para mantener a la plebe en tensión. El poder de 'Abd al-Rahman alcanza su cenit edificando Medina Azahara, aislándose en un entorno de maravilla y excitando la imaginación popular. "La barrera que separaba al príncipe de sus súbditos se ha convertido en casi infranqueable"[119].

Para "fabricar" la legitimidad se vigila y controla el uso exclusivo de los títulos[120], insignias[121], sellos[122], divisas[123] y otros símbolos del poder, se organiza el *tiraz*; se mantiene una especie de ministerio de propaganda con poetas, literatos, filósofos[124], astrólogos, alfaquíes e historiadores a sueldo; se instrumentaliza el arte al servicio del poder. "Cualesquiera que sean sus funciones sociales o personales, apenas existe en la arquitectura islámica un monumento de envergadura que no refleje el poder de alguna manera"; "la ostentación raramente falta en la arquitectura, y la ostentación es casi siempre una expresión de poder"[125]. El estado dedica una parte ingente de sus recursos a forjar esta apariencia de legitimidad. Todo esto cuesta caro; se exige a los súbditos impuestos ilegales y opresivos; en época de crisis o dificultades económicas se exacerbaba el descontento popular y, a la vez, el sentimiento del carácter ilegítimo del soberano. Los cronistas españoles de los siglos XVI y XVII, relacionan la vida palaciega de las autoridades de Berbería, rodeadas de abundantes riquezas en un marco paradisíaco, con su gobierno tiránico carente de legitimidad[126].

Las ceremonias, realizadas en días señalados, buscaban resaltar la majestad y la potencia del soberano; en la época de Al-Hakam II alcanzaron su plenitud, siendo celebradas con la mayor solemnidad y conformándose a un estricto protocolo, con "una organización perfecta y un esplendor fulgurante"[127]; las ceremonias de ruptura del ayuno tenían lugar en el salón del trono donde los personajes principales entraban y se colocaban de acuerdo con su puesto en la jerarquía que era encabezado por el califa al que seguían sus hermanos[128]. La ceremonia de investidura del monarca, celebrada desde el siglo IX con gran solemnidad y boato durante el periodo califal, "consistía en una presentación formal del soberano al pueblo seguida del juramento de fidelidad; pero durante el periodo califal las investiduras, aparte de solemnes, fueron ricas y prolijas, como sabemos por las de Alhaquem II y Hixam II, esta última exigió varias sesiones"[129].

El ceremonial cortesano emuló las fórmulas del imperio sasánida[130]. 'Abd al-Rahman II se vistió como los califas de Bagdad, empleando "ricas vestiduras para los reyes, como los mantos de armiño y de púrpura, colocándolos en tronos dorados, pues todo esto, según la opinión vulgar, es signo de perfección y sabiduría", en palabras de Averroes[131]. "Alhaquem II introdujo el uso del cetro real, consistente en un báculo de bambú. La *maqsura* de las mezquitas era un adorno en conformidad con la creciente dignidad del mandatario, por lo que se extendió por todo el territorio islámico[132].

Sólo con la llegada del califato de 'Abd al-Rahman III se produjo el hecho de trascendencia espiritual que forma la vida del pueblo[133].

Si en 929 se arrogó el título de califa, no lo hizo tan sólo para coronar su propia obra de estadista; en realidad no tuvo más alternativa que tomar esta medida... 'Abd al-Rahman III, apodado al-Násir, el "vencedor", tenía conciencia del alcance espiritual de su misión y le dio una expresión simbólica[134].

El año 929, al reclamar el califato 'Abd al-Rahman III usará el título de *imam*, aunque el monarca no cumplía con los requerimientos necesarios, "pues debía recibir una investidura, mientras él no la recibió de ninguna *shura*. A pesar de la escasa solidez desde el punto de vista religioso-jurídico de la legitimidad omeya en este periodo de los tres primeros emires, no parece que hubiera demasiada contestación"[135]. 'Abd al-Rahman III se aparta de la doctrina sunní que exigía la existencia de un solo califa en cualquier época[136], y se convierte en el tercero de los califas contemporáneos, después del bagdadí y el fatimí; no obstante, el primer quebrantamiento permanente de la unidad del califato vino en 756, cuando 'Abd al-Rahman al-Dajil se convirtió en gobernante de al-Andalus desafiando a los abbasíes, estableciendo un emirato independiente[137]. 'Abd al-Rahman asumió los títulos califales por varios motivos, señala Wasserstein: el declive del poder y la influencia de los abasíes en Bagdad aseguraba que su decisión no encontraría réplica por ese lado[138]. En 929 'Abd al-Rahman acuñó moneda de oro donde colocó los lemas califales: *al-imam al-Nasir li-Din Allah 'Abd al-Rahman amir al-mu'minin*[139].

El patrocinio del arte y la posesión de objetos bellos fue un signo de soberanía, que sobrevivió a la disolución del califato andalusí[140], sorprendente tanto por su cantidad como por su variedad[141]. "No sólo construyeron mucho, protegieron a numerosos artistas y fomentaron las artesanías, sino que todos los príncipes islámicos procuraron que sus nombres y títulos quedasen en palacios, mezquitas, libros, cerámica, cajitas de marfil y telas, y por lo tanto no pudieron evitar que los menos escrupulosos de sus sucesores alterasen los letreros para inscribir sus nombres en vez de los originales"[142]. Si, como ha escrito Oleg Grabar, el arte islámico se desarrolló como los injertos en las plantas que los admiten[143], sería tal vez como las plantas que se "injertan" a sí mismas de manera parasitaria[144].

Frecuentemente una persona era nombrada visir, porque en el momento justo había dado forma poética a las palabras justas. Era propio de un verdadero caballero hacer un poema antes de desenvainar la espada y arrojarse al tumulto del combate. [...] Podríamos citar muchos ejemplos de cómo los poetas encontraron el favor de los califas y príncipes; bástemos éste: El filósofo y poeta Abu Bakr b. Baŷŷa, el Avempace de los latinos, mandó a una cantante que recitara ante el príncipe de Zaragoza Ibn Tifalwit un poema... que terminaba con un panegírico a Ibn Tifalwit. Entonces el príncipe exclamó: "¡qué emocionante!", se desgarró el vestido y juró que el poeta habría de volver a su casa pisando oro. Ibn Baŷŷa, que temía que el príncipe se arrepintiera después de su generosidad, metió oro dentro de sus zapatos y, pisándolo, volvió a casa[145]. (Titus Burckhardt)

Burckhardt compone la imagen de una sociedad en la que la poesía ocupaba un puesto privilegiado en la escala de valores, en la que el talento poético podía nivelar distancias jerárquicas y salvar diferencias sociales. Un rapto poético en el momento oportuno sería motivo de que el inspirado por la musa se convirtiera en visir y un verso elevaría a una esclava a la condición de esposa de un rey, que es la historia de Rumaykiyya y el monarca sevillano al-Mu'tamid. Paseaba éste acompañado de su amigo Ibn 'Ammar por la orilla del Guadalquivir, dedicados al juego poético, cuando una esclava que lavaba en la orilla[146] supo completarle el verso que el monarca había comenzado[147]. Este es el registro literario, pero no es verosímil que una mujer de clase baja fuera capaz de dominar la lengua y la poesía árabes, que "no se conseguía ni se consigue sino con un adiestramiento arduo y trabajoso"[148], pero la anécdota de la esclava casada con un rey no era nueva, pues 'Abd al-Rahman III había tomado como esposa, según Ibn Hazm, a una zurradora de pieles a la que encontró junto a un río[149]. «Entre los autores árabes circulaba esta clase de patrañas con absoluta naturalidad, de manera que un autor oriental como Qazwini, en el siglo XIV (cuando ya Silves se hallaba desde hacía tiempo en poder de los cristianos) afirma "es raro que entre los habitantes de Silves se encuentre alguien que no sepa hacer poesía, o que no sepa de literatura"»[150].

La orilla del río suele ser el mágico escenario que funde las distancias sociales, como también sucedía en la cultura India, nodriza del islam, en la celebrada leyenda del poeta Chandidas; éste era un brahmán de la casta superior y un día paseaba por la orilla de un río donde había mujeres lavando la ropa. Allí estaba la joven y hermosa Rami, que alzó la mirada para encontrarse con la suya y desde ese instante Chandidas cayó enamorado; en la sociedad hindú, una lavandera pertenecía a una casta inferior: ¿qué podía significar para un brahmán si no era digna ni de quitarle el polvo de los pies?[151]. La erudición descubre que tres notables poetas indios y muchos otros menos importantes usan el nombre de Chandidas y que la anécdota es la expresión del mito del encuentro del alma con la divinidad[152]. El brahmán poeta descuidó sus deberes y por lealtad a su amada fue expulsado de su casta; el rey de Sevilla no tuvo que pagar un precio tan alto porque, a diferencia de la India, el lugar eminente en la escala jerárquica no estaba ocupado por los brahmanes sino por los kshatriyas, pero la anécdota merece el mismo crédito histórico que la del vate excomulgado[153], si bien carece de las connotaciones religiosas y simbólicas de la historia de Chandidas.

Si los monarcas omeyas desembolsaron grandes sumas patrocinando a poetas e historiadores, no fue por motivos puramente personales. "Esta interpretación pasa por alto el esfuerzo que esta actividad supuso, tanto en términos económicos como en la atención prodigada por los gobernantes, que sólo se justifica por la importancia concedida a su actividad legitimadora del poder, uno de los pilares más débiles de los estados islámicos en la Edad Media"[154]. La presencia de poetas áulicos al lado de caudillos del siglo IX como Ibrahim ibn Hachach "fue percibida como un paso más en la usurpación de los atributos reales, reservados al emir, como disponer de ejércitos, de *kuttab* o construir fortalezas"[155]. "El poeta tenía un papel importante en el campo de la propaganda y de lo que hoy podríamos llamar relaciones públicas, y la poesía

fue, a menudo, una verdadera arma de lucha política"[156]. Los textos elegidos para ser recitados expresaban la ideología del estado[157]

Se buscaba en los poetas los medios de elaborar una "legitimidad" práctica, distinta de la legitimidad jurídica[158]. Almanzor "habiendo reunido gran número de tropas, salió de Córdoba el 5 de mayo de 985, llevando consigo unos cuarenta poetas asalariados para que cantaran sus victorias"[159]. Si, como se ha escrito, utilizó a los literatos para lograr el fundamento político del que carecía[160], ¿para qué eran utilizados habitualmente los poetas por el soberano "legítimo" de turno? La poesía escrita sobre 'Abd al-Rahman III es muchísima y transmitida de los mejores poetas; muchos de los poemas fueron destruidos por la sedición berberisca, "que se ensañó en los archivos reales que los guardaban y contenían, hasta el punto de ser reducidos a ínfimos pedazos en manos de ignorantes"[161]. El argumento de que Almanzor necesitaba (más) agentes propagandistas porque era un usurpador, que parte del supuesto de que los gobernantes omeyas tenían una autoridad (más) legítima que la suya, se aplica asimismo a los reyes de taifas: "Además de cumplir la función de entretener o agradar al mecenas que los contratara, los literatos andalusíes tenían ante ellos una difícil tarea, pues habían de justificar la legitimidad del poder de sus patrones"[162].

La cultura islamo-arábiga es ante todo lingüística, y esto en primer lugar porque el Corán en su texto árabe es considerado palabra de Dios[163]. La palabra es para el Islam lo que para el arte cristiano la imagen sagrada[164].

Escribe el historiador Valdeón que 'Abd al-Rahman III se rodeaba de gran número de poetas a sueldo porque la cultura islamo-arábiga es de carácter lingüístico y el Corán la palabra emitida por Dios y "en el Islam la palabra desempeña un papel más o menos similar al que se otorga a la imagen sagrada en el arte cristiano"[165]. Probablemente tales palabras se han inspirado en las del párrafo precedente, de Burckhardt; pero Valdeón ha distorsionado el sentido que tenían en éste cuando explica, o pretende hacerlo, la existencia de numerosos poetas áulicos, que es un hecho de la vida política, a partir de peculiaridades lingüísticas o teológicas de la cultura islámica; lo cual equivale aproximadamente a afirmar que Felipe III se rodeaba de pintores porque en el cristianismo la imagen sagrada tiene un papel simbólico fundamental.

Los poetas cortesanos no dejaron de aportar su grano de arena a los acontecimientos que desembocaron en la *fitna*, pues se dedicaron a destacar las cualidades de Hixam, "afirmando que el destino ineluctable de quien era definido como sobrino de Mahoma, formado del mismo barro con el que Dios creó a califas y profetas, era el de convertirse en el décimo señor omeya de al-Andalus", mientras negaban que su corta edad fuera un impedimento para gobernar[166].

La labor de los historiadores profesionales fue fomentada por los omeyas y otros gobernantes andalusíes para transmitir su ideología y dar crédito a su legitimidad; las crónicas antiguas fueron adaptadas para servir a las nuevas dinastías: "La voz dominante era la de quienes detentaban el poder y ésta es la que suele haberse preservado"[167]. Las fuentes árabes, que

tratan de la historia primitiva de al-Andalus desde una perspectiva omeya, ofrecen "una sensación de la inevitabilidad y hasta la legitimidad del derecho a gobernar de Abderrahmán [I], cosas que estaban lejos de estar claras en la segunda mitad del siglo VIII"[168].

La soberanía cordobesa ostentaba un repertorio de signos que los rebeldes andalusíes victoriosos se esforzaban en imitar. En el reinado de 'Abd Allah, las familias árabes de Sevilla Banu Jaldún y Banu Hachach se disputaban el poder[169], tras vencer a los muladíes[170]. Se impuso Ibrahim b. Hachach, quien ejerció un poder absoluto en sus dominios, aunque respecto al emir de Córdoba su posición era la de un príncipe tributario. "Tenía su propio ejército que pagaba, como el sultán pagaba el suyo; nombraba todos los funcionarios en Sevilla, desde el cadí y el prefecto de policía hasta el último portero y alguacil. No carecía de nada de lo que constituye la regia pompa; tenía un consejo áulico, una guardia de quinientos caballeros, y un manto de brocado, sobre el que estaban bordados sus nombres y sus títulos con letras de oro"[171]. También como los omeyas de Córdoba, se rodeó de bellas esclavas y literatos que daban lustre a la corte y a quienes agasajaba con largueza[172]. Este Ibrahim, a su vez, fue tomado como modelo por un rebelde de una ciudad menor que Sevilla[173].

La importancia de un soberano se reflejaba en el número de esclavos cortesanos, eunucos y concubinas[174] –y por el precio pagado o la calidad de los mismos[175]–, que pululaban sus alcázares y palacios. Estas edificaciones también contribuían marcadamente a la erección de la "legitimidad". "El alcázar califal, como sede de la presencia activa del soberano, ha de situarse en un espacio propio que lo diferencia notablemente del resto de la sociedad"[176]. Cuando el futuro emir Muhammad I, disfrazado de mujer, logró que el portero del alcázar le franqueara la entrada y pudo ocupar el palacio, ese hecho marca su toma de posesión efectiva del poder; en el interregno tras la muerte de 'Abd al-Rahman II, la decisión política cayó por un momento en manos de los eunucos[177]: el interior del alcázar "se convierte en un centro de poder con el que hay que contar"[178]. La toma del alcázar por Muhammad II, en 1009, fuerza a Hixam II a abdicar[179].

La monumentalidad de los edificios públicos muestra la excepcionalidad del soberano[180]. El fin último de los palacios y otros espacios urbanos en que se representaba el poder del soberano no es tanto "exponer ese poder legítimo ante los súbditos o ante otros poderes que también se arrogan la legitimidad"[181] como contribuir a la fabricación de la fascinación legitimadora; no es el número de funcionarios el que origina el tamaño o la grandiosidad de Medina Azahara, sino que tanto uno como el otro factor coadyuvan al fin último legitimador[182].

5. LA TRANSMISIÓN DEL PODER POLÍTICO

Burckhardt prácticamente no presta atención al *problema* de la transmisión del poder político. En al-Andalus rigió el principio hereditario pero no el de primogenitura[183]; el sucesor fue designado por el monarca reinante en ocasiones, entre sus hijos o nietos, y en otras fue impuesto por actores políticos circunstanciales. Los problemas suscitados por la transmisión

del poder en al-Andalus no fueron un caso excepcional. Cuenta el viajero Domingo Badía que en el Marruecos del siglo XVIII no había ley que regulara la sucesión al trono: era un "sistema de anarquía" donde la fuerza sola fijaba los derechos de los pretendientes[184]. En el imperio otomano, después de la casi protocolaria lucha entre los hijos del soberano difunto por la sucesión, el vencedor ordenaba la ejecución de los perdedores y de los hijos de éstos; Meted III ejecutó a sus diecinueve hermanos[185]. La muerte de un sultán originaba graves problemas entre los rivales que pugnaban por el trono al no existir principio sucesorio ni ninguna regla escrita de arbitraje. Por ello se estableció la costumbre de que el príncipe que se hacía con el poder ahogaba a todos sus hermanos: la "ley del fratricidio" fue instaurada por Mehmed II "para bien del Estado", con la aprobación de una mayoría de ulemas[186]. A partir de Mehmed III (1595-1603), la costumbre se humanizó, trocándose en la reclusión de por vida de los perdedores en una parte secreta del palacio, la "jaula"[187]. En al-Andalus, la sucesión no se dirimió de forma tan monótona, pero la guerra civil entre aspirantes, con cárcel y muerte para los derrotados no fue un hecho insólito. Otras veces no se liquidó a los perdedores, pero se les impuso la renuncia y el destierro. Además del procedimiento de designar al heredero, se emplearon otros expedientes, como el envenenamiento de un soberano para suplantarlo o la usurpación de derechos de un menor.

A la muerte de 'Abd al-Rahman I sin haber designado heredero, se disputan el poder sus hijos Hixam y Sulaymán. Hixam se hallaba en Mérida y haciendo marchas nocturnas acudió rápidamente a Córdoba[188], donde fue jurado como emir[189]; su hermano Sulaymán, que a la sazón se hallaba en Toledo, no lo reconoció como soberano y con las tropas que reunió se dirigió asimismo hacia Córdoba para intentar ocupar el trono; Hixam le salió al encuentro y lo derrotó; Sulaymán se exilió al norte de África; el hermano menor 'Abd Allah tampoco reconoció la soberanía de Hixam y se exilió igualmente. Los hechos –los hermanos no reconocen a Hixam como soberano, Sulaymán es capaz de reunir partidarios y se apresura a combatir por sus derechos– y la falta de unanimidad de las crónicas en los motivos que condujeron a la guerra civil dicen que no hubo designación de heredero como pretende Lévi-Provençal[190]. Hixam I temió y encarceló a su hijo 'Abd al-Malik "por ciertas acusaciones que se habían formulado contra él", permaneciendo en prisión diecinueve años, durante todo el reinado de su padre y parte del de su hermano al-Hakam, hasta el año 813[191].

A la muerte de Hixam I, fue reconocido al-Hakam por los sabios y las gentes[192] y sus tíos Sulaymán y 'Abd Allah regresaron de su exilio para disputarle el poder[193], a pesar de la renuncia previa de ambos ante al-Hakam y de haberle dejado como suya la tierra de al-Andalus[194]. Al-Hakam derrotó y decapitó a Sulaymán y dio el amán a su tío 'Abd Allah recompensándolo generosamente[195]. Algunos años después fue descubierta una conjura de notables y el soberano ordena su castigo "entre el espanto de toda la gente de Al-Andalus, pues a todas partes llegaron nuevas de su atroz violencia; desde ese momento concibió rencor contra sus súbditos, a los que empezó a tratar tiránicamente"[196]. También mató al-Hakam a sus tíos Maslama y Umayya[197]. Maslama permaneció en la cárcel interior del alcázar veintiséis

años, desde que su hermano Hixam "lo encarcelara por una sospecha que tuvo de él, y allí permaneció hasta que lo hizo matar el emir al-Hakam"[198].

Viendo aproximarse la hora de la muerte, al-Hakam nombró sucesor a su hijo 'Abd al-Rahman y le entregó el poder[199]. 'Abd Allah, rondando la cincuentena, una vez más "reivindicó sus derechos"[200] y se aprestó a combatir a su sobrino nieto[201]. En el lapso de tres décadas[202], 'Abd Allah b. 'Abd al-Rahman, reivindicó sus derechos a la soberanía frente a tres parientes, su hermano Hixam I, su sobrino al-Hakam I y su sobrino nieto 'Abd al-Rahman II, logrando reunir a partidarios dispuestos a combatir por él y consiguiendo que Hixam y al-Hakam le compensaran espléndidamente por su retirada provisional, lo que demuestra la indefinición de los derechos de los aspirantes al trono.

'Abd al-Rahman II, que en los últimos años de su vida se mostraba favorable a su hijo Muhammad[203], fue objeto de un intento de asesinato por parte de su concubina Tarub y el visir eunuco Nasr para elevar al trono a su hijo 'Abd Allah; la conspiración fracasó y Nasr fue ejecutado. Pocos meses más tarde murió 'Abd al-Rahman II sin haber designado heredero; los eunucos de palacio no dieron a conocer la noticia a las mujeres del harén y en una asamblea decidieron hacer sucesor a su hermano Muhammad, frente a las pretensiones de 'Abd Allah. A altas horas de la noche hicieron acudir a Muhammad al alcázar disfrazado de mujer, con la cara tapada, pretendiendo ser la hija de 'Abd al-Rahman. El portero le impidió el paso hasta que se cercioró que 'Abd al-Rahman II había muerto ("Voto a Dios, el caso es demasiado grave; tu no pasarás por esa puerta, voto a Dios, hasta que yo sepa si tu padre está muerto o vivo"[204]). Al cruzar la puerta y ocupar el palacio emiral, Muhammad tomó también posesión del poder político[205].

A Muhammad le sucedió al-Mundhir, que según algunos escritores fue asesinado por su hermano 'Abd Allah que le sucedió. Ibn Hazm dice de éste que "era ciertamente un asesino, que le gustaba el derramamiento de sangre"[206]. Abenalcotía, sin embargo, responsabilizó de su muerte a uno de sus eunucos[207]. El emir 'Abd Allah mató a sus hermanos Hixam y al-Qásim[208]. De éste sospechaba de que trataba de levantarse contra su soberanía, por lo que lo encarceló en la prisión de ad-Dogüeira y luego le hizo suministrar un veneno[209].

Los otros hermanos del emir Abd Allah no escaparon tampoco a la "enfermiza desconfianza" y a la "implacable venganza" del monarca. Se fue deshaciendo de ellos cada vez que una denuncia, aunque fuera calumniosa, le daba ocasión[210]. También, según Ibn Hazm, mató a sus hijos Muhammad y al-Mutarrif[211], cuyas relaciones mutuas se habían caracterizado por la violencia[212]; una crónica afirma que fue al-Mutarrif quien mató a su hermano 'Abd Allah, padre de 'Abd al-Rahman III[213]. Al-Mutarrif, a su vez, había asesinado al general Abenomeya, encargado de dirigir la guerra contra Ibn Hafsún, pues consideraba que era un obstáculo para poder cumplir el designio de destronar a su padre[214]. Conociendo los planes de Al-Mutarrif, 'Abd Allah ordenó al jefe de la caballería, Obaidala b. Mohamed, y al gobernador de Córdoba, Abdala b. Modar, que fueran a prender a su hijo; "éstos atacaron la casa donde éste estaba, la

combatieron por espacio de dos días, y al tercero fue cogido. Obaidala b. Mohamed quedó guardando la casa, y el gobernador se lo llevó al palacio de los ministros; permitiósele entrar al gobernador; éste hizo saber que el príncipe se hallaba allí fuera, y entonces el canciller Abenasalem le dijo: "¿Y por qué lo has traído aquí? Vuélvele a su casa y mátalo y sepúltalo."[215] Abd Allah ordenó que fuese decapitado y enterrado bajo un mirto de su jardín[216].

La anarquía de la primera *fitna* y el debilitamiento del poder central, afirma Guichard, son difícilmente explicables[217]. "No se tiene la impresión de un al-Andalus en declive, sino solamente de una grave crisis que distorsionó el poder y una sociedad aparentemente atomizada en múltiples células autónomas que el Estado constantemente asediado, no lograba federar de forma unitaria en ese momento"[218]. En la primera *fitna*, la de 'Abd Allah, "todo al-Andalus" menos la capital se alzó contra el emir. En este momento aparecen en la escena política nuevos actores. A los tradicionales competidores por el poder, árabes y bereberes, se suman los muladíes[219]. Si había quizá recursos y experiencia para lidiar con los primeros, la casta dirigente se vio desbordada por la irrupción de los nativos islamizados. Los mozárabes apenas se habían agitado colectivamente[220]; los muladíes se habían mantenido hasta entonces bastante al margen del juego político, salvo puntos localizados como Toledo. La primera *fitna* puede ser una prueba más de que se había producido la conversión al islam de una gran masa de población indígena.

Ibn Hazm, señala un cronista musulmán, contradice todas las bondades de 'Abd al-Rahman III, "aparentes a la gente y transmitidas por los historiadores, borrándolas y cancelándolas con la mención de feos defectos"[221]. El soberano mató a su hijo 'Abd Allah, "a pesar de que éste era un hombre piadoso y de grandes virtudes"[222], porque había pretendido rebelarse contra él y había sido reconocido por la mayoría de los cordobeses; ordenó que fuera llevado a la *musalla* donde fue degollado en su presencia el día de la fiesta de los Sacrificios, en abril de 921[223]. En la noche del 7 noviembre 921 mató a su tío paterno al-Asi, hijo del imam 'Abd Allah, y junto con él a su primo Muhammad ibn Abd al Yabbar[224], que urdieron una conjura para sucederle[225]. También mató a su tío al-Qadi[226].

"La vida de un hijo no importaba verdaderamente gran cosa en esta época" escribe Lévi-Provençal[227] –y no faltaron hijos a los gobernantes omeyas: 'Abd al-Rahman tuvo once varones además de trece hijas[228]–. "Todo crimen contra la seguridad del Estado... debía expiarse con sangre. Raros serán los omeyas de España que no hayan manchado su memoria con crímenes parecidos, los cuales, desde luego, en aquella época, no impresionaban mucho a nadie"[229]. Lévi-Provençal presupone que los crímenes de los gobernantes fueron castigo de culpables (y por tanto, actos de justicia) y que la crueldad y la inhumanidad de las costumbres era inherente a aquellos tiempos, costumbres que la evolución de los tiempos habría de transformar. Respecto al primer supuesto, hay que señalar que 'Abd Allah, cuando hizo asesinar a Al-Mundhir para suplantarlo, no le hizo justicia sino que simplemente cometió un crimen para suplantarlo; muchos crímenes se cometieron para suprimir a rivales políticos sobre

los que no se tenía ningún derecho de precedencia. Respecto al segundo aspecto (las maldades de unos tiempos y las bondades de otros), el siglo XX es testigo de innumerables crímenes políticos contra la seguridad del Estado cometidos en países islámicos, y no parece que los tiempos hayan cambiado sustancialmente en este punto, como no ha cambiado el hombre ni el fundamento del poder político en el islam.

En la larga lista de detentadores del poder asesinados, depuestos o exiliados en países musulmanes en el siglo pasado hay que incluir al sultán otomano Abdul Hamid y a su sucesor, al Khedive Ismail de Egipto y a sus herederos hasta el rey Faruk, último de la descendencia en 1952; el shah Reza Pahlevi de Irán, depuesto en 1941; su hijo el shah Mamad Reza, depuesto en 1979; el rey Faisal II de Irak, asesinado con su familia y su primer ministro en 1958 y sus cadáveres profanados en la calle; el imán de Yemen; el sultán de Omán, depuesto por su hijo Qabus; el rey Idris de Libia; el rey Abdullah de Jordania, asesinado en 1951; y el rey Faisal de Arabia Saudita, asesinado a tiros por un pariente joven en 1975. Y a ellos se añadía luego la siguiente generación de ocupantes del poder, Qassem de Irak, muerto a tiros por los hermanos Aref, uno de los cuales fue luego depuesto y el otro muerto en un accidente de helicóptero; Ibrahim Handi de Yemen del Norte, asesinado en 1977 con su hermano Abdullah por Ahmed Hussein Ghashmi, quien fue asimismo volado por una bomba en el maletín de un enviado del presidente de Yemen del Sur; Husni Zaim y el presidente Shishakli y Salah al-Bitar y docenas más en Siria; Riad as-Solh, primer ministro del Líbano; Anwar Sadat en Egipto; el general Abboud en Sudán, donde su sucesor el general Nimeiri fue en su debido momento depuesto – por no mencionar las veces que el rey Hasán de Marruecos y el rey Hussein de Jordania se han librado de intentos de asesinato, mientras el general Ufkir o Medí Ben Barka, dos marroquíes aspirantes al poder, tuvieron muertes extrañas, e innumerables oficiales árabes han sido rápidamente enviados al pelotón de fusilamiento por tribunales dispuestos al efecto[230].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Al-Mugira b. Al-Násir fue asesinado por estrangulamiento el día de la proclamación de su sobrino Hixam b. Al-Hakam[231]. Al-Hakam había expirado en los brazos de sus dos principales eunucos, Fayic y Djaudhar. Excepto ellos, todo el mundo ignoraba que hubiera muerto; decidieron mantenerlo en secreto, y trataron sobre el partido que habían de tomar. Estos dos eunucos tenían a sus órdenes un cuerpo de mil eunucos eslavos, todos esclavos del califa. Resolvieron dar la corona a al-Mugira, hermano de al-Hakam II y tío del heredero Hixam[232]. Otro grupo de notables decidió ejecutar a al-Mugira e instalar en el trono a Hixam, un niño de diez años; Almanzor, que entonces era sólo el "aspirante" Ibn Abi 'Amir, se encargó de llevar a cabo el designio[233].

En su carrera por el poder, Almanzor se deshizo primero de al-Muzhafi, uno de los conspiradores; más tarde derrotó a su suegro, el general Ghalib, en una feroz batalla, cerca de Medinaceli[234]. Ordenó la ejecución de su hijo 'Abd Allah, que estaba planeando su muerte junto con el tuyibí 'Abd al-Rahman ibn al-Mutarrif, gobernador de Zaragoza, y 'Abd Allah ibn 'Abd al-'Aziz, *Piedra Seca*, gobernador de Toledo. Almanzor destituye a 'Abd al-Rahman ibn al-Mutarrif

del gobierno de Zaragoza y su hijo 'Abd Allah huye y se refugia en Castilla. En Córdoba, Almanzor manda ejecutar al ex gobernador de Zaragoza y presencia su ejecución. En la campaña del año siguiente obliga a García Fernández a entregarle a su hijo, quien poco después de la entrega es ejecutado. También mató Almanzor a su sobrino 'Abd Allah b. Yahya, en vida de su hermano Yahya[235].

Almanzor, ha escrito una historiadora, "no admitía error, no perdonaba culpa, no consentía que nadie le faltara el respeto o le desobedeciera, ni a sus hijos, ni a sus notables. Por eso pudo soportar que, como es sabido, su propio hijo 'Abd Allah fuese pasado por las armas"[236]. Pero lo que está en juego no es el respeto ni la piedad filial, sino la despiadada y brutal disputa por el poder, donde no hay cabida para los sentimientos ni perdón de errores que no son tales, sino los habituales procedimientos de acceso al poder. Almanzor no sólo soportó que su hijo fuera muerto, sino que él mismo ordenó su muerte, lo que tuvo lugar en su campaña trigésimocuarta, en la que llegó hasta el país de los vascones, arrasó Castilla, conquistó y pobló con musulmanes la ciudad de Osma y destruyó la ciudad de Alcubilla[237].

"Si hemos de valorar el gobierno de Almanzor, hemos de conceder que fue un genio militar y político de primer orden", escribe un historiador musulmán. "Sin embargo, su política era totalmente amoral, dirigida sólo a servir a sus intereses personales. Por ejemplo, aunque infligió mayor devastación y humillación a la España cristiana que ningún otro antes que él, sus expediciones militares consiguieron poco, porque su meta eran las rápidas victorias para deslumbrar a los ojos del pueblo, pero cuyas huellas se desvanecían rápidamente. No hizo intento de establecer a los musulmanes permanentemente en las tierras que invadió; causó el terror a los habitantes de las ciudades cristianas, quemó o destruyó las ciudades y se retiró a al-Andalus, para que los habitantes retornaran y las cosas volvieran a la normalidad. Esa es la naturaleza de los dictadores y de su política demagógica"[238]. Desde este punto de vista, Almanzor no fue indigno y amoral por sus repetidos ataques contra los cristianos del norte, destrucciones de ciudades y saqueos de monasterios, matanzas y esclavización de poblaciones civiles, sino porque no sometió permanentemente a sus víctimas. Pero Almanzor obtenía de sus incursiones contra España abundante botín en bienes y en esclavos, obtenía prestigio y autoridad moral que compensaba su falta de legitimidad; como los aztecas, hasta la llegada de Cortés, que no quisieron conquistar el reino de Tlaxcala porque de allí obtenían mediante periódicas guerras "floridas" los prisioneros destinados a ser sacrificados.

El análisis que Pryce-Jones hace del poder en la sociedad árabe contemporánea es útil para profundizar en el poder político en al-Andalus. Afirma este escritor que la igualdad bajo la ley, pilar central de los sistemas constitucionales, no puede conciliarse con códigos de honra y deshonra predominantes en la sociedad árabe: el individuo encuentra la excusa de la honra en lo que promueve su carrera y la excusa de la deshonra para no ceder en lo que pudiera recortar sus beneficios sobre el prójimo. La distinción honra-deshonra impide efectivamente el desarrollo de relaciones humanas más socializadas[239].

Cualquier titular de poder puede ordenar la tortura o la muerte y declarar la guerra sin referencia a sus súbditos, sin pestañear. Lejos de ser una bestia sedienta de sangre, es sólo un ambicioso que sentiría vergüenza o falta de hombría de tratar a sus competidores según sus méritos. Ser clemente o admitir que podría haberse equivocado sería deshonroso y excitaría la ambición de algún otro. Las consideraciones de honra-deshonra refuerzan la apuesta por el poder de la cúspide a la base de la sociedad árabe. Una elite reducida de cabezas de familia o señores dispone del patrimonio[240]. La honra y la deshonra suponen intrínsecamente publicidad[241]. En Occidente, lo que se dice y hace corresponde más o menos a las intenciones del hablante y del agente. Abundan los mentirosos y los tramposos, pero sólo actúan libremente hasta ser atrapados en las relaciones contractuales de su sociedad. Mentir y engañar en el mundo árabe no es un asunto moral sino sólo un método de proteger la honra y el estatus, evitando la vergüenza y la deshonra. Si la honra lo exige, las mentiras y los engaños pueden ser imperativos absolutos[242].

6. LOS INSTRUMENTOS DEL PODER

Tratar de los diversos medios de que se sirvieron los gobernantes musulmanes para hacer "irresistible" su poder, exige referirse a sus fuerzas militares, la columna vertebral del estado. No pasó mucho tiempo después de las conquistas iniciales en que las tropas dejaron de estar compuestas exclusivamente por voluntarios árabes. La utilización de soldados esclavos y mercenarios de origen no árabe es muy temprana y su uso se hace sistemático en la historia del islam, desde el siglo VII hasta comienzos del XIX, y por casi todos los territorios del mundo musulmán, desde al-Andalus a Bengala, pocas dinastías prescindieron de los soldados esclavos[243]; los mercenarios fueron utilizados a gran escala y regularmente[244]. En el siglo VII el califa omeya de Damasco se rodeó de una guardia personal de esclavos o mercenarios para protegerse de las intrigas palaciegas. Los abbasíes continuaron la costumbre[245]; el califato pronto se convirtió en el juguete de esa guardia pretoriana y, al final, el poder efectivo del estado cayó en las manos de los mercenarios persas o turcos[246], que continuaban obrando como si fueran servidores y protectores del califato, al tiempo que las provincias se desgajaban del poder central y se convertían en principados independientes[247]. El empleo de esclavos soldados tenía por finalidad tener tropas leales, no mediatizadas por dependencias tribales y familiares que pudieran prevalecer sobre su lealtad al soberano. Evitar la solidaridad tribal demostró ser eficaz mientras los soldados esclavos no se convirtieron en una casta con privilegios hereditarios, como ocurrió en Egipto con los mamelucos[248], una casta tan inevitable como onerosa para la economía[249].

En la historia de al-Andalus, los esclavos soldados y los mercenarios desempeñan igualmente un importante papel como fundamento del poder. Ya 'Abd al-Rahman I contó con una guardia de esclavos negros y un cuerpo de mercenarios bereberes reclutados en África[250]. Al-Hakam, después de aplastar una conspiración, tomó la precaución de comprar esclavos para su milicia personal, cuyo mando confió al jefe de la comunidad cristiana de Córdoba[251]; esta guardia de

palacio no dejó de aumentar con extranjeros voluntarios o prisioneros de guerra[252]. 'Abd al-Rahman II "reforzó el ejército real profesional de los mercenarios"[253]. Abd al-Rahman III introdujo gran número de mercenarios magrebíes, de esclavos *saqaliba* de Europa oriental y, más raramente, del África negra[254]; esclavos de Europa oriental estaban presentes en el emirato (s. IX), pero "en el califato su número se hizo espectacular. A finales del reinado de 'Abd al-Rahman III parece que había al menos 14.000 *saqaliba* en Córdoba"[255]. Al-Hakam II se aficionó a los jinetes bereberes[256]; había aumentado considerablemente las tropas mercenarias, entre las que se contaban "los *abid*, los *hamsiyyin*, los monteros, los jefes de los *jansiyyin*, los *fursan al-riyada*", los *saqaliba* y otras categorías de mercenarios[257]. Almanzor reorganizó el ejército, que se nutrió a partir de entonces de mercenarios norteafricanos[258]. El ejército regular fue gradualmente sustituido, a lo largo del periodo omeya, por los mercenarios extranjeros[259]. Uno de los incidentes con los que dio comienzo la *fitna* bereber fue la deserción de los mercenarios que acompañaban a 'Abd al-Rahman Sanchol cuando éste, enterado de la sublevación, quiso volver a Córdoba[260].

Los esclavos-funcionarios extranjeros, que aparecen reiteradamente en las crónicas del periodo omeya[261], eran personas idóneas para ocupar cargos públicos, por ser inmunes a los intereses clánicos y familiares y a la propaganda de las sectas; a veces conservaban su religión original y en muchos casos ni siquiera hablaban el árabe –por lo que eran llamados "los mudos"[262]. Diversas anécdotas transmiten la impresión de que las relaciones entre la población y las tropas de mercenarios y esclavos eran difíciles; la revuelta del Arrabal estalló, entre otros motivos, por el maltrato y las humillaciones que los mercenarios del emir ocasionaban a la población de Córdoba[263]; se encomendó a los "mudos" la destrucción del barrio del Arrabal[264]. En el 972, en el reinado de Al-Hakam II, estalló una "disputa que degeneró en pendencia" entre el pueblo de Córdoba y las tropas mercenarias (los "tangerinos"), que sufrieron notorias bajas[265]. Ibn Idari narra un suceso semejante acaecido en tiempos de 'Abd al-Rahman III[266].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

7. REBELDÍA E INSUBORDINACIÓN EN EL AL-ANDALUS OMEYA

Burckhardt vincula la ausencia o la declaración de revueltas con las cualidades morales de los gobernantes o con la fuerza represiva; dice que los árabes, "guerreros medio nómadas", obedecen al jefe "cuando no cabía la menor duda de que detentaba [*sic*] la misión divina de gobernar, cosa que tenía que manifestarse en su santidad o en su poder irresistible"[267]. menciona el poder coercitivo detrás de la santidad, pero los ejemplos, en la historia de al-Andalus, de jefes venerados por su perfección moral son escasos. Sobre Musa ibn Nusayr se han escrito muchas leyendas y exageraciones que le atribuían "milagros y un aura de santidad cuando en realidad sólo era un guerrero competente y muy afortunado"[268].

Hixam I

Otro gobernante modelo sería Hixam I, "casi un santo" en palabras de Burckhardt, que subraya que no hubo revueltas durante su reinado, sugiriendo que no era disputada su autoridad por

sus virtudes eminentes[269]; parafrasea la semblanza amable de las crónicas, donde aparece visitando enfermos en barrios humildes en mitad de la noche[270]. El *Ajbar Machmua* dice del emir que "era bueno, virtuoso, liberal y magnánimo, muy bondadoso con sus vasallos y defensor de sus fronteras... rescataba a los prisioneros, siendo además los enemigos muy débiles para acometerle. Jamás fue muerto soldado alguno de sus fronteras o de su ejército, sin que inscribiese a sus hijos en el registro de sus pensionados[271]. "Solía Hixem remitir bolsas llenas de dinero para que lo repartiesen entre los que asistían a las mezquitas en noches lluviosas y oscuras, procurando de esta suerte que fuesen frecuentadas. Cuéntase también de él que era el más enérgico de los hombres para reprimir el despotismo de sus gobernadores y sirvientes"[272]. Dozy y Lévi-Provençal, dando a estos relatos una inmerecida credibilidad, han destacando la devoción religiosa de Hixam I, poderoso promotor de obras pías, que habría impulsado la peregrinación a La Meca y prestado atención a las ciencias islámicas que florecían en Oriente[273].

Sin embargo, en opinión de Hussain Monès, el emir Hixam era, por naturaleza y por carácter, no sólo un letrado, sino también un hombre completamente dedicado a la conquista del poder y de los medios para conservarlo; su inclinación a la piedad y a los estudios, siendo ya emir, no provenía de una verdadera vocación, sino de un cálculo de futuro[274]. Hixam I "emprendió primeramente la lucha contra su hermano primogénito, nada contento de verse privado del ejercicio del Poder y al que no faltaban partidarios". Las fuentes no son unánimes en la cuestión de la designación como heredero de Hixam I por 'Abd al-Rahman I[275]. Después hacerse con el poder, en disputa con sus hermanos, Hixam se habría comportado devotamente. Pero "no hay que creer", dice Monès, "todas las historias que los cronistas nos cuentan sobre su piedad y devoción": algunos llegaban a decir que abandonaba el palacio por la noche, etc.[276] El emir no se apartaba de la conducta previsible, que unía el clientelismo y el paternalismo con la crueldad; en cierta ocasión hizo "arrancar los ojos" a un poeta famoso por ensalzar en unos versos satíricos a su hermano Sulaymán[277].

Al-Hakam I

Si Hixam I no tuvo necesidad de enfrentarse a las rebeliones, no les sucedió lo mismo a los emires sucesivos, que las sufrieron como las había padecido 'Abd al-Rahman I. "Comenzaron casi inmediatamente de hacerse cargo del gobierno Alhaquem I", a quien

se le echaba en cara su afición por las bebidas alcohólicas y no se le perdonaba el haberse rodeado de una guardia fuerte de eslavos para independizarse de la nobleza árabe. El pueblo estaba descontento[278].

Al-Hakam se condujo como un mal musulmán, pues no respetaba la prohibición de consumir bebidas alcohólicas ni se limitaba a las exigencias tributarias del Corán[279]; impuso contribuciones ilegales para costear la guardia de mercenarios. Burckhardt llama la atención para no confundir al primer Al-Hakam con su homónimo y descendiente Al-Hakam II[280]. Aquel se mostró como un gobernante despiadado, al exterminar a la mayor parte de los habitantes de

Algeciras o al imponer condenas a muerte en castigo de meras frases irreverentes[281]. Ibn Hazm escribe de al-Hakam que "fue un soberano pecador y sanguinario, el más impío de los omeyas de al-Andalus"[282].

Pero un cronista como Ibn Hayyan, alineado con el poder, no responsabiliza de la revuelta del Arrabal tanto al emir como a la población, acusando a la gente de ser "una grey ínfima, un ganado de ignorantes y groseros, que despreciaban al emir con descaro, rebuscando anécdotas y calumniando su conducta, sin guardarle ningún respeto, ni cesar de fustigar con sus lenguas a sus esclavos extranjeros y guardia personal, a los que abordaban en las reuniones con soeces expresiones"[283]. La gente tenía poco o ningún amor por el soberano: "Su falta de respeto al emir llegó al punto de que por la noche lo llamaban desde lo alto de los minaretes, reprochándole su ociosidad y sacando a relucir sus defectos, gritándole: "¡A la oración, borracho!". "Su osadía llegó al punto de que, cierto día que salió a holgarse cazando a la zona de la Campiña, al pasar por el Puente y cruzar el mercado del Arrabal, empezaron a decirle cosas y hacerle insinuaciones y le dieron palmas: él pasó de largo y fue a lo suyo, aunque lleno de enojo contra ellos en su interior, y con el corazón lleno de temor a una agresión"[284].

El emir se había preparado para un levantamiento, ordenando reparar la muralla de Córdoba y cavar a su alrededor la parte de foso que faltaba. "Mantenía a los súbditos con mano firme hasta aterrorizarlos"[285]. El levantamiento del Arrabal, en el que participó toda la población de Córdoba[286], fue aplastado por el ejército, con especial intervención de la guardia personal del emir[287] y las tropas de las provincias, a las que antes del tumulto se había avisado de acudir a las puertas del sultán, que había barruntado la mala disposición de los cordobeses. Los hombres del emir cayeron sobre los rebeldes "espada en mano, haciendo gran carnicería: fueron perseguidos por casas y aposentos, sus moradas, saqueadas y su intimidad, violada, cayendo cautivos muchos, de los que el emir Alhakam crucificó a trescientos en fila ante su alcázar, entre el Puente y el extremo de la Almozara junto a la orilla del río"[288]. "La matanza, el pillaje de sus casas y la persecución de los escondidos continuaron durante tres días completos, sin que hubiera piedad para ninguno de los que eran hallados; en aquel intervalo sufrieron calamidades indescriptibles"[289]. La represión, que no perdonó a los alfaquíes y notables *qurtubíes*[290], terminó con el destierro de los supervivientes y la destrucción del barrio[291]; ordenó "quemar sus casas y mercados, y borrar y eliminar su huella, en lo que llegó al extremo de dejar su solar convertido en terreno despejado y cultivable, cual si nunca hubiese tenido habitación humana"[292]. El despotismo del monarca se manifestó también al dictar penas de muerte al margen de los cauces legales[293]. Posteriormente, el monarca se dedicó a adquirir esclavos en gran número; impuso los tributos que quiso, sin encontrar resistencia en la población[294]. Pero Ibn Hayyan encomia las empresas del emir, que "dio lustre a la monarquía en Al-Andalus, la revistió con la pompa de la majestad y le confirió carácter reverencial"[295].

Al-Hakam I aplastó numerosas sublevaciones. Las rebeliones en Toledo eran crónicas; otro foco insurreccional fue Mérida. También se sublevaron los muladíes de Huesca y la familia de los Banu Qasi[296]. En Córdoba el emir desbarató una conjura de notables y alfaquíes en el 806[297], a los cuales "aplicó la violencia de los tiranos, uniendo al derramamiento de su sangre el ensañamiento del escarmiento público, con lo que hirió los sentimientos de todos los habitantes de la ciudad"[298]; llevó a cabo el castigo "entre el espanto de toda la gente de Al-Andalus, pues a todas partes llegaron nuevas de su atroz violencia"; por entonces ejecutó a sus tíos Maslamah y Umayyah, "hijos ambos del emir Abderrahmán b. Mu'awiyah, tras haber permanecido Kulayb en la cárcel interior del Alcázar veintiséis años"[299]. Un hermano de Al-Hakam, 'Abd al-Malik, había sido encarcelado por el emir Hixam I, y Al-Hakam lo mantuvo allí hasta que murió, tras 19 años de cautiverio[300]. El emir justificó los procedimientos que usó para conservar el estado y aplastar a los rebeldes, presumiendo de haber conducido personalmente a las tropas y jactándose de su valor, su esfuerzo, su justicia y sus victorias, sin demostrar el menor asomo de remordimientos, en un poema que recoge Burckhardt[301]

'Abd al-Rahman II

En el reinado de 'Abd al-Rahman II, escribe Burckhardt, "se produjo cierto equilibrio entre las distintas clases de la población", a pesar de los... disturbios provocados por los cristianos [el Movimiento Martirial]. Globalmente visto, el gobierno de este príncipe era pacífico y fecundo"[302]. El emir tuvo que hacer frente a algunas rebeliones. A los veinte días lanzó contra los habitantes de Elvira a su guardia de esclavos "mudos", "que los arrolló y dispersó rápidamente"[303]. En Murcia la contienda entre yemeníes y mudaríes fue "grave y terrible y duró siete años"[304]. En 851 crucificó "a un maestro *batiní* que había logrado el entusiasmo de las turbas"[305].El emir recurrió a la toma de rehenes, que eran llevados a Córdoba, para sujetar a los rebeldes[306], expediente practicado desde época temprana por los gobernantes andalusíes[307]; posteriormente Ibn Hafsún y otros notorios cabecillas rebeldes dejarían rehenes en Córdoba[308]. También se sublevaron repetidamente los bereberes de Mérida[309], y hubo sediciones en Toledo y otras ciudades[310].

Muhammad, al-Mundhir y 'Abd Allah

La inestabilidad y los conflictos políticos, que habían dado un respiro a 'Abd al-Rahman II, volvieron a intensificarse en los siguientes sesenta años, durante los reinados de Muhammad I, al-Mundhir y 'Abd Allah[311]; en el gobierno de este último las insurrecciones eran tan numerosas y el poder de Córdoba tan menguado que el periodo ha sido llamado "la primera fitna"; fue entonces cuando se levantó el más notorio de los rebeldes, Omar b. Hafsún, a quien Burckhardt otorga poca importancia[312].

La reducción de los impuestos cobrados por el Estado, en el emirato de 'Abd Allah, se relacionaba con el aumento de la rebeldía[313], las expediciones militares tenían como objetivo la recaudación, pero unas cuantas campañas no fueron suficientes para consolidar el Estado[314].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Del estado cordobés de finales del siglo IX se podría decir lo que X. de Planhol ha escrito con un alcance más general: "Un estado musulmán es, en primer lugar, una dinastía y una capital. Más allá de la llanura, gradualmente uno penetra en áreas de la disidencia campesina, donde comienza la "tierra de la insolencia" (*bled el-siba*)"[315].

'Abd al-Rahman III

Tras sesenta años de extremada debilidad política, 'Abd al-Rahman III logró recuperar el reino para el poder central, aniquilando o sometiendo a los rebeldes[316]. La política de 'Abd al-Rahman a lo largo de su dilatado reinado estuvo orientada a la reconquista de los territorios rebeldes, a establecer un poder sólido y duradero y a la fabricación de una legitimidad virtual. Cuando heredó el trono a la muerte de 'Abd Allah, la mayor parte del reino no acataba la soberanía de Córdoba y, durante años, 'Abd al-Rahman estuvo ocupado en continuas guerras de rebeldías[317]. 'Abd al-Rahman III fue en modo eminente excelente conductor de tropas, estratega y político. Desde su toma de posesión, combatió a los rebeldes; la primera cabeza empicotada llegó a Córdoba a los 40 días de reinado; vinieron luego muchas otras, "como perlas cuyo añazme se rompe"[318]. Ibn Hayyan fija en febrero de 913, pocos meses después, la primera de las crucifixiones que ordenó[319]. El emir organizó sistemática y regularmente campañas para aplacar la disidencia y la rebelión, que a menudo dirigió en persona y otras dejó a cargo de competentes generales[320]. Las campañas contra los sediciosos comenzaron por las coras próximas a Córdoba, de donde la acción militar se fue extendiendo a zonas cada vez más alejadas, a Mérida, Levante[321], Santaver, Toledo[322], hasta alcanzar el valle del Ebro[323] y los reinos cristianos[324] unos años después.

'Abd al-Rahman impuso la guerra total, primero contra sus propios súbditos rebeldes, posteriormente contra los enemigos cristianos de los reinos del norte[325]: incendio de los arrabales y muerte de no combatientes[326], destrucción de cosechas, tala de árboles y devastación de recursos[327]. En sus campañas contra los cristianos, no perdonó 'Abd al-Rahman sus viviendas ni sus iglesias[328] y monasterios[329]. Supo utilizar los efectivos militares con eficacia: trazaba la ruta de una campaña según un objetivo principal y los focos de rebelión secundarios que se hallaban por el camino[330]. En una de las campañas destruyó hasta cerca de 300 fortificaciones y torres[331], destaca Ibn Hayyan, quien pone de manifiesto la importancia de las tropas mercenarias[332]; éstas, entre otros episodios, participaron en la rendición de Bobastro, refugio de Ibn Hafsún[333]. 'Abd al-Rahman sabía ser cruel o indulgente, según las circunstancias; a veces concedía el amán benevolentemente[334] a los que se rendían y dejaba a algunos cabecillas al frente de la fortaleza[335]; un hijo de Umar b. Hafsún solicitó y recibió el amán[336]. En otras ocasiones dispersaba a los rebeldes por el llano u ordenaba aniquilarlos[337], otras decidía el envío a Córdoba de los cabecillas o notables o de sus parientes próximos, que quedaban como rehenes para asegurar la lealtad de aquellos[338].

Los rebeldes procedían de cualquiera de los grupos étnicos, excepto los judíos: eran árabes, bereberes o muladíes así como cristianos de al-Andalus. El principal de los sediciosos, Umar b.

Hafsún, contó con el apoyo de muchos de éstos[339]. Ibn Hayyan escribe del cabecilla rebelde Mas'ud b. Sa'dun que "la gente se acogía a él por su justicia, buena conducta y benignidad, de manera que llegó a tener muchos súbditos y una situación excelente para él y los suyos"[340]; lo mismo se puede decir de Umar b. Hafsún y otros sediciosos. Con las rebeldías se resentía la caja del tesoro y, por tanto, uno de los objetivos de las campañas militares era asegurar el cobro de los impuestos[341]. También buscaba 'Abd al-Rahman lograr la unidad de la población andalusí en la ortodoxia religiosa[342]: "que la gente fuera una sola nación, obediente, tranquila, sometida y no soberana, gobernada y no gobernante"[343]. Sus éxitos eran interpretados por los poetas cortesanos como una señal de beneplácito divino[344]. Antes de cada campaña, los preparativos duraban aproximadamente un mes[345]; el alarde servía para propiciar los ánimos de la gente[346].

Los castigos públicos eran un medio para escarmentar e intimidar[347], pues, como escribió Maquiavelo retratando al príncipe despótico, es mejor que el príncipe sea temido que amado. 'Abd al-Rahman no era parco en ejercer la crueldad: un rebelde cristiano fue crucificado y a la vista del "nutrido público que reclamaba su sangre fue acribillado por las saetas de los arqueros, hasta ser alcanzado en puntos vitales y atravesados sus miembros, acabando con su malvada vida y quedando en el madero como un erizo durante varios días, hasta que se ordenó bajarlo y quemar sus restos"[348]. 'Abd al-Rahman llegó a utilizar leones "para hacer más terrible su castigo, acción propia de los reyes tiránicos de Oriente, en la que les imitó"[349]. El emir no vacilaba en ordenar que los prisioneros fueran atravesados a lanzadas o decapitados en su presencia[350]; no perdonó a los responsables de la derrota de Alhándega, cuya ejecución pública ordenó para escarmiento[351]. En algún caso dio orden de desnarigar a los cristianos capturados[352]. Después de sus victorias contra los cristianos del norte, las cabezas de los muertos acompañaban a Córdoba a los cautivos como medio de propaganda por la victoria de los musulmanes[353] y exaltación del poder emiral[354]. El poder de 'Abd al-Rahman no se basaba en sus virtudes eminentes, si se tiene en cuenta el retrato que de él hace Ibn Hazm:

> He de decir que el sabio alfaquí Abu Muhammad Ali b. Sa'id b. Ahmad b. Hazm al-Andalusí contradice todas las bondades de este califa, aparentes a la gente y transmitidas por los historiadores, borrándolas y cancelándolas con la mención de feos defectos, pues dice en su libro *Naqt al-'Arus*, de peregrinas noticias, al mencionar las faltas de su tatarabuelo al-Hakam b. Hisham, el tirano del Arrabal, haciendo un inciso acerca de este an-Nâsir li-dîn Allâh: "an-Nâsir li-dîn Allâh no quedó lejos de su tatarabuelo al-Hakam b. Hixam en el modo de lanzarse al pecado y cometer dudosos actos, abusando de sus súbditos, entregándose cínicamente a los placeres, castigando con crueldad y teniendo en poco la efusión de sangre. El fue quien colgó a los hijos de los negros en la noria de su palacio a modo de arcaduces para sacar agua, haciéndolos perecer, mientras que hizo cabalgar a su impúdica bufona Rasis en cortejo, con espada y bonete, siendo así que era una vieja malvada desvergonzada, por no mencionar otras fechorías suyas ocultas, que Dios conoce mejor"[355].

El emir recurría a impresionar a sus súbditos con la fastuosidad de las ceremonias, la magnificencia de las construcciones y el esplendor de los símbolos; al poco de acceder al trono salió en cabalgata con un "fastuoso y distinguido cortejo que llenó de júbilo y alegría a los corazones de sus súbditos"[356]. Poco después de acabar con el foco de rebelión de Bobastro[357]'Abd al-Rahman se proclama califa, ordenando la lectura de un escrito por las

mezquitas para divulgar su gloria. Ahmad b. Abd Rabbihi, poeta áulico, escribe que aumentaron las conversiones al islam[358]. 'Abd al-Rahman demostró ser un buen administrador. Fundó la ceca de Córdoba[359], fomentó las obras públicas[360]; desarrolló las funciones del Estado, dividió en tres la policía[361]. Vigilaba y supervisaba a sus funcionarios, destituyendo a los que se mostraban incapaces o inhábiles[362] y ordenando la cárcel para los desleales[363]. Utilizó para misiones de política internacional a sabios judíos[364] y a obispos cristianos[365]. Se rodeó de una corte de paniaguados que cantaban sus glorias y hazañas[366], "una congregación de excelentes poetas, príncipes del decir, que hicieron a porfía su panegírico para atraerse su generosidad y recomendarse a su agasajo", "glorificando sus acciones y enalteciendo todas sus obras y asuntos"[367]. Siguió la conducta de su antepasado el emir Muhammad, concediendo pensiones oficiales y dádivas a sus hijos: con lo que asegurando el poder del grupo familiar[368], "se afirmaba su monarquía y arraigaba su favor"[369]. La descendencia de 'Abd al-Rahman constituía un adorno de su majestad real. Cuando presidía una celebración, sus once hijos varones cabalgaban tras él, "excitando a los envidiosos"[370].

Final del periodo omeya en al-Andalus

'Abd al-Rahman III legó a Al-Hakam II un reino apaciguado, que conoció una etapa de relativa calma y brillantez. Almanzor[371], que alcanza el poder aplastando a sus rivales, lanzó sus fuerzas contra los reinos cristianos del Norte; perseguía la apariencia de legitimidad realizando la *yihad* sin descanso[372], obtenía réditos políticos en forma de prestigio entre el pueblo, apoyo por parte de los alfaquíes –para lo cual también persiguió la herejía[373]– y cuantioso botín; la disidencia interna estaba provisionalmente apaciguada y continuó así durante el gobierno de su hijo al-Mudaffar. Pero con la llegada de 'Abd al-Rahman Sanchol, las fuerzas desmembradoras se manifestaron una vez más, ahora con tal vigor que se llevaron por delante el régimen. Sanchol después que se había enemistado con el potente clan omeya, con los alfaquíes, no contaba con el aprecio del pueblo y los mercenarios bereberes le abandonaron, poniendo por delante sus vínculos étnicos y tribales, patentizando que formaban un grupo de poder, consiguió hacer precipitar contra él un conjunto de fuerzas que pusieron en evidencia irremisiblemente la poca solidez del edificio político andalusí.

La historia del gobierno de los omeyas andalusíes, hasta la crisis final que terminó con el califato (1009–1031), fue una sucesión de periodos de inestabilidad seguidos por otros de relativa calma. 'Abd al-Rahman I tuvo que conquistar el reino; por ello se enfrentó con numerosas insurrecciones, sojuzgando victoriosamente a toda fuerza política que cuestionó su poder; Hixam I conoció una breve etapa de tranquilidad. Al-Hakam consolidó su poder después de reprimir brutalmente a rebeldes y revueltas populares. Dejó a 'Abd al-Rahman II un reino apaciguado. Con la llegada de Muhammad rebrota la desobediencia, que aumenta en los reinados de al-Mundhir y 'Abd Allah. En la segunda mitad del siglo IX irrumpen en la palestra política numerosos rebeldes de origen muladí, signo de que este grupo social había aumentado sus efectivos, de lo que son expresión las revueltas de Omar b. Hafsún, al-Yilliqi, etc.; los neoconversos eran bastante menos sumisos que los mozárabes, soportaban mal la opresión

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

tributaria y los impuestos ilegales y se creían autorizados a entrar en la contienda por el poder ("power challenging", en expresión de Pryce-Jones[374]) o al menos de apartarse de la obediencia. Así pues, a medida que aumenta el número de muladíes, aumentan las rebeliones políticas[375].

8. INESTABILIDAD DE LAS ALIANZAS POLÍTICAS EN AL-ANDALUS

Los conflictos por el poder político enfrentan en al-Andalus a árabes contra bereberes, a árabes baladíes contra los recién llegados árabes sirios, a árabes contra muladíes (rebeliones de Toledo), a árabes entre sí (yemeníes contra qaysíes), a diversas tribus bereberes entre sí, etc.

B. Lewis escribe que el poder es el botín de los más ambiciosos y el ganador consolida su posición distribuyendo a sus secuaces recompensas y beneficios, en "una sociedad en la que el poder y la categoría dependen fundamentalmente de la cercanía al gobernante y del disfrute de su favor, más que del nacimiento o el rango"[376]. El conflicto político se reviste de motivos ideológicos y se describe a veces como combate de la ortodoxia contra la herejía. La fuerza y la posición de los contendientes configura sus objetivos y limita sus ambiciones; si son lo bastante poderosos se dirigirán a la conquista del poder central; si no lo son, tendrán que conformarse con aspirar a una parcela de poder periférico, en un movimiento de secesión local, negándose a pagar impuestos, etc. Las rebeliones anti-fiscales son también rebeliones contra el poder establecido o una de sus primeras consecuencias dejar de reconocer la autoridad central.

Las estrategias de la conquista del poder hacen extraños compañeros de viaje y reúnen a veces a tradicionales contendientes, ya sean grupos étnicos, tribus o clanes rivales; otras veces dividen a las familias, cuando en ellas surgen dos o más aspirantes a la jefatura. Las grandes confederaciones tribales de yemeníes y qaysíes a veces ven cómo una de las tribus comete traición y se aparta de la solidaridad tradicional, para unirse al carro triunfador del enemigo. Cuando está en juego el poder, no hay solidaridades inquebrantables.

En al-Andalus, en los últimos tiempos del emirato independiente, poco después de la guerra que había enfrentado ferozmente a bereberes y árabes y había forzado a los árabes baladíes unirse a los árabes sirios procedentes de Ceuta, durante el gobierno de 'Abd al-Malik b. Katán, la ejecución de este emir por los sirios (en el 741[377]) da un vuelco a las alianzas, y los árabes baladíes, para vengarse de los sirios, se alían a los bereberes que habían sido sus enemigos de la víspera, quienes consintieron en ayudarles "aunque sus espadas goteaban aun sangre berberisca", "buscando ocasión de vengarse de los siríacos"[378].

A continuación estalla el conflicto en las filas de los inmigrados sirios, entre yemeníes y mudharíes (qaysíes). En la carrera por el poder, el aspirante no puede permitirse ser condicionado por escrúpulos morales o sentimentales. Aparece en escena un personaje que

reúne los atributos del líder, el mudharí as-Somail, lugarteniente y socio de Yusuf al-Fihri, hábil estratega político, hombre puntilloso en cuestiones de honor, a la vez cruel y generoso en extremo, "llegando a ser, por su superior valor y generosidad, jefe de los qaisíes de España"[379]; agraviado por el emir Abuljatar[380], que era partidario de los yemeníes, as-Somail recurre a su tribu para vengarse de la afrenta haciéndose con el poder. Es posible que el episodio de la humillación sufrida por as-Somail sea apócrifo para explicar literariamente un nuevo episodio de guerra civil, la que estalla entre mudharíes y yemeníes.

Calculando que los mudharíes no reunían las fuerzas necesarias para vencer a Abuljatar, que tenía el respaldo de los yemeníes, as-Somail incluye en su alianza a dos tribus yemeníes[381], y cede el poder nominal al caudillo Tsuaba b. Yezid Al-Chodzami, uno de los nobles del Yemén[382]. Derrotados sus enemigos en la batalla de Secunda, decapitó a Abuljatar[383] y arrastró a los prisioneros a una iglesia cordobesa donde ejecutó a gran número de ellos, que eran siríacos como él y habían combatido juntos a las órdenes de Balch. La victoria y el escarmiento trajeron la tranquilidad a la población: "Después de la batalla de Secunda, la autoridad de Yusuf no fue ya disputada"[384]. Generosidad, valentía y, por añadidura, la poesía: estas son las cualidades que proporcionaban seguidores a un árabe y le convertían en líder[385]. Cuando Yusuf sucedió a Tsuaba, para tener alejado de su lado a rival tan temible como as-Somail, lo envió como gobernador a Zaragoza, y allí éste demostró que si había sido excesivo en crueldad, también era capaz de serlo en generosidad. Por entonces estalló una gran hambruna que hizo volver en masa a África a los bereberes establecidos en el norte y as-Somail "sin distinguir entre amigos y enemigos, maâdditas ni yemenitas, dio a este dinero, a aquel esclavos, pan a todo el mundo. Nadie podría reconocer en este hombre tan compasivo, tan caritativo, tan generoso, al carnicero que había hecho rodar tantas cabezas sobre las losas de la iglesia de San Vicente"[386]. Cuando 'Abd al-Rahman I consiga el poder en al-Andalus, encerrará a as-Somail en prisión donde morirá ahogado por orden del emir[387].

'Abd al-Rahman b. Mu'awiya, instalado en el norte de África, decide venir a España y para ello requiere el apoyo de los clientes de los omeyas en la península, "exponiendo que lo que pretendía era alcanzar una alta dignidad con su apoyo, y que le protegiesen y diesen noticia de la posibilidad que les pareciese haber de conseguir el imperio de España"[388]. Los delegados de 'Abd al-Rahman piden ayuda a los mudharíes, pues los omeyas eran también árabes del norte, para lo que acuden a as-Somail quien, después de meditarlo, rechazó participar en la confabulación: "He estado cavilando respecto a lo que me habéis propuesto, y se me ha ocurrido que Abderrahmén es de tal casta, que si uno de ellos orina en la península nos vamos a ahogar en el meado; sin embargo, yo me callaré el secreto que me habéis confiado, y os deseo que Dios os sea propicio en lo de vuestro patrono"[389]. Si es dudoso que estas palabras sean algo más que un adorno literario, sin embargo reflejan la realidad del gran poder del clan omeya, formado por parientes y clientes. Sin contar con los mudharíes de as-Somail, los partidarios de 'Abd al-Rahman acudieron a los yemeníes y éstos les dieron su apoyo para resarcirse de la derrota que habían sufrido a manos de aquéllos. El omeya, y por tanto

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

mudharí, 'Abd al-Rahman desalojó al fihrí y mudharí Yusuf del poder dando comienzo al periodo de gobierno de los emires independientes del califato abbasí de Bagdad.

Abu Sabbah, jefe de los yemeníes, que habían suministrado tropas a 'Abd al-Rahman, acude con cuatrocientos de sus hombres a las puertas del palacio califal, a presentarle sus exigencias. El emir "le hizo entrar en su aposento; mas aquél le increpó tan duramente, y le habló en términos tan amenazadores, que el emir embistió con él, y llamó a una esclava negra, la cual le trajo un alfanje. Con todo eso el jeque estaba a punto de matar al emir, quien llamó en su ayuda a unos esclavos, y estos concluyeron con Abu Sabbah, ya debilitado con una herida del alfanje, que había recibido en el cuello. Mandó que envolviesen su cadáver en una gualdrapa de pelo, le quitasen de aquel lugar y limpiasen las manchas de sangre"[390]. Así se enajenó 'Abd al-Rahman a los yemeníes, que levantarían temibles rebeliones.

'Abd al-Rahman I consolida su posición abriendo las puertas de al-Andalus a los omeyas y sus clientes; pierde algunos aliados que le habían apoyado en la toma del poder en 756, lo que confirma la fragilidad de las alianzas y, "en cierta medida, la escasa importancia, en esencia, de las lealtades de facción tradicionales en esa época". También logra atraerse a los qaysíes derrotados, con lo que compensa la pérdida de los yemeníes y consolida la base fiel a su régimen[391].

Grupos étnicos habitualmente hostiles pueden asimismo llegar a acuerdos para hacerse con el poder; árabes yemeníes y bereberes se confabularon y sitiaron en Zaragoza a as-Somail, quien pidió auxilio a los mudharíes y lo obtuvo de muchas de estas tribus, aunque algunas se negaron a socorrerle[392]. En Sevilla, ciudad y provincia, estallaron a partir de 889 violentos conflictos políticos entre árabes yemeníes (los Banu Jaldún y los Banu Hachach), por una parte, y muladíes por otra, cuyos jefes eran Banu Angelino y Banu Sabarico ("una especie de burguesía urbana muladí" en palabras de Guichard), interviniendo también grupos árabes, bereberes y muladíes de territorios circundantes. En el año 891, se produjo una matanza de muladíes a manos de los yemeníes, los cuales eliminaron al gobernador omeya y se hicieron por el poder. Posteriormente, en el 899, Ibrahim b. Hachach, uno de los jefes yemeníes, se deshizo de su rival Kurayb b. Jaldún, también yemení, y se convirtió en el único jefe de Sevilla, donde dirigió una especie de principado[393]. Guichard llama a estos conflictos "político-étnicos": son sustantivamente políticos por sus fines y sólo adjetivamente étnicos por las fuerzas en juego. Y al considerar que los aliados de la primera hora, las familias yemeníes Banu (o Bani) Jaldún y Banu Hachach, en un segundo acto, eliminados los competidores muladíes, se convierten a su vez en enemigos (en 899-900, enfrentándose entre ellos, quedó Ibrahim b. Hachach como rey), y posteriormente Ibrahim b. Hachach se concierta con el rebelde muladí Omar ben Hafsún[394], se puede aquilatar la importancia secundaria del elemento étnico y el impulso principal que es la conquista del poder.

Cuando el califa abbasí intentó provocar en España una sublevación contra 'Abd al-Rahman, éste mandó apresar a los cabecillas y

decapitarlos, enviando al Iraq sus cabezas, conservadas en sal, juntamente con el escrito que había enviado al califa, en el equipaje de un viajero comerciante. Dicen que ante esto el califa exclamó: "¡Alabado sea Dios que ha extendido el mar entre mí y un adversario de tal categoría!"[395] (Titus Burckhardt)

En el conflicto por el poder, la victoria es rubricada por un gesto del vencedor que expresa "ritualmente" la gloria propia y la humillación del vencido. El numen de los cronistas recrea para la posteridad la grandeza de este gesto, que suele ser exagerado en las sucesivas relaciones del evento. 'Abd al-Rahman I acaba con el rebelde pro-abbasí Alalé. Según el *Ajbar Machmua*, tras la derrota, reunidas siete mil cabezas, el emir separó las de Alalé y otros conocidos, escribió sus nombres en pedazos de pergamino que colgó de las orejas, las hizo llegar a Kairawán, en cuya plaza fueron arrojadas. "Encontráronlas al amanecer, con un escrito, que iba también en las alforjas, en el cual se refería el suceso, que se divulgó hasta llegar a oídos de Abo Chaafar", el califa[396]. Según Abenalcotía, la cabeza de Alalé, adobada y metida en una cesta junto con la credencial y el estandarte, es hecha llegar a la Meca, donde la vio el califa Almansur. Después ya nadie se sublevó[397]. Collins opina que "es más creíble que fuese en Qayrawán" añadiendo que, "en general, la tradición de enviar las cabezas de usurpadores derrotados o emperadores derrocados se hallaba establecida desde mucho tiempo atrás en la política práctica y el ceremonial de victoria del Bajo Imperio Romano, de modo que no debe pasarse por alto un elemento ritual en este episodio"[398]. Otras veces la cabeza del rebelde es exhibida públicamente, como le ocurrió a Sulaymán, hermano de Hixam I[399]. Otros gestos rituales fueron la exposición en patíbulos de los restos, la crucifixión, las mutilaciones de extremidades, de la lengua, de los ojos, la muerte a lanzazos... No hay constancia de que se practicaran en al-Andalus los castigos de desmembración, emparedamiento, despellejamiento en vivo que se practicaron en otros lugares del islam[400].

En el mundo del islam, la competencia por el poder es un combate en el que no tienen cabida las "buenas intenciones". Dozy cae en el sentimentalismo y la falta de verosimilitud cuando refiere que el emir Yusuf al-Fihri recibe la noticia de que han muerto tres peligrosos antagonistas suyos con el ánimo "triste y abatido" y "un vago y siniestro presentimiento le decía que su poder llegaba a su fin". Es el mismo Yusuf quien, sabiendo que les esperaba la derrota y una muerte segura, los había enviado a combatir contra los cristianos en inferioridad de fuerzas y es poco verosímil que la consecución del fin buscado le produzca remordimiento alguno pues su lugarteniente as-Samail se regocijaba y no perdía el apetito[401]. Otro ejemplo de pretexto improbable: después de la batalla de Sagrajas, el emir Yusuf b. Tasufin renuncia a completar su victoria y abandona la persecución del ejército derrotado de Alfonso VI, que podría haber aniquilado; decisión tan incomprensible es explicada por los cronistas musulmanes tardíos diciendo que ha recibido noticias de que un hijo suyo ha caído gravemente enfermo y decide acudir a Ceuta, junto a él[402]. La retirada de Yusuf b. Tasufin necesita ser explicada por razones más convincentes. Pérès explica la *fitna* como consecuencia del antagonismo entre los "españoles" (es decir, los muladíes de origen hispano-romano y

visigodo) y los bereberes, por el "odio tan feroz" que existía entre ellos como no se ha manifestado mejor nunca[403]. Por lo que sabemos, el odio se manifestó en muchas otras ocasiones sin que el conflicto llegara a los extremos de la *fitna* bereber. Por otra parte, el "odio" también requiere una explicación.

El fracaso de los gobernantes no depende de las "malas cualidades", que les han podido ser imputadas a posteriori para explicar sus fracasos. M. Marín ha señalado que los cronistas atribuían el consumo público de alcohol a gobernantes censurados por otros motivos o "cuya trayectoria política resultó ensombrecida por su fracaso en las luchas internas o externas del islam andalusí", como ocurrió con as-Somail, al-Hakam I o los dos hijos de Almanzor que le sucedieron en el poder[404]. "Estos príncipes débiles y derrotados, u opresores injustos y a la postre vencidos son los sujetos predilectos de la crítica historiográfica, para la cual su destino final se explica siempre por sus fallos morales. Sin embargo, y a pesar de que las fuentes no escatiman datos sobre las "tertulias de bebida" de 'Abd al-Rahman II, el califa 'Abd al-Rahman III o Almanzor, su *status* definitivamente superior como unificadores de al-Andalus o vencedores de los ejércitos cristianos les ahorra una descalificación basada en su afición a la bebida, evidentemente "pública" puesto que se reseña por escrito en las crónicas"[405].

Shaban, historiador contemporáneo, ha interpretado el tribalismo en términos de ideologías y luchas políticas contemporáneas, ha visto la pugna entre qaysíes y yemeníes como un conflicto entre conservadores y liberales modernos; dos tendencias en la arena política, *"la que quería mantener un dominio árabe duro, los árabes del norte o qaysíes, y la de los yemeníes que aceptaba una evolución hacia una mayor integración de los elementos musulmanes no árabes"*[406]. ¿Acaso nacer qaysí o yemení suponía ser "conservador" o "progresista" desde la cuna?¿Había alguna fórmula de adhesión pública o ritual de iniciación tribal? La libre adhesión, la discusión, la discrepancia, los métodos democráticos, etc. de los sistemas políticos contemporáneos están en las antípodas del juego político tribal...

9. EL CALIFATO DE CÓRDOBA

Burckhardt atribuye a la proclamación del califato cordobés una gran repercusión política[407] a la vez que destaca su valor espiritual:

> **sólo con la llegada del califato de 'Abd al-Rahman III se produjo el hecho de trascendencia espiritual que forma la vida del pueblo[408].**

'Abd al-Rahman se habría visto obligado a arrogarse el título de califa no sólo para "coronar su propia obra de estadista" sino para tomar el relevo del califato abbasí debilitado, que representaba la opción sunní, frente a las amenazas de los fatimíes, a la vez políticas y religiosas, que representaban la opción chií[409]. La conexión entre la proclamación del califato y el fin de la revuelta de Omar b. Hafsún no es tenida en cuenta por Burckhardt, que desestima la importancia del caudillo muladí, "que al principio dijo ser musulmán y después cristiano"[410].

Restauración del califato de Bagdad en al-Andalus o invención de 'Abd al-Rahman III, la proclamación del califato de Córdoba ha sido muy celebrada por la historiografía[411] y ha sido objeto de múltiples interpretaciones: como acto de contenido simbólico, como asunto de política interna que sella la victoria sobre la interminable revuelta de Ibn Hafsún y el restablecimiento de la autoridad del poder central sobre la mayor parte del territorio, como una decisión de política internacional o como un factor que acentuó el reconocimiento y adhesión del pueblo a su soberano[412]. Para Lévi-Provençal, 'Abd al-Rahman "quería subrayar a los ojos de sus propios súbditos la definitiva consolidación de su autoridad soberana"[413], le permitió acentuar el carácter de la majestad real, le realzó en el dominio espiritual y en el temporal[414], aunque a los ojos del resto del Islam, la proclamación califal tuvo sólo el valor de un símbolo: 'Abd al-Rahman no había sido el primero en romper la unidad de la umma, que era letra muerta desde hacía mucho tiempo[415]. Guichard subraya la importancia de la revuelta de Ibn Hafsún y vincula su final con la proclamación del califato; después de la muerte del rebelde, todavía fueron necesarios diez años más para reducir completamente la revuelta; "el acontecimiento fue simbólicamente tan importante que el emir adoptó inmediatamente después los títulos de *Emir de los creyentes* y de *califa* en su protocolo y tomó como *laqab* o apodo honorífico el de al-Nasir li-Din Allah"[416]. Estamos de acuerdo con el énfasis puesto en la política interna, pues es de señalar que aunque el imam fatimí (chií) Ubayd Allah hubiera asumido el título de califa, el hecho tenía limitada repercusión entre los sunníes, precisamente porque estaba protagonizado por una secta heterodoxa, que es lo que era el chiísmo para aquéllos; la proclamación de 'Abd al-Rahman suponía, sin embargo, un cisma dentro de la comunidad sunní[417] de repercusiones limitadas por la lejanía y la debilidad del califato de Bagdad. Así pues, el hecho en cuestión es más complejo que la versión ofrecida por Burckhardt; los historiadores se han encargado de destacar los diversos factores políticos en juego, que en *La civilización hispano-árabe* quedan algo rebajados frente al factor "espiritual".

'Abd al-Rahman publicó un edicto proclamándose califa en el que justificaba su asunción del título por los éxitos que Alá le había deparado al aumentar su poder y su fama y al otorgarle el final de las rebeliones y la unidad política, a la par que por el derecho que le correspondía como descendiente de los califas omeyas[418]. El título fue "un adorno ideado para añadir gloria a la sólida naturaleza del gobierno omeya en la península ibérica"; motivo por el que, durante el siglo XI, lo utilizaron los sucesores de los omeyas, para "añadir empaque, carente de toda gloria, a los títulos vacíos con los que querían convencerse y convencer a los demás que dominaban la tierra[419]. Un adorno solemne en el retablo de la legitimidad virtual que luego imitarán los hammuditas, los almorávides y los almohades[420]

Al describir las cualidades del nuevo califa, Burckhardt realiza la cuadratura del círculo cuando reúne en 'Abd al-Rahman III a la vez el lujo, la magnificencia y la solemnidad de los abbasíes y la pobreza que habría caracterizado a los califas de Medina. La realidad es que 'Abd al-Rahman vivía en un palacio de las *Mil y una noches*, "la ciudad real de Madinat al-Zahra con sus cuatro mil trescientas columnas de mármol, sus paredes incrustadas de piedras preciosas,

sus salas arcadas, fuentes y jardines"[421] y es allí donde –según Burckhardt– habría recibido a los embajadores extranjeros sentado en el suelo, "con vestidos raídos y que le quedaban pequeños: todo lo que llevaba puesto no valdría cuatro dirhemes"[422]. ¿Se disfrazó de mendigo para la ocasión? Vale la pena advertir el "método" seguido por Burckhardt, que otorga la credibilidad histórica a una fantasía literaria de Muhyi al-Din Ibn al-'Arabi escrita dos siglos después de los hechos.

La crisis del califato

Burckhardt interpreta la crisis que terminó con el califato como corolario de la dictadura de Ibn Abi 'Amir:

De tal modo había centrado Almanzor en sus manos las riendas del poder, que su muerte sólo pudo acarrear el cataclismo general. El lo sabía. Bajo su gobierno, la España musulmana alcanzó su máximo desarrollo y poderío. Sin embargo, después de su muerte en el año 1002, y después del corto gobierno de su hijo al-Muzaffar, se desencadenaron una serie de guerras civiles que condujeron a la destrucción de una parte de Córdoba. [...] En el año 1031, una revuelta de la población de Córdoba puso fin al seudo-reinado del último califa, Hixam III. El califato español había acabado[423].

Con unas pocas líneas despacha un acontecimiento capital y lo explica por el despotismo de Almanzor, cuyo gobierno no era cualitativamente diferente de los anteriores monarcas. El colapso del califato fue un hecho tan formidable que no ha dejado de producir admiración a muchos historiadores. Para Lévi-Provençal, "el vertiginoso derrumbamiento omeya sigue siendo un motivo de asombro. Nos explicaríamos mejor la catástrofe si hubiese sido menos rápida, y si algunas grietas no cerradas o algunas hendiduras mal separadas nos hubiesen predicho su próxima caída. Una vez que el califato cordobés llegó a la cima de su poderío, hubiéramos esperado que se abriese un largo período de progresiva decadencia, delatada por un declive continuo de la autoridad real, por repetidos reveses militares o por graves usurpaciones hechas por el enemigo cristiano en el territorio musulmán. Nada de esto sucedió aquí"[424]. Cuando el califato fue suprimido, habían pasado poco más de tres décadas que "el islam andaluz había infligido a la Cristiandad hispánica la mayor humillación de su historia medieval, y la toma y el saco de Santiago de Compostela estaban todavía grabados en todas las memorias. Abd al-Rahman III en la última parte de su reinado, al-Hakam II y luego Almanzor habían logrado imponer prácticamente su hegemonía sobre el conjunto de la Península, por un lado, manteniendo a los reinos del Norte bajo su amenaza constante y siendo incluso árbitros de sus litigios, y del otro, ahogando en germen, dentro del territorio musulmán propiamente dicho, el menor síntoma de agitación. El régimen autoritario instaurado en el país, y tan comprometido antaño por frecuentes sediciones internas, no había vuelto a sufrir ningún ataque grave desde el día en que el primero de los califas españoles había hecho izar la bandera de su casa sobre los muros de Bobastro y de Toledo. Bien organizado, excelentemente administrado, provisto de los considerables recursos que le procuraban una

economía próspera y el cobro de los tributos de suspensión de hostilidades, el Estado omeya parecía hecho para durar mucho tiempo"[425]. Si Lévi-Provençal no acierta a diagnosticar la etiología de la crisis, quizá se debe a que no tiene en cuenta los frágiles fundamentos del poder político. Ibn Hazm e Ibn Hayyan, cronistas del siglo XI, "prefieren poner en evidencia las debilidades de los omeyas, para hacer de algún modo comprensible el final"[426]. "Lo que impresiona es la rapidez con que siguió al gobierno externamente triunfante de Muhammad ibn Abi Amir"[427], "la decadencia de los veintitrés años siguiente fue fruto de las debilidades internas de al-Andalus, más que de la fuerza de sus rivales"[428], escribe Reilly, que propone como causa fundamental "la falta de articulación política, defecto que sigue persiguiendo a la sociedad islámica de nuestro tiempo"[429], la ausencia de un marco institucional apropiado en que se afiance el poder supremo y su carácter personal y fortuito, que es "siempre, desde el punto de vista de algunos, una simple usurpación"[430].

A la muerte de Almanzor, el califato de Córdoba, todavía el más fuerte estado en Europa, se desintegró, tras un periodo de contiendas e inestabilidad política (la *fitna* o anarquía de 1008-1031) y el estado islámico unitario fue reemplazado por una inestable constelación de unas dos docenas de pequeños estados[431]. Los grupos que habían constituido el soporte de los amiríes se convirtieron en facciones y su anterior lealtad, dio paso a las intrigas y maniobras contra el poder central[432]. Unos 10.000 esclavos y un contingente de algo más de 20.000 bereberes, en una población total de alrededor de seis millones, desempeñaron un importante papel en la desintegración del califato, debido a que prácticamente monopolizaban el poder militar. Su rivalidad mutua, la hostilidad de la población musulmana y la fragmentación de la autoridad política aislaron a ambos grupos, que tuvieron que llegar a un acuerdo con las élites locales en cada una de las taifas[433].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Es interesante contrastar dos escenas que caracterizan emblemáticamente, en nuestra opinión, el poder en el islam por una parte y el de la monarquía occidental en las postrimerías de la Edad Media. La primera escena nos muestra a dos embajadores bizantinos que solicitan ser recibidos por el califa abbasí al-Muqtadir, hijo de al-Mu'tadid y de una esclava concubina griega llamada Shaghib, que reinó desde 908 hasta 932, contemporáneo de 'Abd al-Rahman III al-Nasir. Los embajadores tenían primero que entrevistarse con el visir e informarle de su misión para que les facilitase el permiso para ver al califa. El intérprete que les había acompañado desde la frontera pidió al visir Ibn al-Firat que los recibiese y fueron convocados para un determinado día. Para acceder al inaccesible califa, hay que salvar innumerables instancias; al final de un laberinto se halla el monarca, como una araña en medio de su tela, por utilizar una metáfora grata a Burckhardt[434]. El desarrollo del califato, abbasí o cordobés, se caracterizaba por el confinamiento en palacio de los califas, el lujo "iranio", las intrigas cortesanas; al final, los califas se convirtieron en impotentes prisioneros de la guardia y su autoridad real desapareció por completo[435]. En Córdoba, esta última fase coincidió con el breve dominio de los amiríes, en Bagdad se prolongó durante más de tres siglos (929-1258).

La segunda escena describe a Carlos I de España y V de Alemania cenando, como lo hacía habitualmente cuando residía en Worms, en público, sobriamente, con un protocolo sencillo, tranquilamente cerca de los súbditos que eran multitud[436]. Carlos V no tenía necesidad de gran aparato ni de muchos cortesanos o guardias porque en el ejercicio de su poder ni temía especialmente a sus súbditos ni necesitaba intimidarlos o maravillarlos.

La justicia en al-Andalus

1. EL CADÍ MAYOR DE CÓRDOBA

El término castellano *alcalde* procede del árabe *qadi;* hay que buscar el origen de este préstamo en las condiciones políticas del periodo de taifas cuando, desintegrado el Estado unificado, en algunas ciudades andalusíes alcanzaron el poder los cadíes. Sin embargo, los jueces del periodo omeya sólo habían sido funcionarios que el soberano nombraba o deponía a discreción. Burckhardt no se ocupa de los cadíes históricos de Córdoba sino que compone una figura abstracta del cadí mayor[437], tan indefinida cronológicamente como idealizada; valora primero el cargo como *"el hombre más importante del país*" "*después del canciller o primer ministro"* y a continuación lo describe dotándole de detalles que infunden verosimilitud ("*recibía a las partes litigantes con la mayor sencillez, como si estuviera sentado en una tienda de beduino; iba vestido con modestia, sin ostentación; sólo le acompañaban unos pocos consejeros y alguaciles*"). La diligencia, la ecuanimidad, la imparcialidad y la justicia son cualidades del cadí que completan el modelo. Burckhardt idealiza al personaje y a la función que realiza; si la potestad judicial radicaba en el soberano, que era también cabeza del Estado y jefe supremo del ejército, el monarca "*solía transmitir sus poderes*" al primer ministro y al juez supremo[438]. El cadí mayor ponía "freno" al poder del soberano mediante el ejercicio de la "réplica"[439]; el monarca, nombrando a alguien que sabía que le iba a "replicar", consolidaba su poder en el pueblo; la designación debía recaer en un personaje de prestigio, en el que el pueblo confiaba y respetaba. El juez, además de hacer justicia, realizaba otras tareas[440], manteniendo así permanente contacto con el pueblo y ocupando de este modo una posición mediadora entre el soberano y el pueblo; para mantener su independencia, "*se imponía a sí mismo la regla de no aceptar sueldo ni regalos. Muchos de los jueces de Córdoba vivían, si no en la pobreza, sí modestamente*"[441].

Lévi-Provençal, cuyo relato resume Burckhardt[442], señala que "los autores andaluces prodigan anécdotas –probablemente auténticas– en que vemos al cadí cordobés erigirse en censor del soberano y reavivar en su mente, caso de olvido, la tradicional noción de sus deberes para con los súbditos"[443].

2. *¿"EL HOMBRE MÁS IMPORTANTE DEL PAÍS, DESPUÉS DEL PRIMER MINISTRO"?*

Burckhardt incluye dos episodios[444] tomados de Aljoxaní que reflejan las cualidades del juez de la aljama –probidad, valentía, compasión y generosidad–; ambas anécdotas refuerzan el modelo del juez ideal y ofrecen una imagen parcial, pues están ausentes las notas negativas. Los avatares diversos del juego de la libertad, la historicidad, en suma, componen la trama de las verdaderas historias que evidencian lo paradójico y contradictorio de la naturaleza humana. Lévi-Provençal escribe que los cadíes de Córdoba empezaron a intervenir más activamente en la vida política a partir del reinado de Al-Hakam II y adquirieron mayor protagonismo en los días de la *fitna*[445]. Fue un cadí quien aprobó la revuelta contra 'Abd al-Rahman Sanchuelo que dio comienzo a la guerra civil[446] (Guichard). En el periodo posterior a la guerra civil, algunas ciudades vieron alzarse en el poder a sus cadíes[447] (Bonnassié *et al.*); abolido el califato, el juez Abul Qasim asumió el gobierno de la ciudad de Sevilla, compartiéndolo con un consejo de notables, como se había hecho en Córdoba[448] (Fierro). El cargo iba a parar a miembros de familias poderosas: "El cadí pertenecía habitualmente a una familia aristocrática sólidamente enraizada localmente, y en muchas ocasiones acaparaba la función de un modo casi hereditario durante varias generaciones"[449] (Bonnassié *et al.*); en la sociedad musulmana no es el cargo el que otorga el poder sino los apoyos con los que se cuenta[450] (Pryce-Jones).

El cadí de la época de taifas[451] pudo ostentar un poder que no había tenido durante el gobierno omeya. El peso político o, más bien, la levedad del cadí omeya queda evidenciado por hechos como el proceso contra el sobrino de Achab, concubina de Al-Hakam I; el emir 'Abd al-Rahman II encarga a un consejo de seis juristas que decidan la pena que merece; entre ellos se encuentra el cadi mayor, Muhammad b. Ziad. Cuatro de ellos opinan que no merece la pena de muerte y dos están a favor. 'Abd al-Rahman II, sin prestar atención a la opinión mayoritaria, decreta la pena de muerte, a la vez que descalifica y humilla a los juristas partidarios de la clemencia. Al juez Muhammad b. Ziad lo destituye fulminantemente[452], diciéndole: "Vete, pues te deponemos por tu disimulo ante la orden de Dios, de alta gloria"[453]. El cargo de cadí era, en la época omeya, una etapa en la carrera de un funcionario, en la que los puestos de zalmedina o visir constituían su culminación. Por Aljoxaní sabemos que el cargo recaía, en ocasiones, en miembros de una misma familia –las hubo que acapararon durante varias generaciones los cargos superiores del Estado[454].

> **Se imponía a sí mismo la regla de no aceptar sueldo ni regalos. Muchos de los jueces de Córdoba vivían, si no en la pobreza, sí modestamente. (Titus Burckhardt)**

El cargo de juez no era remunerado en principio, pero en la práctica el cadí andaluz recibía un sueldo pequeño, que a veces rechazaba[455] (Arié); según Bonnassié (*et al.*), los cadíes podían optar, como los cargos de la jerarquía administrativa, a las pensiones del Estado, aunque con mucha frecuencia basaban su manutención en las rentas de los bienes de las fundaciones piadosas. Un mismo personaje podía desempeñar el cargo de cadí de Córdoba y a continuación un puesto elevado en la administración, pues en la práctica la frontera entre la jerarquía religiosa y judicial y la organización administrativa del Estado era permeable[456]. Aceptar un cargo oficial, señala M. Marín, significaba, evidentemente, recibir un salario del soberano que, como el dinero que provenía del poder político, recibía censura y desaprobación general[457]. Schacht ha señalado que la teórica independencia de los jueces musulmanes no era tal en la práctica[458].

3. LUGAR DEL CADÍ MAYOR EN EL PROTOCOLO OMEYA

Burckhardt sitúa al cadí como tercero en importancia después del canciller o primer ministro; el orden de las ceremonias oficiales de los soberanos omeyas no confirma esta valoración[459]. En la primera recepción que al-Hakam II concede al embajador del conde de Barcelona, entre los asistentes no se menciona al cadí de la aljama; por orden protocolario se sitúan, primero, los visires, incluido el zalmedina de Córdoba; y por debajo de éste el zalmedina de Madinat al-Zahra[460]. En la recepción en honor de Ya'far y Yahya y los Banu Jazar, en septiembre de 971, el califa Al-Hakam II va acogiendo sucesivamente a los invitados según su importancia: empezando por tres hermanos suyos, a continuación los visires, los jefes de la policía superior y media; los altos funcionarios, miembros de la tribu de Quraysh, *maulas*; después de éstos vienen los cadíes, alfaquíes y *adules*[461]: el cadí de la aljama no recibe una distinción especial entre los demás cadíes y es precedido en el orden formal por seis altos cargos, además de los hermanos del califa.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Señala Manuela Marín que, en el protocolo del califato omeya, el juez de la aljama de Córdoba es agrupado junto con los jueces de provincia, las familias de noble estirpe, los miembros de la policía y del tribunal de apelaciones: ninguno de ellos pertenece al mundo de los funcionarios de alto rango[462]. Los jefes de la policía ocupan un lugar prominente en la ordenación del poder califal, justo después de los visires[463], sin embargo los jueces no tienen un sitio en el interior del salón del trono[464] (Barceló). En definitiva, que la importancia política y social del cadí de la aljama de Córdoba que le supone Burckhardt no está confirmada por su rango en el ceremonial cortesano.

4. SUBORDINACIÓN POLÍTICA Y LIMITACIÓN DE COMPETENCIAS DEL CADÍ

Según Schacht, los cadíes estaban obligados a seguir las instrucciones que el gobernante les diera en el ejercicio del poder político (*siyasa*), en el marco de la charia. Hasta tiempos

modernos, los gobernantes se contentaban con legislar en asuntos que caían fuera de la competencia de los cadíes. En todo el mundo islámico ha funcionado una doble administración de justicia ("dualismo jurídico ", según Lammens[465]), la religiosa desempeñada por el cadí y la secular desempeñada por la autoridad política, que se basaba en la costumbre, en la equidad y a veces en la arbitrariedad[466]. Según Lammens, la competencia del cadí es limitada y las materias que le conciernen son el estatuto personal, las sucesiones, las fundaciones pías o *waqf*. En el tribunal del cadí sólo es admitido el testimonio oral; está excluido el testimonio de un infiel contra un musulmán. El gobierno se reserva el derecho de aprobar y ejecutar las sentencias de estos tribunales[467].

Los poderes reales del cadí, según García Gómez y Lévi-Provençal, son más limitados que los que le asigna Ibn Abdún[468]; éste escritor preconiza la subordinación del zalmedina al cadí, lo que no pasa de ser una pretensión teórica[469]. Terrasse afirma que el zabalzorta (jefe de policía) se encargaba de la ejecución de las decisiones de la justicia, incluso de las del cadí y junto con el gobernador (*sâhib al-madîna*), "ejercían una especial jurisdicción al margen de la ley musulmana"[470]. La autoridad del zalmedina era ilimitada y podía condenar a quien le parecía[471] (Chejne).

Señala Lévi-Provençal que, al ausentarse, el soberano dejaba como lugarteniente a uno de sus hijos y el zalmedina tenía la obligación de permanecer siempre al lado de éste. El papel del zalmedina debía revestir cierto relieve, puesto que el cargo estuvo siempre cubierto después de la caída del califato[472]; correspondía al zabalzorta y al zalmedina, en la España omeya, la aplicación de las penas dictadas por la propia jurisdicción administrativa, así como las dictadas por la jurisdicción religiosa[473].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

5. MALA FAMA DEL OFICIO DE CADÍ

Aljoxaní elogia la solidez de entendimiento de los jueces de Córdoba, su dilatado saber, tolerancia, agudeza de ingenio, sagacidad, firmeza, rectitud y honradez[474]; en su libro *Historia de los Jueces...* ha comenzado por ensalzar, en un capítulo inicial, la virtud de quienes renunciaron al cargo cuando fueron nombrados: si los cadíes eran virtuosos, quienes renunciaron lo eran todavía más, parece que quiere comunicar. Algunos, tras rehusar, salieron huyendo de Córdoba[475].

> Entre los que renunciaron estaban Almosab ben Imrán (a 'Abd al-Rahman I)[476], Mohamed ben Isa Elaxá (a Al-Hakam I) [477]; el ilustre Yahia b. Yahia lo rechazó a Abd al-Rahman II[478]; Muhammad I lo ofreció a Mohámed ben Abdesalem, quien rehusó "mostrando grandísima aversión a ejercer el cargo"[479]; luego a Abán ben Isa ben Dinar, quien juzgó solamente durante un día, y al siguiente se escapó[480]. El emir 'Abd Allah nombró a Abugálib Abderruf ben Alfárech, quien renunció al nombramiento[481]. Otmán ben Ayub ben abi Salt, que gozaba de posición

desahogadísima, lo rechazó al emir 'Abd al-Rahman II[482]; Ibrahim ben Mohámed ben Baz lo rechazó a Muhammad I[483] y según otra versión, a al-Mundhir[484].

Es un tópico el que un letrado rechace el nombramiento de cadí que el emir le ha ofrecido: es una prueba de su integridad[485]–señala Bernard Lewis–; y una prueba de la mala fama del oficio, añadimos. El ámbito de la jurisdicción del cadí fue menguando a medida que se ahondaba la separación entre los preceptos de la charia y los de la legislación secular[486]. A la par que el oficio del cadí se vinculaba a la ley islámica y se separaba de la administración general, las reglas formales que el derecho islámico implicaba impidieron al cadí llevar a cabo la investigación criminal; la administración de justicia criminal fue transferida casi en su totalidad a la policía (*surta*), quedando normalmente fuera de la esfera de aplicación práctica del derecho islámico[487]; esto queda reflejado en la negativa del juez 'Abd al-Rahman b. Baquí b. Mahlad, de ilustre linaje, en la época del emir 'Abd Allah, a pronunciarse sobre delitos de sangre[488].

Para suplir las deficiencias del tribunal del cadí –cuya administración de justicia había dejado en gran medida de funcionar–, se establecieron en época temprana los tribunales de quejas (*mazalim*)[489] (Schacht). Afirma Burckhardt que el cadí era uno de los personajes más importantes del país; sin embargo, los *mazalim* disponían en principio de poderes muy superiores a los suyos, que podía carecer de fuerza para obligar a un litigante a comparecer ante él o hacer que se cumpliera su sentencia[490] (Lévi-Provençal). La "investigación de quejas"[491] era una prerrogativa del monarca absoluto por el que los mismos califas o sultanes, o sus delegados, escuchaban las quejas relativas a la prevaricación u otros actos ilegales cometidos por los jueces, así como las relativas a la ejecución de las sentencias, los delitos cometidos por los funcionarios del gobierno o por los poderosos.

En ocasiones el soberano comisionaba a otros funcionarios distintos del cadí a juzgar los delitos más graves. Muhammad I, según Aljoxaní, al sobrevenir una hambruna seguida por el aumento de la delincuencia, autoriza al zabazoque (almotacén) a hacer justicia expeditivamente y a imponer las penas de amputación y crucifixión, sin necesidad de elevar la causa al soberano, ni consultarle, ni pedir autorización para ejecutarlas[492]. El mismo Aljoxaní refiere un caso en el que el zabazoque dictó una sentencia, sin tener reparo en cometer una grave injusticia, crucificando a un inocente[493]. La figura del almotacén es mencionada por Burckhardt[494], pero no así las del zabalzorta ni el zalmedina, a pesar de ser cargos de superior rango e importancia política.

6. EL CADÍ TOLERANTE ¿REALIDAD O FICCIÓN?

Dice Burckhardt, refiriéndose al episodio de los mártires de Córdoba, que cuando Isaac llamó a Mahoma "estafador infernal", "el juez intentó en vano preservar de la muerte al

monje fanático, pretextando que se trataba de un enfermo mental"[495]. Pone de relieve Burckhardt de este modo el fanatismo del monje frente a la tolerancia del juez. Dozy, que había descrito la escena de manera similar, un juez cabal compadeciéndose de un enajenado[496], juzgaba tolerantes a los cadíes del episodio martirial, a quienes daba lástima el fanatismo de los que insultaban al islam y mostraban cierto reparo en imponerles la pena legal que les correspondía; expresaban el sentimiento "de todos los musulmanes ilustrados, que más bien compadecían que odiaban a esos fanáticos, y que sentían verse obligados para cumplir con la ley a enviar al cadalso a infelices que consideraban como locos"[497]. Una parte de la historiografía moderna comparte esta versión[498]. Lévi-Provençal califica a los mártires de "apóstatas o místicos que los jueces musulmanes entregan al verdugo con verdadera repugnancia, y porque no quisieron retractarse de las palabras injuriosas proferidas por ellos contra la religión oficial del país"[499].

Eulogio de Córdoba, relator del episodio, nada dice de que el juez solicitara la rebaja de la pena; seguramente Dozy interpretó la elevación del caso al emir como una petición de clemencia; el emir publicó un edicto condenando a muerte a los que blasfemaran contra Mahoma, e Isaac fue ejecutado sin demora, así como los mártires que le imitaron a continuación. El cadí volvió a trasladar el caso al monarca con el primer mártir del reinado de Muhammad I, Fándila, y de nuevo con Áurea porque, excepcionalmente, era de estirpe árabe.

Si bien las actuaciones de los cadíes encargados de la represión del Movimiento Martirial no se ajustan a un único patrón –no reaccionaron igual con un apóstata del islam que con un cristiano blasfemo–, difícilmente permiten sostener la imagen del juez compasivo. Con los culpables de apostasía, el juez trata de convencerlos de que retornen al culto musulmán, con amenazas o promesas. En estos casos, la actuación judicial no fue precipitada, y el deseo del juez no era matar a los apóstatas, sino que retornaran al islam[500]; la apostasía se castiga con la muerte en caso de obstinación[501].

> El cadí se preocupa por devolver a la comunidad musulmana a Áurea[502], pariente suya, mostrándose clemente y persuasivo, y le ofrece una alternativa al castigo[503]. Posteriormente, al no haber abandonado su identidad cristiana, la hace comparecer ante el magistrado, quien se encolerizó, informó al emir por lo relevante de su condición social[504], la envió a prisión cargada de cadenas y al día siguiente mandó ejecutarla; ordenando que su cuerpo fuera suspendido cabeza abajo[505]. Aurelio y sus compañeros, acusados de apostasía, son conducidos ante los ministros, que les ofrecen riquezas y dignidades si deciden volver al islam. Como persisten en el cristianismo, se ordena a los verdugos que los maten[506]. El cadí que juzga a Nunilo y Alodia las coloca en la alternativa de escoger entre riquezas y nobles casamientos, o castigo y muerte[507]. A Rodrigo y Salomón, el juez les exhorta en tres ocasiones, la última de ellas cuando

> estaban cerca del momento de su decapitación, "con gran blandura", ofreciéndoles riquezas y elevados honores para que volviesen al islam[508].

En el caso de cristianos que blasfeman contra el islam las reacciones de los jueces son mucho menos comedidas. Contra lo que nos ha relatado Burckhardt (*et al.*), la reacción del juez con Isaac no fue la de un hombre sereno o indulgente. Cuando Isaac pronuncia su declaración, el juez, "turbado con un enorme estupor y como fuera de sí, lloró abundantemente e, invadido por un embotamiento mental, se dice que apenas pudo contestarle al monje en las censuras que le dirigía"[509]; a continuación, abofeteó al monje "con la mano extendida", por lo que fue reprendido por algunos juristas (a quienes Eulogio denomina "sabios"[510]), quienes "le censuraron por haberse olvidado de la dignidad de un Juez y haber empujado a la ligera al mártir a sufrir golpes, y sobre todo, porque según un decreto de sus leyes, no se debe desgarrar con reproches ni ningún castigo a quien por su delito merece morir" [511]. El juez reprimió su ira anunciándole la muerte que le espera al infractor, a quien dijo:

> "Quizás por estar ebrio o enloquecido no puedes advertir fácilmente lo que declaras, pues permanece irrefragable un decreto de nuestro propio profeta a quien tú imprudentemente atacas con tus reproches, según el que se debe condenar a muerte a quienes no temen declarar tales palabras acerca de él"[512].

Estas palabras no significan que el cadí quisiera excusar a Isaac o le ofreciera la posibilidad de retractarse de sus palabras. Burckhardt justifica la conducta de los cadíes para con los mártires: "Los jueces musulmanes no tuvieron otra disyuntiva que condenarlos a muerte"[513]. Lévi-Provençal[514] había escrito al respecto: "En menos de dos meses hubo que condenar y enviar al suplicio a once mozárabes que habían proferido insultos contra el Islam"[515]; en el "hubo que" se encuentra la aprobación de la tarea represiva.

> En el juicio del presbítero Perfecto, el juez no tuvo en cuenta como circunstancias atenuantes el hecho de que los delatores no habían respetado la promesa que hicieron al acusado; Eulogio refiere que el juez encarceló al futuro mártir y lo cargó de grilletes[516]. El visir Nasr tomó a su cargo la ejecución y tampoco hizo gala de espíritu compasivo pues, como reconoce el propio Dozy: "Parecía que Nazr lo había olvidado o que intentaba prolongar su lenta agonía. El hecho es que, por un refinamiento de crueldad, había resuelto que el suplicio de Perfecto se ejecutara durante la fiesta que celebran los musulmanes después del ayuno del mes de Ramadán"[517]. El caso de Juan el comerciante no nos muestra tampoco a un juez indulgente ni sereno. Dice Eulogio que ante su obstinación a hacerse musulmán, el Juez "sacudido por una violenta cólera, lo entregó para que lo atormentaran con quinientos azotes e incluso más, y ordenó insistir tanto tiempo con los golpes hasta que cayera exánime al suelo entre las manos de quienes lo golpeaban"[518]. Tras la confesión de María, a continuación de la de Flora, el juez "sacudido por un loco furor, encolerizándose por aquellas palabras terribles, disuade por miedo,

> con un durísimo vocerío, el propósito de las vírgenes, les reprocha con amenazas, las acusa con gritos y las une a la inmundicia de la cárcel y al trato con prostitutas"[519]. En otra de sus obras[520], escribe Eulogio que el juez amenazó a Flora y María con venderlas en una pública prostitución, con prostituirlas en la calle, entre las abominables obscenidades del vulgo o con venderlas en el mercado "por una cruel ejecución".[521]
>
> El juez Saíd ben Soleiman desempeñó su cargo desde que Muhammad ben Ziad fue cesado por 'Abd al-Rahman II, a raíz del proceso al sobrino de Achab[522], y los dos primeros años del reinado de Muhammad I. Fue el juez que juzgó a los mártires del año 953, y probablemente también a los del 852 y 854[523].

Saíd ben Soleiman es presentado como hombre virtuoso en una anécdota de Aljoxaní[524], recogida textualmente por Burckhardt. Cuando el monarca Abderrahmen II quiso nombrar a Saíd ben Soleiman juez de Córdoba, le envió un emisario, que lo encontró en el cortijo que poseía en el Llano de las Bellotas, arando con una yunta de bueyes[525]; el cadí iba a la mezquita, donde tenía el tribunal, "vistiendo una chupa blanca, llevando en la cabeza un alto bonete de forma cónica, también blanco, y una capa blanca de la misma clase. Cuando los curiales le vieron con aquella vestimenta les pareció, a primera vista, un hombre despreciable y hasta se atrevieron, en un rato en que él no estaba en la mezquita, a traer una espuerta llena de cortezas de bellotas y ponerlas debajo de la estera sobre la que había de colocarse el juez para rezar"[526]; el juez les amenazó con que iba a ser tan duro como la madera de carrasca, y cumplió su amenaza, apartándoles de la curia durante un año y estando a punto de arruinarlos[527]. Aljoxaní nos lo muestra a la salida de la mezquita, caminando hacia el horno, no a caballo sino por su propio pie, a recoger el pan[528]; murió sin ser cesado, ejerciendo el cargo[529].

Saíd ben Soleiman era cadí de la aljama en los años 852 y 853, siendo nombrado por el emir al destituir a Mohamed b. Ziad por el caso del sobrino de Achab[530]. Eulogio de Córdoba no lo menciona por su nombre. En julio de 852 el cadí tomó declaración a Aurelio y a sus cuatro compañeros "inflamado por la mayor furia", requirió que los condujeran rápidamente a la cárcel y "ordenó que los cargaran con el peso de insoportables cadenas"[531]. Unos meses más tarde, a finales de septiembre de 852, los eunucos Rogelio y Serviodeo que predicaban la doctrina cristiana en la mezquita fueron librados del linchamiento por la intervención de Saíd ben Soleiman que, a continuación, mandó amputarles brazos y piernas antes de ejecutarlos[532]. En junio de 853, Fándila acudió al juez para predicarle el Evangelio y censurar a Mahoma[533] y el cadí "se encendió con el fuego de su inmenso furor"[534]. Saíd ben Soleiman solía ordenar la ejecución inmediata de los que ofenden al islam: "Anastasio hirió al enemigo de la fe con los verdaderos aguijones de sus afirmaciones y, al instante, fue decapitado a golpe de espada y colgado"[535]. Era el mes de junio de 853. Ese mismo mes, a

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Digna "el juez la entregó sin dudarlo para decapitarla a los verdugos, quienes enseguida le pusieron la espada en su delicado cuello"[536]. Al exponer Pomposa al juez la justificación de su santa fe, en septiembre de 853, "inmediatamente ordenó que se la pasase a cuchillo"[537]. Aljoxaní califica al juez Saíd ben Soleiman de hombre honrado, virtuoso, modesto y humilde[538]; Eulogio de Córdoba muestra a un hombre iracundo y despiadado[539], como los demás jueces que intervinieron en el Movimiento Martirial.

> En el mes de marzo de 857, Rodrigo, acusado falsamente por su hermano musulmán de haberse convertido al islam y haber apostatado, expone al juez que siempre había sido cristiano y nunca había estado de acuerdo "con la perversa doctrina"[540], palabras que "sacudieron" al cadí "con una furiosa ira" y ordenó conducir al mártir a los calabozos[541]. El juez ante el que fue arrastrado Eulogio por instruir a Leocricia decidió azotarlo, lleno de furor, para después ejecutarlo[542], en marzo de 859.

El juez no podía aceptar la retractación de un cristiano que hubiera insultado a Mahoma, y perdonarlo seguidamente; sólo podía salvar la vida si se hacía musulmán[543]. Eulogio no menciona ni un solo caso en que el cadí otorgue la posibilidad de retractarse a un cristiano culpable de insultos a la religión musulmana[544]. Esta oportunidad fue ofrecida a los apóstatas del islam, no a los cristianos blasfemos. Flora y María son encarceladas al mismo tiempo por el delito de blasfemia; el cadí ofrece a Flora la posibilidad de arrepentimiento, pues era oficialmente musulmana, pero no a María, que era cristiana[545]. La ejecución, en el caso de cristianos, no fue aplazada mucho tiempo; en general, se llevaba a cabo inmediatamente[546].

Hay que hacer notar, para concluir, que muy poco se adecuan los jueces esbozados por Dozy, Lévi-Provençal y Burckhardt y otros escritores con los retratos transmitidos por Eulogio.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

NOTAS AL CAPÍTULO V

[1] Los límites que contenían el poder del soberano, y que no podía transgredir sin destruir su prestigio entre el pueblo, y por ende el fundamento de su poder, se basaban en la religión, y eran tanto más inamovibles cuanto que la religión islámica no sólo regula el modo de proceder del individuo, sino también la vida de la comunidad en sus rasgos generales. El Estado nunca ha estado separado de la religión. (*La civ. h-ár.*, p.55)

[2] El soberano, tanto califa como rey, tomaba posesión de su cargo, concluyendo un pacto con sus súbditos, que le obligaba a él a guardar la ley divina y a los súbditos a obedecer. Siguiendo el ejemplo del pacto entre el Profeta y sus compañeros, se sellaba con un apretón de manos verificado, en la esfera suprema, entre el soberano y los visires, jefes de tribu y jueces supremos, y era transmitido de escalón en escalón hasta los súbditos llanos. En una elección del soberano por el pueblo no hay que pensar. No obstante, una acción simbólica de este tipo fijaba las responsabilidades: si el soberano no cumplía con su deber, cesaban las obligaciones de los súbditos. (*La civ. h-ár.*, p. 53)

[3] Por otra parte, al propio soberano se le tenía que imponer un freno: al nombrar juez principal a un hombre conocido por sus virtudes y conocimientos, tenía que contar con que éste le replicase. (*La civ. h-ár.*, p.55)

[4] Obedecían a un jefe sólo cuando no cabía la menor duda de que detentaba la misión divina de gobernar, cosa que tenía que manifestarse en su santidad o en su poder irresistible. (*La civ. h-ár.*, p. 45)

[5] *cf.* Watt (1970). *Historia de la España islámica*, p.24.

[6] *cf.* Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions*, p. 144.

[7] *La civ. h-ár.*, p.46.

[8] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.38-39.

[9] *cf.* Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España* (t. I), p.446.

[10] Von Grunebaum (1985). El Islam, p. 81.
[11] Existe una sola autoridad reconocida que puede modificar la ley: la del jefe del Estado. (Margoliouth (1935). *Islamismo*, p.94)
[12] *cf.* Schacht (1982). *An introduction to Islamic Law*, p.3.
[13] *cf.* Schacht (1970). Law and Justice. Internet.
[14] Durante la mayor parte del siglo séptimo, el derecho islámico, en el sentido técnico del término, no existía todavía. Elementos procedentes del derecho romano y bizantino, del derecho canónico de las iglesias orientales, del derecho talmúdico y rabínico, y del derecho sasánida, se infiltraron en el derecho religioso naciente del islam durante su periodo de incubación, para aparecer en las doctrinas del siglo octavo. (*cf.* Schacht (1970). Law and Justice. Internet)
[15] *cf.* Schacht (1970). Law and Justice. Internet.
[16] El derecho islámico vació el mandamiento coránico de poner los contratos por escrito (en az. 2:282) de toda fuerza obligatoria, negó la validez de los documentos escritos, e insistió en la prueba de los testigos visuales, que en el texto coránico juegan sólo un papel secundario. (*cf.* Schacht (1970). Law and Justice. Internet)
Los primeros cadíes islámicos pusieron los fundamentos básicos de lo que iba a ser el derecho islámico. Un ejemplo típico del modo en que la actividad de los primeros cadíes modificó el derecho islámico lo proporciona la ley de procedimiento. El Corán no sólo había favorecido el uso de documentos escritos como pruebas; también había dispuesto que los testigos se sometieran al juramento en ciertas circunstancias (azora 5.106-108). La ley islámica rechazó la primera disposición, e ignoró la segunda. Los primeros cadíes constantemente intentaron la imposición de salvaguardias sobre el uso exclusivo de testigos como prueba. (*cf.* Schacht (1970). Law and Justice. Internet)
[17] El primitivo califato fue concebido en forma muy diferente del clásico, concentrando toda la autoridad religiosa y política; el califa estaba encargado de la definición de la ley islámica y sin adhesión a un califa un musulmán no podía salvarse. El califato original se concebía en la forma del islam chií. (*cf.* Crone & Hinds (1986). *God's Caliph*, p.1)
[18] *Califa* significó 'vicario de Dios' desde el principio; los chiíes no han podido equivocarse completamente en su afirmación de que el legítimo jefe del Estado heredó del Profeta los poderes religioso y político. Ciertamente, el califa sunní perdería su autoridad religiosa en favor de los ulemas lo mismo que perdería su poder político en favor de los sultanes. Pero las cosas no comenzaron así. (*cf.* Crone & Hinds (1986). *God's Caliph*, p.19) Adherirse a un califa era un requisito del creyente para obtener la salvación. (*cf.* Crone & Hinds (1986). *God's Caliph*, p.40); "el Profeta había guiado en el pasado, pero ahora y aquí eran los califas los que dispensaban esta orientación". (*cf.* Crone & Hinds (1986). *God's Caliph*, p.40)
[19] El hecho de que los califas y sus agentes actuaban como jueces no tiene en sí mismo gran significación desde el punto de vista de su papel en la definición del derecho. Pero sus decisiones judiciales tenían valor de ley sagrada, como es obvio desde el momento en que se encuentran en el Hadiz. El Hadiz es la recopilación de preceptos vigentes, no históricos. La mayor parte de los preceptos que el Hadiz adscribe a los omeyas pueden ser ahistóricos en el sentido de que los omeyas no fueron de hecho sus autores. Lo que importa es que los juristas quisieron presentarlos como tales: en algún momento histórico, la sentencia judicial omeya fue considerada como fuente de decisiones legales, con el resultado de que las decisiones judiciales fueron recopiladas o inventadas. Si los omeyas no hubieran sido considerados como una fuente de ley sagrada, ninguna sentencia atribuida a ellos hubiera sido encontrada en el Hadiz. (*cf.* Crone & Hinds (1986). *God's Caliph*, p.45)
Originalmente todos los califas formularon leyes en tanto que califas... y como califas también son invocados usualmente en el Hadiz original. Los omeyas son considerados con poder para hacer la ley religiosa igual que los califas de Medina. (*cf.* Crone & Hinds (1986). *God's Caliph*, p. 49)
[20] *cf.* Crone & Hinds (1986). *God's Caliph*, p. 53.
[21] *cf.* Crone & Hinds (1986). *God's Caliph*, p.21.
Snouck Hurgronje afirma que el califa no era poseedor de una autoridad espiritual, que desde mediados del siglo VII fue otorgada completamente a los doctores competentes, que consideraban su labor sólo interpretativa y no legislativa. (*cf.* Snouck Hurgronje (1957). *Selected Works*, p. 39)
[22] *La civ. h-ár.*, p. 53.
[23] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.203.
[24] Los nobles acudían al palacio real a prestar el juramento; cada uno de los presentes, con la mano en la palma del soberano, decía en voz alta: "Pensando en ti, ensalzo al único Dios y reconozco que te seré sumiso y obediente según la ley de la tradición de Dios y de su Profeta, con toda la capacidad de mis fuerzas". (*cf.* Cruz Hernández, *El Islam de al-Andalus*, p.309)
[25] *cf.* Hodgson (1989). *The Venture of Islam* (v. 2), p.343.
[26] Durante el periodo califal las investiduras, aparte de solemnes, fueron ricas y prolijas, como sabemos por las de Alhaquem II y Hixam exigió varias sesiones. (Cruz Hernández, *El Islam de al-Andalus*, p.309)
[27] Almanzor procuró no dañar la significación institucional del califato, lo que implicaba salvaguardar su propia posición de regente. Los signos exteriores de la soberanía detentada por Hisham II se mantuvieron intactos: su nombre y su título continuaron siendo invocados y bendecidos en las mezquitas, acuñados en las monedas, labrados en las inscripciones y tejidos en las telas califales, a la vez que todo acontecimiento importante, promulgación de edicto o victoria militar llevaba el sello del califa. (Bariani (2003). *Almanzor*, p.98)
[28] En el ámbito del *Derecho público* se opone el poder impresionante de las reinas (compartiendo el poder real con sus maridos, detentándolo a su muerte como regentes o tutoras o transmitiéndolo a su descendencia) y abadesas (algunas de las cuales actuaban como | verdaderas señoras feudales), a la exclusión general de las mujeres de la vida y cargos públicos en los fueros bajomedievales. (Galán (1993). Estudios jurídicos sobre el papel de la mujer, p.556-557)
Efectivamente se encuentran regencias femeninas en la época merovingia, y luego al declinar de la época carolingia.... La mentalidad de la alta Edad Media occidental no excluye en principio a las mujeres de las actividades de carácter público ejercidas por los hombres. (Guichard (1995). *Al-Andalus, estructura antropológica*, p.132)
[muerte de Sancho I: 966] Por vez primera el principio de sucesión hereditaria llevaba a un niño, Ramiro III, al trono de León, bajo la regencia de su tía Elvira, monja de San Salvador, que fundara su padre Ramiro II: Castilla le reconoció, Navarra le sostuvo, y Rodrigo Velázquez de Galicia, Fruela Vela de Álava y Gómez Díaz, conde de Saldaña, tronco del linaje que sería llamado de los Banu Gómez, figuraron entre los principales personajes de una Corte que, por sus títulos y etiqueta, quería semejarse a la de Bizancio. (Suárez Fernández (1978). Historia de España, p. 86)
[29] Durante la regencia de al-Mansur Abi [*sic*] Amir... (Arié (1982). *España musulmana*, p.75)
[30] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.203.

[31] Suárez Fernández (1978). *Historia de España*, p. 152. El texto continúa diciendo: "La palabra *Palatium* servía para designar tanto la residencia del soberano como el conjunto de fieles y servidores que le acompañaban, porque las funciones públicas se diferenciaban poco de las privadas y el rey se hacía seguir de todos ellos en sus desplazamientos. Valdeavellano entiende que, en el siglo X, podían apreciarse influencias francas hasta en León y que se habían producido reducciones importantes en cuanto al número de miembros. Aun a riesgo de esquematizar con exceso puede admitirse hoy que formaban parte del *Palatium* cuatro categorías de personas:
1. Los miembros del *officium*, es decir, aquellos que ocupaban un cargo específico al servicio, público o privado, del monarca. Los títulos y funciones eran aproximadamente iguales en todos los reinos. Tres eran los más importantes: alférez [...], custodio de la enseña real y jefe del ejército, en ausencia del monarca; notario [...], un clérigo que cuida de la emisión de las escrituras; mayordomo [...] que administraba los bienes del rey, tanto públicos como privados. Se hallaban, al parecer, bajo las órdenes del administrador, el caballerizo, el tesorero [...] los diversos cubicularios y el copero".
[32] Pérez-Prendes (1974). *Cortes de Castilla*, p. 16.
[33] *La civ. h-ár.*, p. 57.
[34] *cf.* Reilly (1988). *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI*, p. 231
[35] Reilly (1992). *Cristianos y musulmanes*, p.16.
[36] Lewis describe la fragmentación política que afectó a todo el mundo islámico, desde los extremos hasta el centro, en el siglo X. (*cf.* Lewis (1974). Politics and War, p.165)
[37] Wasserstein (1993). *The Caliphate in the West*, p. 162.
[38] *cf.* Guichard (1987). *Estudios sobre historia medieval*, p.114.
[39] Lo que presupone que sus acciones son deseables o apropiadas en un marco social de normas, valores, creencias y definiciones.
[40] *cf.* Chaney (s.f.). *Institutional Inertia: Political Legitimacy in Muslim Iberia*. Internet.
[41] *cf.* Musonda, A. M. (s.f.). *Political Legitimacy: The Quest for the Moral Authority of the State. A Philosophical Analysis.* Rec. en: http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=981353274&dok_var=d1&dok_ext=pdf&filename=981353274.pdf [29-2-2008])
[42] *cf.* Musonda (s.f.). *Political Legitimacy*. Internet)
[43] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.201.
[44] A pesar de lo que ha escrito un historiador: "El estado omeya andalusí, como los otros estados musulmanes, tiende a convertirse en ajeno a la sociedad de la cual reconocidamente recibe su legitimidad". (Barceló (1997). *El sol que salió por Occidente*, p. 110)
La noción de "opinión pública" y de la aceptación por la mayoría no es común en el islam. Es extraña incluso a la secta revolucionaria de los jarichíes, para quienes el derecho de oposición a la autoridad establecida es básico. Este "derecho de oposición", sin embargo, se deriva para los jarichíes del argumento de que un gobernante corrupto, ipso facto, no puede ser el ungido de Dios. (*cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.203)
[45] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.200.
[46] *cf.* Fierro Bello (1987). *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, p.179.
[47] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.38-39.
[48] *cf.* Valdeón Baruque (2001). *Abd al-Rahman III y el califato de Córdoba*, p. 185.
[49] La Iglesia trató de hacer llegar a quienes ejercían poderes públicos una doctrina que invertía los antiguos términos de relación entre monarca y súbditos, olvidando el *ius vitae necisque* de los antiguos magistrados romanos. Los reyes, y cuantos en su nombre actúan, son suscitados por Dios a fin de que sobre sus hombros descanse el pesado deber de ejercer la potestad, encaminándola al bien común. Gobernar no es, por consiguiente, un derecho o, simplemente, un arbitrio, sino el cumplimiento de una misión de la que el mismo Dios habrá de pedir estrecha cuenta. Son palabras éstas que encontramos en cartas de Isabel la Católica a su marido. Cuando los reyes reclamaban para sí un "poderío real absoluto" no se estaban refiriendo a que fuese arbitrario o despótico –el "absolutismo" vendría después–, sino independiente de cualquier instancia superior, salvo la del mismo Dios. Absoluto significa, en este caso, lo contrario a relativo. De ahí que se estableciese la diferencia entre dos legitimidades, la de origen, que llegaba a través de la dinastía, y la de ejercicio, que indicaba el cumplimiento del deber. La segunda era más importante que la primera. (Suárez (2003). Cristianismo y europeidad, p.78)
[50] *cf.* Ladero Quesada (2003). La construcción política y social en el Islam y en la Europa medieval, p. 307.
Las dos tensiones deformantes que ocurren en los siglos medievales se refieren, básicamente, al esfuerzo del poder político en absorber su legitimidad religiosa directamente de Dios, no a través de los sacerdotes, y el del poder religioso para apuntalar su capacidad legitimadora mediante recursos coactivos, considerándose como cúspide de todo poder. (Ladero Quesada (2003). La construcción política y social en el Islam y en la Europa medieval, p.307)
[51] Buscando la legitimidad, el conflicto entre los sunnitas y los shiítas se volvió irreconciliable. A lo largo de los siglos, los musulmanes han tendido a dividirse en sectas. (*cf.* Pryce-Jones (2002). *The closed circle*, p. 28)
[52] Coincidían en que el califa debía ser adulto, varón y libre, cuerdo y sano, inteligente y valiente y debería tener un conocimiento suficiente de la ley divina. (*cf.* Lewis (1974). Politics and War, p.160)
Los juristas sunníes adoptaron el principio de elección, basándose en el modelo tribal árabe. La composición y el número de electores, los notables de la comunidad, nunca fueron definidos concluyentemente ni tampoco el procedimiento de la elección. (*cf.* Lewis (1974). Politics and War, p.161)
Los chiíes adoptaron la doctrina de que el imam adquiría el cargo por nombramiento divino, por tanto, sólo debía haber un imam. (*cf.* Lewis (1974). Politics and War, p.161)
[53] Algunos incluso estaban dispuestos a dar un paso más y admitir la legitimidad de un gobernante musulmán, siempre y cuando permitiese a los musulmanes llevar una vida musulmana, pero esto fue algo excepcional y en la época clásica no tuvo una aceptación general.
Como la cuestión de la cualificación y ascensión legítima perdió su importancia, la atención de los juristas se desvió desde la forma en que se adquiría el gobierno hacia la forma en que se ejercía. La dura lección de una época de levantamientos, reforzada por las tradiciones de autoritarismo de las antiguas sociedades que habían florecido en el corazón de las tierras medio-orientales del Islam, trajo lo que fue, en efecto, un nuevo principio para los musulmanes, que cualquier autoridad, se hubiese adquirido como se hubiese adquirido, era legalmente válida en tanto conservara un mínimo básico de legalidad, por

ejemplo, el respeto por las normas legales islámicas. De esta forma, incluso el segundo requisito, el de gobernar justamente, fue cercenado, aunque nunca se eliminó del todo. En realidad, se redujo a un solo requisito básico, la aceptación pública y el mantenimiento de las principales prácticas rituales islámicas y sus principios morales. (Lewis (2004a). *El lenguaje político del Islam*, p.165)

[54] Según el cadí de Harún al-Rashid.... la posesión real de poder es el argumento necesario y suficiente para el ejercicio de la autoridad, al margen de las calificaciones personales del gobernante. [...] Tres siglos después Ghazali utiliza esta misma tradición para respaldar la legitimidad de los usurpadores militares que habían obtenido la autoridad por todo el mundo islámico.... Sha'rani: (....) toda persona con autoridad, no sólo el califa que está en la casa del Profeta, es en cierto sentido sagrada, se puede decir casi, mágicamente. (204).... Un gobernante depuesto, sin embargo, no debería ser glorificado. Lo que cuenta es el puesto, no el hombre. (*cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.204)

[55] Lewis (2004a). *El lenguaje político del Islam*, p.165.

Respecto a un gobernante infiel, lo mismo que respecto a uno musulmán, la ilegitimidad no implica necesariamente la injusticia. Entonces, ¿es posible que un gobernante no musulmán, lo mismo que un usurpador musulmán, compense la ilegitimidad de su ascenso al poder mediante la justicia con que lo ejerce? Y, en una época en que la justicia es el único criterio de gobierno aceptable superviviente, ¿puede tal gobernante no musulmán, según la ley musulmana, exigir la obediencia de los súbditos musulmanes? [...]Tanto la teoría como la práctica musulmanas han dado respuestas distintas a estas preguntas. (Lewis (2004a). *El lenguaje político del Islam*, p.172)

[56] Porque las pretensiones de los primeros califas a sus títulos estaban basadas en primer lugar en la dirección de campañas victoriosas. *(cf.* Snouck Hurgronje (1957). *Selected Works*, p.72)

[57] [C.8:65] ¡Profeta! ¡Anima a los creyentes al combate! [C.9:41] ¡Id a la guerra, tanto si os es fácil como si os es difícil! ¡Luchad por Alá con vuestra hacienda y vuestras personas!... [C.9:29] ¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la Escritura, no creen en Alá ni en el último Día, ni prohíben lo que Alá y Su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera, hasta que, humillados, paguen el tributo directamente! [C.2:216] Se os ha prescrito que combatáis, aunque os disguste
La *yihad* es tu deber bajo cualquier gobernante, sea divino o malvado. (Lewis (2003). *La crisis del islam*. p. 53).

[58] *cf.* Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions*, p. 89.

[59] *cf.* Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions*, p. 143-144.

[60] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.38-39.

[61] *cf.* Reilly (1992). *Cristianos y musulmanes*, p.16.

[62] En esta cuestión tan importante, la teoría no aportó nada más allá del *iyma'*, limitándose a dejar constancia de los hechos consumados y a clasificarlos. No fue capaz ni intentó nunca impedir, en bien de la *umma*, las normas sucesorias de cada califa, tan perjudiciales para la paz interna del reino, por ejemplo la elección de los dos o tres sucesores siguientes entre los hijos, hermanos o tíos; también se repitieron constantemente las desmembraciones del imperio, a pesar de los malos resultados a que dieron lugar. (Von Grunebaum (1985). El Islam, p. 81)

[63] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.8.

[64] *cf.* Lewis (1974). Politics and War, p.160.

[65] *cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Khalifa.

[66] *cf.* Mantran (1973). *La expansión musulmana*, p.92.

[67] *cf.* Lewis (1974). Politics and War, p.166.

[68] En Asturias fue electivo, pasando a ser hereditario en el siglo X, según el principio de primogenitura. Navarra mantuvo la elección en defecto de sucesión. Aragón y Cataluña introducen muy pronto el criterio de hereditariedad. (*cf.* Pérez-Prendes (1997). *Instituciones medievales*, p.91-92)

[69] *cf.* Schacht (1982). *An introduction to Islamic Law*, p. 76.

[70] *cf.* Lewis (1974). Politics and War, p.164.

[71] *cf.* Lewis (1974). Politics and War, p.162.

[72] Ladero Quesada (2003). La construcción política y social en el Islam y en la Europa medieval, p. 313.

[73] Ladero Quesada (2003). La construcción política y social en el Islam y en la Europa medieval, p. 313.

La cuestión de quién tenía derecho a ser el soberano no podía quedar sin solución. Era natural responder: "los sucesores del Profeta"; pero esto no resolvía nada, dada la teoría de que el Profeta no dejó herederos. Mientras prevaleció esta opinión, las respuestas a la pregunta sólo podían ser: "la persona designada por el último soberano", o bien "la persona respecto a la cual están conformes todos los musulmanes". La primera habría sido aceptable, de haberse admitido el principio romano de la adopción; pero la adopción quedó abolida por el Profeta, a quien se atribuía incluso haberse casado con la mujer divorciada de un hijo adoptado por él en tiempos del paganismo, para confirmar así con su conducta la abolición. El segundo principio sólo era practicable con una ficción legal; por ejemplo: cuando un general hubiera logrado la obediencia por la fuerza de las armas, su candidato debería obtener forzosamente la aprobación de todos los musulmanes. (Margoliouth (1935). *Islamismo*, p.80) Así es cómo, de hecho, se apoderó del califato el fundador de la primera dinastía hereditaria, la de los omíadas; con ellos se introdujo en la soberanía islámica el principio hereditario, aunque pronto se vio claro que si alguien había de heredar el trono del Profeta, no podía ser otro que el heredero de éste. Pero aquí surgió la nueva dificultad: el linaje del Profeta continuóse no por un hijo, sino por una hija. El Profeta no tenía hermanos; por otro lado, tenía tíos paternos, y uno de ellos, Abbás, parece haber sido el jefe de la familia durante sus últimos años, y haber muerto creyente. Una vez depuestos los usurpadores omíadas, esa dificultad fue notoria, y desde entonces ha dividido al mundo islámico. (Margoliouth (1935). *Islamismo*, p.80)

[74] K. Löwith (2007). *Historia del mundo y salvación*. Buenos Aires: Katz Ed., p. 42.

[75] *cf.* Valdeón (1977). En Piskorski, *Las Cortes de Castilla*... p. XXIV.

[76] El estado islámico carecía del concepto de institución. Los poderes públicos están reducidos regularmente a derechos y deberes privados, por ejemplo, el derecho a otorgar un salvoconducto válido, el derecho al azaque, los derechos de las personas que nombran a alguien imam o califa, y los derechos y deberes de este último. Las instituciones esenciales del estado islámico son creadas no como funciones de la comunidad de creyentes como tal, sino como deberes cuyo cumplimiento por un número suficiente de personas exime a los demás de cumplirlos; de hecho, falta todo el concepto de institución. La idea de persona jurídica no llegó a plasmarse suficientemente en el derecho islámico. (*cf.* Schacht (1974). Law and the State, p.398)

[77] Carlé (1968). *Del concejo medieval castellano-leonés*, p.245.

[78] Durante muchos años la dinastía del reino de León [...] se vería paralizada por dos minorías de edad: primeramente la de Alfonso V (999-1028), que había subido al trono cuando contaba cinco años, y luego la de Vermudo III (1028-1037), que tenía nueve años en el momento de su entronización. Así pues, el reino leonés no intervendría en las luchas que estaban desmembrando el mundo musulmán. (Reilly (1992). *Cristianos y musulmanes*, p.39)

[79] Fueron el principal instrumento de legalidad en aquellos casos en que la sucesión monárquica planteó determinados problemas, bien por sublevaciones e intentos de usurpación del poder, bien por matrimonios de Estado, o por la cuestión de las minorías de edad y las tutorías regias. [...] La monarquía, como sistema político, se asentaba sobre el pueblo, en cuanto a sus principios más elementales, y eran sus súbditos, los ciudadanos, los que, por tanto, debían otorgar su respaldo al proceso de sucesión monárquica. [...] Las Cortes fueron un órgano de control económico. (Puñal Fernández (2005). Documentos cancillerescos de Cortes en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media, p. 57)

[80] Piskorski (1977). *Las Cortes de Castilla...* p. 118.

[81] *cf.* Valdeón (1977). En Piskorski, *Las Cortes de Castilla*... p. XIV-XV

[82] Su capacidad de representación social estuvo casi siempre muy limitada en función de determinados intereses políticos. [...] Las Cortes actuaron como sugeridoras de una función legislativa privativa del monarca. [...] Las Cortes proponían y el rey decidía. [...] conviene recordar la función consultiva y asesora esencial de las Cortes. (Puñal Fernández (2005). Documentos cancillerescos de Cortes en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media, p. 56)

[83] *cf.* Puñal Fernández (2005). Documentos cancillerescos de Cortes en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media, p. 58-59.

[84] Puñal Fernández (2005). Documentos cancillerescos de Cortes en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media, p. 63.

[85] *cf.* Valdeón (1977). En Piskorski, *Las Cortes de Castilla*... p. XXIV.

[86] Puñal Fernández (2005). Documentos cancillerescos de Cortes en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media, p. 54.

[87] *cf.* Piskorski (1977). *Las Cortes de Castilla...* p. 1.

[88] *cf.* Piskorski (1977). *Las Cortes de Castilla*... p.36.

[89] Piskorski (1977). *Las Cortes de Castilla...* p. 47.

[90] G. Martínez-Gros sostiene que el arabismo de la cultura andalusí es, en gran medida, parte del discurso de los escritores que sirvieron al califato omeya para legitimar sus aspiraciones al califato de todo el mundo islámico; [pero ...] parece que la eficacia de un discurso político –y sin duda los omeyas lo tenían mucho antes de la proclamación del califato de 'Abd al-Rahman al-Nasir– radica en gran medida en las ideas imperantes en la sociedad a la que en primera instancia está destinado, y la arabidad de los andalusíes no parece restringirse de una forma tan radical. (Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.190)

[91] En la discusión trabada entre al-Sumayl y un maestro de Corán podemos observar cómo el notable defendía la exclusividad del poder para los árabes incluso frente a lo declarado en el libro sagrado del Islam, e incluso bastante después de la instauración del emirato omeya, podemos comprobar cómo esta concepción del poder político se mantenía en los poemas a que dio lugar el enfrentamiento entre árabes y muladíes en la cora de Elvira, o en los que glorifican a los Banu-l-Haŷŷaŷ cuando vencieron en la guerra que se desató entre muladíes y árabes en Sevilla. Más tarde, dicho esquema fue utilizado por los reyes de taifas para dar una apariencia de legitimidad a su dominio. (Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.182)

[92] Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.182.

[93] La *Epístola* de Ibn García tiene como objetivo principal legitimar el gobierno de un no árabe sobre una población compuesta de musulmanes. (Fierro (2001). *Al-Ándalus*, p.19)

[94] No parece posible llegar a precisar en qué momento la *da'wa* 'abbasí pudo empezar a penetrar en la Península. Lo que sí sabemos es que, tras la caída de los omeyas en Oriente, supo aprovechar las tensiones existentes entre los diversos elementos que componían la población de al-Andalus para atraerse partidarios, sobre todo entre los yemeníes. Hasta qué punto los rebeldes querían aprovecharse a su vez del reciente éxito de los 'abbasíes para una vez | obtenido el poder declararse independientes es algo que sólo podemos sospechar. Lo que es evidente es que su alianza con los 'abbasíes confería "legitimidad" a su insurrección y no olvidemos que el propio 'Abd al-Rahman I, como veremos, se vio en la necesidad de recurrir a esa "legitimidad" al comienzo de su emirato. (Fierro Bello (1987). *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya*, p.22-23)

[95] Durante el emirato independiente los gobernantes omeyas de al-Andalus se llamaron a sí mismos 'hijos de califas' con una intención propagandística y nostálgica; se abstuvieron de acuñar monedas de oro, una actividad asociada con la soberanía y reservada al califa o a quien actuaba en su nombre, y no intentaron establecer una institución califal rival para competir con los abasíes. (*cf.* Wasserstein (1993). *The Caliphate in the West*, p.8)

[96] *cf.* Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.307; Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.191.
Los omeyas andalusíes, con anterioridad a Abderrahmán III, no adoptaron el título califal, siendo llamados simplemente *malik* o *amir*, así como *ibn al-jalaif*: esta última denominación, "descendiente de los califas (omeyas)", constituía una forma de legitimar su derecho al emirato. (Fierro (1987). *La heterodoxia en Al-Andalus*, p. 24)

[97] *cf.* Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.208.
Títulos que tomaron los soberanos andalusíes, (*cf.* Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.307):

Régimen político	Emirato dependiente	Emirato independiente	Califato cordobés	Dominio almorávide	Dominio almohade	Monarquía nasrí
Título del soberano	Emir	Emir, rey e hijo de los califas	Comandante de los creyentes, califa y un sobrenombre honorífico	Emir, rey, sultán y comandante de los musulmanes	Rey, sultán, comandante de los creyentes y sobrenombre honorífico	Rey, sultán, comandante de los musulmanes y sobrenombre honorífico

[98] *cf.* Scales (1994). *The Fall of the Caliphate of Córdoba*, p.38.

[99] *cf.* Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.307.

[100] The presentation of a robe of honour was a standard mark of investiture. Such was the case for an heir-apparent..., a vizier..., or a provincial governor.... The bestowal of khila' and other gifts to favourites was an occasion for poetical compositions and was noted by historians. (Stillmann, N.A. (1999). Khil'a. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam.*)

[101] La qubba es de origen preislámico, seguramente era la tienda que protegía el betilo tribal... Las tiendas de los regios personajes cristianos y musulmanes de las miniaturas medievales son qubbas... (Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.308)

[102] *cf.* Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.308.

[103] *cf.* De las Cagigas (1948). *Los mudéjares* (t. I), p.221.

[104] *La civ. h-ár.*, p. 48-49.

[105] *La civ. h-ár.*, p. 48.

[106] El califa se distanció de los súbditos, el acceso a él quedó regulado por el secretario de cámara (*haŷib*); el califa aparecía en las audiencias públicas, que a menudo eran también sesiones judiciales (el califa era la verdadera instancia de apelación) y en determinados actos protocolarios. La corte, la familia del califa, la servidumbre, la guardia y la administración central eran el punto central del imperio; la distancia que separaba a cada personaje del soberano decidía sobre su categoría e influencia. La gracia del soberano elevaba al siervo de la nada, y su desgracia volvía a precipitarle en la nada. El califa se presentaba de pronto y aniquilaba al enemigo, a veces *in situ*, con ejecución pública al pie del trono. (*cf.* Von Grunebaum (1985). El Islam, p. 81)

[107] *cf.* Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.307.

[108] *cf.* Schramm (1960). *Las insignias de la realeza en la Edad Media española*, p. 29.

[109] *cf.* Fierro (1994). The *qâdî* as ruler, p. 105; *cf.* Wasserstein (1993). *The Caliphate in the West*, p.2.
Ante la amenaza del ambicioso Jairán, Muŷáhid toma una imaginativa decisión política: proclamar un califa en Denia del que él será naturalmente su *háŷib*, con lo que se sitúa desde el punto de vista del derecho político islámico en el único gobernante legítimo de todas las taifas saqáliba. Encuentra el candidato al califato entre los emigrados cordobeses que se han refugiado en Denia; se trata de un omeya, aunque no perteneciente a la rama dinástica de Córdoba, pero desde luego un Quraishí de la tribu del profeta: Abu Abd Ar-Rahmán Abdallah ibn Ubayd Allah al-Muaiti, que es proclamado califa con el título honorífico de al-Mustánsir, mientras que Muŷáhid como su *háŷib* toma del de Al-Muwáqqaf. Esto sucede [...] en diciembre de 1014... Esta decisión tiene un gran efecto político: Jairán de Almería se ve obligado a buscar a su vez la legitimidad y como no puede reconocer al califa de los bereberes, Sulaimán al-Mustaín, por rencor hacia el mismo... se pone en contacto con un príncipe bereber, Alí ibn Hammud, que había sido nombrado por Sulaimán al-Mustaín gobernador de Ceuta... (Rubiera (1985). *La Taifa de Denia*, p.62)

[110] En Sevilla al-Mu'tadid puso fin a la ficción del falso califa, reconociendo que Hixam había muerto, y entonces se rodeó de poetas que ensalzaban su linaje. (*cf.* Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.210)

[111] De los dos discursos posibles para legitimar la posición ocupada, podemos advertir cómo se había ido desprestigiando de forma paulatina e inexorable la ideología califal: su utilización por Muŷahid o por al-Mu'tadid, que en principio optaron por ella, y su abandono final, muestra a las claras el desprestigio en que había caído, si bien es posible que ayudara a los sevillanos a tomar la opción de la ideología tribal al adoptar el 'abbadí el papel de *haŷib*, como en su momento había hecho Ibn 'Abi Amir.
De la caída del prestigio de la institución califal tenemos muchos ejemplos, y entre ellos parece particularmente significativo uno que encontramos en la *Dajira*: el último califa omeya, Hisham al-Mu'tadd, envió a Fa'iz b. Al-Mugira [...] al gobernante de Tortosa, Muqatil (c 1029 A.D.). El embajador encontró allí al poeta Abu-l-Rabi'a Sulayman b. Ahmad al-Quda'i, al que dijo que si fuera a Córdoba sería visir como él. Sulayman le contestó: *"¡Mírate llamándote visir! ¿De quién eres tu visir? ¡Por Dios la expresión Amir al-Mu'minin no significa nada! ¿Cómo podría significar algo la de "visir del Amir al-Mu'minin?*
Entre las cortes de taifas que más se destacaron por mantener como referencia la Arabia preislámica tenemos que destacar dos casos: Sevilla y Badajoz. El caso de Sevilla es más sencillo de analizar; al fin y al cabo los 'abbadíes procedían de uno de los linajes más nobles de Arabia, el de los lajmíes. (Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.209)

[112] ...parece que imperó el principio sunní de la necesidad, tal y como podemos observar en la formulación de al-Gazzali: *Las concesiones que hacemos no son espontáneas pero la necesidad hace legal lo que está prohibido. Sabemos que no es legal alimentarse de un animal muerto. No obstante es peor morirse de hambre. A los que pretenden que el califato está muerto para siempre y que nada podría reemplazarlo, querríamos preguntarles ¿qué es preferible? ¿el caos y el fin de la vida social porque no hay autoridad constituida correctamente, o el reconocimiento del poder de hecho, sea el que fuere?* (Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.208)

[113] Es interesante que esta situación impositiva extra-canónica, periódicamente generalizada, fuera esgrimida como "ilegitimación" política, una de las acusaciones contra los reyes de taifas, cuyo opositor, Yûsuf b. Tâsufîn, emir almorávide, fue alabado por los alfaquíes de al-Andalus, y del Oriente, como muestra una epístola de Algacel, por "suprimir los impuestos injustos (*mazâlim*), hacer resurgir los signos de la religión, sustituir a los corruptos por gente de bien y disponer la Guerra Santa". (Viguera (1997). Los reinos de taifas. Historia política, social y económica, p.79)

[114] *cf.* Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.208.
Los impuestos extraordinarios no tenían una legitimación jurídica, pero no por ello fueron menos importantes y numerosos, a pesar de las protestas de los musulmanes, que reclamaban a menudo la abolición de todos los impuestos no canónicos. Los principales impuestos extraordinarios fueron: 1.º La almaguana para cubrir el déficit público... 2.º La contribución mercantil e industrial que recaía sobre el comercio marítimo o terrestre, la pesca, la seda y en general sobre la fabricación y circulación de las mercancías. 3.º El impuesto o tasa para el mantenimiento de la defensa de las costas o farda, típico del Reino Nasrí ... 4.º El impuesto sobre las murallas... 5.º ... El impuesto de sucesiones... (Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.320)

[115] Estos régulos no tienen otra legitimidad política que su capacidad para lograr ejercer el poder. Su política se puede resumir en su fiscalidad opresiva, a fin de pagar soldados que los sustenten, cubrir sus gastos suntuarios y hacer frente a las onerosas parias que les imponen reyes y magnates cristianos, para librarse de sus ataques o contratar sus servicios. Hasta la época almorávide no se revitalizará el deber colectivo de la guerra santa ni habrá grandes ejércitos. (Maíllo Salgado (2004). De la desaparición de al-Andalus, p. 48-49)

[116] Afirma Dozy que el pueblo amaba a Hixam II, a quien no conocía, añadiendo que la idea de la legitimidad había arraigado en el pueblo andalusí; los nobles, de origen árabe, hubieran aceptado un cambio de dinastía; cree Dozy que el pueblo, por ser de origen español, pensaba de modo diferente, porque "el amor a la dinastía formaba parte de su ser", al igual que el

sentimiento religioso(*cf.* Dozy (1982). *Historia de los musulmanes en España*, tomo III, p. 179). Los amiríes eran ilegítimos porque el pueblo era monárquico y odiaba a los usurpadores del trono y porque los cortesanos aspiraban a aumentar su poder. El pueblo bajo aplaudía la revolución por codicia de riquezas y odio a los ricos (*cf.* Dozy (1982). *Historia de los musulmanes en España* (t. II)I, p.213); así explica Dozy los motivos del estallido de la fitna; la aversión a los hijos de Almanzor por el pueblo, los miembros de la familia omeya y los alfaquíes, fueron las razones de la revuelta que puso fin al califato. Pero el modelo político del islam se construye sobre el modelo de dominio de Alá con sus criaturas, regido por el principio del poder absoluto y sin contemplar el principio del amor. La explicación de Dozy es insuficiente y si da cuenta de algo, es de su mentalidad culturalmente cristiana y occidental.

[117] *cf.* Viguera Molíns (1999). Planteamientos sobre historia de al-Andalus, p.124.

[118] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.205.

[119] *cf.* Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.234.

[120] El cadí Ibrahim b. Elabás el Coraxí fue destituido porque una mujer le llamó "hijo de califas". (*cf.* Aljoxani (1985). *Historia de los jueces*, p.140), o destituido por consejo de Abdelmalik b Habib)

[121] Las insignias reales eran la *qubba* (tienda o pabellón real), el sello real, el estandarte y la divisa. La qubba es de origen preislámico, seguramente era la tienda que protegía el betilo tribal... Las tiendas de los regios personajes cristianos y musulmanes de las miniaturas medievales son qubbas... (Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.308)

[122] El sello real era un anillo de oro con una inscripción de correlativo divino: *Alhaquem acepta el mandato de Dios, Hixam encuentra su ayuda en Dios*. El estandarte era un guión que se entregaba a los jefes militares o que acompañaba al rey, generalmente con símbolos e inscripciones. Ignoramos como eran los omeyas (Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.308)

[123] Las divisas eran generalmente comunes para el sello real, los estandartes, las ropas regias, las inscripciones en los edificios y objetos y las telas del tiraz. (Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.309)

[124] Al hacerse cargo del poder, Abderrahmán II se rodeó de una verdadera pléyade de literatos, poetas y filósofos que, más o menos, eran todos también astrólogos. (Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.175)

[125] Grabar (1985). La arquitectura del poder, p.65.

[126] Logran vivir en paraísos vegetales, rodeados de todas las riquezas imaginables, al someter a sus súbditos a unos impuestos abusivos, lógica consecuencia de sus formas de ejercer el poder. La abundancia de huertas y jardines dentro de estos recintos siempre se asocia con el carácter lujurioso de los musulmanes, y en especial de sus sultanes. (De Bunes Ibarra (1989). *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII*, p. 60)

[127] *cf.* Guichard (1995). *La España musulmana*, p.88; *cf.* García Gómez (1967). *Anales palatinos de Al-Hakam II*, p.45.

[128] Cuando tuvo lugar la fiesta del rompimiento del ayuno que se celebró en julio del 973, por ejemplo, *el Emir de los Creyentes* se sentó en el trono, en el salón que daba sobre los jardines del palacio de al-Zahra' [...], para celebrar una recepción de mayor solemnidad, con una organización perfecta y un esplendor fulgurante. Una vez que se hubo dado la orden de entrar en el salón, entraron los hermanos del califa quienes, tras los saludos y las felicitaciones tradicionales, se sentaron a su lado; luego los visires se colocaron según su rango jerárquico y un jefe magrebí aliado a quien se quería rendir honores especiales. De pie y a los lados, estaban los sirvientes de origen servil como el gran halconero, el guardián de joyas, el jefe de correo y el encargado de los talleres de tejidos oficiales o *tiraz*, donde se fabricaban las prendas de lujo que el califa llevaba y ofrecía a los dignatarios y a los que quería agasajar. Luego y siempre según un orden protocolario estricto [...] se situaban dos prefectos de la policía, seguidos por Yahya b. Idris, un príncipe idrisí del Magreb aliado y un jefe de la aristocracia árabe tuyibí de la frontera, 'Abd al-Rahman b. Hashim al-Tuyibí; luego los distintos funcionarios, los qurayshíes miembros de la tribu del soberano, los clientes omeyas de origen oriental y así sucesivamente hasta llegar a los cadíes de provincias, a los *fuqaha'*, a los representantes de las tribus bereberes del Magreb aliadas y a los del *yund* tradicional, es decir, la aristocracia militar árabe y bereber andalusí. (Guichard (1995). *La España musulmana*, p.88) *cf.* también García Gómez (1967). *Anales palatinos de Al-Hakam II*, p. 51-53.

[129] Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.309. El texto continúa: "A ellas debía asistir toda la corte, pues cualquier ausencia podía ser tomada como infidelidad, debiendo ser presidida por el haŷib o primer visir y los dos grandes fatàs. El acta estaba redactada cuidadosamente y era leída íntegramente. A continuación prestaban juramento la nobleza y los notables, empezando por los altos dignatarios de palacio y de la administración, siguiendo con los alfaquíes, ulemas y cadíes; por último, el pueblo. El juramento de la nobleza tenía lugar en el palacio real; cada uno de los presentes colocaba su mano en la palma del soberano y decía en voz alta: "Pensando en ti, ensalzo al único Dios y reconozco que te seré sumiso y obediente según la ley de la tradición de Dios y de su Profeta, con toda la capacidad de mis fuerzas". En Córdoba y en las más importantes ciudades del reino, los gobernadores y altos funcionarios, en tanto que delegados del soberano, reunían en la mezquita a la masa y recibían los correspondientes juramentos".

[130] *cf.* Von Grunebaum (1985). El Islam, p. 81

El tercer punto que se deduce de la descripción de la visita del embajador bizantino tiene más importancia para la historia de la cultura que para las artes. En una ceremonia muy solemne el califa raramente se dejaba ver excepto al final. Los hábitos imperiales musulmanes estaban más influidos por las costumbres ceremoniales del Irán que por las mediterráneas, con sus elaboradas procesiones, adoptadas por Bizancio. Los fatimíes de Egipto, que celebraban desfiles formales, constituyen de nuevo una excepción de la norma islámica. En general, los príncipes musulmanes adoptaron un sistema de prácticas de origen imperial iraní, en el que introdujeron algunas modificaciones y es interesante observar que .... no encontramos manifestaciones de algo puramente islámico, ni siquiera indicios de la presencia de jueces o de sabios. El dominio del príncipe, tal y como se mostraba ante los demás, estaba en esta época tan infectado por la fe como primitivos eran los palacios privados del príncipe. Aquí radica un aspecto clave de la cultura principesca y, por lo tanto, del arte principesco. Como éste no estaba modificado ni controlado por la fe, y sus temas y prácticas estaban sacados del enorme conjunto de costumbres y motivos que había heredado de las tradiciones clásicas y del Próximo Oriente, creó un sistema y un vocabulario que podía ser comprendido por todos los dominios principescos equiparables. (Grabar (1990). *La formación del arte islámico*, p.196)

[131] Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.307.

Fue el primero en revestir la autoridad real en al-Andalus del aparato regio y en establecer el respeto que le debían sus súbditos. (*Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), p.150)

[132] *cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). *Maqsura*.

[133] *La civ. h-ár.*, p. 47.
[134] *La civ. h-ár.*, p. 48.
[135] Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.191.
[136] La existencia de un solo califa (*imam*) en toda época es uno de los puntos principales de la doctrina sunní plenamente desarrollada. Los requisitos para el imamato: ascendencia coraichí, conocimiento de la ley, probidad, mayoría de edad, capacidad física, capacidad para llevar a cabo los deberes políticos y militares del oficio. El imam puede ser nombrado por su predecesor o proclamado por elección. Para muchos chafiíes el imam perdía su condición de tal por su inmoralidad, iniquidad o heterodoxia, pero otros no aceptaban este punto de vista, así como tampoco las doctrinas de los hanbalíes y hanafíes. Los deberes del imam: preservar la fe, hacer cumplir la ley y la justicia, imponer los castigos legales, mantener la paz y defender el territorio contra los enemigos, dirigir la yihad contra los que impidan la supremacía del islam, cobrar los impuestos legales así como el quinto del botín, distribuir los ingresos legalmente y nombrar a hombres dignos de confianza al delegar su autoridad. (*cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Imama.).
cf. asimismo Lewis (1974). Politics and War, p. 160.
[137] *cf.* Lewis (1974). Politics and War, p.165.
Para negar la legitimidad califal de 'Abd al-Rahman [III], [el fatimí] al-Mu'izz niega, en conformidad con la doctrina chií, la legitimidad califal de los omeyas orientales, por sus diferencias con el mismo Profeta y por excluir a Ali de la sucesión de éste. También arroja dudas sobre la autenticidad de la identidad omeya de los omeyas españoles: ¿quién sabía si 'Abd al-Rahman al-Dajil no había sido sólo un impostor, presumiendo de sangre omeya para lograr sus ambiciones? (*cf.* Wasserstein (1993). *The Caliphate in the West*, p.15)
[138] El ascenso de los fatimíes mostró que podía haber más de una dinastía con pretensiones al califato. (*cf.* Wasserstein (1993). *The Caliphate in the West*, p.10)
[139] *cf.* Wasserstein (1993). *The Caliphate in the West*, p.12.
Es difícil saber qué significado hay que dar a los títulos adoptados por 'Abd al-Rahman: parece que estaba buscando una restauración omeya, si no inmediata al menos para el futuro, en todo el mundo islámico, y el derrocamiento de los abasíes. (*cf.* Wasserstein (1993). *The Caliphate in the West*, p.13)
[140] *cf.* Dodds (1992). The Arts of al-Andalus, p.608.
[141] Grabar (1990). *La formación del arte islámico*, p.200.
[142] Jiménez (1989). *El arte islámico*, p.68.
[143] *cf.* Jiménez (1989). *El arte islámico*, p.69.
[144] Es probable que, durante una larga generación, el fenómeno del Islam se presentase con características similares, es decir, de parasitismo. (Jiménez (1989). *El arte islámico*, p.69)
[145] *La civ. h-ár.*, p. 102.
[146] ¡Maravillosa vida la de Mutamid! De joven, cuando príncipe, gobierna en el Algarve portugués, entre suaves placeres, en compañía de su apasionado amigo Ben Ammar, torcedor de su vida. Elevado al trono de su padre, siembra de luces el Guadalquivir y llena de música los blancos palacios entre los olivos del Aljarafe. Se casa con una esclava –Rumaykiyya–, que supo completarle un verso cuando ella lavaba en el río, junto a la "Pradera de Plata". Para satisfacer su capricho de amasar adobes, le llena las albercas de alcanfor y de ámbar. (García Gómez (1980). *Poemas arabigoandaluces*, p.33)
[147] Su matrimonio con una muchacha de origen humilde que poseía dotes de poetisa, se ha hecho famoso. Una tarde, cuando paseaba, acompañado por su amigo insustituible Ibn 'Ammar, por la orilla del Guadalquivir le propuso a éste el comienzo de un verso:
La brisa transforma al río | en una cota de malla...
Pero antes de que Ibn 'Ammar tuviera ocasión de recoger y continuar el verso, una muchacha del pueblo que paseaba en este momento, lo continuó en el metro exacto:
En efecto ¡qué armadura más bella | Si el hielo lo dejara sólido!
Admirado se volvió al-Mu'tamid hacia la poetisa y, como era sumamente bella, envió tras ella a uno de sus servidores para que se la trajera. Dijo la muchacha que su nombre era I'timad, pero que generalmente era llamada Rumaykiyya, por ser esclava de un tal Rumayk, cuyas mulas conducía. Al-Mu'tamid preguntó si estaba casada; ella repuso que no. "Bien", dijo él, "pagaré el rescate por ti y me casaré contigo". Tenía talento y belleza y estaba llena de ocurrencias y caprichos. Al-Mu'tamid le fue leal durante toda su vida e hizo por ella lo imposible, accediendo a todo lo que se le antojaba para hacerla feliz. Su propio nombre de soberano, al-Mu'tamid 'ala-llah (el que pone su confianza en Dios), lo derivó del nombre de su mujer I'timad (confianza) (*La civ. h-ár.*, p. 139)
[148] Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p.210.
[149] *cf.* Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p.210.
[150] Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p.210.
[151] *cf.* Coomaraswamy (1985). *The Dance of Siva*, p. 105.
[152] *cf.* Raman V. V. (s.f). *Chandidas*. Rec. en http://www.siddha.com.my/ubb/Forum3/HTML/000053-4.html [2007, 18 abril]
[153] "Si pasas junto a un labrador que esté ocupado con la yunta y le pides un poema, lo recitará al instante, cualquier significado que le preguntes o cualquier explicación que le sugieras, los expondrá con toda perfección", en suma, una versión atenuada del Buen Salvaje-sabio. Historietas sin la menor importancia si visionarios y oportunistas de toda laya no extrajeran de ellas en nuestra época *argumentos* para ambientar sus invenciones de un paraíso arrasado por la barbarie castellana, con efectos nada deseables para nadie. En otras ocasiones se trata de datos hinchados de forma tan irracional que los mismos números, por descabellados, no requieren comentario, ni siquiera el cotejo de otras fuentes más aquilatadas y verosímiles, así, por ejemplo, las 13.870 mezquitas de Córdoba..., los 3.911 baños o las 3.000 aldeas amuralladas que rodearían la urbe a fines del siglo X. (Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p.210)
[154] Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.229.
[155] Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.229.
[156] Lewis (2004a). *El lenguaje político del Islam*, p.26.
[157] *cf.* Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.201.
[158] *cf.* Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.208.

[159] Dozy (1982). *Historia de los musulmanes en España* (t.III), p. 162.
[160] *cf.* Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.203.
[161] Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.50.
[162] El mismo término utilizado para los estados así surgidos, *ta'ifa*, nos remite a su ilegalidad, pues se utiliza en las fuentes árabes, además de para los reyezuelos andalusíes, para referirse a los sátrapas de la Persia arsácida, o en el Corán para hablar de disensiones en la comunidad de los creyentes. (Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.208)
[163] *La civ. h-ár.*, p. 102.
[164] *La civ. h-ár.*, p. 21.
[165] Valdeón Baruque (2001). *Abd al-Rahman III y el califato de Córdoba*, p.100.
[166] *cf.* Bariani (2003). *Almanzor*, p.44.
[167] *cf.* Fierro (2001). *Al-Ándalus*, p.35. El fin del califato almohade vio surgir un proceso de "desalmohadización" en todos los órdenes, incluido el historiográfico. (Fierro (2001). *Al-Ándalus*, p.35)
[168] Collins (1992). *La conquista árabe*, p.118.
[169] La revuelta sevillana a finales del siglo IX (889-890) comienza con la lucha por el poder entre los árabes, comandados por las familias Banu Jaldún y los Banu Haŷŷaŷ, y los muladíes. Kurayb b. Jaldún organiza numerosos actos de bandidaje para disminuir el mando del gobierno central cordobés. El emir 'Abd Allah mandó ejecutar a un jefe muladí y este grupo se rebeló abiertamente contra el gobierno omeya; posteriormente, los árabes se impusieron sobre los muladíes y creyeron que era el momento de eliminar la autoridad cordobesa y dejaron de enviar los impuestos a Córdoba. El emir envió una expedición que trajo presos a Ibrahim b. Haŷŷaŷ y otros sublevados. Un tiempo después dejó libres a los prisioneros a cambio de un juramento y rehenes A pesar de haber prestado juramento, Kurayb b. Jaldún e Ibrahim b. Haŷŷaŷ volvieron a la rebeldía y se repartieron el gobierno de Sevilla. En 899-900, enfrentándose entre ellos, quedó Ibrahim como rey (malik). Ibrahim pagó tributo de vasallaje y proporcionó hombres al emir para el ejército. Sólo en 913, Abd al-Rahman III recuperó el gobierno de Sevilla del hijo de Ibrahim b. Haŷŷaŷ. (*cf.* Carabaza (1992). La familia de los Banu Haŷŷaŷ (siglos II-VII / VIII-XIII). En *Estudios onomástico-biográficos*, p. 41 y ss.)
[170] Hubo algunos *principados* algo mejor organizados, entre los cuales el más importante era el de los Banu Hayyay de Sevilla. En esta ciudad y su región, estallaron violentos conflictos político-étnicos a partir del año 889 que llevaron a la escena política a algunos jefes árabes ambiciosos, de origen yemení, representados por los Banu Jaldún y los Banu Hayyay, que se podían apoyar en la *'asabiyya* de miembros de sus clanes. Actúa también en estos acontecimientos confusos, una especie de *burguesía* urbana muladí en principio leal al poder central, aunque a veces desorientada por las intrigas complicadas que se tramaban a varios niveles y algunas familias árabes fieles a los omeyas, constituidas sobre todo por clientes de la dinastía. De vez en cuando intervienen además grupos árabes, bereberes o muladíes establecidos sobre los territorios circundantes, que se fortificaban frecuentemente cada uno por su lado, en un *hisn* de los alrededores e intervenían como aliados de tal o cual elemento. Las tensiones entre estos diferentes elementos desembocaron en el año 891 en una masacre de los muladíes llevada a cabo por los árabes yemeníes, que eliminaron después al gobernador omeya y se hicieron con el poder. En el 899, uno de los dos jefes árabes más poderosos, Ibrahim b. Hayyay, se deshizo de su rival Kurayb b. Jaldun y se convirtió en el único jefe de Sevilla, donde dirigió una especie de principado, recaudando impuestos en su beneficio, organizando un pequeño ejército y ejerciendo su mecenazgo en provecho de los sabios y poetas que venían a ilustrar su corte. (Guichard (1995). *La España musulmana*, p.61)
[171] Dozy (1988). *Historia de los musulmanes en España* (libros I-II), p.414.
[172] La bella Camar, cuyas prendas había oído alabar tanto que la hizo comprar por una suma enorme y el beduino Abu-Mohammed Odhrí, filólogo de Hidjaz, eran los más bellos ornatos de su corte. Este último, que cada vez que oía una frase incorrecta o una palabra impropia, tenía | la costumbre de exclamar: "¡Ah, ciudadanos, qué habéis hecho de la lengua!" era un oráculo cuando se trataba de la pureza del lenguaje o de la delicadeza de la expresión. La ingeniosa Camar unía a su talento músico, natural elocuencia, genio poético, y noble orgullo. (Dozy (1988). *Historia de los musulmanes en España* (libros I-II), p.414-415)
Abu Isaac Ibrahim ben Hachchach oyó hablar de una muchacha de Bagdad llamada Qamar, y envió personas con grandes dineros para que la compraran hasta que vino a residir en la corte de Sevilla. La muchacha era cantora y poeta.
"Y no cesó de transcurrir el tiempo de Ibrahim con hermosísimas condiciones y poderío pleno con el aspecto más esplendente y más completo, y amaneció brillante en su mañana, y con gloria para él sobre la gente de su ciudad nombrada; no le alcanzó ninguno en esto en su época ni había medio de alcanzar igual lugar de grandeza, hasta que le sobrevino la muerte de repente, y esto fue el año 288..." (Ibn Idari al-Marrakusi (1999). Historia de Al-Andalus, p.171)
[173] Becr Aben-Yahia ben Becr se levantó y se fijó en Medina Xanta-Maria de Ocsonoba: "Tenía disposición y aparejo de guerra, y hombres valientes, y copia de gente en abundancia, y se asemejaba en su pretensión de sultanazgo a Ibrahim Aben Hachchach, y tenía ministro para el consejo, y catibes para la administración, y logró alianza firmísima para los que se hallaban en su obediencia, por la hospitalidad de los caminantes y de la lectura del Corán..." (Ibn Idari al-Marrakusi (1999). Historia de Al-Andalus, p.179)
[174] Esa abundancia de población femenina es un signo, entre otros muchos, del poder del príncipe. En época de al-Nasir, se calcula ese número con una precisión sorprendente, según los autores: 6.000, 6.314, 6.750 o 6.814. (Marín (2000). *Mujeres en al-Ándalus*, p.284)
[175] *cf.* Marín (2000). *Mujeres en al-Ándalus*, p.309.
[176] Marín (2000). *Mujeres en al-Ándalus*, p.309.
[177] *cf.* Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p. 65-67.
[178] De la Puente (2003). Sin linaje, sin alcurnia, sin hogar, p. 160.
[179] *cf.* Nieto (1984). *Historia de Córdoba*, p.38; *cf.* Suárez Fernández (1978). *Historia de España*, p. 105
[180] *cf.* Marín (2000). *Mujeres en al-Ándalus*, p.284.
[181] Martínez Enamorado y García Alfonso (2002). Un urbanismo para el *mulk*, p. 178.
[182] La principal razón que explica la necesidad de un área palatina amplia y no mediatizada por tramas urbanas anteriores debe atribuirse a una corte que con el paso del tiempo se hace desmesurada y demanda una serie de servicios y especialistas cada vez mayor, porque la gestión del *mulk* también va aumentando. El califa no se encarga de la gestión del *mulk*, sino que es

sólo la imagen personalizada del mismo. Para tal actuación administrativa, el califa delega en un cuerpo de funcionarios cuya principal actividad va encaminada a otorgar credibilidad y, sobre todo, legitimidad al aparato del poder. (Martínez Enamorado y García Alfonso (2002). Un urbanismo para el *mulk*, p.179)

[183] Los omeyas implantaron el sistema del nombramiento en vida de sus sucesores por elección entre la familia y no por razón de primogenitura. (Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.311)

[184] En consecuencia de este sistema de anarquía, Muley Selema, después de un reinado de algunos meses, habiendo sido dos veces batido por su hermano, se vio precisado a renunciar al trono, retirándose definitivamente a El Cairo, donde se estableció con su familia, abandonado de su hermano y viviendo a expensas de los *scheihs* de la ciudad. (Alí Bey (1982). *Viajes por Marruecos, Trípoli, Grecia y Egipto*, p. 261)

[185] *cf.* Mantran (1989). *Histoire de l'Empire Ottoman*, p. 166.

[186] *cf.* Mantran (1989). *Histoire de l'Empire Ottoman*, p. 165.

[187] *cf.* Mantran (1989). *Histoire de l'Empire Ottoman*, p. 166.

[188] Estaba a la muerte de su padre en Mérida, y cuando le llegó la noticia, caminó de noche para Córdoba a donde llegó a los seis días, siendo reconocido por la nobleza y el pueblo. Hallábase entonces su hermano en Toledo, y cuando viniera a él la nueva de lo que había sucedido a su padre, reunió un cuerpo de ejército y juntando tropas, se dirigió a Córdoba para oponerse a su hermano. Llegado a Jaén salió en su busca Hixem con sus tropas, y habiéndole encontrado en el distrito de Vilches, se trabó entre ellos reñida batalla, y fue puesto en fuga Suleimán y se entregó el ejército, y huyó Ali su jefe, y volvió Hixem a Córdoba vencedor con sus tropas. (Ibn Idari al-Marrakusi. (1999). *Historia de Al-Andalus*, p.92)

[189] Fue jurado a la muerte de su padre, el sábado, (7 de octubre 788); contaba en aquel momento treinta años. Al morir su padre se hallaba ausente, pero al enterarse de la noticia se apresuró a regresar a Córdoba; Hisham era noble y por eso fue preferido a su hermano Sulayman. (*Una descripción anónima de al-Andalus*, p.127)

[190] A fines de su vida, 'Abd al-Rahman I había vacilado mucho antes de tomar el partido de designar a Hisham como heredero de la corona. Se refiere incluso que al morir ordenó a su hijo 'Abd Allah colocar en el trono a aquel de sus hermanos mayores que llegase primero a Córdoba, para –añadía el emir moribundo– "si Hisham tiene de su parte su religión, su continencia y el general consentimiento, Sulayman tiene, en cambio, en favor suyo su edad, su valentía y el afecto de los sirios". (Lévi-Provençal (1950). *España musulmana*, p.93)

[191] *cf. Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), p.129.

[192] (Muerto Hixam) azaleó sobre él su hijo Alhaquem, y esto noche del jueves...; y reconocieron las gentes a su hijo Alhaquem, y era su hijo Abdulmalic de más edad que aquel..., y reconocieron por califa a su hijo Alhaquem los sabios del reino. (Ibn Idari al-Marrakusi. (1999). *Historia de Al-Andalus*, p.97)

[193] *cf.* Ibn Hayyan (2001). *Almuqtabis II-1*, p.16.

[194] *cf.* Ibn Hayyan (2001). *Almuqtabis II-1*, p.15.

[195] La reconciliación estuvo ya cerca en el año 186, pero se retrasó hasta el siguiente, 187, en el que quedó firmemente establecida, pactado el amán de 'Abdallah, hijo del emir Abderrahmán, con las condiciones de que recibiría una pensión mensual de mil dinares y habitaría de por vida en la ciudad de Valencia, donde estaba, sin moverse de ella, ni serle impuesta la visita a la capital. (Ibn Hayyan (2001). *Almuqtabis II-1*, p.24)

[196] Ibn Hayyan (2001). *Almuqtabis II-1*, p.41.

[197] Ibn Hazm (1974). *Naqt al Arús*, p. 116.

[198] Ibn Hayyan (2001). *Almuqtabis II-1*, p.41.

[199] En el año (821-2) enfermó al-Hakam b. Hixam y nombró sucesor a su hijo Abd al-Rahman. Al agravarse su mal y acercársele su hora llamó a su hijo Abd al-Rahman y le entregó el poder, diciéndole tras esto: "¡Hijo mío!, te he allanado el mundo, he sometido a los enemigos y he hecho respetar el trono, marcha tu ahora por la senda que te he trazado, despliega justicia entre tus súbditos y pon a su frente a personas religiosas y rectas. No los liberes del peso del temor ni dejes de apresurarte a recompensar por sus buenas obras al que se comporte bien y a castigar al malvado por sus fechorías, pues ambas cosas te harán conservar el amor y el respeto de tus súbditos. Debes mirar por el dinero, pues es el alma del gobierno, y temer a Dios todo lo posible, pues Él ocupará mi lugar ante ti".(*Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), p.142)

[200] Cuando 'Abdallah se enteró del óbito de su sobrino [y de que era sucedido por su hijo, quebrantó la obediencia] a 'Abderrahmán y reivindico sus derechos, juntando gente en su circunscripción y poniéndose en marcha hacia Tudmir en dirección a Córdoba. Conocido esto por el emir 'Abderrahmán, se preparó para el caso, pertrechándose para salir a su encuentro: al saberlo ''Abdallah, regresó adonde estaba en Valencia, sufriendo una grave parálisis, en cuyo curso le sorprendió la muerte, que acaeció rápidamente, con lo que eliminó Dios sus propósitos sediciosos. El emir 'Abderrahmán hizo venir de Valencia a sus hijos y progenie, acogiéndolos con largueza, de modo que recibieron los honores que correspondían a su alcurnia, y la sucesión quedó reservada a la descendencia de Hisam, de entre el linaje del emir fundador 'Abderrahmán b. Mu'awiyah, transmitiéndose el califato en Alandalús entre ellos por línea paterno-filial, no por cognación, con lo que su poder ganó firmeza. (Ibn Hayyan (2001). *Almuqtabis II-1*, p.19)

[201] A la muerte de Al-Hakam, cuando su tío 'Abd Allah se enteró de su muerte y de que era sucedido por su hijo, quebrantó la obediencia a 'Abd al-Rahman y reivindicó sus derechos, juntando gente en su circunscripción y poniéndose en marcha hacia Tudmir en dirección a Córdoba. Conocido esto por el emir 'Abd al-Rahman, se preparó para el caso, pertrechándose para salir a su encuentro: al saberlo 'Abd Allah, regresó adonde estaba en Valencia, sufriendo una grave parálisis, en cuyo curso le sorprendió la muerte, que acaeció rápidamente, con lo que eliminó Dios sus propósitos sediciosos. (Ibn Hayyan (2001). *Almuqtabis II-1*, p.19)

[202] Desde el 788 hasta el 822.

[203] *cf.* Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p. 62.

[204] Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p.66.

[205] Ibn Hayyan [...] relata como el emir Muhammad sabe que va a acaecer la muerte de su padre, Abd al-Rahman II, y espera que sus eunucos espías en palacio le traigan noticias; y, al mismo tiempo, esos eunucos le ocultan a las mujeres el fallecimiento de Abd al-Rahman II y se reúnen secretamente para decidir quién iba a ser el próximo emir. De este modo, los eunucos pueden obtener información y, simultáneamente, ocultarla o transmitirla según su voluntad. Se sabe que esto se hizo en todas las épocas, no sólo bajo los omeyas; así, por ejemplo, en la Granada zirí un eunuco de Badis se negó a comunicar a

las concubinas que el padre de Abdallah b. Buluggin iba a asesinar a Ibn Nagrila. (De la Puente (2003). Sin linaje, sin alcurnia, sin hogar, p. 160)
Al morir Abderramen, a quien Dios tenga en su misericordia, de muerte repentina, los eunucos principales de palacio, que eran los únicos enterados del caso, lo ocultaron hasta la hora en que se cerraron las puertas de palacio y el almuédano llamó a la oración de prima noche. Entonces, mandaron éstos que se reunieran los eunucos de todas las categorías, mayores y menores, en el salón el Camil, y dijéronles: "¡Compañeros! Ha sucedido un caso en el cual todos somos iguales, grandes y pequeños. Dios os favorezca con buena suerte en nuestro (nuevo) señor." Al oír aquello, comenzaron a llorar con fuertes voces. Los eunucos principales dijeron: "Dejad ahora los lloros; tiempo habrá para lamentos; antes pensad lo que hemos de hacer por nosotros mismos y por los musulmanes: cuando esto se termine, entonces lloraremos. ¡Decid! ¿cuál es vuestro parecer?" Y exclamaron todos a una voz: "Sea nuestro señor el hijo de nuestra señora, a la cual debemos tantas atenciones y favores." Entonces uno de los eunucos de mayor graduación, llamado Abulmófrich, hombre de mucho mérito y que había hecho la peregrinación a La Meca, dijo: "¿Estáis todos conformes en esa opinión?" Todos contestaron: "Sí." Díjoles: "Pues bien, no he de ocultar que pienso de la misma manera que vosotros, porque estoy especialmente agradecido a la soberana por favores que me ha dispensado, aun más que a vosotros; no obstante, se trata de un asunto que de llevarlo a cabo pende la pérdida de nuestra influencia en España, pues ninguno de vosotros se mostrará en público ni pasará cerca de una reunión de personas, que no digan éstas: ¡Maldiga Dios a estos personajes! porque, al disponer del gobierno de los musulmanes han dado el poder al peor hombre que ellos conocen y postergado al mejor. Vosotros bien sabéis quién es Abdala y la gente que le rodea: ¡voto a Dios! si él manda en vuestros asuntos y los de los musulmanes, ciertamente sufrirán mudanzas y novedades. Pensad, pues, que Dios os pedirá cuenta por ellos y por vosotros mismos." Como este discurso les causó honda impresión, ellos le preguntaron: "Pues ¿a quién te parece?" Y les contestó: "Al virtuoso y casto Mohámed." "Verdaderamente, él es así, replicaron; pero también es muy cierta su tacañería exagerada." "¿Y con qué había de mostrarse generoso?, contestó Abulmófrich. Cuando sea soberano y disponga de los tesoros públicos, no lo dudéis, será más dadivoso." "Bueno, conformes, como tu quieras", contestaron al fin. Entonces Abulmófrich hizo traer el Alcorán, y exigió juramento a todos ellos. Había dos eunucos que se habían hecho odiosos a Mohámed por haber secundado los deseos de Tarub, que eran Sadún y Cásim; Sadún dijo a los demás eunucos: "Puesto que estáis decididos resueltamente a esta opinión, yo me atrevo a rogaros que le digáis a Mohámed de nuestra parte que haga el favor de perdonar la falta de vuestro compañero." Ellos se lo prometieron. (Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p. 63)

[206] Muhammad ben Hazm; dice así: "Era ciertamente [Abdallah] un asesino, que le gustaba el derramamiento de sangre, así como acometer continuamente a los mejores, dejando tranquilos a los malvados, y empleó estratagema contra su hermano Al-Mundir, aparentando distinguirle, concertando sobre él con su alfageme que le envenenase la lanceta con que le sangró, a la sazón que estaba acampado en sus reales, enfrente de Aben-Hafsún. Después dio muerte a sus dos hijos, a ambos con la espada uno tras otro, a saber: a Muhammad, padre de An-Nasir Lidini-l-Lah y a su hermano Mutarrif, luego dio muerte a sus hermanos a ambos a dos, pues mató a Hixem uno de ellos con la espada y a Al-Quesim con veneno" (Ibn Idari (1999). *Historia de Al-Andalus*, p. 195)

[207] Se ha dicho que Maisur, el eunuco de Almondir, envenenó el algodón que había de colocarse sobre la herida de la sangría, porque le había amenazado por no sé qué cosa en que creía que había faltado a sus deberes, con castigarle a su llegada a Córdoba. Lo cierto es que Almondir tuvo una subida de sangre por la que hubo necesidad de sangrarlo en Bobastro y que inmediatamente después, de repente, se murió. (Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p. 87)
Al Qutiyya y Ibn Hazm acusan claramente a Abd Allah de haberse deshecho de su hermano al-Mundhir para suplantarle en el Poder, y seguramente tienen razón. En aquella época no era difícil sobornar a un médico o a un eunuco y obligarle, como debió pasar en este caso, a emplear para una sangría una lanceta envenenada. Más adelante veremos que el emir Abd Allah siguió después mostrando en qué poco tenía la vida de sus restantes hermanos, e incluso la de sus propios hijos. Por lo demás, no será el primero ni el último de los omeyas que proceda así. (Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.214)

[208] *cf.* Ibn Hazm (1974). *Naqt al Arús*, p. 115.

[209] Había concebido sospechas Abdullah de que su hermano trataba de levantarse contra su soberanía, y que intentaba de su perdición las vías, y como aumentasen ante él las delaciones así, y se repitiesen en esto las acusaciones contra Al-Quesim, juzgó como rey, y fue decretada su represión y castigo, a saber: que fuera preso en Dar-Al-Baquica en el alcázar, hasta que se descubriese de aquellos la verdad clara, después le trasladó a la prisión de Ad-Dogüeira y como no pudiera dormir, le envió su madre un narcótico a este fin, previniéndole que lo repartiese en tres días, y lo bebió todo en el primer día, y amaneció rehén de la muerte impía. (Ibn Idari (1999). *Historia de Al-Andalus*, p. 189)

[210] Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.215.

[211] *cf.* Ibn Hazm (1974). *Naqt al Arús*, p.114.

[212] Un día Muhammad mató a uno de los caballeros de Mutarrif, después de lo cual se alejó de su padre Abdullah y se fue a la cárcel y la abrió, poniendo en libertad a cuantos tenía allí presos su padre encadenados y salió con cuantos había de ellos gente malvada y descreída, y vino a parar a Bobastro capital de la gente de infidelidad y rebeldía, donde permaneció con Aben-Hafsún, al abrigo del amán protector. Luego el emir le rogó ofreciéndole el amán y dijo: "¡qué infame nombre es después de la fe la incredulidad!", y aceptó la oferta de su padre, y volvió a su gente y señor de antes, y no dejó después de esto Mutarrif de incitar contra Muhammad el enojo, y encarceló el emir a su hijo Muhammad en la casa llamada Al-Baquica, y examinó aquellos asuntos su perspicaz vista, y habiendo empleado en su investigación la mañana y tarde, como no hiriese su oído respecto de él cosa que le perjudicase, se apresuró a ponerle en libertad, e hizo sus cadenas quitar, y habiendo entrado Mutarrif adonde Muhammad se hallaba, como sobre el mismo se echara, le dejó sin sentido en su sangre revolcado, tendido sobre su mano y boca abajo; cuando lo supo el emir Abdullah, llevando muy a mal que obrara tan cruelmente, intentó darle muerte, y no dejó de echárselo en cara; pero le dejó, aunque se dice que le hizo matar por esta causa; Dios sabe lo cierto: y esto fue el año 277. (Ibn Idari (1999). *Historia de Al-Andalus*, p. 189)

[213] En el año (890-1) al-Mutarrif, hijo del imán, mató a su hermano Muhammad, padre de Abd al-Rahman al-Nasir li-din Allah. A resultas de esto Abdallah ordenó matarlo y envió a sus *'abid* a que lo atacaran en su propia casa, donde fue asesinado. Cuando al-Mutarrif dio muerte a su hermano vio en sueños a una esclava que recitaba: Si recapacitas ¡oh Hind! El crimen tiene algo que hay que tomar en consideración / y que sirve de advertencia: la sangre llama a la sangre, y eso debes saberlo. (*Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), p.165)

[214] Abenomeya, pues, se encargó de dirigir la guerra contra Abenhafsún, cumpliendo como bueno su cometido y manteniéndose hasta que Motárrif le mató. Cuando esto tuvo lugar, el hijo de Abenomeya estaba en Sevilla. El mando de las tropas se dio a Ahmed b. Mohamed b. Abiabda, que era a la sazón ministro y gobernador de Córdoba.
La causa de que Motárrif le matara fue la siguiente: éste tenía malvados designios contra su padre, pues se había propuesto destronarle; y se decía a sí mismo: "Esto no es posible llevarlo a cabo mientras viva Abenomeya." El emir Abdala ya se temía esto de su hijo y le había dicho: "Te he tolerado el que mataras a tu hermano Mohamed, porque al fin y al cabo era desobediente y rebelde; pero, voto a Dios, si tu te atreves a hacer alguna novedad con respecto a Abenomeya, ten por seguro que te mato entonces." El mismo Abdala había prevenido a Abenomeya, puesto que ya sospechaba con fundamento las intenciones secretas de su hijo, y hasta le había dicho a aquél: "¡Cuidado de encerrarte con él en un mismo campamento; no te entrevistes con él, si no es montado a caballo!"
Sucedió, pues, que Motárrif y Abenomeya se fueron contra Sevilla para ir inmediatamente después contra Sidonia; y al estar frente a Sevilla, Motárrif envió a los sevillanos un mensajero que les dijera: "Bien sabéis la mala voluntad que os tiene Abenomeya, y el mal trato que os dio mientras fue gobernador de vuestra ciudad; no ha variado de conducta, pues continúa excitando al Emir, cuya vida guarde Dios, a que tome medidas contra vosotros. Si yo os libro de él, venid a verme." En aquel tiempo Sevilla era inexpugnable, bien fortificada, y la mantenían Coraib b. Jaldún e Ibrahim b. Hachach. Estos contestaron afirmativamente, sometiéndose. Motárrif mató a Abenomeya y les mandó la cabeza: lo había muerto en el campamento. En seguida se le presentaron los sevillanos; les dio las gracias por la sumisión y les ordenó que se pertrechasen de lo necesario para acompañarle a Sidonia, a fin de que a la vez se verificase la sumisión de los sevillanos y la de los Beniabdelmélic, y poder llevar después a efecto la intención suya de destituir a su padre. (Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p. 89)
[215] *cf.* Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p. 90-91.
[216] Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.215.
En el año (890-1) al-Mutarrif, hijo del imán, mató a su hermano Muhammad, padre de Abd al-Rahman al-Nasir li-din Allah. A resultas de esto Abdallah ordenó matarlo y envió a sus *'abid* a que lo atacaran en su propia casa, donde fue asesinado. Cuando al-Mutarrif dio muerte a su hermano vio en sueños a una esclava que recitaba: Si recapacitas ¡oh Hind! El crimen tiene algo que hay que tomar en consideración / y que sirve de advertencia: la sangre llama a la sangre, y eso debes saberlo. (*Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), p.165)
[217] El profundo debilitamiento del poder central y la anarquía política que se extendió durante casi cuarenta años en gran parte del territorio de al-Andalus son difícilmente explicables. [...] Aparentemente, no hay que poner en duda ni el dinamismo social ni la adhesión a *Dar al-Islam* de la sociedad andalusí. Las tribus bereberes de las regiones centrales se movilizaron para intentar una expedición de *yihad* –desafortunada ciertamente– contra los cristianos de Zamora. Los *bahriyun* llegados de al-Andalus tuvieron un comercio activo a finales del siglo IX a lo largo de las costas magrebíes y Pechina, donde se establecieron, convirtiéndolas en pocos años en un centro económico y cultural muy activo. (Guichard (1995b). *La España musulmana*, p.63)
[218] Guichard (1995b). *La España musulmana*, p.63.
[219] Todo al-Andalus menos Córdoba se alzó contra Abdallah: Ibn 'Awsaŷa en Lisboa, Oporto y sus territorios, Muhammad b. Sulayman en Sidonia, 'Amr b. 'Amrun en Niebla, al-Ŷunayd b. Hasim en Carmona, los bereberes en Mérida, al-Ŷilliqi en Lebrija, los Banu Haŷŷaŷ en Sevilla, Mundir b. Ibrahim en *Madinat Ibn al-Salim*, Sa'id b. Hudayl en Jaén, Daysam b. Ishaq en Murcia, Ibrahim al-Juza'i en Játiva, los Banu l-Muhaŷir en Zaragoza y Tortosa, Ibn Lubb en Tudela, Abdelaziz al-Tuŷibi en Lérida, Sawwar en Granada, Ibn Maymun en Úbeda y Baeza, Ibn 'Abd al-Malik en Fraga, Sa'id b. Ŷudi en Toledo; a éste lo siguieron la mayoría de los árabes porque era generoso, valiente y gran poeta; decía vanagloriándose: ¡Banu Marwan! Abandonad nuestro reino, / pues el poder debe ser para los hijos de los árabes, / ensillad vuestros caballos overos con monturas doradas / y preparaos, mi buena estrella triunfará. (*Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), p.164)
[220] Se sabe, además, que los mozárabes no se levantaron en ninguna ocasión contra el nuevo amir colectivamente, como lo prueba el que no tuviese que sostener ninguna campaña especial contra ellos. (De las Cagigas (1947). *Los mozárabes*, p.108)
[221] Ibn Hayyân (1981). *al-Muqtabis V*, p.40.
[222] Ibn Hazm (1974). *Naqt al Arús*, p. 114.
[223] *cf. Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), p.172.
[224] *Crónica anónima de 'Abd al-Rahman III*, p.151.
[225] Abd al-Rahman III tuvo que mostrarse riguroso contra el más joven de sus tíos paternos, al-'Asi, que urdió una conjura contra él, esperando sucederle; ambición que también acariciaba otro omeya, primo hermano del soberano, llamado Muhammad ben 'Abd al-Chabbar. Denunciados y detenidos, ambos conjurados... fueron ejecutados el 7 de noviembre de 921. (Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.326)
[226] Ibn Hazm (1974). *Naqt al Arús*, p. 116.
[227] Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.327.
[228] Abd al-Rahman I once hijos varones y nueve hijas; Hixam I, padre de once hijos, seis varones y cinco hembras. Al-Hakam I fue padre de diecinueve hijos y veintiuna hijas; Abd al-Rahman II tuvo cuarenta y cinco hijos y cuarenta y dos hijas. Al-Mundir tuvo cinco hijos y ocho hijas. Abd Allah, once hijos y trece hijas. 'Abd al-Rahman III tuvo once hijos y trece hijas. (*cf.* Sánchez-Albornoz (1974). *La España musulmana* (t. I), p. 139)
[229] Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.327.
[230] *cf.* Pryce-Jones (2002). *The closed circle*. *An interpretation of the Arabs*, p.112.
[231] Ibn Hazm (1974). *Naqt al Arús*, p. 116.
[232] La tradición omeya tenía verdadero temor a la minoría de edad, y por eso se intentó que a Alhaquem le sucediera el menor de sus hermanos, al-Mugira; la proclamación del único hijo de Alhaquem II, Hixam II, fue obra de su madre Subh y de Almanzor. (Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.311)
[233] *cf.* Dozy (1982). *Historia de los musulmanes en España* (t. III), p. 117-127.
[234] In 981 a quarrel flared up between Ibn Abi 'Amir and his son-in-law and former ally, General Ghalib. The latter then sought the help of the Count of Castile –García Fernández, who had succeeded his father in 970– and of the King of Navarre, Sancho II, known as Abarca, who sent his son Ramiro. In [...] July 981 a ferocious battle was fought at a place called San Vicente, near Medinaceli, ending in the defeat of Ghalib and his two allies and the death of Prince Ramiro. By this victory Ibn Abi 'Amir removed General Ghalib from his path and upon his return to Córdoba was given the title *al-Mansur bi-Llah*. (Makki (1992). The political history of al-Andalus, p.42)

[235] *cf.* Ibn Hazm (1974). *Naqt al Arús*, p. 118.
[236] Bariani (2003). *Almanzor*, p.143.
[237] *cf. Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), p.199-200.
[238] If we are to assess the rule of al-Mansur b. Abi 'Amir over al-Andalus, we must concede that he was a military and political genius of the first order. Yet, for all that, his policies were totally amoral, being directed solely towards serving his personal interests. For example, though he inflicted greater devastation and humiliation on Christian Spain than anyone before him, reaching places even the early conquerors had never reached, his military expeditions accomplished little, since their goal was speedy victories which would dazzle the eyes of the people, but whose traces vanished as quickly. He made no attempt to settle Muslims permanently in the lands he had invaded; rather, he would advance towards the Christian cities with his armies, causing the terror-stricken inhabitants to flee, then enter the city, burn or demolish it, and withdraw to al-Andalus –upon which the inhabitants would return, and things would revert to normal. Such is the nature of dictators, and of their demagogic policies. (Makki (1992). The political history of al-Andalus, p.45)
[239] Shame-honor effectively prohibits the development of wider, more socialized types of human relationship. Status considerations of the kind are impervious to Western concepts of contractual relationships. In Sicily too, according to the writer Leonardo Sciascia, himself Sicilian, the family is the state. [...] The Mafia [...] share with the Arabs self-regulatory group concepts wholly opposed to the workings of a state with norms legally defined and voluntarily obeyed. Equality under the law, that central constitutional pillar, cannot be reconciled with codes of shame and honor. On the contrary, the individual finds honor-justification in whatever will promote his career, and shame-justification for not compromising in anything that might lessen his advantages over other people. Pierre Bourdieu, the French social anthropologist, has pointed out that no dishonor attaches to such primary transactions as selling short weight, deceiving anyone about quality, quantity or kind of goods, cheating at gambling, and bearing false witness. The doer of these things is merely quicker off the mark than the next fellow; owing him nothing, he is not to be blamed for taking what he can.
Anyone embarking upon a challenge, then, has a ready excuse for whatever will advance him; he is merely self-aggrandizing, acquiring status, a careerist whose only restraint lies in unlucky or inept miscalculation that will bring shame or ridicule through exposure. Such a challenger is absolved from conscience as well as the law. The killing of enemies is a careerist instrument, not different in kind from any other, but only in degree. (Pryce-Jones (2002). *The Closed Circle*, p.38)
[240] Any power holder orders torture or massacre, or declares war without reference to his subjects, and without a qualm. Far from being some kind of bloodstained beast, he is only a supreme careerist and would feel himself shamed or lacking in manly and warriorlike qualities if he were to treat his challengers on the merits of their case. Leniency or the admission that he might have been wrong in his own decisions would prove dishonorable and thus advance someone else's careerism.
Shame-honor considerations reinforce power challenging from the top to the bottom of Arab society. A tiny elite of family heads or patrons everywhere disposes of the available patrimony… (Pryce-Jones (2002). *The Closed Circle*, p.39)
[241] *cf.* Pryce-Jones (2002). *The Closed Circle*, p.40. "Ningún hombre es honrado por sí mismo, que del otro recibe la honra un hombre... Ser virtuoso un hombre y tener méritos, no es ser honrado... De donde es cierto, que la honra está en otro y no en él mismo". (*Los comendadores de Córdoba* de Lope de Vega)
[242] In the West, what is said and done more or less corresponds to the intentions of the speaker and the doer. Liars and cheats abound, of course, but generally they can go only so far before being caught out in the contractual relationships of their society. Lying and cheating in the Arab world is not really a moral matter but a method of safeguarding honor and status, avoiding shame, and at all times exploiting possibilities, for those with the wits for it, deftly and expeditiously to convert shame into honor on their own account, and vice versa for their opponents. If honor so demands, lies and cheating may become absolute imperatives. (Pryce-Jones (2002). *The Closed Circle*, p.41)
[243] *cf.* Pipes, Daniel (2000). *Soldados esclavos: un fenómeno exclusivamente musulmán*. Rec. en: http://es.danielpipes.org/article/1043 [18 de marzo de 2008]
[244] *cf.* Pipes (2000). *Soldados esclavos: un fenómeno exclusivamente musulmán*.
[245] El califa abbasí al-Ma'mun formó con esclavos su guardia personal y cuerpos especiales, pues consideraba que los esclavos, generalmente turcos, eran más fieles que los hombres libres persas o árabes. El califa al-Mu'tasim también buscó entre los esclavos a los oficiales. (*cf.* Pareja (1952). *Islamología* (t. I), p. 116)
[246] Cuando los califas se veían en apuros económicos, podían acudir al expediente de extorsionar gruesas sumas en forma de regalo exigidas a funcionarios enriquecidos sin tasa. Conscientes de su fuerza y de la debilidad del soberano, las tropas turcas empezaron a reclamar sus pagas atrasadas y a formular exigencias extravagantes, por lo que los califas se hallaron a merced de sus esclavos. Los jefes turcos se alzaron con el poder efectivo. (*cf.* Pareja (1952). *Islamología* (t. I), p. 116)
[247] *cf.* Snouck Hurgronje (1957). *Selected Works*, p.39.
[248] *cf.* Pryce-Jones (2000). *The Closed Circle*, p.61.
[249] *cf.* Cahen (1977). Les facteurs économiques et sociaux dans l'ankylose culturelle de l'Islâm, p. 209.
[250] Abd al-Rahman I se cuidó mucho, hacia la mitad de su reinado, de formar un ejército profesional, y con este fin reclutó en el norte de África mercenarios bereberes, y en la Europa meridional esclavos de diverso origen. Según un cronista, que es casi siempre fidedigno, pasaban de 40.000 los milicianos no musulmanes (*'acham*) del emir....(Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.86)
[251] *cf.* Fierro (1987). *La heterodoxia en Al-Andalus*, p.42.
[252] *cf.* Fletcher (2000). *La España mora,* p.77.
[253] Cruz Hernández (1992). *El islam de al-Andalus*, p.99.
[254] *cf.* Bonnassié, Guichard y Gerbet (2001). *Las Españas medievales*, p.87-88.
[255] *cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Saqaliba.
[256] *cf.* Glick (1991). *Cristianos y musulmanes*, p. 241.
[257] García Gómez (1967). *Anales palatinos de Al-Hakam II*, p.197.
[258] Vallvé (1986). *La división territorial...* p.208.
[259] La organización omeya del *chund* parece haber sido parcialmente imitada en la provincia de al-Andalus. Desde el 742, contingentes árabes, sirios y egipcios, recibieron fincas en nueve coras llamadas *muchannada*, en la península ibérica. A los miembros de esos *chunds* se añadieron, como en Oriente, voluntarios, agrupados todos con la misma denominación en el siglo

X y distintos de los mercenarios extranjeros (*hasham*) que gradualmente eliminaron el antiguo ejército. (D. Sourdel) (*cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Djund)

[260] Advertido de lo había sucedido en Córdoba y de la destrucción de Medina Azahira, el *hachib*, lleno de angustia, armó el campamento en Calatrava y quiso probar la fidelidad de sus tropas, la mayoría bereberes. Pronto comprobó su defección. (*cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). al-Mahdi Muhammad b. Hisham b. 'Abd al-Djabbar.)

[261] Aparecen en la época de 'Abd al-Rahman III, *cf.* Ibn Hayyân (1981). *al-Muqtabis V*, p.68.

[262] *cf.* Rubiera (1985). *La Taifa de Denia*, p.28.

[263] En 198 (31 de agosto de 813) tuvo lugar en Córdoba la revuelta llamada del arrabal. Los hechos pasaron de la manera siguiente: El príncipe omeya reinante Al-Hakam ben Hixam casi no se ocupaba más que en jugar, cazar, beber y en otros placeres semejantes y, por otra parte, la ejecución de muchos de los principales habitantes de la ciudad le hizo odioso a la población, que era injuriada y maltratada por los mercenarios del emir.

El desorden llegó a tal punto que, cuando se convocaba a la plegaria, el populacho gritaba: "¡Ven a rezar, borracho, ven a rezar!" y cuando alguno lanzaba esta injuria, los otros aplaudían. Entonces, Al-Hakam comenzó a rodear Córdoba con un recinto fortificado, guarnecido de zanjas: acuarteló la caballería en la puerta de su palacio, donde había siempre una tropa armada, y aumentó el número de sus mamelucos. Todas estas precauciones no hicieron más que acrecentar el odio de la población, que estaba persuadida de que quería vengarse de todas sus afrentas. En seguida estableció el impuesto del diezmo sobre las mercaderías, impuesto que habría de cobrarse cada año sin remisión, lo que fue mal visto por el pueblo. Al-Hakam se apoderó de diez de los principales exaltados y les hizo ejecutar y crucificar, con lo que dio ocasión de cólera a las gentes del arrabal. Añádase a todo ello que un mameluco del príncipe llevó su espada a casa de un bruñidor para hacerla limpiar, y como éste la remitiera a su dueño más tarde de lo convenido, el mameluco tomó la espada y golpeó con ella al obrero hasta dejarle muerto. Ocurrió esto en Ramadán (abril-mayo 814) del año referido.

Las gentes del arrabal meridional empuñaron los primeros las armas, y todos los otros arrabales les siguieron. El *chund*, los omeyas y los esclavos negros se concentraron en el palacio y Al-Hakam procedió a la repartición de los caballos y de las armas, así como a la reunión de sus compañeros.

Se entabló la lucha y fue favorable a las gentes del arrabal, que cercaron el palacio. Entonces Al-Hakam descendió de la terraza donde se encontraba y fue, a caballo y armado, a reanimar el valor de los suyos, que se batieron a su vista con encarnizamiento...

Al-Hakam consultó con Abd al-Qarim ben Abd al-Wahid ben Abd al-Mugayth, su último confidente, quien le aconsejó clemencia. Tal fue el partido que tomó el príncipe, a pesar del dictamen contrario emitido por otro, y perdonó a los rebeldes, pero con amenaza de muerte y crucifixión para todos los habitantes del arrabal que no hubiesen partido de la ciudad en el plazo de tres días. Los sobrevivientes salieron a escondidas, expuestos a toda clase de penas y humillaciones, llevando lejos de Córdoba a sus mujeres, sus hijos y sus riquezas de más fácil transporte. Los soldados y malhechores estaban en acecho para saquearles y mataban a quienes osaban resistir.

Terminado el plazo de tres días, Al-Hakam dio orden de respetar a las mujeres, a las que reunió en el mismo lugar, e hizo destruir el arrabal meridional (de Secunda). (Ben Al-Athir, según la versión francesa de Fagnan. En Martín et al. (1980). *La Alta Edad Media*, p. 50).

[264] El encargado de la demolición de estos edificios fue el conde Rabi', gobernador de los dimmíes y alcaide de la guardia especial de esclavos, conocidos como "los mudos"[Nota al pie: Dice *Mugrib* que de los cinco mil esclavos de Alhaquem, tres mil eran los jinetes llamados "mudos" por ser extranjeros.], al frente de los partidarios de los omeyas a quienes se encomendó: no dejaron piedra sobre piedra, sino que, cayendo sobre todo el Arrabal meridional en la margen extrema, lo dejaron convertido en campo, cual si no hubiese sido próspero el día anterior, y destruyeron muchas casas en la ciudad y sus arrabales, salvo cuando se demostraba que pertenecían a clientes y leales de los omeyas: las casas de los sediciosos de toda la población fueron destruidas y quemadas, excepto las de los que tenían lazos con el sultán y su entorno, lo que tuvo un enorme efecto. (Ibn Hayyan (2001). *Almuqtabis II-1*, p.63)

[265] *cf.* García Gómez (1967). *Anales palatinos de Al-Hakam II*, p.101.

[266] 1 abril 958. El pueblo de Córdoba contempla curioso la salida de las tropas hacia Ifriqiya y origina un pequeño tumulto. Ibn Ya'la sale hacia el campamento del Arrabal, para la expedición citada..., hace el desfile de una manera solemne. Su salida tiene lugar con gran ceremonia, provoca la curiosidad de los habitantes de Córdoba, que van todos a presenciar el espectáculo, hombres, mujeres y niños en gentío incontable. Según su costumbre, ellos se expandieron por los lados del arrabal, luego comenzaron a arrojar piedras y a repartirse en dos campos como si de un verdadero combate se tratara. Y entró después en el bando de ellos el *qawm* (clan) de los Tingitanos, que gracias a su excitación lo que no era nada más que un juego se convierte en una verdadera batalla, a la vista de un gentío de espectadores, hombres, mujeres y niños, alineándose en torno a los dos bandos. Súbitamente una de las dos partes adquiere ventaja y cae sobre la otra y tienen lugar violencias. También los Tingitanos dan lugar a sus malvados instintos y su grosería, comenzando a saquear a los vencidos, pasando después de éstos a los espectadores que les rodeaban, tratando brutalmente a las mujeres y quitando sus vestidos y violando a gran número de ellas. Las mujeres que estaban desnudas se refugiaron en los sembrados espesos para ocultarse de las miradas de los hombres y a esperar a que ellos se fueran. Todo esto será largo de contar. (Ibn Idari, Bayan II). (Arjona Castro (1982). *Anales de la Córdoba Musulmana (711-1008),* nº. 155)

[267] *La civ. h-ár.*, p. 45.

[268] *cf.* Makki (1998). Egypt and the Origins of Arabic Spanish Historiography, p.181.

[269] Es significativo que durante su gobierno no se produjeran revueltas ni sublevaciones de ningún tipo. *(La civ. h-ár.*, p.46)

[270] Despreciaba todos los placeres mundanos y pensaba solo en la salvación de su alma. Vestido del modo más sencillo posible, visitaba los arrabales pobres y se preocupaba con bondad y desvelo por los hambrientos y por la gente sin recursos. Frecuentemente abandonaba su palacio a mitad de la noche, aun con lluvia copiosa, para llevar auxilio a enfermos solitarios. Es significativo que durante su gobierno no se produjeran revueltas ni sublevaciones de ningún tipo. (*La civ. h-ár.*, p. 46)

[271] *Ajbar Machmuâ* (1867), p.109.

[272] (Una vez dijo): "La satisfacción dada por el tirano al ofendido no basta, si antes no siente aquel el peso de la ley"; y mandando llamar al tiranizado, le dijo: "Declara bajo juramento todas las ofensas que de él hayas recibido, a excepción de las penas que te haya impuesto con arreglo a la ley de Dios." "Esta manera de reprimir a todos sus gobernadores era más eficaz que látigo y espada". (*Ajbar Machmuâ* (1867), p.110)

[273] *cf.* Idris (1998). Reflections on Malikism, p. 89.
[274] *cf.* Monès (1998). The role of Men of Religion..., p. 54.
[275] Un cronista hace decir a 'Abd al-Rahman moribundo que "si Hisham tiene de su parte su religión, su continencia y el general consentimiento, Sulayman tiene, en cambio, en favor suyo su edad, su valentía y el afecto de los sirios". (*cf.* Lévi-Provençal (1950). *España musulmana*, p.93)
[276] Once emir, Hisham I acted like a devout person. We need not credit all the stories that the chroniclers relate about his piety and devotion, but it is in any case as a second Umar ibn Abd al-Aziz that the *fuqaha'* depicted him. There were even those who said that he would leave the palace at night and tour round the mosques to distribute silver to those he found there. One must attribute a great part of this propaganda to the *fuqaha'* who surrounded Hisham and did not stop speaking about him in their study circles. (Monès (1968). The role of Men of Religion..., p. 56)
[277] The throne by rights belonged to his elder brother, Sulayman, who was courageous, a warrior, and the favourite of the group of Syrians on whom Abd al-Rahman's power had been based. Hisham, unable to match his brother in this field, had the idea of taking another path: that of piety and study. He surrounded himself with *fuqaha'* and passed his leisure hours in the religious and literary discussions so dear to this class of intellectuals. He became their favourite and they took it upon themselves to promote him, saying that he was a virtuous man, religious, cultivated and wise–that made him an excellent candidate for the emirate. They also took it upon themselves to conceal his faults. The whole world sang his virtues, but few spoke of what he had done to the poor poet Abu l-Makhshi 'Asim ibn Zayd. This unfortunate man had dared to compose some satirical verses against the emir, saying for instance that he had a squint in one eye. Hisham had him brought before him, and then blinded him and had his tongue cut out (There are some vague allusions to it in Ibn al-Qutiya…, Ibn Sa'id…, Ibn Zafir… and Ibn al-Abbar… Ibn al-Khatib gives the details on the authority of Ahmad al-Razi. Hussain Monès, "The role of Men of Religion..." p.54). Abu l-Makhshi survived this disaster and spent the rest of his life composing touching elegies on his fate. Most of the chroniclers passed over the event in silence. It is only from some lines by Ibn al-Khatib that the details of the affair are known to us. In fact, Hisham was neither as good nor as virtuous as Ibn 'Idhari depicts him for us. The anonymous author of *Fath al-Andalus* talks of his cruelty and duplicity, and Dozy… already speaks of Hisham's double personality. But this dual personality of Hisham's was perhaps the reason for the sympathy shown him by the ambitious *fuqaha'* with whom he surrounded himself. (Monès (1968). The role of Men of Religion..., p. 54)
El poeta Abulmajxi, que era el mejor poeta de España, compuso un poema en alabanza de Suleimán, hijo de Abderrahmén, pero tuvo la mala suerte de que se creyera que había hecho alusiones injuriosas contra Hixem, su hermano, pues es de saber que ambos hermanos se miraban con desconfianza y envidia; y un fanático partidario de Hixem se encolerizó y le arrancó los ojos. |Después el Emir se compadeció y le dio 2000 dinares como indemnización legal, por unos versos del poeta sobre su desdicha:
"Se ha encorvado tanto el vigor de mi espíritu, que apenas puedo andar. / Dios dictó la sentencia, e irrevocable es.[Corán 50:29 "Mi sentencia es inmutable."] / Y ahora véome ciego sin luz en los ojos, sólo / Puedo andar por la tierra apoyado en el bastón. / Y tomo actitud humilde, luego pronuncio palabras / Tan fervientes que llegan donde las palabras pueden llegar, / Quedando mi corazón ulcerado al pronunciarlas." (Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p. 27-28)
[278] El pueblo estaba descontento, porque la administración del Estado empezaba a encarecerse, y en consecuencia los impuestos subían. A esto se unían las tensiones entre las distintas clases de la población, para entonces ya cristalizadas. Los árabes se consideraban a sí mismos como miembros de la nobleza que gozaba de privilegios no sólo frente a los bereberes, sino también frente a los indígenas convertidos al Islam. Contra ellos, los bereberes y los nuevos musulmanes españoles reclamaban con razones fundadas la igualdad de derechos. Se produjeron sublevaciones, que fueron reprimidas por Alhaquem con implacable dureza, sin desdeñar la alevosía para poner trampas a sus enemigos. A consecuencia de una de estas sublevaciones, unos cuantos millares de cordobeses emigraron [=fueron deportados] en esta época al Magreb, estableciéndose en Fez, en el barrio que todavía hoy se llama "andalusí". En un poema dirigido a su hijo y sucesor Abd al-Rahman II, al-Hakam I, que murió en 822, ha querido justificar su modo de actuar como gobernante. (*La civ. h-ár.*, p. 46)
[279] Al-Hakam tenía fama, entre los recién convertidos al islam, de impío y pecador. (*cf.* Sánchez-Albornoz (1974). *El islam de España y el Occidente*, p.99).
[280] Alhaquem I, al que no conviene confundir con el segundo omeya de este nombre, constructor del *mihrab* de la gran mezquita de Córdoba. *(La civ. h-ár.*, p. 46)
[281] *cf.* Sánchez-Albornoz (1974). *El islam de España y el Occidente*, p.103.
[282] De su despotismo es muestra el hecho de que castrara a todos los hijos de sus súbditos que destacaban por su belleza para introducirlos en su alcázar y ponerlos a su servicio (*Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), p.136)
[283] Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]*, p. 78.
[284] Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.78.
Ibn Al-Athir escribe sobre el levantamiento del arrabal de Córdoba: "Le prince régnant en cette ville, El-H'akam ben Hischam, l'Omeyyade, ne s'occupait guère qu'à jouer, à chasser, à boire et à autres plaisirs de ce genre; et d'autre part la mise à mort de plusieurs des principaux habitants l'avait fait détester de la population, qui maltraitait et injuriait les hommes du *djond*. Les choses en vinrent à ce point de désordre que, quand on faisait l'appel à la prière, la populace criait: "Viens prier, ivrogne, viens donc prier" et pendant que quelques-uns criaient cette injure, les autres applaudissaient." Trad. Fagnan: *Annales du Maghreb et de l'Espagne*. (Sánchez-Albornoz (1974). *El islam de España y el Occidente*, p.99)
[285] Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.43.
[286] *Cf.*Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.55.
[287] Acantonada a las puertas del alcázar.
[288] Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.56.
[289] Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.62.
[290] De sus principales, de los que fueron crucificados trescientos. (Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.73)
Entre los que escaparon y huyeron estaban los dos grandes alfaquíes de Al-Andalus entonces, 'Isà b. Dinar y Yahyà b. Yahyà y, entre los prendidos, Yahyà b. Mudar Alqaysi, según otros Alyahsubi, morador de la alquería de Secunda, a orillas del río, frente al Alcázar de Córdoba, Abu Ka'b b. 'Albalbarr y su hermano Abu 'Isà, un primo de ambos, el que fuera zabazoque de Córdoba, Musa b. Salim Alhawlani y su hijo, junto a un grupo de alfaquíes y personajes, todos los cuales fueron crucificados en

la pradera a orillas del Guadalquivir a modo de escarmiento, que sirvió a los cordobeses por algún tiempo, absteniéndose de murmurar, aunque en sus corazones ardía la brasa del rencor. (Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.72)

[291] El emir Alhakam declaró presa lícita a las mujeres de los del Arrabal y sus secuaces de los otros arrabales de Córdoba, así como autorizó todo acto de muerte, saqueo e incendio durante tres días, haciendo pregonar por la ciudad que todo aquél de los moradores del Arrabal que fuese hallado en Córdoba al término de tres días a partir de aquél sería muerto y crucificado. Salieron entonces los que se habían escondido y sus seguidores hacia otras regiones con sus mujeres, hijos y enseres ligeros que pudieron coger furtivamente, y se dispersaron en todas direcciones, disolviéndose y perdiéndose su huella. Pero la caballería militar y los malhechores los acechaban en todos los puntos de salida de la ciudad, desvalijando a algunos y matando a los que ofrecían resistencia. (Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.79-80)

[292] Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.80.

[293] Al calmarse el estallido del Arrabal y quedar en la prisión del emir un grupo de hombres virtuosos, prisioneros protegidos por el amán, a los que quería eliminar, el emir los metió aherrojados en el calabozo y, llamando a Hudayr cierta noche, le dijo: "Entra donde están estos viejos criminales y decapítalos a todos y crucifícalos a la puerta del Alcázar, que amanezcan en los maderos". Como remolonease, le regañó diciéndole: "Ve a hacer lo que se te ha ordenado".
Díjole: "Señor, en todo soy obediente, pero he de serte sincero, no me gustaría que el día de mañana estemos juntos en un rincón del Infierno, gruñéndonos el uno al otro, sin que eso sirva a ninguno de los dos". Le regañó y conjuró a obedecer, y entonces le dijo: "Puesto que me pones entre tú y tu Creador, no voy a elegir estar contigo contra Él. Lanza contra mí tu sentencia pero, pardiez, no voy a obedecerte en matar a esta gente". Teniéndolo en mucho para hacerle morir, le dijo: "¡Desaparece, malhaya sea!" Y, llamando a su compañero, el portero conocido como Ibn Nadir, le ordenó aquellas muertes, mandato que cumplió sin pestañear. (Ibn Hayyan (2001). *Almuqtabis II-1*, p.69)

[294] Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.75.

[295] Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.171.

[296] En el 186 H. "Los Banu Qasi persistieron en la disidencia, acogiéndose al politeísmo y congregando a los habitantes de Pamplona, Álava y los Castillos". (Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.38)

[297] El emir Alhakam hizo crucificar a setenta y dos notables cordobeses, al enterarse de que promovían una rebelión para sustituirlo. Era un grupo de la gente mejor y más principal, en el que estaban Abu Ka'b b. 'Albalbarr y su hermano 'Isà, Malik b. Yazid b. Yahyà Attuchibi, hijo del más antiguo cadí de Córdoba, el zabazoque Musa b. Salim Alhawlani, el alfaquí Abu Zakariyya Yahyà b. Mudar, persona honorable y meritoria de Córdoba, el eunuco Masrur, Yahyà b. Nasr Alyahsubi, entre los habitantes de la aldea de Secunda, junto a otros muchos que se proponían rebelarse contra él, a los que no perdonó el tropiezo.(Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.40)

[298] Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.40.

[299] Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.41

[300] Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.124

[301] Como el sastre se sirve de la aguja para juntar retazos, así usé yo de mi espada para unir provincias separadas. Desde que la razón me despuntó, nada me pareció tan odioso como la fragmentación del imperio. Pregunta a mis fronteras si queda algún lugar en poder enemigo, te contestarán que no; pero si afirmativamente te dijeran, presto allí llegaría enlorigado, empuñando mi espada. Interroga también a los cráneos de los súbditos rebeldes, que brillan a la luz del sol, esparcidos sobre la llanura como calabazas hendidas, te dirán que los he batido sin descanso. Presa de terror huyeron los rebeldes para escapar a la muerte, mientras yo, siempre en mi puesto, despreciaba la muerte. Si no he perdonado la vida ni a sus mujeres ni a sus hijos, ha sido porque amenazaban a mi propia familia. Quien no venga la injusticia que se inflinge a su propia familia, no tiene honor y todo el mundo le desprecia. Cuando depusieron sus espadas les obligué a beber mortal veneno, pero ¿eso no es saldarles lo que les debía? Si ellos han encontrado la muerte, es voluntad del destino... (*La civ. h-ár.*, p.46-47)

[302] *La civ. h-ár.*, p. 47.

[303] Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.273.

[304] Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p. 275.

[305] Sánchez-Albornoz (1974). *El islam de España y el Occidente*, p.100.

[306] *cf.* Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.284.

[307] *cf.* Ibn Idari al-Marrakusi (1999). *Historia de Al-Andalus*, p.77.
La costumbre de tomar rehenes era parte de los hábitos políticos del emir Muhammad para controlar a los jefes rebeldes; incluso había en Córdoba una casa en que residían los rehenes. (*cf.* Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p. 79)

[308] El sobrino de Ibn Hafsún fue decapitado por orden del emir 'Abd Allah, quien sin embargo perdonó al hijo de Ibrahim b. Hachach. (*cf.* Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p. 96-97)

[309] *cf.* Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.285.

[310] *cf.* Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II*, p.288.

[311] Bajo los sucesores de Abd al-Rahman II, Muhammad I, al-Mundir y Abdallah, cuyos reinados abarcaron del 852 al 912, volvieron a producirse revueltas, sobre todo en las serranías del sur de España, en la Sierra de Málaga, donde el cabecilla de un grupo de sublevados, Ben Hafsún, que al principio dijo ser musulmán y después cristiano atacaba desde su castillo rupestre de Bobastro, hostigando las regiones vecinas. (*La civ. h-ár.*, p. 47)

[312] Bajo los sucesores de Abd al-Rahman II, Muhammad I, al-Mundir y Abdallah, cuyos reinados abarcaron del 852 al 912, volvieron a producirse revueltas, sobre todo en las serranías del sur de España, en la Sierra de Málaga, donde el cabecilla de un grupo de sublevados, Ben Hafsún, que al principio dijo ser musulmán y después cristiano atacaba desde su castillo rupestre de Bobastro, hostigando las regiones vecinas. No es éste el lugar de estudiar esos sucesos, pues no influyeron mucho en el desarrollo de la civilización hispano-árabe que nos ocupa aquí. (*La civ. h-ár.*, p. 47)

[313] [emirato de 'Abd Allah] La cobranza de impuestos ha de ir disminuyendo progresivamente, y, a cada plazo del año fiscal, el soberano podrá comprobar con amargura un nuevo déficit y medir por él al mismo tiempo la amplitud de las comarcas que ya no quieren reconocer su autoridad. En más de una ocasión, la expedición que parta para una u otra de las provincias

disidentes no tendrá más objetivo verdadero que hacer pagar un tributo extraordinario a cualquier rebelde de poca monta en mala situación, traer un poco de dinero a las arcas del Estado. (Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.215)

[314] Unas cuantas campañas... no bastarán por sí solas a volver a asentar sobre sólidos cimientos el edificio omeya, tambaleante por las presiones del nacionalismo español y del particularismo árabe. (Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.215)

[315] Planhol, X. de (1995). The Geographical Setting, p. 463.

[316] Hay que reconocer que el restablecimiento del poder omeya y su reforzamiento en la primera mitad del X plantean tantos problemas como la desorganización de al-Andalus al final del siglo precedente. En una evolución cuyos aspectos políticos resaltan con más evidencia a nuestros ojos, conviene evidentemente colocar en su justo lugar la inteligencia política del gran soberano 'Abd al-Rahman III. (Guichard (1995). *La España musulmana*, p.83)

[317] *cf.* Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.27.

[318] Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.51.

[319] Crucifixión de Muhammad al-Ŷayyani.– El (8 febrero 913) fue crucificado Muhammad b. Yusuf al-Ŷayyani, persona corrompida y sediciosa, a quien an-Nâsir había soltado de la cárcel a comienzos de su reinado, pues había sido preso en época de su abuelo, el emir 'Abdallâh, pero él le había perdonado la vida, con garantías de que se mantendría en la obediencia; sin embargo, no tardó en rebelarse y salir a promover maldad, cruzando el mar hacia la costa de Ragawa... con un escrito de ellos, conspirando contra el estado, pero fue aprehendido y crucificado a la puerta del palacio, con el escrito atado a la izquierda, como escarmiento para sus iguales. Fue el primer crucificado en este reinado. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.54)

[320] El año 933, aceifa de Abdalhamid b. Basil contra territorio infiel. *cf.* Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.251.

[321] [928] Cayó Callosa por mano del visir Ahmad b. Ishaq al-Qurasi, Alicante, que da al Mediterráneo, y todas sus fortalezas subordinadas y alcazabas circundantes, bases de los Banu as-Sayj, y así mismo fueron rendidos los miembros de esta familia rebeldes en Tudmir, siendo traídos a Córdoba el (3 octubre 928). Luego se conquistó al asalto Alcira del Júcar, en la cora de Valencia, y fortalezas subordinadas, siendo allí rendidos los rebeldes Banu Ibn Abi Ŷawsan, entre ellos el hermano de su emir y algunos de sus hombres[...]: fueron aherrojados junto con los Banu as-Sayj y traídos a la puerta de as-Sudda en Córdoba en número de 63, que an-Nâsir ordenó destacar de entre todos los rendidos y decapitar el mismo día en que entraron, por la magnitud de sus crímenes. Se los bajó al prado, a orillas del río, ante palacio, como se hacía con los criminales y fueron todos decapitados, menos los Banu as-Sayj: ello fue (octubre 928). (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.182)• También en este año fue conquistada Mérida.

[322] Al sucederse los gobernadores de Al-Andalus, ya en el reino islámico, la ciudad no cesó de revolverse contra ellos y desobedecerlos, sin que nunca les faltaran allí turbulencias ni revueltas, situación que continuó bajo los gobernadores de los califas omeyas, a los que pasó el poder en Al-Andalus, pues se sublevaban constantemente. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.209)

[323] En la campaña de Pamplona, del año 924, 'Abd al-Rahman tomó el camino de Levante, donde combatió a disidentes y rebeldes de Murcia de Valencia. El cabecilla 'Abd al-Rahman b. Waddah, de Lorca, fue enviado a Córdoba con su familia. (*cf.* Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.147)

Año 936 19 noviembre- 937 7 noviembre. [Campaña de Zaragoza para dar el golpe final a su emir, Muhammad b. Hashim at-Tuŷibi y a su gente allí sublevada, últimos rebeldes, pero los más poderosos, de la tierra de Al-Andalus. Parada solemne 31 marzo 937, partida el 27 de mayo. En esta salida an-Nâsir hubo de hacer frente a la rebeldía de Umayya b. Ishaq al-Qurashi al-Marwani, su gobernador en Santarén. Luego recibió carta del caíd Ahmad b. Muhammad b. Ilyas, informándole del triunfo sobre los rebeldes de Huesca, seguida por la victoria sobre los rebeldes Banu Di n-Nun, que se le sometieron. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.296)

[324] Campaña de Muez.– Entrándose desde Guadalajara con los contingentes musulmanes en el país de los enemigos infieles, donde penetró de lleno, hollando sus llanos y alcanzando los confines del país, que asoló, destruyendo las fortalezas de Osma y Castro Muros, con los correspondientes baluartes y torres, y gran número de conventos e iglesias. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.127)

Aunque defendidas sus fronteras y atacado su enemigo constantemente, él no dejaba de enviar fuertes aceifas, que partían en el verano de cada año desde su capital con diversas unidades de voluntarios, sin pretexto, alcanzando las más alejadas fronteras e importantes puntos débiles con sus principales y más hábiles caídes. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.328)

[Entrada en territorio cristiano] El ejército incendiaba a su paso el país de Pamplona en metódica destrucción y firme orden, destruyendo obras y arruinando moradas, quemando alquerías, destruyendo fortalezas y ensañándose con todo rincón que pisaba an-Nâsir en cada acampada. ...Se volvió an-Nâsir tomando un camino distinto del de entrada, para mayor daño de los infieles. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.300)

[325] Quinientos fugitivos de esta rota se refugiaron en la fortaleza de Muez. [...] En tan fausto lugar pasó an-Nâsir cuatro días destruyendo en los alrededores los recursos de los infieles, arruinando sus moradas, segándoles los sembrados y talándoles el arbolado. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.132)

(En el país de Álava, en la fortaleza de al-Manar) recorrida por el ejército en un esfuerzo conjunto que no dejó construcción en pie, ni cosecha sana entre forrajeo, destrucción, tala y quema, pues comenzó a vagar por todo el país en varias direcciones durante días, haciendo etapas cortas para mayor daño, (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.253) de manera que no quedó edificio en pie ni cosecha, pues las iba escogiendo de jornada en jornada, alquería tras alquería, dirigiéndose contra todo resto no esquilmado de cultivo y contra toda zona no completamente destruida de la que tenía noticia, para acampar allí y completar su ruina. A su paso, antes de hacer alto y acampar, llevaba a diestra y siniestra un cierto número de peones con hachas y hoces, los cuales cortaban toda viña o frutal cargados, mientras el incendio a los lados del camino destruía y aventaba las cosechas, convirtiéndolas en ceniza que el viento echaba hacia el tropel guerrero, para el que eran mejor perfume que el ámbar y más aromático que polvo de almizcle. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.254)

[326] *cf.* Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.56.

[327] *cf.* Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.62.

[328] [Osma, Castro Muros, Clunia] An-Nâsir [...] partió hacia una antigua ciudad de ellos, llamada Clunia, una de sus viejas ciudades más importantes, no hallando el ejército a su paso sino cuidadas alquerías y dilatados cultivos, todo lo cual saquearon y destruyeron, matando a los pobladores que alcanzaron, hasta llegar a la ciudad que encontraron vacía, pues sus

habitantes se habían dispersado, huyendo a las altas montañas vecinas. Los musulmanes se repartieron lo que habían dejado atrás y destruyeron mancomunadamente las moradas e iglesias; an-Nâsir pasó allí tres días, demorándose para daño de los infieles y apurando la destrucción de sus recursos. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.130) De allí [Pamplona] se dirigió an-Nâsir a la Peña de Qays, donde había una iglesia erigida con primor por el bárbaro Sancho. [...] La iglesia y sus contornos fueron destruidos y toda la aldea se convirtió en un brasero. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.150) An-Nâsir pasó luego a la fortaleza de Calahorra, que estaba abandonada, ordenando su destrucción y arrasamiento, y luego a la de Valtierra. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.151)

[329] El ejército pasó después por otros notables monasterios y cuidadas iglesias, por diversos parajes de las ciudades y fortalezas de al-Qila', destruyéndolos totalmente en un increíble incendio, como arrojado por el cielo contra ellos [...], hasta atravesar el ejército todo el país de Álava y hacer alto en Clunia. (15 agosto 934) (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.255) (Nota al pie nº 10. Abd al-Rahman III incendió el monasterio de Cardeña el 6 de agosto de 934) Una posesión sin par de los infieles [...] opinando que no tenía parangón en tierra infiel. Dando, pues, gracias a Dios por habérselo puesto en mano, ordenó su quema total, juntándose operarios para su destrucción y arrasamiento hasta los cimientos, tala del arbolado e inutilización de las aguas, lo que tuvo ocupado al ejército todo un larguísimo día. [...]Cuidaban del lugar, según dicen los enterados, trescientos monjes, pues su iglesia era muy venerada entre ellos. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.254)

[330] [sumisión de los Banu Di n-Nun] De allí [Valtierra] salió de regreso hacia la capital[...]pasando por el país de Santaver, lugar de los Banu Di n-Nun que se enseñoreaban de la cora, y cuyo dirigente, Yahya b. Musa b. Di n-Nun había dado prueba de deslealtad y era sospechoso para an-Nâsir, pues no había participado con él en la guerra santa. Las depredaciones del ejército le hicieron someterse y salir temeroso y asustado al encuentro de an-Nâsir, reconociendo su falta y pidiendo disculpas: fue ampliamente perdonado y lo mismo hizo éste con su hermano, Yahya b. Abi l-Fath, marchando luego en derechura de regreso hasta entrar en su alcázar de Córdoba el [...] 26 agosto 924, tras cuatro meses de expedición(Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.151)

[331] *cf.* Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.57.

[332] *cf.* Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.121; 123; 162; 165.

En *raŷab* de este año (12 abril-11 mayo 940), an-Nâsir atendió a que los mercenarios auxiliares estuvieran en sus puestos en las ciudades, fortalezas, alcazabas y puntos sensibles de las fronteras de Al-Andalus, remediando faltas y completando huecos, agregándoles más oficiales, mercenarios y números, y ordenando aprovisionarles de alimentos y forraje en los puntos fronterizos. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.343)

El jueves (25 agosto 936) tuvo lugar la tremenda victoria de los Banu Razin, Banu Di n-Nun y tagarinos adheridos contra el enemigo infiel de la zona fronteriza, al que Dios derrotó [...] siendo muerto su jefe, el conde Ramiro, conocido por el hijo de Mamma Tuta. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.285)

[333] *cf.* Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.162; 165.

[334] Viendo entonces la muerte con nuestros propios ojos, pedimos la paz y el amán, que el sultán nos concedió por escrito, a pesar de nuestra forzada situación, en los términos que quisimos, con la condición de ser libres de tributos, colectas y de las desagradables alcabalas e impuestos de alojamiento, pues no se nos cobraría sino el azaque impuesto por la tradición conocida, ni se nos destituiría a nuestro encargado de las plegarias, ni se nos nombraría sino a nuestros mejores por acuerdo de nuestra comunidad que el sultán no impugnaría, ni trataría de presionarnos en nada de esto. Entonces nos sometimos y rendimos, franqueándole la ciudad, en la que entró a discreción, cumpliendo lo pactado. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.242)

[335] [Campaña de Jete, 923-924] an-Nâsir lanzó una campaña contra Bobastro y fortalezas de Riyya, para atacar al rebelde Sulayman b. Umar b. Hafsún. 25 días de alarde, salida 22 de abril 923. [...]Sulayman b. Umar comenzó a escribirle para propiciárselo, [...] pero an-Nâsir no le hizo caso, ni se dejó engañar, sino que empezó a combatirle y apretarle el cerco firme y resueltamente, talándole sus restantes árboles y viñas y destruyéndole sus recursos: así estuvo siete días, de la mañana a la tarde, y de la noche al alba, extremando los destrozos en los cultivos y todo tipo de perjuicios, y apartándose luego de Bobastro para recorrer las fortalezas de los alrededores aniquilándolas. [...] Hafs b. Umar b. Hafsun, hermano de Sulayman, se le rindió en la fortaleza de Cámara, una de ellas, y an-Nâsir le dio el amán y lo estableció en una de aquéllas por razones de conveniencia política relacionadas con él y su hermano. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.142)

[336] *cf.* Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.165.

[337] An-Nâsir acabó con las fortalezas que le quedaban de aquella zona, acampando frente a la de Juviles, de las de Ibn Hafsún, una de las más inexpugnables, inalcanzables y de suelo más abrupto, donde se había refugiado todo hereje escapado de aquellas fortalezas que habían sido sometidas. Los ejércitos acamparon allí [...] hasta que se humillaron y se sometieron, siéndoles aceptado el arrepentimiento a condición de desentenderse de los hombres de Ibn Hafsún, que los había perdido. Accediendo an-Nâsir a esto, le sacaron a cuantos hombres de Ibn Hafsún tenían, cristianos en su mayor parte, a los que mandó decapitar, siendo exterminados hasta el último en un momento. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.62)

Mandó la caballería a la fortaleza de Reina [...] apoderándose de ella y pasando a cuchillo a los que fueron hallados dentro, salvo los que se echaron por los riscos. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.76)

Ordenamos al visir Ibn Hudayr sacar a sus oficiales, que eran muchos y a los que se acogían, haciéndolos discriminar y alejar de ellos, para que no vivieran en sus alquerías ni en los mismos llanos, sino que se dispersaran por el ancho mundo, volviendo a sus puntos de origen, de donde habían venido para reunirse y sumarse a aquéllos, con el fin de menguar su número, disminuir su muchedumbre y reducir su comunidad, y en efecto se dispersaron y fueron a sus lugares, sin que quedara a la cristiandad fortaleza digna de mención ni baluarte poblado. [...]Luego, de nuestros clientes de confianza y servidores más capaces, mandamos unos cuantos hombres que distribuimos por las fortalezas de la cora de Riyya, que habían sido convertidas en bastiones, a causa de aquellos infieles, por cristianos dimmíes en violación unánime y asechanza para la fe: les ordenamos que las destruyeran todas, demoliendo sus muros y alcazabas, tirando incluso las piedras y borrando sus huellas, lo que cumplieron según se deseaba, sin que quedara ningún cristiano dimmí de los revueltos infieles que se acogiera a fortaleza. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.180)

[338] *cf.* Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.341.

[339] "Los cristianos [...] eran la mayoría de los hombres y guerreros de Ibn Hafsun". (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.95) *cf.* Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.57; p.62)

[922, expedición a Monterrubio], importante punto disidente, [...] muy poblado por cristianos nativos dimmíes, que habían violado su capitulación, haciéndose disidentes en apoyo de la rebeldía y propagando maldad por la tierra. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.140)

[340] Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.89.

[341] Salida del ejército para percibir tributos.– A fines de este año mandó an-Nâsir al visir Abdalhamid b. Basil con algunos mercenarios a [grafía dudosa], que se negaba en rebeldía a pagar el tributo, tras haberles enviado a amonestarlos a Abdalhamid b. Muhammad b. Umayya y haber rehusado. Cuando supieron la salida del ejército hacia ellos, cambiaron de parecer, se acogieron a la obediencia y pidieron amán, desentendiéndose de su gobernador, Yusuf b. Sulayman, que los había soliviantado. An-Nâsir aceptó su arrepentimiento. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.365)

Año 926-927 Campaña de Zorita. An-Nâsir mandó con las aceifas a sus caídes, sin moverse él personalmente, a causa de la escasez y gran sequía que hubo; así pues, envió al visir y caíd Abdalhamid b. Basil a la Marca Superior, donde los Banu Di n-Nun se obstinaban en la disidencia y clara desobediencia. [...] Desde entonces se percibió regularmente el tributo de Santaver, comportándose como las demás coras sometidas a la obediencia. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.157)

Beja fue conquistada a mediados de (julio-agosto 929). (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.188) De allí se fue con el ejército hacia Ocsonoba[...] estaba el rebelde y criminal disidente, pertinaz en el error, Jalaf b. Bakr[...] pagó los impuestos de alojamiento y tributos y pidió que se le confirmara en su puesto, donde sería leal, pagaría puntualmente parias y se portaría bien con los súbditos como quiera que éstos manifestaron gran deseo de tenerlo, describiéndole favorablemente, an-Nâsir aceptó su arrepentimiento con buena fe, lo confirmó en el gobierno de su país, y lo dejó tras fijarle unas parias que había de llevar puntualmente cada año a su capital, y hacerle comprometerse al buen trato de los súbditos y a no acoger tránsfuga ni fugitivo, condiciones que aceptó todas y a las que se atuvo. An-Nâsir le renovó la concesión de la cora de Ocsonoba. [...] Ahmad b. Ishaq siguió en el cerco de Badajoz, fatigando a la población con guerra y calamidad y venciéndolos en duros combates, a resultas de los cuales envió a palacio este año 70 caballeros cautivos, que fueron decapitados en el prado, ante el palacio califal, a la orilla del río, quebranto que los hizo humillarse. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.189)

¿Está Daisam b. Ishac ahí entre vosotros?" Los de Todmir contestaron: "¡Sí, aquí se halla, te está oyendo." El oficial entonces dijo: "El general, cuya vida guarde Dios, me ha encargado que os diga de su parte: "¡Perro! ¡Hijo de perro! Te hemos ofrecido la paz, y has rehusado, no contestando sino con la rebeldía, hasta el punto de haber sido causa de que perdieran el alma todos esos cadáveres que están tendidos en el campo de batalla. Por la cabeza del Emir, cuya vida guarde Dios, te juro que si no das a las buenas el doble de lo que te hemos exigido, ten la seguridad que comenzaré a hacerte sentir lo que son las malas." Al oír esto no quedó en Todmir uno, que estuviera presente, que no exclamara en el dialecto que allí se usaba: "¡La paz! ¡La paz!" El resultado fue que por la tarde le mandó el dinero, y Abenabiabda se volvió. (Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p.92-93)

[342] Dios protegió con su gracia a la gente de Al-Andalus guardándoles su religión de calamidades y lamentables menoscabos, gracias a la sincera intención de los califas sucesores del príncipe de los creyentes, que conservaron la religión divina y cuidaron de proteger su sagrado, no divulgándose bagatela ni difundiéndose quimera. Tras ellos, escogió Dios [...] al príncipe de los creyentes a quien quiso para el califato, quien [...] siguió los pasos de los califas e imanes, sus padres y antepasados, ateniéndose a la Escritura y proclamando la zuna. [...] Con él congregó Dios a la comunidad, guardándole de la mejor manera y extendiendo con su obediencia la seguridad y la tranquilidad por las regiones. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.29)

[343] Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.169.

[344] *cf.* Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.59.

[345] Nota 19. Antes de cada campaña había un periodo de preparativos, durante aproximadamente un mes. (Ibn Hayyan (1981). *al-*Muqtabis *V*, p.60)

[346] *cf.* Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.126.

Acudieron gentes de todas partes, haciendo an-Nâsir para esta campaña un gran alarde, que se hizo famoso en Al-Andalus y provocó admiración en Córdoba por la demostración que hizo de número y material, joyas y adorno, lo que tuvo lugar [...] el 1 de mayo del calendario solar. [...] Él apareció vistiendo cota y ciñendo espada, caballero en un alazán de conocida raza, uno de sus mejores corceles, rodeado por sus caídes y escuadrones, en perfecta formación, haciendo gala de armamento y fuerza; para mayor vistosidad del alarde multiplicó las clases de equipo y las formidables, hermosas y valiosas insignias de peregrinas clases en banderas y estandartes, apareciendo en esta ocasión entre sus banderas el águila, que había inventado, pues ningún sultán la tuvo antes, y que las gentes miraron con curiosidad y delicia, siendo objeto de interminables comentarios. La partida de la expedición tuvo lugar el [...] (22 febrero 934). [...] Los poetas mencionaron la fastuosidad de la parada y partida de an-Nâsir con esta expedición, la majestuosidad de sus banderas, gran número de soldados, su imponente atavío y el brillo de su séquito, loando mucho la reciente e ingeniosa adopción de las águilas en la bandera, en muchos y excelentes poemas, que no mencionaremos por su longitud, al no ser útil hacerlo, entre ellos el de Ubaydallâh b. Yahya b. Idris y el de Ahmad b. Muhammad b. Abd Rabbihi. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.251)

[347] Capturado Habil, que había sido caíd de Ibn Hafsún, y siete compañeros suyos cristianos que habían ido a ayudar a Ibn az-Zayyat fueron crucificados en la pradera de la ribera, más debajo de la puerta del palacio emiral el 5 noviembre 927; "a mediodía quedaron colgando de sus maderos, en compañía de su maldito jefe, para escarmiento de avisados". (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.165)

[348] Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.156. Se trata del arquero cristiano conocido por Abu Nasr, uno de los hombres del rebelde Ibn Hafsun.

[349] Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.41.

[350] A su entrada, había sido recibido con la cabeza del traidor Mutarrif y le trajeron prisionero a Ibn Abi Sulayman, al que ordenó ejecutar, y luego así mismo a Yunus b. Abdelaziz de Daroca, a quien tuvo ante sí un momento reprochándole los beneficios que le había hecho y sus graves faltas, sin que respondiera palabra, tras lo cual ordenó a los presentes que lo atravesaran con sus lanzas: allí quedó muerto, cubierto por su sangre, para escarmiento de quien lo viera. Los mercenarios y la tropa seguían acudiendo a an-Nâsir, en cualquier punto de la ciudad al que se trasladase, trayéndole los prisioneros cogidos, que eran ejecutados en su presencia, hasta que atardeció y fueron reunidas ante él las cabezas de infieles y apóstatas. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.297)

[Después de la derrota de 25 julio 920, los que se salvaron se refugian en la fortaleza de Muez] La fortaleza fue tomada al asalto el (29 julio 920). [...] Los combatientes fueron pasados a cuchillo, teniendo lugar su suplicio en presencia de an-Nâsir: allí

murieron de sus condes y principales caballeros más de 500; an-Nâsir regresó por el distrito de Álava, destruyendo a su paso la fortaleza de M.rk.š. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.127)
Muhammad b. Qasim b. Tumlus vence a una mesnada cristiana. Escogió a los 100 bárbaros más principales y los mandó al alcázar de Córdoba adonde llegaron el 2 marzo 939. [...]Todos los prisioneros fueron decapitados en su presencia y ante su mirada (de an-Nâsir), a la vista de la gente, a cuyos sentimientos contra los infieles dio alivio Dios, prorrumpiendo en bendiciones a su califa. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.322)
Suplicio de Furtún, al que se apresuraron a izar antes de que entrase an-Nâsir a palacio. Cuando estuvo sujeto al madero, el califa se detuvo a contemplarlo, cuando aun no lo habían alanceado, pero tenía la lengua cortada, pues había ordenado que no lo remataran hasta que él lo viera: llegándose, pues, al madero lo estuvo contemplando un tiempo satisfecho, insultándolo y agradeciendo a Dios su ruina, siendo entendido por Furtún, que movía las mandíbulas ininteligiblemente a falta de lengua, hasta que, juntando saliva y sangre en la boca, escupió a an-Nâsir, acertándole casi, rasgo de fortaleza de ánimo en su terrible situación que asombró a la gente. El califa, aun más irritado, hizo gesto con la mano de que lo alancearan y, picando al caballo, se entró en palacio y la gente se disolvió. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.334)
[351] Cuando llegó el alarde, mandó al zalmedina prender a 10 principales caballeros de la tropa, los primeros que se desbandaron el día de Alhándega, que estaban en las filas, a los que nombró y mandó poner en las cruces, lo que hicieron los esbirros enseguida dejándolos crucificados e izados inmediatamente, entre sus súplicas de socorro, clemencia y perdón, que sólo aumentaron su enojo e insultos, mientras hacía saber que le habían abandonado cuando los necesitaba, diciendo: "Mirad a esta pobre gente –señalando al populacho que los miraba– ¿acaso nos han dado autoridad, haciéndose nuestros sumisos servidores, sino para que los defendamos y protejamos? Pero, si nos hacemos sus iguales en la cobardía ante el enemigo y falta de carácter, ¿en qué les somos superiores, si sólo queremos salvar nuestra vida, aun perdiendo a los suyos? [...] Sordo a sus ruegos, excusas y recuerdo de hazañas anteriores, no desistió del proyectado suplicio y escarmiento, ordenando alancearlos y rematarlos, lo que se cumplió enseguida entre gritos de socorro, tras lo cual se fue de allí. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.335)
[352] Traído el grupo se separó a los tuŷibíes y a los caballeros infieles amnistiados, proclamando sus nombres y respetándoseles la vida, mientras que los demás fueron muertos hasta el último, haciendo en ellos las espadas un terrible espectáculo, con el que Dios glorificó a la religión y dio satisfacción a los musulmanes, desnarigando a los infieles quienes, llamados por la muerte, respondieron rápidos, reuniéndolos tras dispersión un mismo destino. Sus cabezas y las de los muertos anteriormente fueron 330 y tantas. [...] Triunfo sobre los quinientos caballeros infieles muertos en suelo musulmán, de los que no se salvaron sino los 50 amnistiados. [...] Los poetas mencionan esta victoria, por la que felicitaron a an-Nâsir. "Hijo de califas y de bravos soberanos, a ti entregan los súbditos las riendas." (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.298)
[353] 24 julio 920. Arnedo. Los musulmanes les tomaron muchas cabezas, con las que, izándolas en picas, recibieron a su califa, an-Nâsir, el cual no había tenido noticia de la batalla que habían librado y victoria conseguida contra los enemigos de Dios. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.131)
[354] De las cabezas de infieles logradas en las batallas citadas [en la campaña de Muez] mandó a Córdoba por delante tan gran número que las acémilas no pudieron llevar todas y fueron izadas en estacas en torno a la ciudad. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.133)Umayya b. Ishaq al-Qurashi, sublevado en Santarén. El caíd Ahmad b. Muhammad b. Ilyas, contra los leoneses: los derrotó e hizo una carnicería en ellos [...] enviando 200 cabezas cortadas, de zamoranos especialmente. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.322)
• Dura batalla de Ahmad b. Muhammad b. Ilyas contra los francos de Barcelona: 23 agosto 936. Envió el caíd Ahmad b. Muhammad b. Ilyas 1300 cabezas cortadas de sus principales a palacio en Córdoba y pasando el número de muertos y ahogados de 10.000 o más. [...]Los poetas felicitaron a an-Nâsir por el favor divino recibido, componiendo Ahmad b. Muhammad b. Abd Rabbihi una casida que comenzaba: Auxiliar de la fe, la victoria ha llegado: - Dios ha apagado la infidelidad encendida.– Semejante es a Hunayn y Badr' la batalla – dada a los infieles que de los caminos los ha despejado; – Copados por Ibn Ilyas, desesperaron – de la vida, que se les trocó en muerte y luto. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.284)
[355] Ibn Hayyân (1981). *al-Muqtabis V*, p.40.
[356] Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.54.
[357] Este año completó an-Nâsir su categoría de califa y remató su marca al adoptar el título de príncipe de los creyentes, exigiéndoselo a sus súbditos siempre que se le mencionara, poniéndolo en su correspondencia a las provincias de su reino y decidiendo que le correspondía, siendo en realidad suyo y sólo metáfora en los demás, puesto que era descendiente de califas, estirpe recta y virtuosa de imanes píos, mantenedores de la verdad. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p. 184)
[358] Casida de Ahmad b. Abd Rabbihi (†940): "Dios ha mostrado al Islam un camino | y las gentes han entrado en la religión en tropel; | El mundo se ha adornado para quien lo habita,| Como si se hubiera puesto seda y brocado". (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.78)
[359] En este año (928) ordenó an-Nâsir la creación de la ceca de Córdoba. [...] En este año completó las prerrogativas de su estado. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.185)
[360] A mediados de *raŷab* (5 abril 942) se comenzó a pavimentar la calzada tendida por an-Nâsir desde su alcázar de la almunia de an-Na'ura, en la orilla del río de Córdoba, hasta la puerta del palacio que se había erigido en Qarqarit. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.359) An-Nâsir quedó abrumado por su fracaso en esta campaña, sin paralelo en todo su anterior periodo y, disgustado con su suerte, [...] se le aconsejó distraer su preocupación con su mayor placer, la construcción. Dicen que se dedicó a ella de modo absorbente, fundando az-Zahra'. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.328)
[361] an-Nâsir inventó dentro de las funciones del reino la de la policía intermedia, entre la superior y la inferior, que no existía antes, siendo el primero que la proyectó, haciendo el número de tres. [...] Fue confiada entonces, como primer detentador, a Sa'id b. Sa'id b. Hudayr. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.191)
[362] En este año an-Nâsir destituyó a Aslam b. Abdelaziz como cadí de la comunidad en Córdoba, por su indolencia, nombrando en su lugar a Ahmad b. Baqi b. Majlad en adición a su cargo de las plegarias. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.161)
(931) En este año fue destituido Yahya b. Yunus al-Qabri como zalmedina, por excesivo rigor y molestias a personas respetables, ocupando el cargo el visir Abdalhamid b. Basil. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.237)
[363] A fines de *rabi' I* (23 diciembre 941) destituyó an-Nâsir a Sa'id b. Ŷassas del visirato y la ceca conjuntamente, enojándose con él y encarcelándolo de modo vergonzoso al advertir que cometía fraude en la acuñación de moneda, siendo manifiesta la mala calidad de la emitida durante su mandato. El enojo alcanzó también al doblemente visir, Ahmad b. Abdalmalik b. Suhayd, a quien an-Nâsir consideró negligente al ocultarle la alteración de la moneda y dejar de reprender a Sa'id, puesto que era una

de las competencias que le había encomendado entre los asuntos de estado, junto a la policía superior, el visirato y la represión de abusos, de todos los cuales lo destituyó y apartó, encargando de la ceca, tras la destitución de Ibn Ŷassas, a Qasim b. Jalid. [...]Para la policía superior, de la que había destituido a Ibn Suhayd, an-Nâsir designó a su cliente, Naŷda b. Husayn, mientras encomendaba la represión de abusos que también había desempeñado aquel a Muhammad b. Qasim b. Tumlus, y reponía a Isa b. Futays en el visirato. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.366) A mediados de enero de 941, an-Nâsir [...] destituyó repentinamente a todos los visires por algún motivo de disgusto que le dieron, no dejando sino a dos. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.353)

[364] En este año hizo el secretario judío Hasday b. Ishaq la paz con el franco Suñer hijo de Wifredo, señor de Barcelona y sus distritos. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.341) Hasday propuso a los notables de Barcelona que se sometieran a an-Nâsir e hicieran la paz con él, a lo que accedieron algunos reyes. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.342)

[365] En ramadán (30 mayo – 28 junio 941) de este año llegó desde Ŷilliqiyya a an-Nâsir carta de Muhammad b. Hashim, pidiéndole enviase a los principales obispos cristianos de Al-Andalus para pactar su rescate con el tirano Ramiro, ordenando aquél comparecer al metropolitano Abbas b. al-Mundir, obispo de Sevilla, a Ya'qub b. Mahran, obispo de Pechina, y a Abdalmalik b. Hassan, obispo de Elvira, a quienes recibió, una vez reunidos en Córdoba, ordenándoles ir a Ŷilliqiyya y actuar diligentemente en el asunto. [...] En *du l-qa'da* de este año quedó completa la paz con el tirano Ramiro hijo de Ordoño, a quien Dios maldiga. [...] Ramiro asoció en el tratado al señor de Pamplona, Sancho hijo de García, a Fernán González, conde de Castilla, a los Banu Gómez y Banu Ansur, y otros importantes condes leoneses, figurando en la paz del tirano Ramiro los nombres de los condes y alcaides de su nación que fueron testigos. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.351)

[366] [Dura batalla contra los francos de Barcelona: 23 agosto 936] Los poetas felicitaron a an-Nâsir por el favor divino recibido. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.284) La poesía escrita sobre an-Nâsir, q.e.p.d., es muchísima y transmitida de los mejores poetas, precedidos por Ibn 'Abd Rabbihi, Ibn Idris, al-Muhannad [*sic*], at-Tubni y similares, que abundaron en excelentes composiciones [...] de modo que, con lo compuesto, cada uno de ellos completó un *diwan*, hoy perdidos y agotado su depósito por los avatares de la fortuna y la terminación de la dinastía, así como por el imperio de la sedición berberisca que se ensañó en los archivos reales que los guardaban y contenían, hasta el punto de ser reducidos a ínfimos pedazos en manos de ignorantes. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.50)

Los poetas felicitaron abundantemente a an-Nâsir por los triunfos que Dios le había otorgado en esta campaña [de 934]. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.258)

[367] Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.43.

[368] No le nació varón entre sus hijos a quien no construyese en la ciudad un alcázar. [...] Para la educación de los hijos, mientras tanto, puso hábiles preceptores. [...]La mayor parte de ellos adquirieron un buen bagaje en estas materias y una excelente preparación con que sobrepasaron la altura de los hijos de califas precedentes, del mismo modo en que el octavo de ellos había superado a los anteriores. (Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.21)

[369] Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.20.

[370] Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.23.

[371] Habría librado a los andalusíes del servicio militar a cambio de nuevos impuestos que le permitirían intensificar el reclutamiento de tropas mercenarias, bereberes o *saqaliba*, y por otro –cosa que parece algo contradictoria con lo que precede– habría roto la coherencia de las antiguas uniones tribales del viejo *yund* árabe creando nuevas estructuras en las que los *yund*/s de diferentes orígenes se mezclaban. Su deseo de desarmar a la oposición cada vez más amenazadora de los cuadros árabes y de su clientela que habían dominado hasta entonces al Estado cordobés le habría dictado esta política. (Guichard (1995). *La España musulmana*, p.101)

[372] Esta incansable actividad de *yihad* victorioso era parte de una política reflexiva, la única capaz de procurar al *dictador* de al-Ándalus la legitimidad que, por otro lado, dependía solamente de la decisión de un califa con la facultad de destituirle de su cargo de *hayib* teóricamente en cualquier momento. Sin embargo, sería inexacto entenderlo como un hecho puramente coyuntural. El Islam, en el que los ardores de la guerra santa se habían apaciguado desde hacía tiempo, conoció en Oriente, con el Emir de Aleppo y Mosul Sayf al-Dawla, a mediados del siglo X [...], un cierto dinamismo militar frente a los bizantinos, asociado a una exaltación oficial de la guerra santa; en los mismos años en los que al-Mansur atemorizaba a la España cristiana por sus campañas victoriosas, los musulmanes de Sicilia, durante la dinastía kalbí de Palermo, inquietaron seriamente la Italia meridional. La gran victoria de Capocolonna que lograron luchando contra el potente ejército del emperador Otón II tuvo lugar en el año 982, tres años después de la toma de Barcelona. Unos años más tarde, en el extremo oriente del mundo musulmán, el emir de Ghazna Mahmud (997-1030) atacaba ferozmente la India del Norte que conquistó e islamizó. (Guichard (1995). *La España musulmana*, p.98 y 100)

[373] *cf.* Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.203.

[374] *cf.* Pryce-Jones (2002). *The Closed Circle*, p.39.

[375] *cf.* Chaney (s.f.). *Institutional Inertia: Political Legitimacy in Muslim Iberia*, Internet.

By the time Abd al-Rahman III assumed the throne in 912, the kingdom was "ablaze…the provinces were in a state of convulsion". (Chaney, Eric (s.f.). *Institutional Inertia: Political Legitimacy in Muslim Iberia*, Internet)

El muladí Ibn al-Yilliqi se sublevó en el año 868 en Mérida y después del 875 dirigió una rebelión más grave desde Badajoz. Pero según el *Muqtabis*, la *fitna* habría empezado realmente con un conflicto entre árabes mudaríes y yemeníes que se produjo en el 878-879 en al-Andalus meridional, en las *kuras* de Algeciras, Sidonia y Málaga. A partir del 880, la anarquía se agravó por todos lados y después del 885, el poder cordobés fue incapaz de hacer otra cosa que no fuera enfrentarse a lo más urgente, luchando contra la disidencia generalizada de las regiones que rodeaban los territorios que dependían inmediatamente de la capital. Ningún ejército cordobés se aventuró más allá de estos límites. (Guichard (1995). *La España musulmana*, p.52-53)

[376] *cf.* Lewis (2004a). *El lenguaje político del Islam*, p.46.

[377] Baldch [...]hallando a Abdelmelic abandonado de sus hijos y del ejército, después de atormentarlo durante largo tiempo, atravesarlo con púas de caña y frotarlo duramente por todo el cuerpo según era costumbre, por último, lo descuartiza con la espada. (*Crónica mozárabe de 754* (1980), p. 111)

[378] Así que llegó a noticia de los hijos de Abdolmelic lo acaecido, consiguieron reunir un ejército de las lejanas comarcas de Narbona, y de beledíes y berberiscos, pues aunque sus espadas goteaban aun sangre berberisca, consintieron éstos en ayudarles, buscando ocasión de vengarse de los siríacos, para habérselas después con los beledíes, terminado este asunto. Vinieron Katán y Omeya, en unión con Abderrahmén b. Habib, que había sido de los de Balch, y al ver lo que habían hecho

con Abdolmelic, se había separado de él y de la causa siríaca, y con Abderrahmén b. Alkama Al-Lajmi, gobernador de Narbona. Traían un ejército de cien mil hombres o más contra Balch y sus compañeros, que estaban en Córdoba. Muchos fugitivos de la expedición siríaca, que habían andado errantes por alquerías y montes y por las comarcas de Ifrikiya, sin medios de volver a Siria, habían venido a reunirse con éste, y constituían un ejército de doce mil hombres, sin contar los muchos esclavos que habían tomado de los beledíes y berberiscos. Salieron, pues, y llegaron a dos barid de Córdoba al lugar llamado Acua Bortora, donde Balch embistió a los enemigos con sus tropas. (*Ajbar Machmuâ* (1867), p.52)
También Abenalcotía relata esta coalición entre árabes baladíes y bereberes combatiendo juntos a árabes siríacos y omeyas, después de la muerte de Balch. (*cf.* Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p.13)

[379] *Ajbar Machmuâ* (1867), p.63.

[380] Una vez el emir Abuljatar "le mandó abofetear y maltratar. Salió As-Somail, fuese a su casa, y convocando a los principales de su tribu, les expuso el agravio recibido. "Nosotros te seguiremos siempre", le dijeron, y él replicó: "Por Dios que no pienso poneros frente a frente de los de Kodhaa y del Yemen, antes bien procuraré halagarlos; invocaremos a los vencedores de Merch Rahit, formaremos alianza con las tribus de Lajm y de Chodzam, y nombraremos a uno de ellos para que en apariencia tenga el mando, mientras nosotros lo tenemos de hecho". (*Ajbar Machmuâ* (1867), p.63)

[381] Salió As-Somail, fuese a su casa, y convocando a los principales de su tribu, les expuso el agravio recibido. "Nosotros te seguiremos siempre", le dijeron, y él replicó: "Por Dios que no pienso poneros frente a frente de los de Kodhaa y del Yemen, antes bien procuraré halagarlos; invocaremos a los vencedores de Merch Rahit, formaremos alianza con las tribus de Lajm y de Chodzam, y nombraremos a uno de ellos para que en apariencia tenga el mando, mientras nosotros lo tenemos de hecho." (*Ajbar Machmuâ* (1867), p.63)

[382] Quien habitaba en Morón, y había sido agraviado por Abuljatar, y también los secundó en su sublevación, consintiendo en ser jefe de los Modharíes. Reuniéronse en Sidonia, y al fin llegó a resultar el vencimiento de Abuljatar en el Guadalete. Quedó prisionero, y querían matarlo, mas después lo dejaron para más adelante, y le llevaron preso a Córdoba (abril-mayo 745). (Al-Makkari (1867). Conquista de España por los árabes, p.205)

[383] Encontró a Abuljatar en un molino, debajo de la solera, y lo decapitó fríamente. (Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p.15)

[384] *cf.* Dozy (1982). *Hª. de los musulmanes en España* (t. I.), p. 256.

[385] Sa'id b. Ŷudi en Toledo; a éste lo siguieron la mayoría de los árabes porque era generoso, valiente y gran poeta; decía vanagloriándose: ¡Banu Marwan! Abandonad nuestro reino, / pues el poder debe ser para los hijos de los árabes, / ensillad vuestros caballos overos con monturas doradas / y preparaos, mi buena estrella triunfará. (*Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), p.164)
Abuljatar Hosam b. Dhirar Al-Quelbi... era buen poeta. (Al-Makkari (1897). *Conquista de España*, p.204)

[386] Dozy (1982). *Hª. de los musulmanes en España* (t. I.), p. 257.

[387] Abderrahmán Ad-Dajil Al-Meruaní le mandó ahogar en la prisión de Córdoba. (Al-Makkari (1897). *Conquista de España*, p.208)

[388] Abderrahmén b. Moawiya, establecido tranquilamente en Sabra con los de Nefza, escribió a sus clientes de España una carta, diciéndoles las persecuciones que había sufrido, invocando sus derechos como patrono y su deseo de unirse con ellos, la conducta de Ebn Habib con los individuos de su familia en Ifriqiya, la poca confianza que le inspiraba Yosuf para venir, y finalmente, exponiendo que lo que pretendía era alcanzar una alta dignidad con su apoyo, y que le protegiesen y diesen noticia de la posibilidad que les pareciese haber de conseguir el imperio de España. Con esta carta mandó a su liberto Bedr, y cuando la recibieron, reuniéronse para conferenciar, y mandaron por Yosuf b. Bojt, que estaba en la división de Kinnesrín, y era uno de sus caudillos principales, y convinieron en que no debían dar contestación ninguna a Abderrahmén hasta consultar con As-Somail sobre el particular y pedirle su apoyo. Los dos jefes (Omeyas) confiaban en que si no les daba favorable respuesta, tampoco revelaría nada que les perjudicase. Este fue uno de los motivos que tuvieron para salir en socorro de As-Somail, a más del deseo de favorecerle, así como a los de Kais.(*Ajbar Machmuâ* (1867), p. 70)

[389] Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p.18.

[390] *Ajbar Machmuâ* (1867), p. 99.

[391] *cf.* Collins (1992). *La conquista árabe*, p.117.

[392] En virtud de este llamamiento se movió a favorecerle Obaid b. Ali Al-Quilebi; y le ofrecieron sus contingentes el Quileb en su mayor parte y Hauzan y Gatafán y Al-Azd, adelantaba un pie y retrasaba otro y no había arráez que reuniera a los que venían. Mas desde que se levantó Obaid b. Ali y fue a pedir auxilio entre los dos distritos militares a favor de As-Somail, se pusieron en movimiento para juntársele muchedumbre de quilebíes y moharebíes (?), si bien no los imitaron Caad b. Amir, ni Coxayr, ni Al-Gorx que tenían celos de los Benu Quileb, porque había quedado a la sazón por ellos el principado en Al-Andalus, siendo Balch de los coxayríes. Al congregarlos As-Somail sólo logró reunir de estas cábilas cuatrocientos jinetes... (Ibn Idari al-Marrakusi. (1999). *Historia de Al-Andalus*, p.63)

[393] Hubo algunos *principados* algo mejor organizados, entre los cuales el más importante era el de los Banu Hayyay de Sevilla. En esta ciudad y su región, estallaron violentos conflictos político-étnicos a partir del año 889 que llevaron a la escena política a algunos jefes árabes ambiciosos, de origen yemení, representados por los Banu Jaldún y los Banu Hayyay, que se podían apoyar en la *'asabiyya* de miembros de sus clanes. Actúa también en estos acontecimientos confusos, una especie de *burguesía* urbana muladí en principio leal al poder central, aunque a veces desorientada por las intrigas complicadas que se tramaban a varios niveles y algunas familias árabes fieles a los omeyas, constituidas sobre todo por clientes de la dinastía. De vez en cuando intervienen además grupos árabes, bereberes o muladíes establecidos sobre los territorios circundantes, que se fortificaban frecuentemente cada uno por su lado, en un *hisn* de los alrededores e intervenían como aliados de tal o cual elemento. Las tensiones entre estos diferentes elementos desembocaron en el año 891 en una masacre de los muladíes llevada a cabo por los árabes yemeníes, que eliminaron después al gobernador omeya y se hicieron con el poder. En el 899, uno de los dos jefes árabes más poderosos, Ibrahim b. Hayyay, se deshizo de su rival Kurayb b. Jaldun y se convirtió en el único jefe de Sevilla, donde dirigió una especie de principado, recaudando impuestos en su beneficio, organizando un pequeño ejército y ejerciendo su mecenazgo en provecho de los sabios y poetas que venían a ilustrar su corte. (Guichard (1995b). *La España musulmana*, p.61)

[394] Se cuenta también de Abenabiabda lo siguiente: Ibrahim b. Hachach había hecho alianza con Abenhafsún, había sacudido la obediencia al Emir y rehusado pagar la contribución. Abenhafsún fue a visitarle a Carmona, después de transcurridos dos

años desde que ambos habían contraído la alianza, en los cuales Abenhachach había mandado su caballería a Abenhafsún para que le ayudase, y éste la había aprovechado en Elvira, Todmir y Jaén. Al tercer año, pues, cuando Abenhafsún fue a visitarle y tuvo una entrevista con él, le dijo: "Déjame tu caballería, con toda la gente brava que tienes en ella; envíamela a las órdenes de "el noble árabe"[...] pues tengo el propósito de habérmelas con Abenabiabda en las comarcas más alejadas de mi gobierno, y la esperanza de hacerle levantar el campo; en seguida, al otro día, saqueamos a Córdoba". (Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p. 93)

[395] *La civ. h-ár.*, p. 44.

[396] *cf. Ajbar Machmuâ*, p. 96-97.

[397] *cf.* Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p.26.

[398] *cf.* Collins, *La conquista árabe, 710-797*, p.122.

[399] Capturado Sulaymán por soldados del soberano, llegó un mensajero con la orden de ejecutarlo inmediatamente: "fue decapitado y su cabeza enviada al emir, que la remitió a Córdoba, donde fue expuesta, al tiempo que ordenó traerle el cuerpo, que enterraría en el mausoleo, dentro de palacio, junto a su padre y ascendientes." (Ibn Hayyan (2001). *Almuqtabis II-1*, p.18)

[400] La ira y la venganza del emir podían expresarse en forma del salvajismo más inhumano que se podía imaginar: atando un hombre a un poste y encendiendo una hoguera a sus pies hasta que se consumiera, o emparedándolo con ladrillos para que se ahogara o quitándole la piel mientras seguía vivo. La principal limitación era que, en el caso de un funcionario importante, el gobernante debía coger a su víctima por sorpresa, antes de que los partidarios del hombre le apoyen en una revuelta. Quizás más que en otras regiones premodernas, en muchas cortes musulmanas, especialmente las más poderosas, tales castigos eran casi un lugar común. (*cf.* Hodgson (1989). *The Venture of Islam* (v. 2), p.135)

[401] El emir estaba triste y abatido: el triple asesinato que acababa de cometer le causaba remordimientos; reprochábase además el haber enviado a Ibn-Chihab y a tantos otros valientes guerreros a una muerte segura, y conociendo que tanta sangre pedía venganza, un vago presentimiento le decía que su poder tocaba ya a su fin. [...] Samail, por el contrario, brutalmente alegre, mientras almorzaba con excelente apetito, hacía todo lo posible por confortar al débil emir. [...] "Si Ibn-Chihab ha muerto, no es culpa tuya; ha perecido en un combate... Si han sido ejecutados los tres coreichitas, lo merecían; eran rebeldes y peligrosos antagonistas, y el ejemplo de severidad que has dado servirá a los que quieran imitarlos... La España es ya tuya y de tus nietos; has fundado una dinastía que durará hasta la venida del Anticristo. ¿Quién será ahora bastante audaz para disputarte el poder?" (Dozy (1982). *Historia de los musulmanes en España* (t. I), p. 284-285)

[402] Después de exagerar sin medida la magnitud del triunfo, los cronistas tardíos se vieron obligados a justificar el rápido regreso de Yusuf con la muerte de su hijo. (Huici Miranda (1956). *Las grandes batallas de la Reconquista*, p. 71-72)
No sacó Yusuf todo el fruto de su victoria, acaso porque la muerte de su hijo primogénito le llevó nuevamente al África. (Aguado Bleye (1947). *Manual de Hª. de España* (t. I). p.586)

[403] Luchas civiles y antagonismos étnicos –Este antagonismo entre los españoles y los bereberes aparece netamente, con un carácter exacerbado, en las luchas de la fitna. Odio tan feroz no se ha manifestado mejor nunca [...]; por otra parte está compartida por las tropas cristianas, catalanas habitualmente, que responden a las llamadas de uno u otro partido; pero se señalará que es sobre todo contra los bereberes que se da vía libre cuando el partido español solicita su alianza. (Pères (1953). *La poésie andalouse en arabe classique au XI siècle*, I)

[404] Sucede así desde época temprana, cuando se afirma que al-Sumayl se emborrachaba a diario o que murió (en 759-60) ahogado en vino. Ya se han mencionado las acusaciones hacia Al-Hakam, que reflejan las tensiones de su reinado. En el periodo final de la dinastía omeya, a los dos hijos y sucesores de Almanzor, incapaces de mantener, por razones diversas, el dominio de su padre, se les califica de bebedores compulsivos. (Marín (2003). El consumo de alcohol en al-Ándalus, p. 285)

[405] Marín (2003). El consumo de alcohol en al-Ándalus, p. 286.

[406] Uno de los mayores problemas de este grandioso edificio político, era el de las relaciones del elemento árabe dominante con los pueblos conquistados. Ciertos historiadores, como Shaban, consideran incluso que esta rivalidad entre facciones tribales de *árabes del norte* (qaysíes) y del sur (yemeníes), que existía desde mucho antes pero que provocaba conflictos cada vez más frecuentes e inquietantes para la solidez del régimen tras la muerte del califa 'Abd al-Malik en el 705, no sería de hecho más que la traducción en términos tradicionales de una oposición entre dos tendencias políticas: la que quería mantener un dominio árabe duro (los árabes del norte o qaysíes) y la de los yemeníes que aceptaba una evolución hacia una mayor integración de los elementos musulmanes no árabes surgidos del movimiento de conversión al Islam de los pueblos conquistados. (Guichard (1995b). *La España musulmana*, p.14)

[407] Probablemente el radio de acción de la civilización islámica hispana habría tenido menor alcance, si no hubiera sido por la fundación del Califato de Occidente, que le proporcionó un centro tanto espiritual como político. (*La civ. h-ár.*, p. 43)

[408] *La civ. h-ár.*, p. 47.

[409] *cf. La civ. h-ár.*, p. 48. Fierro opina que el califato omeya había sido proclamado principalmente para contrarrestar el califato fatimí (*cf.* Fierro (1994). The *qâdî* as ruler, p.104)

[410] *La civ. h-ár.*, p. 47.

[411] Uno de los mayores acontecimientos de la historia del mundo musulmán medieval. (Guichard (1995b). *La España musulmana*, p.72)

[412] *cf.* Guichard (1995b). *La España musulmana*, p.72.

[413] Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.321.

[414] *cf.* Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.234.

[415] *cf.* Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.323.

[416] Guichard (1995b). *La España musulmana*, p.70.

[417] A pesar de las palabras de un historiador: "En aquel momento la unidad de la *umma* era ya un concepto utópico y la titularidad califal 'abbâsî una mera formalidad; el imâm sî'î fâtimî 'Ubayd Allâh había asumido dicho título; sustituir la nómina real de emir, rey y descendiente de los califas por la de califa y comandante de los creyentes era una formalidad respecto a la totalidad del Islam, pero no sucedía lo mismo hacia dentro: quien desde ahora se atreviera a disputar el poder del soberano, no sólo iba contra su legítimo rey y señor, sino contra el sucesor del Profeta". (Cruz Hernández (1992). *El islam de al-Andalus*, p.118)

[418] Los más dignos de reivindicar enteramente su derecho y los más merecedores de completar su fortuna y de revestirse de las mercedes con que Dios Altísimo los ha revestido, somos nosotros, por cuanto Dios Altísimo nos ha favorecido con ello, ha mostrado su preferencia por nosotros, ha elevado nuestra autoridad hasta ese punto, nos ha permitido obtenerlo por nuestro esfuerzo, nos ha facilitado lograrlo con nuestro gobierno, ha extendido nuestra fama por el mundo, ha ensalzado nuestra autoridad por las tierras,... ha dispuesto que los extraviados a nosotros volvieran y que nuestros súbditos se regocijaran por verse a la sombra de nuestro gobierno... En consecuencia, hemos decidido que se nos llame con el título de Príncipe de los Creyentes... Además hemos comprendido que seguir sin usar ese título, que se nos debe, es hacer decaer un derecho que tenemos. (*Una crónica anónima de Abd al-Rahman III al-Násir*, p.153)

[419] *cf.* Wasserstein (1993). *The Caliphate in the West*, p. 162. El autor continúa: "Cuando fue inaugurado por el primer califa de Córdoba, Abd al-Rahman al-Nasir, reflejó, si no el ideal de un califato universal, totalizador como el de los abasíes, al menos la aspiración a la unidad que animó tanto la historia de la península ibérica. Su sino durante el siglo XI, por el contrario, refleja el envés de esa aspiración, la tendencia a la división. La disolución del estado califal a comienzos del siglo XI se refleja, en el nivel institucional, en la fragmentación de la institución califal en diferentes direcciones, especialmente después del reconocimiento final de la pérdida de la aspiración a la unidad peninsular en Córdoba en 1031. Cuando los cordobeses decidieron no tener más omeyas, quizás no estaban suprimiendo la institución que esa dinastía había encarnado durante un siglo, sino dando casi un reconocimiento explícito al hecho de que su ciudad ya no podía esperar otorgar el centro de un estado unido del islam peninsular". (*cf.* Wasserstein (1993). *The Caliphate in the West*, p. 162)

[420] *cf.*Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España* (t. I), p.446.

[421] *La civ. h-ár.*, p. 48.

[422] *La civ. h-ár.*, p. 49.

[423] *La civ. h-ár.*, p. 52-53.

[424] Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.486-487.

[425] Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.486-487.

[426] Viguera (1988). Cronistas de al-Andalus, p.91.

[427] Reilly (1992). *Cristianos y musulmanes*, p.16.

[428] Reilly (1992). *Cristianos y musulmanes*, p.16.

[429] Reilly (1992). *Cristianos y musulmanes*, p.16.

[430] Reilly (1992). *Cristianos y musulmanes*, p.16. El texto sigue: "El resultado es la inestabilidad en el orden secular, lo cual conduce a su vez a la usurpación misma de la autoridad religiosa si se pretende que ese poder personal se haga legítimo y, por consiguiente, permanente. Al mismo tiempo, la falta de una jerarquía sacerdotal dentro del Islam, o de cualquier otra jerarquía religiosa que sirviese para regularizar la transmisión de la autoridad religiosa, hace que el califato mismo sea extremadamente vulnerable a tales intentos. El único derecho del califa a ostentar esa autoridad se apoya en su santidad personal, pero el camino real que lleva a esa dignidad es normalmente hereditario. A falta de un carisma relevante, pues, el propio califa puede aparecer como simple jefe de una tribu que no goza de una reputación tremendamente honorable. En estas circunstancias, un jefe capacitado y decidido en lo que nosotros concebiríamos como la esfera secular siempre puede aspirar a la responsabilidad última si logra presentar su propio programa como algo que es más beneficioso para el Islam. La reforma religiosa es la justificación del golpe de Estado".

[431] *cf.* Glick (1999). *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages* (chp. 1).

[432] During the crisis which followed the "Cordovan revolution" of 399/1009 and the fall of the 'Amirids, and until the demise of the caliphate in 422/1031, several chiefs from the 'Amirid Saqaliba played a major role in the politico-military manoeuvrings which accompanied the breakdown of the Umayyad central administration. The main ones here were Wadih, commander of the Medinaceli march, and head of the *Saqlabi-Andalusian* party which, with the caliph al-Mahdi, disputed control of Cordova with the Berbers of the caliphal army and their concurrent caliph al-Musta'in until his death in 402/101. Two other chiefs, Khayran and Mudjahid, then played a comparable role, but based respectively on Almeria and Denia, where they had built up practically autonomous powers which were transformed into ta"ifas once the central government disappeared completely. (*Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Saqaliba.)

[433] *cf.* Reilly (1992). *Cristianos y musulmanes*, p.27.

[434] Se ordenó entonces a los soldados que se colocasen guardando la carrera desde la Mansión de Sa'id hasta el palacio que habitaba Ibn al-Firat; se ordenó también que los pajes, soldados y chambelanes asignados a su servicio se colocasen a la puerta de su palacio. Preparó para recibirlos un gran salón de techos de oro que tenía en el palacio y era conocido como la Casa del Jardín, y que se amuebló magníficamente. Se colgaron bellísimos tapices, y entre alfombras, tapices y alcatifas, se gastó más de treinta mil dinares... Ibn al-Firat se sentó sobre un asiento alto con un cojín a los pies...
Entraron los dos embajadores... después de haber visto a los soldados en su camino, en tan gran número que les asustó. El chambelán les hizo sentarse en un baldaquino a la puerta del palacio y les llevaron por un largo pasillo precedidos por el cortejo de hombres que llenaban la casa. Luego les condujeron al salón donde estaba sentado el visir... Se pusieron delante del visir, pero a distancia, y el intérprete tradujo lo que dijeron y las respuestas del visir.
El visir habló con al-Muqtadir para que los recibiera y le indicó lo que se debía contestar. Se convocó a los jefes y generales del ejército por la mañana en el exterior del palacio de al-Muqtadir para cubrir la carrera hasta la Mansión de Sa'id, a caballo y a pie, con sus mejores atavíos y armas. También se llenaron los patios, vestíbulos y corredores de hombres armados, se adornaron y se amueblaron los palacios... Se colgaron tapices...
Los embajadores fueron introducidos por la Gran Puerta pública... Luego les llevaron desde este recinto hasta los corredores y vestíbulos contiguos al parque de las fieras, donde había diversas clases de animales salvajes en manadas que se acercaron a los visitantes, los olieron y comieron de sus manos... En otro recinto había cien animales de presa, cincuenta a la derecha, cincuenta a la izquierda, cada uno sujeto por un cuidador por medio de cadenas de hierro.
Luego les sacaron al "Palacio Nuevo", que era un recinto entre jardines, en cuyo centro había una alberca de estaño...
Luego les introdujeron desde este recinto al del Árbol: allí había un árbol en medio de una gran alberca, llena de agua clara. Tenía dieciocho ramas y en cada una de ellas, plataformas en las que aparecían aves y pájaros de oro y plata; la mayor parte de las ramas eran también de plata y algunas de oro...
Luego les sacaron, después de haber recorrido trece palacios hasta el patio llamado "De los Noventa", en el que estaban los pajes de cámara con todas sus armas y atavíos, llevando en sus manos una maza y un hacha. Luego pasaron por una fila

enorme de soldados y chambelanes y les introdujeron en la Casa de la Paz, donde había gran número de soldados y esclavos...
Cuando se acercaron a la parte donde estaba el califa... les hicieron pasar por más pasillos y más patios hasta que se sintieron mareados.
Al fin les introdujeron en el salón donde estaba al-Muqtadir... El califa estaba vestido con vestidos de brocado..., bordado en oro, sentado sobre un trono también cubierto con telas de la misma clase y tocado con un gorro alargado... Los nobles estaban sentados en estrados y el visir Ibn al-Firat estaba de pie, cerca del califa...
Los embajadores, al entrar, besaron el suelo, saludaron y se levantaron cuando se lo indicó el chambelán. Entonces el califa ordenó que se abriese la cúpula y funcionase un árbol que salió del suelo en una serie de movimientos hasta que llenó la cúpula...
Expusieron que su misión era conseguir el rescate de prisioneros. El califa contestó que accedía a ello por misericordia hacia los musulmanes que deseaban también rescatar a los suyos... (Al-Jatib) (Rubiera (1981). *La arquitectura en la literatura árabe*, p.71-74)

[435] *cf.* Mantran (1973). *La expansión musulmana*, p.92.

[436] Por el testimonio de Sastrow, que se halló presente en varias ocasiones cuando cenaba el emperador en Worms, éste no era, ni mucho menos, el contumaz glotón que tantos han supuesto. "Siempre había cuatro entradas... consistentes en total de seis platos." Y procede a describir una ocasión en Augsburgo: "Después de colocar las fuentes encima de la mesa, los pajes retiraron las tapaderas. El emperador sacudía la cabeza negativamente cuando el plato no era de su agrado y afirmativamente si le gustaba, acercándoselo después. Enormes pasteles, grandes piezas de caza y los manjares más suculentos eran retirados, mientras Su Majestad se contentaba con un poco de asado, un pedazo de cabeza de ternera u otra cosa análoga. No tenía quien le trinchase la comida, y hacía uso moderado del cuchillo. Antes de empezar cortaba el pan en pequeños bocados. Pinchaba con el cuchillo de cualquier manera, empleando a menudo los dedos, mientras sostenía el plato debajo de su barbilla con la otra mano. Comía tan naturalmente, a la par que de manera tan limpia, que era un placer contemplarlo."
"Cuando sentía sed sólo bebía tres sorbos. Hacía una señal a los *doctores medicinae* junto a la mesa, que se apresuraban a coger del trinchero dos frascos de plata y llenar con ellos una copa de cristal que contenía medida y media de líquido. El emperador lo sorbía hasta la última gota, tomando aliento dos o tres veces. No hacía el menor caso de la muchedumbre que venía a contemplar al monarca mientras comía. La comida duraba escasamente una hora, y, apenas terminada, se retiraban sillas, mesas y todo lo demás, quedando exclusivamente las cuatro paredes, decoradas con magníficos tapices. Rezada la acción de gracias, presentaban al emperador unas plumas para mondar los dientes, y seguidamente se lavaba las manos, tomando asiento junto a una de las ventas. Ahí cada cual podía acercarse a él, hablarle, entregarle una petición o discutir un asunto". (Wyndham Lewis (1942). *Carlos de Europa*, p.62)

[437] El cadí mayor de Córdoba veía las causas judiciales. A pesar de ser –después del canciller o primer ministro– el hombre más importante– del país– , el cadí [mayor de Córdoba] recibía a las partes litigantes con la mayor sencillez, como si estuviera sentado en una tienda de beduino; iba vestido con modestia, sin ostentación; sólo le acompañaban unos pocos consejeros y alguaciles. Cuando las circunstancias del pleito eran evidentes, solía pronunciar allí mismo su sentencia irrevocable; si se trataba de un caso poco claro, prefería frecuentemente encomendar el asunto a Dios , a no ser que esto supusiera prolongar una injusticia existente. Muchos de los cadíes mayores de Córdoba se hicieron famosos por sus sentencias justas e imparciales. (*La civ. h-ár.*, p. 24)

[438] *cf. La civ. h-ár.,* p. 53.

[439] Por otra parte, al propio soberano se le tenía que imponer un freno: al nombrar juez principal a un hombre conocido por sus virtudes y conocimientos, tenía que contar con que éste le replicase. Sin embargo, sólo un juez a quien el pueblo respetaba y en quien tenía confianza era capaz de mantener en el país el derecho; y toda la estructura social dependía más de personas que de “organizaciones”. (*La civ. h-ár.,* p. 55)

[440] Dirigía la oración y pronunciaba el sermón de los viernes en la mezquita mayor; influía en la enseñanza, era mirado con respeto por muchos jurisconsultos, directores de rezo y maestrescuelas.

[441] *La civ. h-ár.,* p. 56.

[442] El juez de la *chama'a* era en el siglo X uno de los personajes principales del Estado (según el autor anónimo del *Kitab al-zahra al-manthura*, el cargo de *qadi al-chama'a* era en el siglo X uno de los tres pilares en que se basaba el edificio califal, junto con el mando de la Marca superior y el de la armada) y conservaba por lo común, frente al soberano que lo nombraba, una libertad de juicio y una franqueza de expresión, que, aun siendo corteses, resultaban en algunos casos contraproducentes para él. Tal independencia, que el cadí reivindicaba como condición esencial para aceptar el cargo y que, de amenguarse, le movía a presentar la dimisión (*isti'fa*'), era la que le adornaba, a ojos del pueblo, del mayor prestigio y de la más alta autoridad moral, porque, si creemos a los biógrafos, jamás vacilaba en quitar la razón a los fuertes contra los débiles, y al príncipe o a los magnates de la corte contra los demandantes de baja condición, si la causa de éstos le parecía justa. (Lévi-Provençal (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p.79)
Las gentecillas de la capital, la *'amma*, expresión de la opinión pública, ponían su confianza en el cadí para recordar al califa la humildad, siempre que era necesario, y para traer a su memoria el modelo de la sociedad islámica primitiva, en cierto modo democrática y niveladora. (Lévi-Provençal (1957). *Hª de Esp. musulmana*, V, p.79)

[443] Lévi-Provençal (1957). *Hª de Esp. musulmana*, V, p.79.
Una de tales anécdotas refiere que en cierta ocasión, 'Abd al-Rahman III dejó de acudir a la oración del viernes tres veces seguidas, por supervisar la construcción de un salón en Medina Azahara. Al cuarto viernes, el cadí de la aljama Mundir b. Sa'id al-Balluti le censuró por haber dejado de cumplir el precepto del viernes para ocuparse de sus construcciones. 'Abd al-Rahman hizo una fiesta de inauguración a la que invitó a los notables y a los letrados, que acudieron y se sentaron en sus lugares mientras que el monarca se instalaba en su sitial, en la presidencia del salón. El cadí Mundir b. Sa'id al-Balluti rehusó sentarse al lado del califa y, mientras los presentes admiraban el salón y el alcázar, Mundir permanecía con la cabeza baja y en silencio. Cuando el califa le preguntó qué opinaba del salón, respondió
"Príncipe de los creyentes, ¿qué te puedo decir si el diablo se ha apoderado de ti y te ha hecho parecer buena tu acción, no quedando tranquilo hasta haberte convertido en un infiel?". El rostro de al-Nasir se ensombreció y le preguntó irritado: "¿Por qué?". Replicó Mundir: "Príncipe de los creyentes, Dios altísimo dice en Su bendito Libro: "Si no hubiese sido por el temor de que los hombres constituyesen una comunidad única, hubiésemos dado a quienes no creen en el Clemente casas con techo y escaleras de plata, para que subiesen por ellas; hubiésemos puesto en sus casas puertas y lechos... y ornamentos. Pero todo

esto no es más que goce en la vida mundanal; la última vida, junto a tu Señor, pertenece a los piadosos". Quedó cabizbajo al-Nasir y salió del salón cohibido, dispersándose entonces los asistentes. (*Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), p.175-176)
La personalidad del califa que se refleja en esta anécdota se aparta del retrato moral que de él ofrece Ibn Hayyan (en *Muqtabis V*), por lo que hay que suponer que el factor ideológico tiene un peso notable.

[444] *cf. La civ. h-ár.,* p. 55 y 56. Una resalta la compasión y la generosidad del juez Ahmed ben Baquí ben Majlad que, de su propio peculio, compensa a un marido para que se avenga a conceder el divorcio a su mujer, a la que maltrata.
La otra destaca la integridad de un juez que ignora las presiones a que le somete el primer ministro; la historia termina: "El emisario contó lo siguiente: Yo referí las palabras del juez al canciller. Este se calló; pero su hermano el visir Abuomar se puso a hablar de eso, atacando al juez e insistiendo repetidamente; al fin se encaró con él el canciller, y le dijo: –Hermano mío, el juez, voto a Dios, es hombre integérrimo; no por hacer eso dejaré yo de tratarle con las consideraciones debidas; sus dudas mismas me certifican claramente de la bondad de sus intenciones. Eso no significa, sin embargo, que yo haya abandonado a Yahia ben Ishac. ¿No hemos sido nosotros los que le hemos encomendado ese asunto y hemos puesto la confianza en él? Lo que hace el juez, voto a Dios, aun es mayor motivo para mi cariño y para que yo estime en más sus virtudes (Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba,* p. 251). Burckhardt añade, como si fueran palabras textuales de Aljoxaní: "Dicen que al oír esta contestación, el canciller –que era el hombre fuerte de su época– llegó a estimar todavía más al juez". (*La civ. h-ár.,* p. 55)

[445] A partir del reinado de Alhaquem II, los cadíes de Córdoba empezaron a intervenir más activamente en la vida política del califato y a recibir corrientemente la dignidad de visir, con las prerrogativas que llevaba anejas. Algunos eran aristócratas del tipo de Ibn Futais, a quien los biógrafos nos pintan como hombre rico. [...] Contemporáneos suyos fueron Ibn Dhakwan e Ibn Wafid, que estuvieron diariamente en la brecha, con el intento de aplacar los conflictos que ensangrentaron a Córdoba por los días de la *fitna.* [...] A Ibn Wafid lo detestaban, llamándole el "cadi de los cristianos", y, cuando los africanos entraron en Córdoba, lo condenaron al suplicio, del que no escapó sino a cálidas instancias de los juristas de la ciudad. (Lévi-Provençal (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p.79)

[446] Aprovechando la absurda campaña militar de 'Abd al-Rahman en la frontera en pleno invierno, grupos de las antiguas clases dirigentes, del pueblo y de los *fuqaha'* –el cadí de Córdoba Ibn Dhakwan aprobó la revuelta– se unieron para llevar a cabo la Revolución de Córdoba el 15 de febrero de 1009. Esta provocó la abdicación del califa Hisham II y más tarde la ejecución de 'Abd al-Rahman Sanyul, que había vuelto a Córdoba de una manera igual de absurda que cuando se marchó. La ciudad gubernamental amirí de Madinat al-Zahra' fue entonces saqueada y destruida. (Guichard (1995). *La España musulmana*, p.105)

[447] *cf.* Bonnassié, Guichard y Gerbet (2001). *Las Españas medievales,* p.112.

[448] *cf.* Fierro (1994). The *qâdî* as ruler, p. 79.

[449] Bonnassié, Guichard y Gerbet (2001). *Las Españas medievales,* p.112.

[450] *cf.* Pryce-Jones (2002). *The Closed Circle*, p.24.

[451] El "alcalde" castellano es un préstamo del *qadi* andalusí: "Del *qâdî* musulmán, representante genuino de la ley en la ortodoxia islámica, saca su alcalde, que más que un juez [...] se convierte, tras larga transformación, en un administrador de la cosa pública, porque ya por entonces los propios jueces musulmanes –*qudât*– habían adquirido funciones políticas y gubernativas, sobre todo después de sobrevenir la invasión almorávid y producirse mayor confusión entre el elemento puramente religioso y la administración local, confiando al *qâdî* la guardia y la custodia de la ciudad". (De las Cagigas (1948). *Los mudéjares*, t. I, p.149)

[452] –El monarca se ha enterado del informe jurídico que los faquíes han presentado en el proceso de este impío. El soberano dice al juez: Vete, porque te hemos destituido. Ahora, en cuanto a ti, Abdelala, sabemos que Yahia b. Yahia en cierta ocasión declaró que tu eras un ateo, y de los informes de aquel que es tachado de ateo no debe hacerse caso. En cuanto a ti, o Abán ben Isa, habíamos pensado nombrarte juez de Jaén; pero ahora pensamos que no sirves para ocupar ese cargo, porque una de dos: si has sido en esta ocasión sincero [eso quiere decir que no sabes | derecho], y ya no es hora de que te pongas a aprender decisiones legales; y si fuiste mentiroso, al mentiroso no se le debe prestar crédito ni confianza. Y al otro le dirigió frases tan soeces, que ni entre criminales se emplean, dándole a entender que el soberano pensaba que debía dedicarse a ser maestro de párvulos. (Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba*, p. 128-129)
El proceso es recogido también por al-Wansarisi: "Les juristes de Cordoue sont consultés sur le cas du neveu (fils du frère de 'Aŷab, la concubine d'al-Hakam I[er], qui, surpris un jour par la pluie, a déclaré: "Le Savetier commence à asperger Ses peaux!" 'Abd al-Malik b. Habib et Asbag b. Halil, sont d'avis qu'il encourt la mort. Abû Zayd b. Ibrâhîm auteur (*sâhib*) d'"*al-Tamâniyya*", 'Abd al-A'lâ b. Wahb et Abân b. 'Îsâ (b. Dînâr) estiment qu'il s'agit d'une plaisanterie entraînant un simple châtiment corporel et non la peine capitale. Le cadi Muhammad (le texte dit Mûsâ) b. Ziyâd se range à ce dernier avis; de qui indigne et fait pleurer Ibn Habîb. L'émir 'Abd al-Rahman b. al-Hakam saisi de l'affaire fait exécuter la sentence rendue par Ibn Habîb et son compagnon Asbag b. Halil et le malheureux est crucifié en présence de ces deux juristes. L'émir révoque le cadi accusé d'avoir fait preuve d'indulgence coupable (*mudâhana*) dans cette affaire et tance vertement et insulte les autres juristes n'ayant pas opiné pour la mort." (Lagardère (1995). *Analyse du Mi'yar d'Al-Wansarisi*, "Vie religieuse", nº 192, p. 53)

[453] Ibn Hayyan (2001). *Almuqtabis II-1*, p. 279.

[454] Familias árabes que aportan cuadros superiores al Estado: los Banu Abi Abda-kalbitas (45 altos funcionarios); los Banu Yahwar / Buht; los Banu Basil; los Banu Hudayr; los Banu Shuhaid; los Banu Futays; los Banu Abd al-Ra'ufa /Abd l-Wahhab; los Banu l-Rumahis; los Banu Tumlus; los Banu Badr Ibn Ahmad. Las familias Bereberes: los Banu Ilyas; los Banu l-Harrubi; los Banu Zayyalli /al-Zayayila; los Banu l-Mushafi; los Banu Ya'la. (*cf.* Meouak, Muhammad (1999). *Pouvoir souverain, administration centrale et élites politiques dans l'Espagne Umayyade (VIII - X siècles)*. Helsinki)
"El cadí pertenecía habitualmente a una familia aristocrática sólidamente enraizada localmente, y en muchas ocasiones acaparaba la función de un modo casi hereditario durante varias generaciones, como sucedió en Valencia con los Banu Djahhaf. En las épocas de crisis, no era extraño que el poder recayese en el cadí." (Bonnassié, Guichard y Gerbet (2001). *Las Españas medievales,* p.112)

[455] En principio, y según la antigua tradición musulmana, el cargo de juez no era remunerado, pero en la práctica el cadí andaluz recibía un sueldo, sin duda pequeño, que a veces consideraba un deber rechazar. (Arié (1982). *España musulmana*, p.93)

[456] *cf.* Bonnassié, Guichard y Gerbet (2001). *Las Españas medievales,* p.112.

[457] *cf.* Marín (1994). *Inqibâd 'an al-sultân: 'ulamâ'* and political power in al-Andalus, p.138.
[458] *cf.* Schacht (1995). Law and Justice, p. 558.
Según Schacht, los primeros monarcas abasíes lograron la vinculación permanente del cadí con la charia: el cadí tenía que ser un especialista en la charia, nombrado por el gobierno central para aplicar la ley sagrada hasta que fuera cesado. Su independencia era teórica: con el creciente despotismo, el poder temporal se negó a tolerar la existencia de cualquier institución independiente; los cadíes eran cesados a gusto del gobierno central y dependían además de las autoridades políticas para la ejecución de sus sentencias, lo que tenía una importancia particular en la administración de la justicia criminal(*cf.* Schacht (1982). *An introduction to Islamic Law*, p. 50)
[459] Para Aljoxaní, que no menciona al primer ministro, el cargo de juez de la aljama venía a ser la dignidad más alta del reino, después del soberano (*cf.* Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba,* p. 6). Julián Ribera, traductor de la *Historia de los jueces de Córdoba*, escribe en el prólogo de éste libro que al cadí cordobés le corresponde ocuparse de todos los asuntos que han sido regulados por la ley religiosa, hallándose en este sentido incluso por encima de la autoridad del propio monarca, siendo superior al zalmedina, zabazoque, almotacén y los notarios (*cf.* Ribera (2005). Prólogo, p. XXVIII).
El *cadí al-yama'a*, jefe supremo de los cadíes, residía en Córdoba y era nombrado directamente por el soberano, que generalmente elegía a un cadí de provincia distinguido por su competencia y probidad. Tenía categoría de ministro. El territorio de su jurisdicción no iba más allá de la provincia de Córdoba. La justicia religiosa no correspondía a su jurisdicción. "El *cadí aljamaa* no era superior a sus colegas de las provincias sino por el puesto que le correspondía en la corte"(Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España,* tomo I, p.447.). Políticamente, su rango era comparable al jefe de la frontera superior y al almirante de la flota de Almería, "las tres personas con quienes sultanes y califas consultaban los más graves negocios de Estado". (Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España,* tomo I, p.448.)
[460] *cf.* Anales Palatinos de Al-Hakam II, p.45.
[461] *cf.* Anales Palatinos de Al-Hakam II, p.70.
[462] *cf.*Marín, M. (1999). Shurta in Muslim Spain. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*.
[463] *cf.* Barceló (1997). *El sol que salió por Occidente*, p. 145.
[464] *cf.* Barceló (1997). *El sol que salió por Occidente*, p.144. Tampoco los jefes militares de los diversos cuerpos del ejército.
[465] "Le qâdi, également choisi dans la classe des ulémas, est le titulaire d'une judicature ou magistrature judiciaire. Nous avons déjà constaté l'existence d'une de dualisme juridique dans plusieurs pays musulmans et des tentatives de moderniser certaines parties du fiqh. C'est ainsi qu'à côté du chaikh al-islam duquel en théorie relevaient les qâdis, l'Empire Ottoman possédait un Ministère de la Justice qui réduisit considérablement la compétence du chaikh al-islam". (Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions,* p. 135)
[466] *cf.*Schacht (1982). *An introduction to Islamic Law* , p. 54.
[467] *cf.* Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions,* p. 136.
[468] *cf.* García Gómez y Lévi-Provençal, *Introducción*, p.12-13.
[469] García Gómez y Lévi-Provençal (1981). *Sevilla a comienzos del siglo XII. Tratado de Ibn Abdún,* nota al pie en p. 69.
[470] *cf.* Terrasse (1985). Introducción. En Torres Balbás: *Ciudades Hispanomusulmanas*, tomo I, p.12
[471] *cf.* Chejne (1980). *Historia de la España musulmana*, p.132.
[472] *cf.* Lévi-Provençal (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p.90.
[473] *cf.* Lévi-Provençal (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p.90.
[474] *cf.* Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba,* p.5..
[475] El emir Hixam I elogió a Ziad ben Abderrahmen, que, después de serle ofrecido el cargo, rehusó y salió huyendo de Córdoba: "Enterado éste del propósito del soberano, salió huyendo de Córdoba. Hixem, al saberlo, dijo: –¡Ojalá fuesen todos como Ziad! De esta manera no me vería yo importunado por tantos pretendientes que piden empleos". (Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba,* p.10)
[476] Salió Mosab del palacio real y vivió en el retiro de su casa, alejado de la vida pública hasta que subió al trono Hixem I, el cual le instó a que ocupara el cargo de juez. (Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba,* p.10)
[477] –Ante todo debo decir que, por mi parte, juro que no aceptaré el cargo de juez de ningún modo, hágase conmigo lo que se haga. (Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba,* p.12)
[478] *cf.* Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba,* p.13.
[479]–Rehúso, rehúso, como rehusaron los cielos a la tierra; no por desobedecer a su señor, sino por simple temor, por miedo a Dios. (Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba,* p.18).
[480] Los ministros pusiéronle guardias, le condujeron a Jaén, lo hicieron sentar en el juzgado y juzgó un solo día; al llegar la noche huyó, y el pueblo, al amanecer, decía: "El juez ha huido". [...]El Emir exclamó: –Realmente es un santo varón. (Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba,* p.19)
[481] Cuando Abugálib volvió de la peregrinación a la Meca, se dedicó a la vida ascética, llena de privaciones, devota, como varón celosísimo que era en materia religiosa. El soberano Abdala, que estaba prendado por las noticias que de él había tenido, le vino a deseo muchas veces el ver a ese hombre; pero no quiso introducirlo en palacio. Por fin, cierto viernes, al volver Abdala de la aljama, por el *corredor* de paso de palacio a la mezquita, vio a ese asceta. [...] Cuando llegué al punto de ofrecerle el cargo de juez, me dijo: | –-Pardiez, si vuelves a repetir tal cosa, si me comunicas acerca de esto alguna orden del soberano, ten por seguro que me marcharé de Andalucía. (Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba,* p.21-22)
[482] *cf.* Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba,* p.15.
[483] –Oh, Abu Jálid (Háxim) –contestó Abenbaz– si el monarca insiste en alguna de estas cosas, me veré obligado a huir de Córdoba. (Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba,* p.17)
[484] *cf.* Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba,* p.17.
[485] *cf.*Lewis (2003). *La crisis del islam*, p. 35. El autor afirma que, en la época medieval, el cadí es presentado en la literatura como un personaje corrupto, e incluso ridículo, por ser un cargo nombrado por el gobernante; en cambio, el muftí, cuya influencia procede de su prestigio y reconocimiento públicos, gozaba de estima y respeto.
[486] *cf.* Pareja (1954). *Islamología*, tomo II, p. 578.

[487] During the Umayyad period, when the *kâdî*s were the legal secretaries of the governors, they or the governors themselves exercised whatever criminal justice came within the competence of the administrative authorities. But when, under the early 'Abbâsids, the office of *kâdî* was separated from the general administration and became bound to Islamic law in substance and procedure, the formal rules of evidence of this last made it impossible for the *kâdî* to undertake a criminal investigation, and his inability to deal with criminal cases became apparent. Consequently the political powers stepped in and transferred the administration of the greater part of criminal justice to the police (*shurta*), and it has normally remained outside the sphere of practical application of Islamic law. Nevertheless, the office of *kâdî* in this its final form proved to be one of the most vigorous institutions evolved by Islamic society. (Schacht (1982). *An introduction to Islamic Law*, p. 50)

[488] Consulta en abril-mayo 970 de los juristas de al-Andalus sobre cierto Ahmad b. Omar b. Abi Utmán acusado por un moribundo llamado Muhammad b. Abdallah de haberle herido voluntariamente. Respuesta. El acusado será encarcelado esperando la muerte o la curación del herido y la instrucción del caso. Abderrahmán b. Baqi b. Mahlad responde que no se pronunciaba sobre los delitos de sangre. (Lagardère (1995). *Analyse du "Mi'yar" d'Al-Wansarîsî.*, "Vida religiosa", nº206)

[489] *cf.* Schacht (1982). *An introduction to Islamic Law*, p. 51.

[490] He aquí... como al-Maqrizí define la institución: "Se aplica –dice– a aquellos actos que el cadí no puede reprimir y cuya represión deja a otro más poderoso".(Lévi-Provençal, *Hª de E. Musulmana*, V, p.83)

[491] En árabe, *nazar fil-mazalim*.

[492] *cf.* Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba,* p.220.

[493] Ejercía en aquel entonces el cargo de zabazoque de Córdoba Ibrahim b. Hosáin b. Asim. El monarca recomendó a éste mucho celo y le aconsejó que se mantuviese en su puesto sin guardar muchas contemplaciones con los criminales; hasta le autorizó para que ejecutase las penas de amputación y crucifixión sin necesidad de elevar la causa al soberano, ni consultarle, ni pedir autorización para ejecutar las penas. Con tales prevenciones, Ibrahim ejerciendo de zabazoque en su curia, al traerle a un criminal a quien se acusaba de grave delito, solía decirle:
–Dicta tu testamento.
Y llamaba a unos ancianos, los cuales eran testigos de la última voluntad del criminal, e inmediatamente lo crucificaba y degollaba. Para ejecutar esas órdenes tenía allí delante una turba de verdugos.
Ocurrió, pues, que unos hombres trajeron a un mancebo, vecino de ellos, quejándose y ponderando mucho las fechorías que realizaba el mozalbete. Ellos no deseaban que se le aplicara un gran castigo: figurábanse que el zabazoque le daría un buen escarmiento y que a lo más le metería en la cárcel. El zabazoque dijo al más anciano y respetable de aquel grupo que había traído al muchacho:
–¿Qué pena merece este chico a juicio tuyo?
El anciano contestó hiperbólicamente, en sentido figurado y exagerando mucho:
–Merece que le entregues a esos.
Y señaló a los verdugos. Entonces Ibrahim Hosain dijo al anciano y al grupo de hombres (...):
–Marcháos.
Ellos se fueron. Y dirigiéndose al muchacho dijo el zabazoque:
–Dicta tu testamento.
–Oh, por Dios –dijo entonces el muchacho–, no hagas tal; la falta que yo he cometido no llega a merecer la pena de muerte ni la de crucifixión.
–Los testigos –contestó el zabazoque– han declarado que la mereces.
Y lo mató y crucificó." (Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba,* p.220-221)

[494] Existía un inspector de mercados llamado *al-muhtasib* (de donde deriva el español *almotacén*), el cual vigilaba los precios y la calidad de las materias primas. (*La civ. h-ár.,* p. 63)

[495] *La civ. h-ár.,* p. 36.

[496] Entonces le dio lástima al cadí este monje fanático, y, habiéndolo enviado a la cárcel, fue a pedir permiso al monarca para rebajar la pena a este hombre evidentemente enajenado. (Dozy (1988), libros I-II, p. 321).

[497] Dozy (1988), libros I-II, p. 341.

[498] *cf.* Cruz Hernández (1996), p.134; Fierro (1987) p. 54; Hillenbrand (1992), p.115; Lévi-Provençal (1967), p. 151; Vernet, (1993), p.61.

[499] Por otra parte, los jefes de las comunidades cristianas de España desaprobaron casi siempre de modo paladino estas manifestaciones de exaltados." (Lévi-Provençal (1967), p. 151)

[500] Jiménez Pedrajas (1973), p. 136.

[501] *cf.* Pareja (1954), tomo II, p. 575.

[502] Fierro (1987), p. 56.

[503] Le ordena comparecer ante su presencia y le reprocha con una exhortación muy clemente por qué ella, aristocráticamente elevada, se ha convertido en degenerada por la servidumbre de la fe cristiana y ha ensuciado el ornato de tan excelso linaje con una despreciable conducta. "Pero podrás desatarte, le dijo, cuanto antes de todas tus suciedades y recuperar la claridad que se debe a tu alterado origen si, teniendo decisión, eliges ser admitida con íntimos deseos en los cultos de nuestra fe y obedeciéndonos con las mayores intenciones sigues lo que seguimos y te esfuerzas por ir a donde somos conducidos. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 171)

[504] Jiménez Pedrajas (1973), p. 134.

[505] El muy salvaje juez, encendido por la declaración de la virgen, después de realizar un informe sobre ella al Rey, la entregó a los calabozos y la atenazó con el enorme peso de las cadenas. Al día siguiente, por un decreto del Príncipe, la mató con la espada; enseguida ordenó que su cuerpo exánime fuera suspendido con la cabeza boca abajo en el patíbulo de cierto asesino, que había sido clavado pocos días antes. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 173)

[506] Deciden liberar a Jorge, a quien no habían oído ningún insulto contra Mahoma, y el monje repite ante los dignatarios las palabras que había pronunciado antes, por lo que también es ejecutado junto con los demás.

[507] Jiménez Pedrajas (1973), p. 133.

[508] Cf. Eulogio de Córdoba (1998). Apologético, p. 206.

[509] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 85.

Stupore nimio iudex turbatus, ac veluti amens effectus, ubertim lacrymasse perhibetur: et quadam mentis hebetudine occupatus, vix potuisse fertur exprobanti se monacho respondere. (Eulogius Toletanus Episcopus (s.f.). *Memorialis Sanctorum Libri Tres*. Rec. en: http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0799-0859,_Eulogius_Toletanus_Episcopus,_Memorialis_Sanctorum_Libri_Tres,_MLT.pdf [31-mayo-2008].)

[510] "Unos sabios que estaban sentados con él". *Consedentibus secum sapientibus*. (Eulogius, *ibidem*)

[511] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 85.

[512] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 85.

[513] De cuya obra *L'Espagne musulmane* escribe Burckhardt: "Hoy en día la mejor obra de conjunto desde el punto de vista histórico". (Burckhardt (1992), p. 36)

[514] *cf. La civ. h-ár*., p. 273.

[515] Lévi-Provençal (1967), p.154.

[516] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 117.

[517] Dozy (1988), libros I-II, p. 316.

[518] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 95.

[519] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 131.

[520] El *Documento Martirial.*

[521] Eulogio de Córdoba (1998). Documento martirial, p. 179.

[522] Isa b. Ahmad Arrazi [...] dirá que la crucifixión del sobrino de Achab fue en 237, fecha que Ibn Hayyan declara indudable, apoyándose en Alhuxaní, lo que es confirmado por el hecho de haber ocurrido todo cuando era cadí Muhammad b. Ziyad Allahmi, de quien se sabe accedió al cargo en 234. (Ibn Hayyan (2001). *Almuqtabis II-1*, nota al pie de Makki y Corriente, p. 278)

[523] A Saíd ben Soleiman le nombró juez de la aljama de Córdoba Abderrahmen II; y fue juez hasta que murió Abderrahmen II; luego, Mohámed I le confirmó en el cargo; y lo ejerció cerca de dos años; al fin, murió en Córdoba siendo juez, no cesante. No he oído decir la fecha en que fue nombrado, pero sin duda alguna debió de ser después del año 234. (Aljoxaní (2005). *Historia de los jueces de Córdoba*, p. 132)

[524] *cf.* Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba*, p. 134-136. He aquí la versión de Burckhardt:
Nasir b. Qays, arrendador de uno de los jueces de Córdoba, cuenta: Cuando entré en la casa del juez, se levantó para saludarme. Luego se sentó y dijo a las personas que estaban sentadas a su lado: Señores míos, éste es el hombre que, con la ayuda de Dios, me alimenta a mí y a mi familia. A continuación me interrogó acerca de la cosecha del año y le informé de que lo sembrado en sus campos produciría siete medidas de cebada y tres medidas de trigo. El juez dio gracias a Dios y lo alabó. Después empezó a hablar con un hombre y una mujer que habían venido a verle. El hombre le dijo al juez: Señor, manda a esta mujer que vuelva conmigo a casa. La mujer se arrojó al suelo, juró que no iría ni un palmo con su marido y dijo al juez: Por el Dios fuera del cual no existe divinidad, si tú me ordenas que vaya con este hombre, me mataré y tu tendrás la culpa de mi muerte. Cuando el juez oyó las palabras de la mujer, se dirigió a un hombre que estaba a su lado y a quien yo tomé por un jurisconsulto, y le habló: ¿Qué piensas de este caso? Si no se le demuestra al juez con pruebas que este hombre maltrata a su mujer, contestó el jurista, debe obligarla a volver con él, quiera o no, a menos que el hombre consienta en la separación contra pago de alguna indemnización o alguna cosa que ella quiera darle. Ahora bien, en el caso de que él se niegue a dejarla en libertad si no paga una indemnización, le asiste el derecho, pues el marido puede disponer libremente hasta de los pendientes de su mujer, mientras no la maltrate. Cuando el marido oyó las palabras del jurista, dijo: Por Dios, ella es pobre y no posee fortuna propia. Sin embargo, intervino el juez, si ella estuviera en condiciones de ofrecerte una indemnización para librarse de ti, ¿la dejarías marchar? En este caso sí, y con mucho gusto, contestó aquel. A continuación el juez se volvió hacia mi y dijo: ¿Has traído en este viaje provisiones? Sólo una fanega de trigo y dos fanegas de cebada, contesté. Vi como el juez movió los dedos, como si estuviera contando, y luego observó: Estas son provisiones para nueve meses y algo más. Se dirigió al marido: Toma lo que queda de la cosecha de mi finquita y deja que tu mujer se marche tranquilamente, así quedas libre de ella. Aceptaría con mucho gusto esta oferta, si aquellas provisiones estuvieran en Córdoba. Veo que eres hombre que sabe aprovechar las ocasiones, dijo el juez. Luego apoyó sus manos en el suelo, se levantó, entró en una de las habitaciones de su casa y trajo un trozo de tela de hilo blanco y se lo dio al hombre con las siguientes palabras: Este trozo de tela ha sido tejido aquí en mi casa, para que yo lo utilice este invierno; sin embargo, me puedo pasar sin él. Toma y véndelo. Por el dinero que te den, puedes pagar el transporte de mi cosecha desde la finca hasta tu casa. El hombre tomó la tela y dejó marchar a su mujer. A mi me ordenó el juez que le entregara aquellas provisiones al hombre, y no tuve más remedio que dárselas...(*La civ. h-ár.,* p. 56)

[525] Aljoxaní (2005). *Historia de los jueces de Córdoba*, p. 132.

[526] Aljoxaní (2005). *Historia de los jueces de Córdoba*, p.133.

[527] *cf.* Aljoxaní (2005). *Historia de los jueces de Córdoba*, p.133.

[528] *cf.*Aljoxaní (2005). *Historia de los jueces de Córdoba*, p. 137.

[529] Said ben Soleiman permaneció ejerciendo hasta que murió 'Abd al-Rahman II, año 238. Contó Mohámed ben Abdelmélic ben Aymán que le habían referido personas que habían asistido a la proclamación del monarca Mohámed I, que cuando el juez Saíd ben Soleiman fue a presentarse al nuevo soberano y se puso cerca de él, díjole el monarca: –Oh juez, continúa ejerciendo el cargo. [...] Murió ejerciendo el cargo. (Aljoxaní (2005). *Historia de los jueces de Córdoba*, p.138)

[530] Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba*, p. 127.
"Fue juez hasta que murió Abderrahmen II; luego, Mohámed I le confirmó en el cargo; y lo ejerció cerca de dos años; al fin, murió en Córdoba siendo juez, no cesante. No he oído decir la fecha en que fue nombrado, pero sin duda alguna debió de ser después del año 234". (Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba*, p. 132)

[531] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 146.

[532] Si no hubiese estado presente el Juez, que reprimió el fragor del pueblo enfurecido con el privilegio de su poder, hubiesen sido privados del aliento de la vida en ese momento. A continuación, los envió a la cárcel y mandó amputarles brazos y piernas antes de ser ejecutados. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 149)

[533] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 160.

[534] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 161.

[535] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 161.
[536] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 162.
[537] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 169.
[538] *cf.*Aljoxaní (2005). *Historia de los jueces de Córdoba*, p. 137.
[539] El cadí que juzgó a Columba en septiembre de 853 se comportó más moderadamente; cuando ésta pretendía catequizarle con suaves palabras, el juez no decretó su ejecución, sino que la "condujo al palacio y la presentó ante el consejo de los dignatarios... Cuando todos los notables advirtieron la valerosísima constancia de la virgen mandaron que inmediatamente se la pasase a cuchillo ante las puertas del palacio" (*cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 167). ¿Era todavía juez Saíd b. Soleimán?
[540] Eulogio de Córdoba (1998). Apologético, p. 204.
[541] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Apologético, p. 205.
[542] *cf.* Álvaro, *Vita Eulogii*, 28.
[543] El cadí no busca la retractación, sino la conversión del cristiano que ha injuriado a Mahoma, a pesar de lo que Fierro ha escrito: "Lo que me interesa destacar en esta ocasión son las formas en que se obtenía el martirio. El esquema que se repite es el siguiente: el cristiano que busca ser mártir injuria a Mahoma o a su religión mediante insultos proferidos públicamente, al tiempo que declara la divinidad de Jesús. El caso es llevado ante el cadí quien suele procurar obtener una retractación, bien mediante el encarcelamiento bien mediante castigos corporales; si no la obtiene, entonces sentencia la pena capital que, en estos casos, es decapitación." (Fierro (1987). *La heterodoxia en Al-Andalus durante el periodo omeya*, p. 54.)
[544] Juan, el comerciante, fue instado, mientras era azotado, a convertirse al islam: la flagelación, el paseo humillante y la cárcel tuvieron principalmente la función de suplir la pena de muerte que legalmente el cadí no le pudo imponer por deficiencia en la calidad de los testigos.
[545] El proceso de Flora fue conocido directamente por Eulogio, que conversó con ella en la cárcel cuando esperaba ser ejecutada. Flora es conducida por su hermano musulmán ante el juez, acusada de apostasía, y cuando éste la interroga, aquélla "atestiguó no haber conocido en absoluto la religión mahometana" (Memorial, p. 128.). Ante estas palabras, el cadí reacciona airadamente, manda que los guardianes la sujeten y la tumben, y él mismo le aplica el castigo azotándola con ira y golpeándole la cabeza (*cf.* Memorial, p. 129). Quizá la explicación de una reacción tan desaforada se encuentre en el hecho de que Flora fue conducida por su hermano musulmán, quien había fracasado en su intento de reconducirla al islam con golpes, amenazas y a veces con palabras suaves (*cf.* Memorial, p. 128). Además, el hermano dice al juez que Flora había sido educada como musulmana y cumplía con los preceptos del islam, hasta que los cristianos la sedujeron y "le hicieron creer algo detestable, que Cristo es Dios"(*cf.* Memorial, p. 128). Flora desmiente a su hermano con energía, negando que haya profesado el islam alguna vez, asegurando que desde la infancia ha prometido ser fiel a Cristo (*cf.* Memorial, p. 128). Pero el juez no tiene en cuenta su testimonio de mujer, que legalmente hubiera valido, de ser aceptado, la mitad que el de su hermano.
La rebeldía de una mujer que se niega a obedecer a un pariente varón, que probablemente estaba desempeñando las funciones de cabeza de familia, el fracaso de los métodos que éste le aplicó para que volviera al islam, la "insolencia" de Flora al obstinarse en el error ante la alta autoridad del cadí, estas circunstancias explican la violenta reacción de éste. No obstante, después de la flagelación el juez tiene la consideración de devolverla al hermano para que la adoctrine; el juez era maliquí, entre los hanafíes la mujer no es condenada a muerte por apostasía (*cf.* 'Abdurrahmani'l-Djaziri (1997). *The penalties for Apostasy in Islam*, cap. 3). Flora huirá de su casa y cuando se presente de nuevo, espontáneamente, ante el juez para hacer profesión de fe cristiana y a la vez insultando al islam, será condenada y ejecutada, no inmediatamente sino después de un periodo en la cárcel; allí la encontró Eulogio junto con otra mártir, María.
[546] La tendencia general durante el emirato de Muhammad, fue la de acabar con los mártires inmediatamente; mientras que en tiempos de su padre, fue más frecuente lo contrario, el demorar la muerte algún tanto, a veces muy pocos días, y otras algo más, aunque nunca, a juzgar por lo dicho parece que fuera demasiado. (Jiménez Pedrajas (1973), p.188)

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

VI. SEDENTARISMO Y NOMADISMO

La ciudad en al-Andalus

1. LA PROPIEDAD AMORTIZADA ¿FACTOR DE PROGRESO?

El mundo islámico "a pesar del altísimo grado de su desarrollo" carecía de un orden municipal "en manos del pueblo", comparable al de la Europa medieval; la vida en la España musulmana "estaba totalmente a merced de los funcionarios de la realeza absoluta y de las, en cierto modo, rígidas donaciones de mano muerta, que quedaban al margen del progreso[1]. Estos *hechos* son presentados por Burckhardt como las objeciones de un *historiador moderno*: hay una velada crítica *ad hominem*, pues *La civilización hispano-árabe* y la obra de Burckhardt, en general, dejan claro la escasa consideración que le merecen a éste la Historia y la modernidad. De los tres argumentos mencionados –carencia de un orden municipal *democrático*, absolutismo político y la propiedad amortizada como factor de atraso–, Burckhardt no responde más que al último:

> **Contra esto hay que señalar que la "rigidez" de las citadas donaciones no era considerada como contraria a la vida, sino como una protección y seguridad. Gracias a ello, la ciudad islámica recibía un carácter medio monacal[2].**

Burckhardt no dice claramente[3] que las donaciones pías eran una *protección* contra las frecuentes expoliaciones cometidas por el emir sobre la propiedad de los particulares; tampoco menciona que otro de los objetivos de la fundación de un bien amortizado o *waqf*[4] era el de eludir algunas disposiciones coránicas juzgadas demasiado favorables a la herencia de las mujeres[5] ni alude al hecho de que había diversas clases de *waqf* y no todas tenían carácter filantrópico.

El *waqf* ha recibido la atención de grandes historiadores del siglo XX; algunos, como J. Schacht, habían publicado sus tesis mucho antes de que *La civilización hispano-árabe* viera la luz. Schacht subraya que la finalidad del *waqf* era reforzar el antiguo sistema familiar patriarcal árabe y beneficiar a los clientes (*maulas*), con objeto de convertirlos en auxiliares fieles de la familia del fundador, ambos fines contrarios a la intención legislativa coránica[6]. El *waqf* facilitó al legador un medio de eludir legalmente las disposiciones en materia sucesoria[7], que restringen de muchos modos su libertad, permitiéndole disponer más libremente de sus bienes[8]; ese es el motivo de que haya sido utilizado reiteradamente para desheredar a las mujeres[9]. La constitución de un *waqf* también sirvió muchas veces para ponerse al abrigo de la codicia de los príncipes y la rapacidad de los altos funcionarios, que no podían proceder a confiscaciones y arbitrariedades dado el carácter sacro e inviolable del

waqf[10]. La ley islámica quería garantizar la propiedad legítima, pero al mismo tiempo ponía al descubierto que la confiscación era un hecho corriente en el periodo abbasí y que los cadíes no tenían atribuciones para impedirla[11]; la confiscación, de la que la charia no se ocupaba[12], al final del periodo omeya y comienzos del abbasí casi se había convertido, con el procedimiento añadido de la tortura, en una institución del estado islámico; los juristas musulmanes apartaban los ojos de un procedimiento que sabían ilícito, pero que no podían criticar abiertamente, so pena de sufrir ellos mismos sus consecuencias negativas[13].

El creador de un *waqf* podía legar sus bienes a instituciones de interés público (mezquitas, hospitales, escuelas, fuentes, etc.) o podía ceder sus bienes a un grupo de particulares. En este caso, era necesario que hubiese un gerente "cuya designación se reservaba el donador y que inicialmente podía ser él mismo". Los beneficiarios particulares podían ser un grupo de pobres o los descendientes del donador; en este último caso, el donador y su familia recibían las rentas del *waqf* como remuneración por la gestión de los bienes. Se conservaba la administración retribuida mientras la descendencia no se extinguiera[14]. Hasta el siglo XI, los *waqfs* creados a favor de una familia fueron más importantes que las fundaciones destinadas a obras de interés público[15].

A las ventajas y beneficios aportados por el *waqf* a la comunidad se juntaron a la larga graves inconvenientes. Los bienes raíces vinculados llegaban a veces a más del cincuenta por ciento del total; se multiplicó el número de sinecuras, con la resultante disminución del trabajo útil, y el despilfarro y malversación de fondos, en provecho de los cadíes y de sus protegidos[16]. En los tiempos modernos, no hay duda de que la conciencia social de las clases cultivadas está profundamente preocupada por las graves consecuencias de la ley coránica en materia de sucesión y por la ley que permite la constitución de *waqfs* así como por los abusos inherentes a la poligamia y el divorcio. El Corán fija en detalle las partes y porcentajes a respetar en la repartición de los bienes entre los herederos y lega a las herederas, en general, la mitad de la parte de los herederos varones del mismo rango. No es difícil reconocer la equidad de estas reglas tratándose de bienes muebles, pero aplicadas en los países agrícolas o de capital industrial, sus consecuencias pueden ser desastrosas económicamente. En cuanto al *waqf* familiar inalienable, ha causado también una gran corrupción moral y fuertes pérdidas económicas y ha habido, en ocasiones, una gran agitación para suprimirlo[17].

2. ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LA CIUDAD MUSULMANA

La carencia, en la ciudad musulmana, de una organización política propia es un hecho histórico, no sólo una *observación* de un *historiador moderno*; la ausencia de tal organización no es una peculiaridad de la ciudad *árabe*, sino de la ciudad musulmana que

no se limita a los siglos IX y X, porque es inherente a la cultura islámica. Terrasse lo expone con claridad:

> La ciudad musulmana no ha conservado nada de la organización de la urbe antigua: no hay órgano alguno representativo; jamás ha obtenido cartas, fueros o privilegios. El poder político se ejerce en ella en su plenitud, sin ser moderado por organización tribal alguna, pues como ha afirmado Louis Gardet, todo poder viene de Dios, permanece en Él y es ejercido por Él a través de un instrumento humano. A la cabeza de la comunidad musulmana, el califa era el representante del Profeta, encargado de defender la religión y de gobernar el mundo. Obedecer al califa era, si no ordenaba nada contrario a la ley, obedecer a Dios. En el caso de usurpación del califato o de que el poder pase a manos de soberanos de hechos, el musulmán tiene que aceptar lo que Dios ha permitido –o ha decidido– en su insondable voluntad[18].

Al carecer de canales de comunicación institucionales con el soberano, la ciudad sólo puede manifestar su propia voluntad por la crítica o la rebeldía[19]. No es de extrañar que en las ciudades andalusíes se produjeran muchas y frecuentes rebeliones, la más famosa de las cuales fue seguramente la del Arrabal de Córdoba. Toledo conoció un estado de rebelión endémica, facilitada por la geografía y el predominio de la población de origen hispanorromano. Hubo asimismo rebeliones importantes en Zaragoza, Mérida, Sevilla, etc.[20].

Observa Torres Balbás que las ciudades musulmanas carecían de estatuto jurídico y de edificios administrativos; "no eran entidades políticas, sino a modo de campamentos que permitían a la masa amorfa de sus vecinos cumplir sus deberes religiosos y sus ideales sociales"[21]. El derecho islámico no contempla organización municipal alguna como la que surgió en las ciudades cristianas a partir de los siglos XI-XII, pues el islam sólo reconoce la *umma*, la comunidad de los fieles[22]. Un mínimum de administración ha sido garantizado por los agentes de los poderes central y judicial. Los gobernadores de las grandes ciudades, nombrados por el soberano, eran primordialmente jefes militares. En algunas ciudades importantes de al-Andalus, era el zalmedina, que dependía del gobernador, quien se ocupaba de la policía y la administración. Garantizaba el orden público el zabalzorta, jefe de la guardia personal del gobernador. Sin una organización autónoma, la ciudad obedecía pasivamente a los cadíes y a los agentes del poder político[23]. El zalmedina y el zabalzorta ejercían su especial jurisdicción al margen de la charia, la ley musulmana[24].

La ciudad musulmana, señala Xavier de Planhol, carece del sentimiento de solidaridad, del patriotismo municipal y de diversas formas de cooperación propios de las ciudades clásica y medieval, y no goza de privilegios excepcionales ni de derechos particulares. "Nada atenúa el absolutismo del gobernante"[25].

En opinión de Hodgson, la institución emiral y la clase de los ulemas eran esencialmente independientes entre sí, formando cauces de autoridad alternativos. Para algunos

propósitos, los ulemas representaban los intereses cívicos de los ciudadanos o, al menos, de los musulmanes, contra los emires, pero sólo en grado limitado, porque la mayoría de sus rentas procedían de los emires y porque representaban a la umma musulmana en conjunto, no pudiendo ser identificados con intereses locales. Los ciudadanos no formaban una corporación municipal –por ejemplo, frente al estamento militar[26]. Los ricos y las personas con prestigio familiar y profesional eran quienes daban expresión a los intereses urbanos; algunos ostentaban los mejores cargos públicos, pero la mayoría tenía medios de vida independientes[27]. Los notables no eran elegidos arbitrariamente, pues contaban con un apoyo considerable; formaban un grupo muy reducido: cadíes, jeques sufíes y letrados, mercaderes ricos; y los líderes de las comunidades *dimmis*[28].

3. LA CIUDAD MEDIEVAL CRISTIANA

El municipio castellano surgió[29] al trasplantar al territorio de la ciudad las instituciones judiciales y administrativas del condado o señorío del que se había segregado; entre estas instituciones figuraban la asamblea de los hombres libres[30] y la asamblea de vecinos[31], de cada población o distrito rural[32]. El concejo rural, "entidad colectiva encaminada a la consecución de fines de interés común", tenía su asiento en un núcleo de población[33]; gozaba de gran autonomía económica, estando en manos de la comunidad la posesión y el aprovechamiento de una parte del término[34]. En una etapa ulterior de la evolución del concejo surge el municipio, que tiene como necesaria condición de su existencia la autonomía[35]. El régimen municipal, afirma Simonet, con las libertades y derechos que conquistó durante la Edad Media, nada debe a los árabes[36]. La resolución de los asuntos de interés general se efectuaba por medio de una asamblea, que "formaba parte de las más antiguas tradiciones de la tierra"[37]. Esta asamblea estaba formada por todos los habitantes, villanos e infanzones, hombres y mujeres, viejos y jóvenes[38]. El concejo rural surgió de la existencia de derechos comunes sobre bienes poseídos por todos, de deberes comunes nacidos en el momento mismo de poblar, y de intereses también comunes[39]. El concejo urbano surgió cuando el poder público abandonó en manos de la asamblea concejil "un aspecto del gobierno que a él mismo no le interesaba"[40].

Las comunas francesas medievales, aunque de origen diverso, comparten una misma naturaleza: en todas ellas los burgueses, los ciudadanos, forman una corporación, "una *universitas, communitas* o *communio*, en la que todos sus miembros, solidarios entre sí, constituyen las partes inseparables. Sea cual sea el origen de su liberación, la ciudad medieval no consiste en una simple amalgama de individuos. Ella misma es un individuo, pero un individuo colectivo, una personalidad jurídica"[41].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

"Las comunas urbanas de los siglos XI y XII sugieren la existencia de estrechos lazos de solidaridad entre todos los componentes de la colectividad vecinal"[42]. Diversas causas han concurrido en la emancipación jurídica o política de las ciudades; en general el mecanismo de la vida municipal existía antes del movimiento comunal; los habitantes de las ciudades emancipadas adoptan el título de burgueses[43]. El elemento decisivo para la constitución de una ciudad es la carta, obtenida del señor o del rey, resultado de un acuerdo forzoso o amigable. Un punto esencial es la garantía registrada contra la arbitrariedad del señor, fiscal, judicial o policial[44].

En la ciudad musulmana no se encuentra nada comparable a la asamblea del concejo medieval cristiano, ninguna asamblea de vecinos con participación de las mujeres; nada equivalente a las cartas o los fueros de las ciudades europeas medievales que recogían los derechos y los deberes de los ciudadanos; ninguna elección de cargos públicos, ninguna responsabilidad común de los habitantes, ningún espíritu de solidaridad o lealtad municipal hay en ella, ninguna existencia de una persona colectiva o entidad jurídica supraindividual, ninguna corporación. No es administrada por cargos elegidos por la asamblea municipal o por los gremios, sino por un número reducido de cargos nombrados por el emir o califa, cuyas competencias y atribuciones son más reducidas que las de los funcionarios de la ciudad cristiana. Los intereses individuales predominan sobre los públicos y el individuo se ampara en su grupo; estos grupos se configuran sobre raíces étnicas, religiosas o sociales y su cohesión se manifiesta especialmente en épocas de crisis o frente a un enemigo común.

4. EVOLUCIÓN DEL PLANO DE LA CIUDAD MUSULMANA

Señala Burckhardt que el plano de las ciudades musulmanas medievales, incluidas las andalusíes, se caracterizaba por un núcleo central, formado generalmente por el mercado, con su red de callejuelas estrechas, de tiendas y talleres contiguos, cada gremio en su callejuela o barrio[45]. Unas cuantas calles importantes aunque estrechas conducían desde las puertas de la ciudad al mercado.

> **Los barrios residenciales se extendían desde el mercado hasta las murallas. Estaban construidos sin un plano rígido, conforme se iban formando y uniendo bloques de viviendas según la voluntad de las familias o clanes, y los caminos que conducían a cada portal se reducían frecuentemente a pasadizos estrechos y angulosos[46].**

Burckhardt propone como modelo "típicamente árabe" en la formación del plano de la ciudad musulmana[47], la "presencia primaria de un mercado al abrigo de un santuario, alrededor del cual se agrupan las viviendas con la libertad de un campamento beduino, es decir según la voluntad de las familias y de los individuos"[48].

> **Esta disposición tiene su lógica. La mezquita en el centro es el corazón de todo el cuerpo urbano, el mercado con sus vías de acceso corresponde a los órganos de asimilación, mientras que los patios interiores y jardines de los barrios residenciales desempeñan el papel de los pulmones. Al mismo tiempo, en la diferenciación de barrios mercantiles y residenciales y en la construcción cerrada al exterior de las viviendas se manifestaba aquella forma de vida islámica[49].**

La disposición del plano parece, a primera vista o a la mirada del profano, irracional, tanto desde el punto de vista geométrico como funcional, pero Burckhardt descubre que se ha formado de acuerdo con una intención o lógica *poética*: su "razón de ser" se hace patente mediante una metáfora; al comparar el "cuerpo urbano" al cuerpo humano, aquél "revela" –al iniciado– su corazón, sus intestinos y sus pulmones. Y entonces, metafóricamente, la forma de vida islámica aparece como la forma de vida natural y, por tanto, racional; la suma de intereses individuales contrapuestos que han desembocado en la configuración urbana del islam, recibe mediante esta comparación un sentido y una lógica supraindividuales.

Pongamos en suspenso provisionalmente la metáfora de Burckhardt para acudir a la historia. En el periodo de las conquistas, los árabes ocuparon innumerables ciudades romanas, levantadas sobre un plano ortogonal; otras fueron fundadas con arreglo a un plano, como Bagdad[50], y otras sin plano alguno. Al conquistar España no construyeron centros de gobierno, utilizaron las ciudades existentes[51]. Pero, pasado un tiempo, la configuración de las antiguas ciudades era similar a las de nueva planta. En la evolución de la ciudad romana que desemboca en la islámica se producen ciertos cambios característicos. Las calles se convierten en callejones estrechos y de anchura irregular; la línea recta del primitivo trazado es abandonada para dejar paso a la tortuosa o quebrada; una parte de las vías públicas desaparece; otra se convierte en adarves[52] o callejones sin salida de uso privado; las calles, antes soleadas, apenas dejan penetrar los rayos de sol, pues el espacio en altura ha sido invadido por salientes (prohibidos por el derecho romano[53]); desaparecen las ventanas y balcones, los muros exteriores de la vivienda se ocluyen y su única apertura es la puerta de entrada. Los espacios públicos de uso común se reducen considerablemente...[54] Ante estas evidencias, se impone un diagnóstico menos optimista que el de Burckhardt y, si usamos del lenguaje pintoresco, habría que decir que el "sistema arterial" romano ha degenerado –irregularidad en el trazado y la anchura de las calles– y el organismo ha perdido "capacidad pulmonar" por la escasez de espacios públicos; Pavón lo ha denominado el "desorden árabe", "caos que se acrecienta con el transcurrir de los siglos al sobrevenir explosiones demográficas bien reflejadas en las madinas satélites o arrabales"[55].

Algunos cambios uniformes han terminado por crear la configuración típica del islam; el resultado final no ha sido planificado por la autoridad, que en ocasiones fundó ciudades con un trazado geométrico y amplios espacios urbanos (Bagdad), sino que ha sido producto de los usos y las normas del islam. La ley religiosa no fija la reglamentación de las construcciones, su emplazamiento o características, ni el trazado y ancho de las calles y los edificios que las bordeaban. "A falta de instituciones municipales, todo lo referente al aspecto urbano y a las edificaciones regíase por la tradición y la ciudad se renovaba por voluntad individual apenas limitada"[56]. El adarve o *impasse* parece haberse originado en un callejón privado, en algunos casos; pero en muchos otros ha constituido una incautación de la vía pública, estrangulada en su recorrido u obstruida por uno de sus extremos. Se puede suponer que el vecino más poderoso convertirá la calle en su propiedad particular[57].

Escribe Hodgson que la vida cívica adolecía de falta de unidad; la fragmentación social se plasmaba en la evolución del plano de las ciudades a medida que se ampliaban . El plano normalmente comenzaba unificado e incluso sistemático: una ciudad nueva o, al menos sus barrios residenciales y oficiales, se erigía lo más espaciosa y suntuosa posible, ya que uno de los motivos de su construcción era manifestar el poder y el boato del gobernante. Las nuevas ciudades estaban diseñadas con amplias calles en un plano cuadriculado[58]. Pero no había organización que pudiera mantener tal plano y ni siquiera un monarca fuerte podía mantenerlo contra la presión de los individuos. La ciudad muy pronto se dividía en barrios cerrados entre sí, cuyas arterias principales generalmente se estrechaban o cortaban, accediéndose a ellos por medio de callejuelas tortuosas. Las pocas calles principales estaban llenas de callejones sin salida procedentes de un bloque de edificaciones. Se reservaba generalmente un espacio abierto para funciones especiales –una plaza donde los soldados pudieran desfilar o, al menos, una explanada tras las murallas, para la oración de la fiesta del *'id*[59]. Esto era resultado, en parte, de la desorganizada actividad de los individuos, cuyos particulares intereses prevalecían sobre los públicos, que carecían de apoyo cívico. La preferencia dada por la charia a los derechos individuales sobre los colectivos desembocaba en la irrupción de las casas en las calles, mientras los viandantes no fueran molestados, aun cuando la misma charia fijaba una anchura mínima de las vías públicas[60].

Dice Xavier de Planhol que el ideal urbano del islam no creó formas ni estructura urbana, que su función en el paisaje urbano fue negativa al reemplazar la solidaridad de un grupo comunitario por un cúmulo desorganizado de barrios y elementos dispares. Por una rara paradoja, una religión dotada del ideal de vida urbana produjo la misma negación del orden urbano[61]. En los barrios residenciales los grupos étnicos y religiosos estaban segregados, formando unidades aisladas, edificadas en torno a una calle axial con grandes puertas en

cada extremo, de la que salían callejones sin salida. La ciudad musulmana parece carecer de unidad, es como una amalgama de elementos dispares, yuxtapuestos, sin vínculos reales[62].

Las puertas cerradas de los barrios dimmis no protegían a sus habitantes del saqueo o del robo, afirma Bat Ye'or. En el Yemen, las casas judías parecían un laberinto de celdas que ofrecían a los que huían la posibilidad de esconderse o despistar a los perseguidores. Crónicas judías del Magreb sugieren la miseria de esos barrios, el terror y el infortunio de sus habitantes, víctimas desarmadas de matanzas[63].

Las calles de al-Andalus eran semejantes a las de Oriente y del Norte de África. "Las ciudades de al-Andalus tenían *durûb* con puertas con cerraduras que se cerraban después de *al-'atama* (la tercera hora nocturna), y en cada calle –*zuqâq*– había un sereno armado –*darrâb*–, con una linterna colgada, acompañado de un perro, que pasaba en ella la noche". "Era una precaución necesaria para evitar los asaltos, robos y asesinatos nocturnos"[64]. "La separación y el aislamiento de los arrabales, de los barrios y aun de las calles; la angostura y tortuosidad de estas últimas; los pasadizos y los muros y puertas de cerramiento, satisfacían en las ciudades hispanomusulmanas a una necesidad primordial de defensa[65]. En periodos frecuentes de inseguridad y revueltas, si la cerca exterior protegía contra el enemigo lejano, todos esos otros obstáculos eran necesarios para defenderse del interior, más peligroso por más cercano"[66].

Periódicamente estallaba la violencia entre los diversos grupos étnicos, sociales o religiosos de la ciudad que "se oponían o se aliaban contra el poder central, y luchaban entre sí para hacerse con el poder"[67]. En Sevilla, en el reinado de 'Abd Allah, el conflicto entre árabes y muladíes se saldó con una matanza de estos últimos. Un poeta árabe plasmó en verso el orgullo de casta, el odio y la victoria[68]; las víctimas de las violencias eran por lo general las minorías *dimmis*, como ocurrió en Granada en 1066, cuando una revuelta de la turba fanatizada por un poeta aniquiló a la comunidad judía[69].

> **La vida comunitaria se desarrolla en determinadas formas fijas intocables para el individuo[70].**

Las fuerzas que configuraban la topografía de la ciudad eran los intereses particulares, que prevalecían en menoscabo de los públicos; el propietario más poderoso se imponía sobre sus vecinos. Ibn Jaldún dice que en las ciudades musulmanas de Occidente los vecinos disputaban frecuentemente sobre derechos de servidumbre y paso de callejas, sobre las alcantarillas y los desagües de las viviendas, la altura y la coronación de muros medianeros, los desperfectos susceptibles de comprometer la estabilidad en éstos y sobre el reparto de una casa entre dos propietarios[71]. La descripción que hace el marqués de La Condamine de

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

la ciudad de Argel en el siglo XVIII revela calles extremadamente angostas, que no excedían ordinariamente de cinco o seis pies y muchas incluso menos, cuya mayor anchura se daba a ras del suelo porque en el primer piso las casas tenían un voladizo por medio del cual se acercaban y, a veces, se tocaban, de modo que la calle se convertía en un sombrío corredor. Los tejados sobresalían también de las casas[72]. Cuando asoma por alguna curva un transporte de mujeres, en mula, rocín o borrico llevando al lomo una especie de caja cuadrada, no hay donde meterse si no es en un recodo o en una puerta; son tan estrechas que no hay realmente donde poner el pie. "La población, en general, se compone de gentuza"[73]. En Granada "las calles de muchos de sus barrios eran estrechas y sucias, oscurísimas de noche y por tanto peligrosas; las casas, apiñadas, se hallaban en malas condiciones de habitabilidad; viejos edificios se desmoronaban ante la indiferencia de una clase rica avarienta y una plebe angustiada por la carestía de los víveres, lo desmesurado de los impuestos y la estrechez del ámbito familiar. Ibn al-Jatîb, que apunta estos hechos, dice también que no existía respeto por los hombres graves y que las mujeres no tenían comedimiento en los gastos, deseosas siempre de lucir. Motivo de inestabilidad, de debilidad, era la continua afluencia de mercenarios africanos, rapaces, orgullosos de su linaje, de refugiados o "evacuados" (como se decía hace unos años) venidos de territorios perdidos para el islam, que se apiñaban en arrabales y barrios hechos a propósito"[74].

El espacio de calles y adarves en la ciudad islámica en relación con la superficie urbana oscila entre el 12 y el 15 por ciento (que en Oriente podía descender hasta el 5 por ciento). "En este sentido ni qué decir tiene que la ciudad antigua era mucho más desahogada, con espaciosas vías públicas que, sumadas a los espacios ocupados por monumentos públicos, arrojaban cifras entre el 26 y el 50 por ciento de la superficie total urbana. Basta comparar el 40 por ciento de la Roma antigua con el 12 por ciento de la ciudad de Susa (Túnez) estudiada por Lézine para advertir hasta qué grado disminuyeron los espacios callejeros en las ciudades islámicas. Tales evaluaciones pueden aplicarse perfectamente a las ciudades hispanomusulmanas"[75].

5. ¿CARÁCTER MONACAL DE LA CIUDAD MUSULMANA?

Burckhardt describe a la ciudad musulmana con un "carácter medio monacal" pues las viviendas estaban vueltas hacia sus patios interiores, lo que preservaba a la vida familiar de la curiosidad pública "al igual que los bienes de mano muerta estaban al amparo de la intervención del Estado". Estas características "intemporales" eran propias de la cultura islámica "en su configuración inalterable"[76], lo que equivale a decir, en la economía del discurso de Burckhardt, que poseían un valor positivo. También lo tenía la ausencia de aberturas a la calle, el ocultamiento de la intimidad a las miradas del exterior, que igualaba las casas de los ricos y las de los pobres, aunque sólo fuera desde una perspectiva exterior.

No es que no hubiera diferencias sociales, pero al menos la riqueza no hacía demasiada ostentación:

> **A lo sumo, la presencia de un vistoso esclavo negro sentado en el umbral, o de mulas lujosamente enjaezadas que esperaban en la entrada, permitían sacar conclusiones sobre la riqueza de los habitantes[77].**

Burckhardt no da una respuesta convincente a por qué la casa musulmana había de garantizar la privacidad de sus moradores. La prohibición de construir la puerta de entrada coincidiendo con la del vecino de enfrente, la edificación de un zaguán con un pasillo lateral o un recodo para acceder al interior, la prohibición de elevar construcciones que permitan espiar al vecino, todo ello obedece a la exigencia de la reclusión de la mujer y al secreto de la vida familiar[78]. En el derecho europeo tener una vista sobre el vecino no es, en sí mismo, algo condenable o sujeto a prohibición; se trata sólo de regular el uso y evitar los abusos. Para los juristas musulmanes es un perjuicio grave, que se esfuerzan en prohibir o en neutralizar: las mujeres viven ocultas y la vida familiar es celosamente apartada de las miradas del mundo exterior. El temor del musulmán a que la mirada exterior penetre en el interior de la casa o que alcance a sus mujeres explica la importancia de esta cuestión, lo que afecta también a la colocación de la puerta de la casa en relación con la del vecino de enfrente[79]. La concepción musulmana de la familia es lo que verdaderamente cierra la casa a las miradas de fuera, suprime o reduce las aperturas a la vía pública y veda las del vecino[80].

Burckhardt sugiere que el islam promovía la austeridad, al menos la apariencia de austeridad; si es cierto que la desnudez de los muros exteriores de la casa esconde la riqueza de su dueño[81] y la vivienda no es ostentosa, no hay que suponer que el islam glorifique la pobreza: el Corán la llama "amenaza del demonio"[82]. La literatura contiene hadices que exaltan la pobreza, pero muchos otros exhortan al musulmán a buscar una vida próspera. Mahoma llega a decir en un hadiz que la pobreza es casi como la apostasía[83]. La ocultación de los bienes ha estado motivada, lo mismo que la creación del *waqf*, por el temor a las confiscaciones efectuadas por el gobernante de turno[84]. No es de extrañar que en Oriente Próximo, la clase media, portaestandarte de la religión, mostrara en la época medieval una actitud hacia el estado completamente negativa[85].

La debilidad de la conciencia cívica y el predominio de los intereses particulares sobre los públicos así como el descuido de las autoridades por atender debidamente las necesidades de la gente hacen que muchas parcelas urbanas baldías sean utilizadas como vertederos. Los numerosos terrenos con ruinas de las ciudades musulmanas eran lugares cómodos para depositar toda clase de detritos y basuras y, al no existir verdaderos servicios de limpieza, los juristas, aun reconociendo la necesidad de la higiene pública[86], no podían

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

prohibir formalmente tales usos[87]. Charles de Foucauld describe poblaciones en las que las casas están desparramadas y entremezcladas con huertas y baldíos en los que se acumulaban enormes pilas de desperdicios[88]. Flaubert describe las ruinas en los callejones sin salida de El Cairo[89].

El supuesto carácter monacal de la ciudad islámica al que alude Burckhardt no es confirmado por los testimonios de los viajeros. El consumo de vino era corriente y más o menos tolerado por los cadíes cordobeses[90]. León Africano (siglo XVI) menciona la existencia de grandes prostíbulos, describe los proxenetas y el consumo de vino en la ciudad de Fez, todo ello tolerado por las autoridades[91]. El nombre que recibían los prostíbulos andalusíes, *dur al-jarach* –"casas del jarach": esta última palabra alude corrientemente a un impuesto pagado por los *dimmis*–, ha inducido a suponer que el oficio estaba reglamentado[92]; la prostitución estaba bastante extendida en el islam medieval[93]; en Córdoba, los numerosos invertidos se agrupaban en un callejón, el *darb Ibn Zaydûn*[94].

La medina reunía las construcciones relacionadas con las funciones básicas de la ciudad islámica, centro político, religioso-intelectual y económico. El centro del Estado omeya radicó en el alcázar[95], una de cuyas puertas, *Bab al-sudda*, simbolizaba el poder del califato[96]; éste y la mezquita aljama eran, prácticamente, los únicos edificios públicos; a diferencia del mundo helenístico y romano, el islam careció prácticamente de edificios públicos y de lugares de reunión construidos a propósito como teatros, circos, ágoras, academias, basílicas sede de tribunales, senados, etc.[97]

6. USURPACIÓN DE LA VÍA PÚBLICA

La ocupación ilegal del espacio público por los particulares es un factor principal de la transformación del plano de la ciudad musulmana. Allí donde la ausencia de organización municipal es casi total y sin el sentimiento de entendimiento y cooperación entre sus habitantes, el absolutismo del gobernante es ilimitado; pero el poder se concentra en algunos objetos y funciones, quedando muchos otros desatendidos; por ello se da la paradoja de que la intervención emiral en los asuntos municipales sea muy limitada –lo que queda reflejado en el escaso número de funcionarios–, con el resultado de que los espacios públicos son devorados rápida y completamente por la intrusión de los particulares[98].

El derecho y las costumbres eran muy tolerantes respecto a la usurpación del dominio común. Todo lo relativo a las calles y caminos se vinculaba más con la propiedad privada que con el derecho público[99]. Un hadiz amenaza con un duro castigo el día del Juicio final a quien se apodere ilegalmente de un palmo de tierra o de un camino público o de la "acera" de una casa[100], pero esta sanción no tiene carácter jurídico. Se condena formalmente la usurpación, pero se acepta el hecho consumado[101]. La posesión duradera, aun sin que sea

legal en su origen, llega a proteger al ocupante frente a una posible reivindicación del poder público; en los periodos de convulsiones o de debilidad de la autoridad, es la puerta abierta a los abusos, a usurpaciones importantes del suelo público y de graves embestidas contra el trazado de las calles. En algunos casos concretos, el jurisconsulto malikí Sahnun ha prohibido acaparar la "acera" (*fina'*), cuando se impide la circulación o se estrecha el paso[102]. Ante las usurpaciones, la indulgencia del juez es la solución aceptada más frecuentemente, fundada en la noción de "perjuicio" efectivo[103]. Los juristas musulmanes, además de hacerlo por su acostumbrado respeto por los hechos consumados, aceptan el *fina'* como derecho de estacionamiento donde atar las caballerías y como derecho de carga y descarga; de los derechos de uso se pasa, en un proceso lógico, a una verdadera ocupación del espacio[104].

7. LA VIDA URBANA EN CÓRDOBA

> **A lo largo de las calles principales, que conducían desde las puertas hasta el mercado, y que en Córdoba eran excepcionalmente anchas y se iluminaban de noche con antorchas, se movía una corriente ininterrumpida de mulas y burros cargados, jinetes y mozos de cuerda. A los lados de estas calles estaban las alhóndigas, llamadas *funduq* tanto en España como en el Magreb. En el piso bajo tenían establos para las bestias de carga; en los pisos superiores habitaciones para los huéspedes y también tenían almacenes para determinados géneros que eran importados o exportados en cantidades de cierta importancia. Al-Andalus producía en abundancia pieles, aceites, cereales y frutas secas, como higos y uvas pasas, seda cruda y ciertos metales como plata, plomo y hierro, que se extraían de las minas. Entre los géneros importados del extranjero figuraban especias, tierras y cortezas coloreantes, maderas nobles, marfil y tejidos finos de algodón[105].**

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

La descripción de las calles de la Córdoba califal ha dado fácil ocasión para el cultivo del pintoresquismo. Lévi-Provençal ha destacado el abigarramiento de personajes ("rubios y morenos, blancos, mestizos y negros"), la yuxtaposición de hablas (romance y árabe), la coexistencia y simbiosis "armónica" de religiones (islámica, cristiana, judía), la lealtad de los *dimmis*, la sinceridad de los muslimes "españoles", así como el acento hispánico y la mentalidad pre-nacionalista, de la *islamidad* española[106]. Torres Balbás, con una paleta más variada, describe una medina recorrida por una muchedumbre "abigarrada y pintoresca" de

> "hispanomusulmanes, mozárabes, judíos, árabes de Oriente, bereberes, catalanes, y cristianos del Norte, negros africanos, francos, genoveses, eslavos, cada cual con su vestimenta diferente y expresándose en distinta lengua. Vendedores ambulantes, compradores, paseantes ociosos, mendigos importunos que iban a estacionarse sobre todo a las puertas de baños y mezquitas, llenaban las calles inmediatas a la mayor, en unión de un crecido número de campesinos que acudían de las alquerías y pueblos próximos a vender sus productos y a adquirir los fabricados por los artesanos de la ciudad. El peatón circulaba apretujado por la

> muchedumbre, hostigado por los mendigos, tropezando con el saliente de los mostradores, obligado a apartarse a cada momento para dejar paso libre a jinetes, caballerías de carga, matarifes que llevaban a las carnicerías, sobre los hombros, las reses muertas, y a los que porteaban en angarillas los materiales de construcción. El incesante fluir de la muchedumbre producía fuerte bullicio, mezcla de voces y conversaciones de los gritos de los pregoneros públicos, que anunciaban la venta en subasta de esclavos, caballos, verduras o carbón, y de los pregones de los comerciantes ambulantes que ofrecían a gritos su mercancía[107].

La nota personal de Burckhardt ha consistido en destacar aquellos aspectos de la urbe cordobesa que acreditan una alta civilización: calles principales "excepcionalmente anchas", iluminadas de noche, tráfico intenso, buenas infraestructuras para el comercio, economía floreciente, producción abundante y variada, próspero comercio de importación y exportación, artesanías de calidad, toda suerte de géneros y manufacturas, etc. Estas actividades estaban bajo la supervisión del almotacén[108] "el cual vigilaba los precios y la calidad de las materias primas"[109], uno de los pocos cargos de la Administración pública: Burckhardt no hace mención del zalmedina y del zabalzorta. Dice que un visitante de aquella Córdoba "estaría sorprendido ante el ritmo *sui géneris* que tenían todas las manifestaciones de la vida, cuyo sosiego y hasta lentitud, no excluía la réplica rápida y cortante con palabras y hechos", que "en el trato social reinaba la cortesía"[110]. Esta descripción parece provenir de al-Maqqari, que había escrito que "los habitantes de al-Andalus tienen en su conversación una forma de bromear, de decir las cosas con determinada dulzura y de dar réplicas tan espontáneas, que reducen al silencio al interlocutor. La cortesía (*zarf*) y las buenas maneras (*adab*) son cualidades instintivas en ellos, y se dan tanto en sus hijos como en los judíos y con más motivo en sus sabios y nobles (*akabir*)"[111]. Burckhardt añade a la cortesía, el respeto y la dignidad hacia uno mismo: "los jefes de familia, los hombres de ciencia, y los ancianos eran muy respetados, pero el tono no era nunca servil, y cada cual, hasta el más pobre, tenía su dignidad"[112].

Sin embargo, otros autores nos hacen dudar de la realidad de esta descripción. Señala Pryce-Jones que la norma de conducta en la sociedad islámica se caracteriza por el despotismo con los inferiores y servilismo hacia los superiores; cita el ejemplo de Egipto: "Cientos de años de opresión y sufrimiento han hecho al egipcio muy suspicaz", "tiraniza cruelmente a sus subordinados, es arrogante con sus iguales, y servil con sus superiores, humillándose hasta el límite de la indignidad"[113]. La crueldad en las costumbres, tensiones y violencias en el trato se dado repetidas veces en el mundo islámico, en combinación con "cierto decadentismo, y hasta si se quiere afeminamiento"[114]. (Julio Caro Baroja)

En la Córdoba del siglo IX estaban en juego las mismas fuerzas que han marcado el plano de la ciudad musulmana con su impronta característica: la sectorización, el aislamiento de

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

los grupos afines en manzanas vueltas hacia sí, con una vía de salida al espacio general. El derecho preferente de compra (*shuf'a*)[115], reconocido en el Hadiz, contribuía a asegurar la homogeneidad étnica, religiosa o económica del espacio[116]. La tendencia a largo plazo, en las sociedades islámicas, llevaba a los grupos minoritarios a la constitución de guetos.

Los cristianos de Córdoba vivían confinados en barrios extramuros de la ciudad; no poseían ninguna iglesia en la medina. Temían recorrer la ciudad musulmana por la animosidad de los musulmanes y las vejaciones a que eran sometidos[117]. Trataban por diversos medios de mimetizarse en lo posible y pasar desapercibidos. Refiere Eulogio de Córdoba que los sacerdotes que se atrevían a caminar por las calles de Córdoba, fuera de los barrios cristianos, debían enfrentarse a las burlas de los mayores y a los insultos y pedradas de los niños[118]. Álvaro llama persecución a las cotidianas vejaciones que reciben los cristianos, cuando los difuntos son maldecidos en los cortejos fúnebres, los sacerdotes apedreados y los cristianos insultados y cubiertos de estiércol[119]. Aunque Torres Balbás asegura que "no hay noticia de que los mozárabes vivieran en Córdoba agrupados" y que "sus casas estarían, pues, mezcladas con las del resto de la población"[120], sin embargo vivían en barrios exteriores al centro de la ciudad[121]. En muchas otras ciudades de al-Andalus los mozárabes tenían sus barrios propios[122].

Los miembros de las minorías vivían hostigados por la mayoría. La costumbre de arrojar piedras a los *dimmis* ha quedado documentada en diversos momentos y lugares del universo islámico. Un peregrino a Tierra Santa anota en el relato de su viaje del siglo XVI, que estuvieron a punto de morir apedreados[123]. El cristiano y el judío, escribe Bernard Lewis, no podían ni debían "defenderse siquiera de los insignificantes aunque dolorosos apedreamientos realizados casi siempre por los chiquillos"[124]; tenían que confiar en que la autoridad pública les protegiera de las agresiones, protección que desaparecía en tiempos de agitación[125]. Un viajero señala que los niños árabes de Libia acostumbraban a tirar piedras a los judíos; otros viajeros cristianos fueron apedreados en Jerusalén[126], etc. Los sacerdotes cristianos han sido frecuentemente víctimas propiciatorias de los inocentes "juegos" infantiles.

> Las cancioncitas populares e infantiles palestinas, que se lanzaban como puyas a los curas cristianos, reflejan algo más que rivalidad jocosa: *akalna halib wa-da'asna salib* (bebimos leche y pateamos la Cruz); *bukra 'id wa-t-tani naqta' ras an-nasrani* (mañana es fiesta y al otro cortaremos la cabeza del cristiano); "Cristianos y judíos, vuestra fiesta es fiesta de monos / y la nuestra es la del Profeta. La gata trajo a un niño / le pusimos en la caja y lo mandamos al cementerio / lo arrojamos en el pozo y le echamos un cerdo encima. [127]

Los judíos han experimentado frecuentemente las mismas incomodidades y apedreamientos que sus co-*dimmis* cristianos en Palestina, Tripolitania, Yemen...[128] Charles de Foucauld

refiere los malos tratos que vio y experimentó personalmente cuando viajaba por Marruecos disfrazado de judío por motivos de seguridad, lo que resultaba menos arriesgado que ir vestido de cristiano: recibía insultos como "¡que Alá queme eternamente a tu padre, judío!"[129] Los *dimmis* continúan sufriendo apedreamientos en los países islámicos[130].

Hablar y dirigirse amistosamente a los *dimmis* no constituye una acción recomendada ni meritoria. Los musulmanes estrictos nunca saludan a un no-musulmán con el islámico: "La paz sea contigo", pues lo prohíbe el Profeta; en todo caso se saluda con un "buenos días"[131]; el *dimmi* nunca debe saludar a un musulmán con el "salam alayk" de no estar seguro de que al otro le gustaría oírlo[132]. Incluso en el saludo es preciso marcar las diferencias.

8. POBREZA Y CRIMEN. CRUCIFIXIÓN

> **En la época del florecimiento de Córdoba [...] bastaba salir de las puertas de la ciudad para ver una cabeza puesta en la punta de una lanza o el cuerpo crucificado de un ladrón o rebelde[133].**

No hace falta remontarse al reinado de 'Abd al-Rahman III, pues épocas no tan remotas han conocido escenas semejantes. En el siglo XIX, Edmundo de Amicis, miembro de una embajada italiana al sultán de Marruecos, se sorprende al descubrir dos cabezas colgadas de la muralla de Fez[134]. Este y otros procedimientos aleccionadores eran empleados corrientemente por los emires andalusíes. En mayo de 805, el emir Al-Hakam I hizo crucificar a 72 notables cordobeses[135]; el año 818, tras la rebelión del Arrabal, crucificó a trescientos notables a lo largo de la orilla del río, ordenó el saqueo del barrio durante tres días[136], el destierro de sus habitantes y la destrucción de las viviendas.

La crucifixión en al-Andalus solía ser posterior a la ejecución[137]. Como medio de humillación, en ocasiones la víctima era crucificada entre animales viles e impuros. El gobernador 'Abd al-Malik b. Katán fue crucificado, en 741, entre un cerdo a su derecha y un perro a su izquierda por las tropas sirias que había traído a la península, que se habían sublevado contra él; sus restos permanecieron de esta manera hasta que sus libertos los robaron y escondieron[138]; tenía "90 años o más" cuando fue ejecutado[139].

'Abd al-Rahman I ordenó la ejecución de unos rebeldes toledanos, a quienes primero se humilló rapándoles la cabeza, vistiéndoles con unas chupas y haciéndoles entrar en la ciudad montados en burro; luego fueron muertos y crucificados[140]. Los detalles del procedimiento de humillación revelan la permanencia de costumbres del periodo romano tardío y del visigótico; la "decalvación" era un castigo común en este periodo; la humillación pública, con el paseo a lomo de animales considerados viles, era corriente en el Bajo Imperio Romano; al implantarse el cristianismo como religión oficial se suprimió la crucifixión[141]. (Collins) En el 851, el cadí mayor ordenó que Juan, comerciante cristiano,

fuera paseado por Córdoba en un asno, vuelto hacia la cola y cargado de grilletes, después de haber recibido "quinientos azotes o más"; unos sayones lo precedían pregonando su falta para escarmiento de los cristianos[142]. La costumbre del paseo humillante sigue existiendo actualmente, aunque el castigo no lo imponen las autoridades: Djanet Lachmet, escritora argelina, refiere que en las montañas de su país una recién casada fue devuelta a su familia por sus parientes políticos, cuando descubrieron que no era virgen, montada en un pollino mirando a la cola, con la cabeza rapada y los brazos atados[143].

En el reinado de 'Abd al-Rahman II fue crucificado el sobrino de Achab, una de las concubinas de su padre, Al-Hakam I; el proceso comenzó después de la denuncia del inculpado por haber declarado un día de lluvia: "¡El Remendón comienza a rociar Sus pieles!", aludiendo a la costumbre de los zapateros de orinar sobre los cueros para ablandarlos. 'Abd al-Rahman II ordenó su crucifixión[144]. Por la misma época (año 851 o 852) fue crucificado, por orden de este emir, un falso profeta que prohibía a sus seguidores cortarse vello, cabellos y uñas, alegando que no se debía alterar la creación de Alá[145]. El 3 de junio de 851 fue crucificado cabeza abajo el monje Isaac, a orillas del Guadalquivir; sus restos fueron quemados y las cenizas arrojadas al río[146]. A Isaac siguieron, hasta el año 859, casi medio centenar de ejecuciones de cristianos del Movimiento Martirial; sus despojos eran abandonados a merced de los perros o colgados en unos postes para que se pudrieran o se les quemaba y se arrojaban las cenizas al río[147]. No permanecían muchos días a la vista del público, pues los mártires, personas insignificantes y viles a ojos de los "verdaderos creyentes" no merecían el homenaje de que sus restos estuvieran expuestos durante mucho tiempo, como era costumbre con los grandes rebeldes enemigos del Estado.

'Abd al-Rahman III hizo crucificar a un rebelde con un escrito que testimoniaba su sedición, atado a la izquierda, para escarmiento de sus iguales. Fue el primer rebelde crucificado de su reinado[148]. En otra ocasión mandó crucificar, a las puertas del alcázar, a un arquero cristiano de los hombres de Ibn Hafsún: "una vez izado en el leño, a la vista del nutrido público que reclamaba su sangre, fue acribillado por las saetas de los arqueros, hasta ser alcanzado en puntos vitales y atravesados sus miembros, acabando con su malvada vida y quedando en el madero como un erizo durante varios días, hasta que se ordenó bajarlo y quemar sus restos"[149].

Los *qurtubíes* tuvieron la oportunidad de contemplar los cadáveres de famosos rebeldes encaramados en maderos. Abd al-Rahman III mandó desenterrar en Bobastro, en su presencia, los restos del celebérrimo Omar b. Hafsún para saber si había muerto musulmán o infiel; lo encontró sepultado a la manera cristiana y, "en consecuencia"–escribe una crónica–, "como Dios lo declaraba deshonrado e infame, al-Nasir ordenó trasladar su cadáver a la Puerta de la Azuda en Córdoba, y levantarlo en ella en lo más alto de los

postes, para escarmiento de los que lo vieran, dado que ya estaba claro su secreto de haber abrazado el cristianismo... Su cadáver fue colgado entre los dos postes en los que desde antes estaban crucificados los cadáveres de sus dos hijos Hakam y Sulaymán, que quedaron a ambos lados, estando el de su padre más alto". Allí permanecieron más de quince años, hasta que una crecida del río se los llevó[150].

Unos años después, el califa ordenó la crucifixión de diez de los responsables de la derrota de Simancas, entre ellos la de Furtún b. Muhammad b. Tawil, "rápidamente crucificado a la puerta de palacio el día en que volvió el califa a Córdoba de esta campaña. Fue un escarmiento, con que se desquitó, y así mismo crucificó a varios de sus iguales"[151]. Dice una crónica que Furtún fue izado antes de que entrase al-Násir en palacio, y cuando estuvo sujeto al madero,

> el califa se detuvo a contemplarlo, cuando aun no lo habían alanceado, pero tenía la lengua cortada, pues había ordenado que no lo remataran hasta que él lo viera: llegándose, pues, al madero lo estuvo contemplando un tiempo satisfecho, insultándolo y agradeciendo a Dios su ruina, siendo entendido por Furtún, que movía las mandíbulas ininteligiblemente a falta de lengua, hasta que, juntando saliva y sangre en la boca, escupió a an-Nâsir, acertándole casi, rasgo de fortaleza de ánimo en su terrible situación que asombró a la gente. El califa, aun más irritado, hizo gesto con la mano de que lo alancearan y, picando al caballo, se entró en palacio y la gente se disolvió[152].

En 979, gobernaba el *hayib* Almanzor cuando se descubrió una conjura para destronar al califa Hixam II y colocar a un pretendiente; había una multitud de conspiradores, entre ellos personajes notables como Abd al-Malik b. Mundir b. Said, que había ejercido como presidente del tribunal de apelación, y un poeta famoso, al-Ramadi. Abd al-Malik fue crucificado en ese mismo año[153]. El pretendiente fue también condenado a muerte[154]. Almanzor ejecutó a uno que había difundido el rumor de que su gobierno estaba próximo, haciendo que le cortasen la lengua y le crucificasen[155].

El califa Muhammad II al-Mahdi crucificó a un *mawla* y mandó rematarlo a lanzazos: "tenía clavados tantos venablos, que parecía un erizo"[156]. En 1072, fue crucificado un hereje y atravesado de lanzadas[157].

En ocasiones, para exaltar una victoria militar y cuando la importancia de los muertos lo merecía, se llevaba a cabo una procesión macabra. En el reinado de Al-Hakam II fue célebre la que tuvo como involuntario actor al rebelde norteafricano Ziri ibn Manad; su cabeza iba clavada en una alta lanza enhiesta y, alrededor, le acompañaban otras cien cabezas de sus secuaces, clavadas en sus respectivas picas; fueron agarradas por jinetes de la guardia real y paseadas desde Madina al-Zahara hasta el Alcázar de Córdoba, en un cortejo en el que formaban parte altos funcionarios del gobierno califal. Delante iban "las

malditas cabezas, en fila continua" precedidas por la de Ziri, colocada más alta que todas. Detrás, los aliados africanos de al-Hakam II, las tropas, las gentes principales de Córdoba, personajes importantes de las coras y de las provincias, "todos los cuales formaban dos filas desde el campamento hasta la puerta de la almunia de Ibn Abdelaziz". Al llegar a la puerta de la Azuda del alcázar fueron recibidos por "nutridos contingentes, en perfecta formación", de "oficiales con cotas de malla y gentes de los arrabales de Córdoba, armados de punta en blanco, que ocupaban por completo los espacios libres y atosigaban explanadas y plazuelas"[158].

En el islam, la reacción popular ante las crueldades de los gobernantes no se puede medir con criterios "modernos". Edmundo de Amicis, que había encontrado unas cabezas colgadas de la muralla, volvió al día siguiente al mismo lugar y, al verlo sorprendido por no hallarlas, un moro le contestó con despreocupación:

> –Las han sepultado, –apresurándose a añadir como para consolarnos: –pero, no le hace; pues ya están en camino muchas otras[159].

Las ejecuciones solían ser acogidas popularmente con muestras de alegría. Antes de morir, Al-Hakam I ordena la crucifixión ejemplar del recaudador cristiano Rabi', que se ejecutó "con alegría de toda la gente, al sentirse vengada"[160]. La ejecución por 'Abd al-Rahman II del sacerdote Perfecto se hizo coincidir con la fiesta que señalaba el fin del Ramadán. La muchedumbre, que se había trasladado a la orilla izquierda del Guadalquivir, cruzó el río para asistir a su ejecución junto al palacio del emir, y se impregnó los pies con la sangre del fallecido, antes de volver a la explanada, "pues confiaba, no obstante, en que conseguiría sus peticiones con más facilidad si caminaba con sus pies manchados con la sangre de tan gran enemigo"[161]. De la crucifixión de Abu Nasr, soldado del rebelde Umar b. Hafsún, dice una crónica que fue "izado en el leño, a la vista del nutrido público que reclamaba su sangre"[162]. Umar b. Hafsún y sus dos hijos fueron crucificados "para amonestación de espectadores y satisfacción de los musulmanes"[163]. La crucifixión de Abuljair, condenado como hereje (*zindiq*) por Al-Hakam II, "dio lugar a manifestaciones de alegría en las que participaron la gente del pueblo y la aristocracia y comparables a las que señalaron el advenimiento del califa"[164].

> Una y otra vez, el occidental que busca la compasión o la gracia en el caso de alguna brutalidad, está confundido cuando encuentra una reacción árabe de aprobación. Para dar un ejemplo del pasado, Marmaduke Pickthall, inglés convertido al islam, estaba en Damasco en 1913 cuando doce árabes fueron ahorcados en respuesta a una revuelta habida en Estambul. Pickthall tenía un amigo al que pintaba como "un mercader sirio muy pacífico y honrado", y que esperaba hallarlo furioso por las ejecuciones de árabes a manos de las autoridades otomanas.

> Nada de eso. Observando los cuerpos en el cadalso, el sirio dijo con satisfacción que se sentía más a gusto sabiendo que "teníamos un gobierno"[165].

Cruz Hernández se refiere al espectáculo del arrecife cordobés a la orilla del río, cuando amanecía lleno de cadalsos con restos humanos[166], diciendo que lo primero que se pedía entonces para pacificar los ánimos era que se retirasen los cadáveres de los rebeldes y se les diese sepultura[167]: más que la descripción de un hecho parece una interpretación humanitaria que no corresponde al sentir de aquellos espectadores.

Beduinos y bereberes

1. CARÁCTER DE LOS NÓMADAS

Burckhardt se refiere muchas veces a los nómadas y al nomadismo en términos positivos: posesión de virtudes varoniles originales[168], don de la oratoria y la poesía[169], capacidad de reconocer la autoridad espiritual[170] y, por ende, capacidad para crear un imperio[171], modo de ser orgulloso y rebelde[172], señorío natural sobre la mujer, sin someterse a sus caprichos[173], bravura, severidad y tenacidad[174], sencillez[175], amor por la libertad[176], posesión de un idioma antiguo, rico y flexible[177]; un testimonio de la riqueza espiritual del nomadismo es la carencia de imágenes, construcciones, escritura y artesanía[178]. También ensalza Burckhardt al nómada por ser un inveterado conservador de su lengua y sus costumbres: "Se trata de un signo eminente de nobleza; el nómada, en esto, se parece al aristócrata, o, más exactamente, la nobleza inherente a la casta guerrera tiene muchos puntos comunes con el alma del nómada"[179].

> **Las virtudes varoniles originales, que el nómada posee en grado máximo: valor, energía, sentido de la solidaridad y el caudillaje van implicados en la esencia del nomadismo[180].**

Es propio del pensamiento de Burckhardt el elogio de una cosa y su contraria, en este caso de la civilización y de la barbarie, mientras sean árabes sus protagonistas; ¿una particular aplicación del argumento *ad hominem* o una aplicación ordinaria de la doctrina panteísta de que "todo es Brahmán"?

En inscripciones de Arabia del sur el término "árabe" tiene el sentido de beduino[181], y se aplicó a los nómadas para distinguirlos de las poblaciones sedentarias. En el Corán se emplea exclusivamente en este sentido[182]; el versículo 9:97 está dedicado a los árabes: "Los beduinos son los más infieles, los más hipócritas y los más propensos a ignorar las leyes contenidas en la revelación de Alá a Su Enviado".

Las cualidades de la fortaleza y la frugalidad, que han sido destacadas por otros historiadores[183], se plasmaron en las victorias beduinas sobre los ejércitos organizados de

las potencias de su época. En lo que respecta al don de la poesía, el Corán no parece estimar en mucho a los poetas[184]. Entre los beduinos, las funciones de recitar y la de componer poesía no reciben la misma consideración social; en algunas regiones donde la función de recitador es distinta de la de compositor, se estima menos a los recitadores públicos que al poeta original y aquéllos suelen proceder de grupos sociales marginales. Los beduinos Rwala, en el norte de Arabia, en pleno siglo XX, consideran a los poetas mendigos o itinerantes como depredadores, sospechosos de mentir y robar. En Yemen del Norte, los recitadores[185] tienen un estatus social inferior a los compositores de una *qasida*. En muchas colectividades árabes de Oriente Medio, el respeto por la poesía va unido a la desconfianza general hacia quienes cobran por recitarla en público. En contraste con ello, en otras tribus beduinas, incluso vecinas de las anteriores, se considera honroso recitar poesía, pero no componerla. Entre las tribus Balqa' de Jordania, todos los hombres pueden recitar poesía sin mancillar su reputación, pero componerla supone un estatus subalterno, incluso de esclavo, y la falta de poder político; componer poesía significa que un hombre no es lo bastante poderoso o noble para ser destinatario de poemas, sino sólo su autor[186].

La casta es importante para la mentalidad tribal árabe: la humanidad se divide entre aquellos cuya raza es reconocida como árabe pura y aquellos de categoría inferior de sangre mezclada o impura. El beduino que sólo conoce seis o siete generaciones de sus antepasados ya está convencido de su propia nobleza y ser miembro de una tribu de reconocida pureza de linaje es garantía suficiente de que su linaje no tiene tacha. Reglas matrimoniales estrictas conservan la pureza de sangre. La distinción entre lo puro y lo impuro, muy fuerte entre los beduinos, se lleva a un extremo desmedido tanto en los oasis como en las ciudades[187].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Los abusos de los nómadas se han reflejado a menudo en los dictámenes jurídicos. En las *fatuas* de al-Wansarisi se deplora reiterada e impotentemente los bárbaros usos de los beduinos que vivían en el norte de África, a saber, raziar, robar el ganado, apoderarse de los cultivos e incluso de las tierras, cortar los caminos, matar, robar a los pobres y violar y secuestrar a sus mujeres... A veces una respuesta jurídica insta a que sean aniquilados, pero se reconoce que el sultán no puede nada contra ellos[188]. Ibn Jaldún, que ve la incompatibilidad entre nomadismo y civilización, lanza invectivas contra los nómadas:

> Todo país conquistado por los árabes muy pronto es arruinado. La inveteración de los hábitos agrestes de la vida nómada ha hecho de los árabes un pueblo rudo y montaraz. La tosquedad de sus costumbres ha devenido en ellos una segunda naturaleza, un estado en el que se complacen, porque les libera de la sujeción y les depara un vivir independiente. Tal disposición se opone al progreso social[189].

El contacto entre árabes y judíos se había dado desde tiempo inmemorial; los judíos consideraban con toda naturalidad que un secuestrador era un árabe, lo que significa que los judíos estaban acostumbrados a caer en manos de los asaltantes beduinos; los árabes eran considerados uno de los cuatro objetos cuya creación fue lamentada por el Todopoderoso. Se les acusaba de adorar el polvo de sus pies, tradición que no puede justificarse por las inscripciones, pero que recuerda una de las costumbres de Almanzor quien, en sus expediciones bélicas, cada vez que se hacía un alto en el camino, solía sacudir con cuidado el polvo de sus ropas y guardarlo en un cofre hecho a propósito. En las expediciones guerreras perduraron otras costumbres de días lejanos y ésta puede haber sido una de ellas[190].

La descripción que hace de los beduinos León Africano destaca su pobreza y su inclinación al pillaje. De los del desierto de Barca dice que se dedicaban "al pillaje en Numidia y son los mayores ladrones y los traidores más pérfidos que en el mundo entero pueda haber; despojan a los pobres peregrinos y a los viajeros, llegando a obligarles a beber leche caliente para luego zarandearlos y lanzarlos al aire, para que los infelices arrojen hasta las entrañas. Los árabes buscan entonces en el vómito por si hay alguna moneda, porque estas bestias sospechan que los caminantes tragan sus dineros al entrar en este desierto para que no se les encuentre encima"[191].

Charles de Foucauld conoció las desdichas y las penurias que sufrían los campesinos marroquíes en el siglo XIX, a consecuencia tanto del fisco como de los nómadas: "Al anochecer he visto figuras armadas hasta los dientes que se apostaban a la entrada de los pueblos, junto a los rebaños, en cerros desde donde vigilaban las cosechas. Los vagabundos hacen una guerra terrible contra el pobre campesino; sus rapiñas por una parte, y las exigencias del fisco por otra, les dejan apenas, en medio de aquellas hermosas mieses que acabo de atravesar, de qué vivir miserablemente"[192]. El bandolerismo practicado como un *modus vivendi* por muchas de las tribus dificultaba el comercio y las comunicaciones[193]. Ni siquiera los santones sufíes, con cuya tutela y salvaguardia era posible a veces atravesar peligrosos caminos, eran capaces de poner coto a la antigua costumbre de la razzia, "llevada a cabo por los nómadas en todas partes"[194]. Foucauld describe las luchas de facciones en ciudades de Marruecos y las consecuencias que se derivan cuando una de las facciones llama en su ayuda a los nómadas; "entonces se hace inevitable la ruina: tan pronto como han sido introducidos en la ciudad, los nómadas atacan indiferentemente los dos partidos, hacen una masacre general, lo saquean todo, destruyen las casas y se van cargados de botín, cuando el alcázar es un montón de ruinas. Los habitantes de Tisint han tenido el buen criterio de no mezclarlos nunca en las disputas, poco numerosas por otra parte, que han tenido. No ha sucedido lo mismo en Tatta: allí se ven los vestigios de diez

ciudades arruinadas en diversas épocas por los Ida u Blal, quienes las más de las veces habían sido llamados como aliados durante guerras civiles"[195].

Un compatriota de Ibn Jaldún, el político contemporáneo Habib Burguiba (1903-2000), ha criticado con dureza la vida nómada, por ser un obstáculo para la instauración de la auténtica civilización[196]. En conjunto, estima Snouck Hurgronje, la religión y la moralidad de los árabes estaban muy por detrás de su desarrollo intelectual y sobre todo literario[197]. Los beduinos siguen considerando, en el siglo XX, el robo tan honorable como nosotros consideramos la recaudación de impuestos. La venganza y las querellas sangrientas juegan hoy un papel no menor que en el siglo séptimo[198].

Para los árabes sedentarios los pastores nómadas han sido la imagen misma de la barbarie: "Todavía hoy el escritor jordano 'Isa al-Na'uri contaba que la vida de su abuelo campesino fue una lucha continua (a veces a tiros) para defender sus tierras y sus cultivos contra los nómadas de la región. Naturalmente las devastaciones de los nómadas no fueron sólo de los nómadas árabes. Los almorávides (bereberes) cuando conquistaron Ghana convirtieron en un pedregal muchas tierras fértiles y cultivadas al acceder a ellas en masa con sus ganados. La dendrofobia beduina es bien conocida. El rey Abdallah, bisabuelo del actual rey de Jordania, tenía por costumbre irse de Ammán al desierto y allí exclamaba feliz: "¡Al fin sin árboles!"[199]".

La asociación nomadismo-depredación no es exclusiva del mundo árabe. A la llegada de los ingleses a la India grandes bandas de nómadas, acompañadas de enormes rebaños, recorrían el norte de la península saqueando a capricho[200]. El problema del bandolerismo fue resuelto forzando a los nómadas a llevar una vida sedentaria[201].

Hoy en día, moviéndose alrededor de los campos petrolíferos, los beduinos han perdido su conocimiento del desierto, pero no han adquirido capacidades compensatorias... En estos estados del Golfo, el 60 por ciento de la fuerza laboral consiste en emigrantes, y en Arabia Saudita quizás el 80 por ciento[202]. Como escribe Fanjul, "el mito del modelo beduino, tópico literario y reminiscencia nostálgica que no rebasa los márgenes de la retórica, en la realidad siempre ha sido mal visto, cuando no preterido, y la literatura árabe ofrece una nutrida panoplia de condenas y vituperios contra los nómadas –no sólo Ibn Jaldún– empezando por el mismo Corán"[203].

2. LA LENGUA ÁRABE

El elogio de Burckhardt de los beduinos va acompañado del elogio de la lengua árabe "aliento vital del arabismo", de "un extraordinario poder creativo", cuya influencia desborda la del grupo étnico con el que se identifica, por ser "la lengua sagrada del Islam" y "representar una de las lenguas más primitivas del tronco semítico"[204]. El término "árabe" se aplicaba, en

los primeros documentos escritos en esa lengua, a los nómadas, no a los habitantes de las ciudades; sin embargo, la lengua hablada en La Meca y Medina y en el Corán era llamada "lengua árabe". De ahí procede la idea de que el árabe más puro era el hablado por los beduinos[205]. La idea de las virtudes de la lengua árabe cuenta con raíces antiguas y argumentos teológicos; Ibn Hazm de Córdoba relata que algunos "afirman que la lengua árabe es la más excelente de todas, porque en ella fue revelada la palabra de Dios. Pero esto no tiene sentido, porque ya hemos visto cómo el mismo Dios enseña que no ha enviado profeta alguno que no hablare en la lengua del pueblo al cual fue enviado"[206]. El origen de la lengua árabe sería más antiguo que la humanidad; según una tradición "buena" (hadiz "auténtico") que procede de Ka'b al-'Ahbar, el primero que habló árabe es el arcángel Gabriel, que se lo enseñó al profeta Noé, quien hizo la lengua de su hijo Sem". Otras tradiciones varían entre Adán, Nemrod, Amalec, etc.[207] Burckhardt refiere que "los orígenes de las formas de sus palabras y la rica graduación de sus fonemas se remontan a los días de Abraham"[208].

Burckhardt amerita la lengua árabe por su antigüedad y su arcaísmo, por el cuidado con que es preservada por los nómadas, pues es su única propiedad, quienes, en consecuencia, piensan "intemporalmente" y por el mismo desierto arábigo que también contribuyó a su conservación[209]. Los argumentos utilizados recuerdan una anécdota de Paul Hazard: los ilustrados dieciochescos se atribuían todos los méritos del Progreso, desde los avances agrícolas, militares, demográficos, etc., hasta el clima templado[210], y si bien pudiera haber algo de ironía en la pluma de Hazard –si la comicidad no está en el hecho mismo que relata–,el discurso de Burckhardt es conspicuamente serio.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. ¿TRUEQUE DE CUALIDADES RACIALES?

Burckhardt cree que los árabes que llegaron a la península ibérica, aunque minoritarios, no sólo se impusieron políticamente a la población indígena, sino que también fueron dominantes racialmente:

> **La sangre árabe quedó muy pronto diluida, pero –según la conocida ley de herencia, que en parte contrarresta estas mezclas– siguió apareciendo como rasgo dominante una y otra vez hasta nuestros días, de modo que el puro tipo árabe no llegó nunca a desaparecer. En eso desempeña un papel no desdeñable el hecho de que la lengua y la cultura eran árabes: una cultura que abarca a todo el hombre, favorece siempre el desarrollo de determinados tipos, que se distinguen tanto física como psíquicamente[211].**

¿Quiere decir Burckhardt que la lengua y la cultura se reflejaban en el dominio genético? En el islam, el concepto de pureza de sangre es menos una cuestión de genética que de legitimidad, pues para favorecer el crecimiento de la población, el islam ha tendido siempre

a estimular la mezcla de razas y, al no existir diferencia de casta o de categoría entre el hijo de la mujer libre y el de la esclava, "la sangre de las varias razas de los que han sido comprados o convertidos en esclavos, se ha ido mezclando con la de los compradores o conquistadores"[212]. Para establecer el linaje, sólo cuentan los lazos de sangre de la ascendencia por línea masculina[213].

El número de árabes inmigrados a al-Andalus a lo largo de su dominación no pasó de ser una minoría escasa, aunque florecieron como nobleza gobernante. Pero por una "conocida ley de herencia", aunque la sangre quedó muy "pronto diluida"..., "siguió apareciendo como rasgo dominante una y otra vez", dice Burckhardt. Luis Molina afirma, paralelamente, que no se puede hablar de una "hispanización racial" de los omeyas de al-Andalus. Se basa en los datos que proporciona una crónica sobre la procedencia étnica de las madres de emires y califas andalusíes[214]. Hay una prueba en sentido contrario: los retratos de los soberanos cordobeses legados por las crónicas. La mayoría de ellos no tenían apariencia árabe, eran rubios ('Abd al-Rahman I, 'Abd Allah, Hixam II) o pelirrojos (Hixam I, Al-Hakam II); algunos tenían la tez clara y sonrosada (Hixam I, Muhammad, 'Abd Allah, 'Abd al-Rahman III) y los ojos azules ('Abd Allah, 'Abd al-Rahman III[215], Hixam II). También eran rubios y de ojos azules Muhammad al-Mahdi y 'Abd al-Rahman al-Murtada, como sus hijos, hermanos y todos sus allegados. Los monarcas 'Abd Allah y 'Abd al-Rahman III se teñían de negro[216], quizá para parecer árabes. En cuanto a la elección de esposas, sabemos por Ibn Hazm, que conoció personalmente a los descendientes de 'Abd al-Rahman III, que preferían las rubias: "lo que no sé es si su gusto por las rubias era una preferencia connatural en todos ellos o una tradición que tenían de sus mayores y que ellos siguieron", dice Ibn Hazm; "eran todos rubios, por herencia de sus madres, y este color vino a ser en ellos congénito, quitado Sulayman al-Zafir"[217]. Averroes reconocía que el pelo de los andalusíes era más liso y menos rizado, y su piel más clara que los de los nativos de Arabia y explicaba el parecido físico de los árabes y bereberes que residían en al-Andalus con los nativos por el clima templado ibérico. Había quienes declaraban una ascendencia árabe pero sin tener las características físicas de los árabes[218].

Así pues, o bien los emires y califas andalusíes son la excepción a esa "conocida ley de la herencia" de Burckhardt o, lo que es más probable, impugnan su suposición de que los rasgos árabes eran caracteres dominantes en la población andalusí.

> **También existió algo comparable a un trueque de cualidades raciales; mientras los árabes residentes en España fueron aminorando su carácter belicoso y se convirtieron en buenos eruditos, administradores y agricultores, toda la población española, en contrapartida, hizo suyo, y ya no volvería a perder, algo del modo de ser orgulloso y rebelde del nómada árabe[219].**

Hay testimonios que afirman lo contrario, que los andalusíes no anduvieron sobrados de cualidades viriles; gárrulos y charlatanes, "a veces les faltaba el valor cívico, o incluso el valor a secas", afirma Lévi-Provençal[220]. El ánimo guerrero era cosa del pasado, de los tiempos heroicos de al-Andalus, y la poesía refleja el predominio del espíritu hedonista y una delicada sensibilidad[221]. Ibn Hawqal, que visitó al-Andalus en la segunda mitad del siglo X, escribió: "los habitantes del país son gentes sin orgullo y sin espíritu; son cobardes, montan mal a caballo y son incapaces de defenderse contra soldados adiestrados"[222]. Bien es cierto que la objetividad de Ibn Hawqal podía estar afectada por sus simpatías profatimíes y antiomeyas[223], pero la verdad es que a partir del fin del califato, nunca dieron prueba los andalusíes de cualidades militares.

4. LA TRIBU Y LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA

El estado de los primeros omeyas, ha escrito P. Crone, era tribal incluso en su metrópoli[224]. Los árabes no eran propiamente una nación, pues estaban divididos en tribus; el triunfo del islam no significó la completa unificación de los árabes, como se ha creído erróneamente[225]. El único modelo práctico de comunidad sobre la que modelar la *umma* musulmana era la tribu árabe. La tribu estaba constituida no sólo por una estirpe común, real o supuesta, sino por la admisión de miembros adoptados por tratados de varias clases. Del mismo modo, los musulmanes eran "hermanos por religión", con todas las consecuencias derivadas de la hermandad tribal. Cada individuo tenía que estar preparado para perder vida y posesiones en defensa de sus hermanos, se exigía una obediencia estricta a la autoridad y, sobre todo, las disputas internas tenían que ser reguladas no por la venganza, sino por procedimientos legales. La guerra entre musulmanes fue prohibida o, mejor dicho, fue inimaginable[226].

La costumbre de la venganza de sangre, señala B. Lewis, era la principal limitación social de la anarquía que predominaba en la vida de la tribu[227]. La religión era comunal, no personal. La conformidad al culto tribal expresaba la lealtad política, la apostasía equivalía a traición[228]. Con la llegada del islam, "la *umma* musulmana complementó más que suplantó el uso social de la Arabia preislámica, y todas sus ideas quedaban dentro de la estructura del tribalismo. Conservaba las prácticas preislámicas en asuntos de propiedad, matrimonio y relaciones entre miembros de la misma tribu". La fe sustituyó a la sangre como vínculo social. Se suprimió en el seno de la *umma* la venganza de sangre y se obtuvo una mayor unidad interior, mediante el arbitraje[229].

Líricamente y convirtiendo la ideología en historia pintó Dozy el mundo tribal, donde todos los beduinos serían hermanos y sentirían la afrenta hecha a un hermano por un hombre de otra tribu como una injuria personal; la adhesión "profunda, ilimitada, inquebrantable que el árabe siente hacia sus hermanos de tribu, de esa absoluta adhesión a los intereses, a la

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

prosperidad, a la gloria y al honor de la comunidad que lo ha visto nacer..., no es un sentimiento parecido a nuestro patriotismo, que le parecería al ardiente beduino frío en extremo: es una pasión violenta y terrible, y, al mismo tiempo, el primero, el más sagrado de los deberes, la verdadera religión del desierto"[230]. Charles de Foucauld, que tuvo una experiencia más cercana y realista de la vida tribal, dice que en muchas tribus de Marruecos las diferencias entre los miembros de una misma tribu se solventaban a tiros y que, si en una tribu había orden y unidad, en otra había división y desunión completas[231]. Las relaciones entre tribus se limitaban a las guerras y alianzas y las continuas guerras enfrentaban no sólo a las tribus sino a las fracciones y a los pueblos[232].

El código del honor y la ausencia de estado conducían a la solución violenta de los conflictos, afirma Patricia Crone; la frecuencia de pendencias y guerras era inherente a la vida de los beduinos, pero no era un rasgo único de los nómadas. En Arabia, el tribalismo no es incompatible con la vida sedentaria. Es un error considerar que la organización tribal era algo exclusivo de los beduinos y que la sedentarización originaba formas alternativas de organización, de normas y de creencias. Los sedentarios de la Arabia anterior al petróleo estaban organizados tribalmente igual que los beduinos y compartían las mismas normas y creencias, en un marco político caracterizado por la ausencia de estado. Las ciudades árabes estaban sobradas de conflictos; los conflictos de Medina en el siglo VI parecen haber sido semejantes los de la mayoría de las localidades árabes, incluida Medina, en el XIX. Los conflictos, a los que Mahoma ofreció una solución, fueron una constante de la historia árabe, no fruto del cambio[233].

El tribalismo subsiste en la Península Arábiga –escribe Snouck Hurgronje a principios del siglo XX–, donde la población está dividida en innumerables clanes más pequeños o confederaciones mayores que combaten incesantemente, y sólo excepcionalmente un gobernante fuerte logra formar, en el tiempo presente, una unidad política mayor. La venganza y las querellas de sangre juegan hoy el papel igual que jugaron en el siglo séptimo de nuestra era[234].

Pryce-Jones señala que en el tribalismo no hay otro principio organizador para la asunción de la jefatura que la costumbre y, siendo todos los varones teóricamente iguales y capaces de ejercer la autoridad, aquellos que aspiran al liderazgo deben hacerse valer por su reputación y respeto, atrayendo a sus partidarios por su valentía y atemorizando a los críticos con su rigor. Para triunfar se requiere ambición; la crueldad y la ferocidad se siguen necesariamente. Hombres despiadados, crueles y ambiciosos existen en todas partes y siempre se ha juzgado a las sociedades por el éxito en contener a tales individuos. En un momento propicio, alguien se impone de modo incuestionable, quizá mediante el empleo exclusivo de las cualidades mencionadas. Aunque el reconocimiento de un jefe esté

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

sometido a un protocolo, el que aspira al liderazgo ya ha sido reconocido como jefe antes de someterse a la ceremonia de investidura. La reunión de la tribu no se hace con fines electorales, sino para certificar hechos. Cuando el jefe se haga viejo, sus hijos se desafiarán mutuamente para hacerse con el puesto, o serán desafiados por otros tan ambiciosos como ellos. La violencia es subyacente, y cada aspirante al poder debe dejar clara su determinación para ganar, eliminando en caso necesario a los que se atraviesen en su camino[235]. Estas palabras describen aspectos esenciales de la historia política de al-Andalus; por ejemplo, la competencia entre parientes próximos por el trono o el significado de la *bay'a*, que no otorgaba sino que refrendaba el poder[236].

Ya en la época de los abbasíes se había criticado el nomadismo de los árabes, a los que se consideraba "los parásitos del camello"; si desde la óptica más favorable eran nobles salvajes cuyos movimientos estaban dirigidos por las necesidades de sus rebaños, sin embargo eran incapaces de darse una organización superior a la tribu[237]. Los árabes sedentarios sufrieron los daños y perjuicios del nomadismo no durante la conquista y la creación del Imperio árabe sino varios siglos después, cuando se produjeron las invasiones de beduinos y sus secuelas de pillaje y devastación y no fueron los países infieles quienes lo padecieron, sino los propios musulmanes[238]. En las primeras conquistas los nómadas estaban bajo la dirección de musulmanes árabes de origen urbano, mejor dispuestos a adaptarse a la vida de las poblaciones conquistadas. "La infiltración realmente devastadora de los nómadas (árabes beduinos, no turcos o mongoles) fue posterior, cuando los estados de la *Dar al-Islam* no tuvieron fuerza para mantenerlos a raya"[239].

> **La debilidad política de los nómadas, aquello que generalmente les impide desempeñar un papel en la historia, consiste en su fraccionamiento, debido a sus luchas tribales. Pero si un caudillo consigue unificar varias tribus bajo el estandarte de un mensaje espiritual, puede llegar a ser el fundador de un imperio[240]. (Titus Burckhardt)**

El antiguo sistema tribal árabe suponía la ausencia de protección legal del individuo fuera de su tribu, la responsabilidad de la tribu por los actos de sus miembros y, por tanto, las querellas de sangre[241]. En la sociedad beduina, el individuo tiene derechos y obligaciones sólo como miembro del grupo. La cohesión del grupo es mantenida por la necesidad de hacer frente a las penalidades de la vida en el desierto y por los lazos de sangre de la ascendencia masculina, el vínculo social básico[242]. Fuera de la tribu, el nómada se siente extranjero; los bienes del extranjero son bienes de nadie (*bonum nullius*); sin autoridad estatal, el individuo en cuanto individuo no era considerado sujeto de derecho, y no llegaba a serlo más que dentro de la tribu[243]. Un extranjero era en principio un enemigo. Ninguna ley, ni divina ni humana, tenía vigencia fuera de los límites de la tribu[244]. El Corán se elevó por

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

encima de los efectos destructivos del modo de vida tribal árabe[245]. En la moderna Arabia, para ser miembro de pleno derecho de la colectividad tribal árabe, libre, y por tanto noble, es preciso poseer estirpe árabe, independencia personal y autonomía. Los antepasados no árabes no son considerados libres y una genealogía que los contenga no se considera válida; se debe ser nómada o, si se es sedentario, se debe poseer tierra propia; los campesinos sin tierra, los colonos, los herreros o plateros, los tejedores, curtidores, barrenderos y otros artesanos y personal de servicio, todos están excluidos de la condición tribal porque dependen, para su sustento, del producto de otros; los que desempeñan tales ocupaciones son por definición no árabes y no libres. No se debe reconocer ninguna autoridad política, excepto de modo puramente nominal, ni tener que pagar a otras tribus por protección o para librarse de los abusos; los que están en manos de otros no son miembros de una tribu, sino súbditos (*ra'aya*). Los miembros de la colectividad tribal sólo se casan entre ellos[246].

En al-Andalus, "la persistente división tribal, con los consiguientes enfrentamientos y lealtades, junto con la existencia de gran número de bereberes, *muwalladun* y cristianos, plantearon al régimen omeya problemas de orden y estabilidad mucho más graves que los que habían tenido que afrontar sus predecesores romanos y visigodos"[247]. El ejército, compuesto de contingentes árabes, que la conquista había repartido a través del vasto mundo islámico, conservó hasta 750 una organización tribal y los reagrupamientos tribales en partidos antagonistas participaron en los conflictos que agitan el final del régimen omeya[248]. La cultura árabe en conjunto mantuvo vínculos muy fuertes con el antiguo ideal tribal preislámico. P. Guichard opina que no se puede poner en duda la naturaleza tribal de las violentas luchas civiles que se desarrollan al final de la misma época omeya. El hombre del desierto, objeto de temor, de menosprecio y de burla, siguió gozando de un prestigio real en el contexto abasí[249]. Si la tribu estaba muerta socialmente, lo que no lo estaba era el tribalismo, escribe Cruz Hernández; el *clan* tenía plena vigencia y constituiría el vehículo adecuado para el entramado de los grupos humanos[250].

5. CRÍTICAS A LAS TEORÍAS DE IBN JALDÚN

Burckhardt acepta la teoría de Ibn Jaldún de que la historia del islam es una dialéctica entre civilización y nomadismo, donde "la ciudad representa el refugio del saber y de la contemplación, mientras el "hinterland" nómada garantiza la afluencia constante de elementos no corrompidos"[251]. Ibn Jaldún pondera el equilibrio entre ambos polos, entre el de los que impulsan la cultura y corren el riesgo de la degeneración y el de aquellos que poseen la fuerza y cuyo peligro es convertirse en bárbaros[252]. El islam, una especie de nomadismo sublimado, estaría amenazado si la sociedad "se vuelve unilateralmente urbana"[253].

Pero en realidad no hay una oposición radical entre los valores del hombre de la ciudad y los del nómada, entre la moral beduina y la moral citadina. La quintaesencia de las virtudes beduinas está indicada por los epítetos *halim* y *jawad*[254]; *jawad* se refiere al hombre muy generoso y *halim*, al hombre controlado y civilizado (en oposición al *yahil*, bárbaro). "Querer sostener, como Ibn Jaldún lo ha intentado en cierta página de sus *Prolegómenos*" –señala Lévi-Provençal– "que la debilitación y la desaparición posterior del espíritu de solidaridad de los árabes andaluces fue la causa esencial de la decadencia de la dinastía omeya y de su caída en los primeros años del siglo XI, es evidentemente equivocar el camino. Una vez más los datos reales de la historia desmienten las generalizaciones teóricas del gran autor magribí del siglo XIV, mal informado, por otra parte, sobre los anales hispano-omeyas, e incluso sobre la carrera de sus propios abuelos"[255].

Ibn Jaldún, ha escrito Patricia Crone, "estaba fascinado por el declive inevitable de las dinastías tribales, y se esforzaba por identificar la naturaleza de la solidaridad tribal. En su esquema, la conquista tribal señala el punto más elevado del ciclo, y la pérdida de los vínculos tribales lo considera una prueba no de que triunfaría el gobierno sedentario, sino de que la conquista tribal debería volver a ocurrir necesariamente. La idea de que el paso a un gobierno sedentario debía ser un cambio a un gobierno mejor, más fuerte y más duradero nunca se le ocurrió y, si hubiera conocido la historia de los manchúes o de los francos, se hubiera quedado perplejo: en su opinión, la civilización equivalía a corrupción afeminada"[256]. La política en el islam medieval seguía en manos de los nómadas, de los bárbaros, y fue la naturaleza apolítica de los sedentarios lo que dio a Ibn Jaldún la idea de que la civilización estaba afeminada[257]. El califato de Córdoba terminó por quedar en manos de esclavos *saqaliba* y tribus bereberes; el de Bagdad, en manos de esclavos y tribus turcas; ese es el marco histórico en que vivió Ibn Jaldún; "a consecuencia de que la fijación árabe en el pasado tribal había sido fijada religiosamente, los musulmanes cedieron el poder a esclavos y a tribus; y por haber sido cedido el poder a esclavos y a tribus, un musulmán medieval" –Ibn Jaldún–, "se convirtió en un frustrado hombre de estado que no podía hacer otra cosa mejor que sublimar su decepción en una teoría de la elevación y caída de las elites tribales"[258].

Charles de Foucauld considera que Ibn Jaldún ha caído en la generalización: "¿Qué cualidades, qué defectos, atribuir a un conjunto de tantos hombres, cada uno de los cuales es diferente de los demás y de uno mismo?"; ha idealizado el carácter de los bereberes: "Me parece difícil reconocer hoy en los que Ibn Jaldún llamaba Beréberes, el ramillete de virtudes con que él los adorna". De las tribus nómadas o seminómadas de Marruecos, Ch. de Foucauld escribió: "Casi en todas partes reina una codicia extremada, acompañada de robo y mentira en todas sus formas. Por lo general, el bandolerismo y el asalto a mano

armada están considerados acciones honorables. Las costumbres son disolutas. La condición de la mujer en Marruecos es la misma que en Argelia". "Ni que decir tiene que estos pueblos, que pasan su existencia arma en mano, son bravos. Ni que decir tiene que están muy apegados a su independencia[259].

Ibn Jaldún, en opinión de R. Idris, ha contrapuesto excesivamente el nomadismo y el sedentarismo; la ciudad antigua estaba estrechamente relacionada con el campo[260]. La vida tribal y la vida citadina quedaron yuxtapuestas, desde el califato abbasí, casi por todas partes, sin estar asociadas armoniosamente[261]. El paso del nomadismo a la sedentarización no ha demostrado ser en toda circunstancia un proceso unidireccional, irreversible. Tampoco se puede identificar sedentarización con abandono de la organización tribal[262]. Chesterton escribió del islam que "era apátrida desde su origen", pues "nació entre los nómadas de un desierto de arena y llegó a todas partes porque no procedía de ninguna"[263].

NOTAS AL CAPÍTULO VI

[1] *La civ. h-ár.,* p. 57.
[2] *La civ. h-ár.,* p. 57.
[3] Alude a la actividad confiscatoria veladamente: "Los bienes de mano muerta estaban al amparo de la intervención del Estado".(*La civ. h-ár.,* p. 57)
[4] El *waqf* no deriva directamente del Corán. (*cf.* Gibb (1949). *Les tendances modernes de l'Islam*, p. 123)
[5] *cf.* Garcin, J.-C. (2000). Les villes, p. 143. *cf.* Gibb (1949). *Les tendances modernes de l'Islam*, p. 123.
[6] *cf.* Schacht (1995). Law and Justice, p. 562.
[7] La restricción de los legados a un tercio de la propiedad, que se remonta a una norma omeya, tiene una implicación fiscal porque significó que cuando una persona moría sin pariente conocido, dos tercios de la propiedad iban al tesoro público. (*cf.* Schacht (1982). *An introduction to Islamic Law*, p. 23-24)
[8] *cf.* Pareja (1954). *Islamología* (t. II), p. 565.
[9] El *waqf* era utilizado, en el norte de África y en otros lugares, para desheredar a las mujeres. (*cf.* Bousquet, G.-H. (1999). 'Ada. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*)
[10] *cf.* Pareja (1954). *Islamología* (t. II), p. 565.
[11] *cf.* Schacht (1995). Law and Justice, p. 561.
[12] *cf.* Schacht (1974). Islamic Religious Law, p. 399.
[13] *cf.* Schacht (1995). Law and Justice, p. 562.
En la historia de al-Andalus, fue el de Artobás, noble visigodo, uno de los casos de confiscación más notables. 'Abd al-Rahman I mandó confiscar los pueblos de su señorío; y "la causa de ello fue que este monarca curioseó la estancia de Artobás cierto día en que iba de expedición, en la cual éste le acompañaba, y alrededor de la misma vio aquél no pocos regalos (o presentes) que los feudatarios solían ofrecer a éste en todas las paradas que hacía en los pueblecillos de sus dominios. Esto causóle envidia (a Abderramen). Fuéronle, pues, confiscados, y Artobás hubo de irse a vivir con sus sobrinos, hasta que llegó a la miseria". (Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p.29)
[14] As for *waqf* or *hubus*, which could in general apply, though not everywhere originally, to rural estates as well as to urban sources of income, these consisted of religious foundations set up in principle for the benefit of a group of 'poor men' or of an institution of public interest. Conceived in such a way that the administration of the *waqf*, together with the salary that it involved, was often reserved until the founder's line of descent became extinct, they were often set up as an indirect way of avoiding too strict a division of property under the terms of the law of succession, and of retaining for the male members of the family, and in undivided form, estates which otherwise would have been split up or alienated. The collective character of the right to the income, and the control which the *qadi* of the district consequently maintained over the management of the estate, impeded any individual initiative in the exploitation of the land, but it is only in modern times that the inconveniences of the institution in this respect have been clearly revealed. (Cahen (1995). Economy, Society, Institutions, p.519)
[15] *cf.* Mantran (1973). *La expansión musulmana*, p.207.
[16] *cf.* Pareja (1954). *Islamología* (t. II), p. 565.
[17] *cf.* Gibb (1949). *Les tendances modernes de l'Islam*, p. 123.
[18] *cf.* Terrasse (1985). Introducción, p.11.
[19] La ciudad no puede manifestar su propia voluntad más que por la crítica o la rebeldía. Si llega a surgir el espíritu ciudadano o la opinión colectiva, siempre hay completa ausencia de la vida municipal: la concepción islámica de la autoridad, no ha tolerado en este aspecto evolución alguna. (Terrasse (1985). Introducción, p.12)
[20] Toledo fue una de las ciudades donde las revueltas fueron más frecuentes, pues se rebeló en 761, 784-86, 788, 797, 872, 873 y 887, y fue también una de las ciudades que consiguió mantener su libertad con mayor éxito, pese a los intentos de

suprimirla realizados en los años 829 a 837 y 853 a 857 o posteriormente. Mérida fue otro núcleo de revueltas en los años 807-808, 810-812, 828 (por dos veces) y 868. Esta ciudad gozó también, tras la segunda revuelta de 828, de un periodo de independencia que se prolongó desde los años 828 a 833. Sólo la destrucción de sus fortificaciones en 868, por orden del emir Muhammad I, y el desarrollo de Badajoz... minaron finalmente su resistencia provocando el declive irreversible de la ciudad. El valle del Ebro y Cataluña conocieron también rebeliones urbanas, tal como ocurrió en Zaragoza en 781-782, 788-792, 797-800, 802, 843-844 y 881, en Barcelona en 788 y en Huesca en el año 800. (Collins (1986). *España en la Alta Edad Media*, p.237)
El año 767 había estallado una rebelión de los bereberes; otras fuentes, por último localizan sus primeros movimientos en Mérida, Coria y Medellín. (Fierro (1987). *La heterodoxia en Al-Andalus*, p.28)
Mérida y Toledo, cuya historia, o al menos lo que de ella conocemos, sólo consta de rivalidades y luchas. (Guichard (1995a). *Al-Andalus, estructura antropológica*, p.276)
Al-Hakam b. Hixam (796-822) se dedicó casi exclusivamente a reprimir las revueltas organizadas por los beréberes, los árabes o los muladíes en las tres marcas fronterizas de Zaragoza, Toledo y Mérida... Por entonces se inició la mezcla de la población andaluza. (Arié (1982). *España musulmana*, p.21)
Había tres focos destacados de rebelión durante la *fitna* que comenzó durante el reinado del emir Muhammad: Mérida, [...], se sublevó repetidamente[...]; la marca alta, donde los banu Qasi gobernaron en práctica independencia de Córdoba; y las montañas de Málaga, donde estalló en el año 879 la revuelta más importante bajo el liderazgo del carismático jefe *muwallad* Umar ibn Hafsun. (Glick (1991). *Cristianos y musulmanes*, p.248-249)
Desde el 868 Muhammad hubo de hacer frente a un movimiento de rebelión que alcanzaría proporciones nunca vistas; a los antiguos focos tradicionales, Toledo, Mérida y Zaragoza se unieron ahora los muladíes de la sierra de Ronda y Málaga atenazando a la propia capital. (Suárez Fernández (1978). Historia de España, p. 46)

[21] Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.71.

[22] *cf.* Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.71.

[23] *cf.* Terrasse (1985). Introducción, p.12

[24] *cf.* Terrasse (1985). Introducción, p.12.

[25] *cf.* para este párrafo: Planhol, X. de (1995). The geographical setting, p. 455-456.

[26] *cf.* Hodgson (1989). *The Venture of Islam* (v. 2), p.110.

[27] *cf.* Hodgson (1989). *The Venture of Islam* (v. 2), p.114

[28] *cf.* Hodgson (1989). *The Venture of Islam* (v. 2), p.114.

[29] Según Eduardo de Hinojosa, *cf.* Carlé (1968). *Del concejo medieval castellano-leonés*, p. 12.

[30] El *conventus publicus vicinorum*.- Hinojosa supone que "es una institución de origen genuinamente germánico común a los campos y a las ciudades y constituida por todos los hombres libres de cada población o distrito rural". (Carlé (1968). *Del concejo medieval castellano-leonés*, p. 14)

[31] Podemos atribuir, en todo caso, al *conventus vicinorum*, asamblea de vecinos –quizá tan sólo una reunión eventual– una función publicitaria. (Carlé (1968). *Del concejo medieval castellano-leonés*, p. 16)

[32] Una era la asamblea encargada del deslinde de heredades y de las indagaciones sobre siervos fugitivos, y otra, la asamblea de los hombres libres de cada territorio que ejercía funciones judiciales, presidida por el conde o su delegado. (*cf.* Carlé (1968). *Del concejo medieval castellano-leonés*, p. 12)

[33] *cf.* Carlé (1968). *Del concejo medieval castellano-leonés*, p.22.

[34] En opinión de Laureano Díaz Canseco, *cf.* Carlé (1968). *Del concejo medieval castellano-leonés*, p. 13.

[35] *cf.* Carlé (1968). *Del concejo medieval castellano-leonés*, p. 22.

[36] El régimen municipal... nada debe a los árabes, tan extraños a la vida social y civil; ni al islamismo, tan reñido con la libertad humana y tan aliado con toda tiranía; ni tampoco debe gran cosa a los mismos mozárabes, que, a nuestro entender, no hicieron más que conservar el Municipio romano-gótico y traducir al idioma árabe los nombres latinos de sus magistraturas. (Simonet (1983). *Historia de los mozárabes de España* (t. I), p.132)

[37] *cf.* Carlé (1968). *Del concejo medieval castellano-leonés*, p.29.

[38] La asamblea concejil premunicipal.- En los primeros tiempos –no olvidemos que la cronología está relacionada con la geografía– la componían todos los habitantes –no se distingue a los vecinos del lugar: villanos e infanzones, hombres y mujeres, viejos y jóvenes. Así aparecen en documentos de los siglos X, XI y XII. Así aparece en el reconocimiento de los fueros de San Zadornil, Berbeja y Barrio. (Carlé (1968). *Del concejo medieval castellano-leonés*, p.33)

[39] *cf.* Carlé (1968). *Del concejo medieval castellano-leonés*, p.29.

[40] *cf.* Carlé (1968). *Del concejo medieval castellano-leonés*, p.30.

[41] Pirenne (2001). *Las ciudades de la Edad Media*, p.122.

[42] Valdeón (1985). *Vida cotidiana en la Edad Media*, p.26.

[43] *cf.* Ellul (1980). *Histoire des Institutions*, p. 198.

[44] La Charte.- L'élément décisif pour la constitution d'une ville est la Charte qu'elle finit par obtenir du seigneur ou du roi. Elle est le produit d'un accord (contraint ou amiable). Mais elle est présentée comme une pure concession du seigneur. L'on peut distinguer des chartes de communes et des chartes de franchise: la charte de commune est essentiellement la reconnaissance de la validité de l'association des bourgeois, appelée commune. On y trouve alors peu de dispositions de fonds concernant les institutions, mais une clause de serment d'aide mutuelle entre les bourgeois de la ville. ... Les chartes de franchise ne contiennent pas le serment mutuel, mais peut-être davantage de dispositions administratives. Un point essentiel pour les deux, c'est la garantie inscrite dans la charte contre l'arbitraire (fiscal, judiciaire, policier) du seigneur, allant jusqu'à l'abolition de certains droits seigneuriaux (de banalités, du chevage, de la mainmorte). Mais ces chartes diverses ne sont pas des codes de législation civile ou commerciale. C'est la coutume qui reste décisive: on la confirme, de même que l'on confirme les institutions administratives et judiciaires de fait qui s'étaient établies dans les villes. (Ellul (1980). *Histoire des Institutions*, p. 202)

[45] Parece que Burckhardat sigue aquí a Lévi-Provençal: "Cada corporación tenía fijados en cada ciudad los lugares en que había de fabricar o vender, dentro de ciertos barrios del centro o de la periferia. La mayoría de los gremios se agrupaba, no obstante, en el zoco o mercado, que se extendía en la vecindad inmediata de la mezquita mayor. En Córdoba,.. el barrio comercial ocupaba, a lo largo del río y al otro lado del muro oriental, todo el espacio comprendido entre la mezquita mayor y el arrabal de la Ajarquía". (Lévi-Provençal (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p.178)

[46] *La civ. h-ár.*, p.59.
[47] Las casas recibían luz y aire por sus patios interiores, que a veces se ampliaban formando jardines rodeados de muros. Vista de una manera global, con las excepciones debidas a la historia particular de algún lugar, la ciudad islámica carecía de aquellos rasgos que el urbanismo romano había legado al cristianismo medieval, es decir el cruce de las calles axiales orientadas hacia los puntos cardinales, con una plaza pública en el centro, que servía*(La civ. h-ár.*, p.59) de mercado y lugar para celebrar actos oficiales. Lo típicamente árabe es la presencia primaria de un mercado al abrigo de un santuario, alrededor del cual se agrupan las viviendas con la libertad de un campamento beduino, es decir según la voluntad de las familias y de los individuos. Esta disposición tiene su lógica. La mezquita en el centro es el corazón de todo el cuerpo urbano, el mercado con sus vías de acceso corresponde a los órganos de asimilación, mientras que los patios interiores y jardines de los barrios residenciales desempeñan el papel de los pulmones. Al mismo tiempo, en la diferenciación de barrios mercantiles y residenciales y en la construcción cerrada al exterior de las viviendas se manifestaba aquella forma de vida islámica de la que hablamos anteriormente. (*La civ. h-ár.*, p.59-60)
[48] *La civ. h-ár.*, p.60.
[49] *La civ. h-ár.*, p.60.
[50] ¿Cómo poder explicar que los presuntos modelos urbanos fundacionales de Anjar o Bagdad y de otras ciudades palaciegas iraníes y magrebís muy posteriores fueran transformados y desbordados borrando sus estructuras primigenias? ¿qué potencia generativo-transformativa habrían de tener las reglas de ocupación y crecimiento del espacio urbano para llegar a converger, desde cualquier supuesto formal o topológico de partida, en respuestas morfológicas homólogas? (García-Bellido (2000). Morfogénesis de la ciudad islámica, p. 249)
No nos ha quedado nada de la capital fundada por El-Mansur, el segundo de los abbasíes; sólo por los textos conocemos esta ciudad cuyo recinto describía un círculo perfecto de alrededor de 3 km de diámetro y cuyo centro estaba ocupado por el palacio del califa. (Marçais (1983). *El arte musulmán*, p.47)
Las ideas desarrolladas en Wâsit por el gran gobernador omeya al-Haŷŷâŷ culminaron pocas décadas más tarde en la fundación de Bagdad en 759. [...] Nada se conserva de esta Bagdad, y tal estado ideal no duró mucho. (Grabar (1985). La arquitectura del poder. En Mitchell, La arquitectura del mundo islámico, p.70)
[51] Los centros de gobierno [...] eran ya ciudades ya existentes y de considerable antigüedad. No se construyeron equivalentes españoles de Qayrawán. (Collins (1992). *La conquista árabe, 710-797*, p.46)
[52] La palabra *darb* –plural *durûb*–, de la que esa palabra castellana procede, designaba en árabe la calle o callejón, casi siempre sin salida, con una o varias puertas para su cierre. La calle ciega no tenía nombre especial; la colocación de una puerta en su o en sus ingresos la convertía en *darb*. (Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.369)
[53] El derecho romano prohibía todo vuelo o saliente avanzado sobre la vía pública. En el Islam la propiedad del inmueble construido se extendía virtualmente a su alrededor. Los doctores mâlikíes autorizaban el avance de pequeñas construcciones sobre las calles.
Las calles, tan angostas en su trazado, lo eran aun más en elevación, por el frecuente vuelo sobre ellas de salidizos, es decir, de pisos altos volados que las ensombrecían aún más, al dejar entre el vuelo de los tejados tan sólo una estrecha faja luminosa. Lo mismo ocurría en las ciudades cristianas medievales de Occidente. Justificaba su construcción, la multiplicidad de pisos en elevación y las algorfas voladas que encubrían a trechos las calles, la escasez de espacio dentro de los muros de la ciudad en relación con su crecido número de habitantes, lo que obligaba a aprovechar al máximo el espacio intramuros. (Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.399)
[54] En la propia ontogénesis de la *madîna* ¿qué modelo generativo puede llegar a explicar las siguientes transformaciones aleatorias e imprevisibles (no planificadas?: 1.- El estrechamiento paulatino de las calles ortogónicas de la ciudad romana, bizantina o helenístico-seléucida preexistentes; 2.- La privatización del uso de las calles, con puertas de cierre de las mismas y la apropiación de adarves y callejones sin salida; 3.- La curvatura o quebrado arbitrario de las calles rectilíneas preexistentes; 4.- La cubrición y ocupación de los vuelos de la calle por invasión de su espacio público sobre la misma; 5.- El cegamiento de muros y fachadas exteriores a dichas calles, concomitante con su apertura a los patios interiores de la vivienda y con las revueltas y quiebros en las entradas o zaguanes de las viviendas; 6.- La oclusión de vías y áreas urbanas anteriores y su entera desaparición o la apertura de nuevas vías a través de espacios edificados preexistentes que acaban desfigurando las tramas heredadas (palingenesia o regeneración por intrusión); 7.- La formación generativa, proceso de nacimiento, crecimiento y desarrollo, tanto de una sección de un barrio como de la trama urbana entera y *ex nihilo* que reproduzca o explique, también y precisamente, todas esas características anteriores. (García-Bellido (2000). Morfogénesis de la ciudad islámica, p. 250)
Cuando los musulmanes han conquistado ciudades que conservaban una traza reticular con anchas vías, por herencia de la antigüedad, toda la primitiva y ordenada alineación desaparece por el avance de las nuevas construcciones sobre la calzada. Casi todas las casas no desembocan en calles, sino en callejones tortuosos o en adarves a veces con sus correspondientes puertas para seguridad durante la noche. (Terrasse (1985). Introducción, p. 10)
[55] *cf.* Pavón (1992). *Ciudades Hispanomusulmanas*, p.20.
[56] Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.71.
[57] La multiplication et l'enchevêtrement des impasses dans les villes musulmanes du pourtour de la Méditerranée sont bien connus et désagréablement appréciés par les voyageurs. Dans certains cas, l'impasse paraît devoir son origine à un passage privé; mais, assurément, dans beaucoup d'autres, elle a constitué un mode d'appropriation de la voie publique, étranglée sur son parcours ou obturée à l'une de ses extrémités: appropriation d'abord indivise, communautaire. La fermeture de l'issue demeurée libre par une porte ne tendait-elle pas, lorsqu'il n'y avait qu'un petit nombre de riverains propriétaires, à les éliminer au profit du plus gros d'entre eux et à achever l'évolution de la ruelle vers son appropriation à titre privatif? (Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. II), p. 15)
[58] *cf.* Hodgson (1989). *The Venture of Islam* (v. 2), p.116.
[59] *cf.* Hodgson (1989). *The Venture of Islam* (v. 2), p.116.
[60] This resulted in part from unco-ordinated individual activity, in which private interests took precedence over any common public interest, which had no one particular civic body to support it. We have noted how the preference given by Shar'i law to individual rights over collective rights resulted in the steady encroachment of individual houses onto the roadways, so long as individual passers-by were still not hindered, even though the Shari'ah itself specified a minimum width to the roadways. The great houses of prominent individuals, as focus of authority, became more important than any more impersonal spaces, even

than public squares. But the layout of the towns was also influenced by the interests of larger groupings. Hence the positive elements of urban organization in the Middle Periods reinforced tendencies already present under more bureaucratic ruler. The town quarters came to be more or less materially self-contained, each with its own simple market for everyday needs, and with a wall separating it from other town quarters. Gates between the various quarters were shut at nights to increase security. This was not just a matter of reducing the area within which a thief might wander or flee detection; it reduced occasions of friction, especially when different quarters differed in religious allegiance. (Hodgson (1989). *The Venture of Islam* (v. 2), p.116)

[61] *cf.* Planhol, X. de (1995). The geographical setting, p. p. 457.

[62] *cf.* Planhol, X. de (1995). The geographical setting, p. 454.

[63] *cf.* Ye'or, Bat (1980). *Le Dhimmi. Profil de l'opprimé*, p. 42.

[64] Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.373. *cf.* Cruz Hernández (1996). *El islam de al-Andalus* (2ª ed.), p.334. *cf.* también Pavón (1992). *Ciudades Hispanomusulmanas*, p.89.

[65] A comienzos del siglo XIX (1803-1807) Ali Bey (domingo Badía) se refiere a los callejones estrechos y tortuosos de Marrâkus, por los "que con dificultad puede pasar un caballo, lo cual facilita la defensa individual de los grandes en las revoluciones populares y frecuentes guerras de los scherifes para suceder al trono, pues cuatro o seis hombres bastan para defender y hacer inatacable cualquiera de dichos callejones". (Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.371)

[66] Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.281.

[67] Guichard (1995a). *Al-Andalus, estructura antropológica*, p.278.

[68] "El sable en el puño, exterminamos a esos hijos de esclavos. Veinte mil de sus cadáveres yacen en tierra; las grandes ondas del río llevaban otros consigo. Su número era antaño considerable; mínimo lo hemos hecho. Nosotros, hijos de Qahtan, entre nuestros antepasados se cuentan los príncipes que antes reinaban en el Yemen; ellos, esos esclavos, no tienen sino esclavos por abuelos. ¡Esos infames, esos perros! En su loca audacia, osaban venir a desafiar a los leones en su cueva!... Nos hemos enriquecido con sus despojos, y los hemos precipitado en las llamas eternas..." (Guichard (1995a). *Al-Andalus, estructura antropológica*, p.283)

[69] El 30 de diciembre de 1066 estalló en Granada una revuelta en que el poderoso visir perdió la vida; murieron entonces al parecer cuatro mil judíos y se produjo gran quebranto al pequeño reino. Al-Mu'tádid aprovechó la oportunidad para apoderarse de Carmona (1967) cumpliendo así uno de sus más caros objetivos. Murió el 28 de febrero de 1069. (Suárez Fernández (1978). *Historia de España*, p. 171-172)

Tres mil personas, se dice, perecieron en ese día. Esta explosión del fanatismo popular se produjo el 30 de diciembre de 1066. (Pérès (1983). *Esplendor de al-Andalus*, p. 277)

1066, año en que se alzaron contra él los súbditos musulmanes, provocando su muerte y la de muchos judíos, en número difícil de evaluar, hostigado este alzamiento por alfaquíes como Abû Ishâq de Elvira, que en un largo poema desgranó su inquina por el gran poder que les permitía el rey de la taifa granadina. (Viguera (1997). Los reinos de taifas, p.75)

[70] *La civ. h-ár.*, p. 57.

[71] *cf.* Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.72.

[72] *cf.* La Condamine (1954). Voyage au Levant-Alger (1731), p. 359.

[73] *cf.*(La Condamine (1954). Voyage au Levant-Alger (1731), p. 380.

[74] Caro Baroja (2003). *Los moriscos*..., p. 89.

[75] Pavón (1992). *Ciudades Hispanomusulmanas*, p.92.

[76] *La civ. h-ár.*, p. 57.

[77] *La civ. h-ár.*, p. 67.

[78] *cf.* Terrasse (1985). Introducción, p. 9.

[79] La fréquence, il est vrai, du régime mitoyen, où l'assentiment des deux propriétaires était requis, contribuait déjà dans une certaine mesure à la protection du voisin. La conception des choses, on le voit, est fort différente dans le droit malikite et le droit coutumier européen: pour ce dernier, avoir une vue chez le voisin n'est pas, en soi, une chose blâmable ou sujette à interdiction; il convient seulement d'en réglementer l'usage, par une mesure simple et générale, afin d'éviter un abus. Pour les docteurs de l'Islam, c'est un dommage grave; ils s'efforcent de l'interdire ou de le neutraliser. Une pareille différence n'est pas fortuite ni d'un intérêt secondaire; on touche ici à des idées, à des sentiments fondamentaux: si la maison musulmane a peu, ou point, d'ouvertures sur le dehors, c'est pour répondre aux convictions éthiques de ses habitants. Les femmes vivent cachées le plus possible, la vie familiale est soustraite jalousement aux regards du monde extérieur.

Cette crainte du musulman de laisser voir l'intérieur de sa demeure ou ses femmes –sans compter le risque du "mauvais œil" -- explique aussi l'importance de cette question, qui revient dans les textes et que nous avons rencontrée incidemment à propos des impasses: l'emplacement de la porte de la maison par rapport à celle du vis-à-vis. (Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. II), p. 20)

[80] C'est en vérité le familial qui, dans tout cela, a le dernier mot. C'est la conception musulmane de la famille, plus encore que la façon dont s'exerce la justice ou l'autorité, qui ferme la maison aux regards extérieurs, supprime ou réduit ses vues sur la voie publique, interdit celles du voisin. C'est elle encore, probablement, qui fait se cacher bien des demeures dans le fond discret des impasses qui se multiplient. (Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. II), p. 34)

[81] Los muros exteriores de las casas, cuya desnudez apenas interrumpían más huecos que el de ingreso, levantados sin preocupación alguna de adorno ni de ostentación, no revelaban la posición social y económica de los que tras ellos habitaban. Tan sólo el examen atento de las hojas de la puerta de ingreso, de la calidad de su madera y labra y del arte de sus herrajes, permitía deducir si la casa cuyo acceso cerraban era vivienda de gentes humildes o un palacio. En éste como en otros aspectos oponíanse la civilización occidental y la oriental, puesto que si en las ciudades de la segunda bordeaban las calles muros inexpresivos en su desnudez y sus vecinos de posición holgada tendían más a disimular su riqueza que a ostentarla en el exterior de su vivienda, los pobladores de próspera economía de las ciudades de Occidente, procuraban no pocas veces que sus casas revelasen al exterior aun mayor caudal que el efectivo. (Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.395)

[82] [C.2:268] El Demonio os amenaza con la pobreza y os ordena lo deshonesto, mientras que Alá os promete Su perdón y favor. Alá es inmenso, omnisciente.

[83] Esto implica que el verdadero siervo de Dios debería ser rico o al menos económicamente independiente y que no había conflicto necesario entre negocios y religión. (*cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.228)
[84] Entre 1992 y 1999 viajé varias veces a Larache. En una ocasión le pregunté a un conocido, propietario de un café, por qué no reformaba su local, en el que el deterioro del pavimento y del mobiliario era notorio. Su respuesta fue que desconfiaba de los recaudadores de impuestos y añadió que cuando el rey quería levantar otro palacio o una mezquita, los recaudadores salían a recaudar, exigiendo de acuerdo con la riqueza que veían en los negocios. La modestia era una necesidad frente a los abusos. (Nota del autor)
[85] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 253.
[86] Del tratado de *hisba* de Ibn 'Abdûn parece deducirse que en la Sevilla almorávide de los primeros años del siglo XII había alcantarillas en los sitios de desagüe de muchas aguas sucias, construidas por los propietarios de las fincas que las producían y en verano se prohibía que corriesen por las calzadas. Las gentes debían de cuidar de que no echasen basura, inmundicias ni barreduras delante de sus casas y estaban obligadas a reparar los baches en ese lugar. (Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.342)
[87] *cf.* Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. II), p. 24.
[88] *cf.* Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p. 54.
[89] El miércoles, me paseo solo por El Cairo, bajo un sol de justicia, por el barrio comprendido entre Karamaidan y la puerta de Bulaq. [...] Me pierdo por las callejuelas y llego a callejones sin salida. De vez en cuando, encuentro una plaza hecha con escombros de casas o más bien con casas que faltan; hay gallinas picoteando, y gatos sobre los muros. (Flaubert (1993). *Viaje a Oriente*, p. 113)
El matadero. Es un cercado de tamaño mediano, a trescientos pasos de allí; pero hay muchas más carroñas fuera que dentro, donde apenas hay otra cosa que tripas y un lago de inmundicias. Más allá, entre el muro y la colina que está detrás, es donde por lo general se ven más círculos formando remolinos de pájaros. La tierra de la zona no consiste más que en montículos de ceniza y objetos de barro rotos. Sobre un montón de objetos de barro, unas gotas de sangre. (Flaubert (1993). *Viaje a Oriente*, p.112)
[90] Los jueces, a decir de Aljoxaní, eran poco rigurosos en la aplicación de los azotes a los borrachos.
[91] [Fez, parte que mira a oriente] Igualmente hay grandes prostíbulos, donde las meretrices ejercen a bajo precio y protegidas por los alguaciles y el gobernador de Fez. Además, algunos individuos, sin que los poderes públicos se den por enterados y encubriendo sus casas con otro oficio, facilitan mujeres y vino a los hombres ejerciendo el de *tabacchino*. (León Africano, *Descripción general del África y de las cosas peregrinas que allí hay*, p.149)
[92] Las prostitutas andalusíes ejercían su oficio en lugares designados como *dur al-jaray*, lo que ha hecho suponer que existiera una reglamentación de la prostitución que exigía el pago de impuestos a las mujeres o a quienes gestionaran el burdel, tal como ocurría, por ejemplo, en el Egipto mameluco. (Marín (2000). *Mujeres en al-Ándalus*, p.302)
[93] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.356.
[94] Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.329. Según al-Hadramî, en ninguna ciudad de al-Andalus había tantos invertidos como en Córdoba. (Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.373)
[95] Hasta la construcción de Medina Az-Zahara.
[96] En la medina se concentraban las edificaciones vinculadas a las tres funciones básicas de la ciudad islámica: centro político, centro religioso e intelectual y centro económico.
El centro político de Córdoba y del Estado Omeya radicaba en el alcázar califal. [...] Tenía una puerta que abría hacia el río llamada *Bab al-sudda*, cuyo nombre simbolizaba, en general, la cancillería y el poder del califato. Sobre ella existía una azotea desde la que el emir o califa contemplaba la explanada contigua al alcázar [...] Otros edificios públicos ubicados en la medina eran la "Casa de Correos", la "Casa de los Rehenes", la "Casa de la limosna canónica", los acuartelamientos de la guardia palatina y los baños públicos.... (Nieto Cumplido (1984). *Historia de Córdoba*, p.63-64)
[97] *cf.* Chalmeta (1973). *El señor del zoco en España*, p.245.
[98] *cf.* Planhol, X. de (1995). The geographical setting, p. 455-456.
[99] *cf.* Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.72.
[100] "Quien se apodera ilegalmente de un palmo de tierra, de un campo, de un camino público o de el margen (*fina'*) de una casa, Dios le pondrá un collar de siete campos el día del Juicio". (*cf.* Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. II), p. 11)
[101] "Si se encuentran construcciones desde hace muchos años" –señala el jurista maliquí Sahnun (del siglo IX)– "sesenta por ejemplo, sin que nadie haya protestado nunca y sin que se sepa por qué título están ahí". (*cf.* Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. II), p. 11)
[102] Le respect de la propriété non bâtie, publique ou privée, est sanctionné dans un hadith du Prophète: "Celui qui s'empare sans droit d'un empan de terre, d'un champ, d'un chemin public ou du *fina'* d'une maison, Dieu lui mettra un collier de sept champs au jour du Jugement". Cette sanction religieuse, d'une authenticité discutable, n'a pas de caractère juridique. Comment les juristes réagissent-ils aux empiétements sur les voies publiques, spécialement sur les rues des cités? Parmi les grands malikites, le Kairouanais Sahnun (IX^{e} siècle) condamne d'abord formellement tout empiétement sur un chemin public; il y a lieu, dit-il, à restitution, même si la dénonciation n'intervient que vingt ans après, "*car les chemins publics ne peuvent être prescrits*". Mais on le voit apporter à ce principe rigide et net un double correctif d'importance:
1) Il s'incline devant le fait accompli sur le sol accaparé, "*si des constructions s'y trouvent depuis de très nombreuses années, soixante ans par exemple, sans que personne ait jamais protesté et sans qu'on sache à quel titre elles sont là*". Quatre conditions, en conséquence: l'existence d'un édifice sur le sol occupé, la très longue possession, l'absence de toute protestation, l'oubli de l'origine exacte de l'occupation. Si ces conditions se trouvent remplies simultanément, peut-on parler de prescription acquisitive? Peut-être vaut-il mieux admettre, conformément à une bonne théorie générale de la prescription en droit musulman, que cette très longue possession, qui n'a même pas obligatoirement de *bona fides* à sa source, aboutit à protéger l'occupant contre une revendication possible des pouvoirs publics sans lui conférer la propriété pleine et entière du fonds. Pratiquement, surtout dans les périodes de troubles ou d'affaiblissement de l'autorité, c'est la porte ouverte aux abus, la tolérance d'empiétements graves sur le domaine public et d'atteintes sérieuses au tracé des rues. (Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. II), p. 11-12)
2) Sahnun, en un certain nombre d'exemples concrets, a interdit d'accaparer le *fina'* "de manière à empêcher les gens d'y passer ou à rétrécir le passage"; "resserrer" serait sans doute une traduction plus exacte que "rétrécir": il doit s'agir d'une gêne

véritable, à défaut d'un empêchement total de passer. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il se montrerait plus indulgent si l'occupation du *fina'* n'entraînait point une aussi fâcheuse conséquence? C'est bien ce que d'autres juristes ont plus clairement exprimé. L'empiétement sur cette bordure de la voie publique qui sert de *fina'* aux maisons riveraines fait l'objet, chez plusieurs des grands malikites médiévaux, de tolérances avouées. (Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. II), p. 12)

[103] A l'observation d'Ibn ar-Rami que si certaines de ces avancées "resserrent la rue" fâcheusement, d'autres ne gênent point la circulation à cause de la largeur de la voie, le juge réplique: "Démolis tout ce qui dépasse dans la rue, que cela nuise ou non, que la rue soit large ou resserrée". Un cadi ne pouvait prendre utilement et faire respecter une pareille décision qu'à une époque où il se sentait assuré de l'appui d'un gouvernement fort. Au reste, cette position n'était pas celle de la doctrine dominante; et c'est bien à la solution d'indulgence la plus fréquemment acceptée, fondée uniquement sur la notion de "dommage" (*darar*) effectif, qu'Ibn ar-Rami fait allusion dans la remarque qu'il présente à son maître, mais que celui-ci refuse de prendre en considération. (Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. II), p. 13)

[104] *cf.* Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. II), p. 13-14.

[105] *La civ. h-ár.*, p.60.

[106] En todo caso, la evidente preponderancia de la aportación española a la masa de los súbditos de la monarquía cordobesa imprimió a la sociedad de Al-Ándalus, desde el siglo IX, un sello muy particular, que no dejaban de percibir los viajeros qairawaníes o bagdadíes que visitaban la Península... Es evidente que se hallarían sorprendidos de ver cómo se codeaban en las calles y en los zocos de las ciudades gentes de aspecto tan poco uniforme, rubios y morenos, blancos, mestizos y negros, que se hablaban más en romance que en árabe y que vivían en una simbiosis al parecer armónica con numerosos dhimmíes cristianos y judíos, también casi siempre vasallos leales del régimen. Sin embargo, cualesquiera que fuesen las reacciones de estos viajeros, al descubrir un medio que en cierto modo les resultaba exótico, no habrían podido sin injusticia tachar a esos musulmanes españoles de tibieza religiosa... El vínculo que ataba la espiga del Islam hispánico a la gavilla de la inmensa comunidad musulmana no era, sin embargo, lo bastante sólido para impedir que, en la flor y nata de la población de Al-Ándalus, naciera, no una conciencia nacional –pues este término es demasiado preciso y resultaría anacrónico–, pero sí el concepto, más o menos vago, de una cohesión, de una comunidad de aspiraciones y gustos, de una atadura al medio geográfico, y acaso también de un repliegue sobre sí misma, no muy distante del particularismo... El hispano-musulmán, por lo menos desde mediados del siglo X, parece haber cobrado conciencia de su personalidad. (Lévi-Provençal (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p.105)

[107] Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.420-421.

[108] Alto funcionario de policía nombrado por el cadí y bajo su autoridad el encargado de velar para que no se cometieran abusos. Dicho funcionario policial, bajo los omeyas y en la época de los reyes taifas, se llamó *sâhib al-sûq.* Más tarde fue llamado muhtasib. *cf.* Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.72.

[109] *La civ. h-ár.*, p.63.

[110] *La civ. h-ár.*, p.74.

[111] *cf.* Pérès (1983). *Esplendor de al-Andalus*, p.27.

[112] *La civ. h-ár.*, p.74.

[113] Hundreds of years of oppression and suffering made the Egyptian very suspicious, wrote a French director of veterinary services in Cairo in 1900, in a perfect illustration of this line of thought: "He mercilessly tyrannizes over those below him in station, he is arrogant towards those equal to him, while towards those above him he is submissive and humiliates himself to the very limit of abasement." (Pryce-Jones (2002). *The Closed Circle*, p.43)

[114] *cf.* Caro Baroja (2003). *Los moriscos del reino de Granada*, p. 88.

[115] It may be said that, as far as popular conscience is concerned, the sacred Law is observed, even in the field of purely religious duties, to the extent to which custom demands it, so that essential duties are often neglected, non-essential practices faithfully observed, and even formalities which are unknown to the *sharî'a* imposed by custom. In the field of the law of property, for instance, the right of pre-emption was eagerly adopted by popular custom in numerous Islamic countries, although Islamic law itself approves its exclusion by the use of evasions (*hiyal*). (Schacht (1982). *An introduction to Islamic Law*, p. 78)

[116] Agrupábanse las gentes en barrios y arrabales por sus creencias religiosas –arrabales de mozárabes y de judíos–; por su lugar de origen, barrio de los Gomeres[...] y de los Zenetes [...], en Granada, y arrabal de Cineja [...], en Zaragoza; y aun por su común y crónica enfermedad –barrio de la puerta de los Leprosos- [...], también en Granada. Más frecuentemente la agrupación obedecía a la actividad comercial, industrial o burocrática de sus pobladores. (Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.173)

[117] A partir de las obras de San Eulogio sabemos que los cristianos vivían confinados en barrios extramuros de la ciudad. No poseían ninguna iglesia en la medina y se echan a temblar cuando por cualquier motivo han de salir "desde el rincón de nuestro tugurio" para llegarse al centro de la ciudad. Era constatable cierta animosidad popular según se infiere de las continuas blasfemias, improperios o denuestos de la plebe de que eran objeto... Los sacerdotes son objeto permanente de injurias, motejados de tontos y tratados de locos, blanco de burlas callejeras, hazmerreír de miserables y diana de sus pedreas. (Nieto Cumplido (1984). *Historia de Córdoba*, p.27)

[118] Tan pronto como advierten en nosotros las marcas de nuestro sagrado grado, nos atacan con una aclamación de burla como a locos y a necios, además de las cotidianas mofas de los niños, a los que no les basta insultarnos de palabra y amontonar vergonzosas bufonadas, sino que incluso no dejan de perseguirnos a pedradas por la espalda˙ (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 103)

[119] Así también cuando encuentran por cualquier motivo a los sacerdotes de Dios que pasan por la calle, lanzando piedras y tejos pequeñísimos a sus pies, los insultan renegando de nuestras cosas con nombres ofensivos e infames, con frases soeces y cánticos deshonestos y mancillan el signo de la fe con oprobioso comentario. También cuando oyen la señal de la basílica, es decir el sonido de la campana que se golpea para reunir la asamblea de la iglesia en todas las horas canónicas, envidiosos con burlas y desprecios, moviendo las cabezas, redoblan iterativamente los improperios a los hombres y mujeres de toda edad, a la grey entera de nuestro Señor Jesucristo atacan y escarnecen, no con mofa uniforme, sino con mil infamaciones afrentosas y maldicientes. (Indículus Luminosus. En Delgado León (1996). *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam*, p. 97)

[120] Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.198.

[121] Como se deriva del testimonio de Eulogio. "No poseían ninguna iglesia en la medina y se echan a temblar cuando por cualquier motivo han de salir "desde el rincón de nuestro tugurio" para llegarse al centro de la ciudad". (Nieto (1984). *Historia de Córdoba*, p.27)
[122] *cf.* Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.173.
[123] "No pudimos nunca ir tan ocultamente que no fuéramos vistos por los moros, e incontinentemente nos arrojaron piedras; de tal modo, si no hubiera sucedido la defensa de los jenízaros, nos hubieran matado a todos". (*cit. por* Gil (1997). Las tensiones de una minoría religiosa, p. 113)
[124] Lewis (2002a). *Los judíos del islam*, p. 49.
[125] *cf.* Lewis (2002a). *Los judíos del islam*, p. 49.
[126] "N. Slouschz señala que en Bu Zein, en el Djebel Gharian (Libia), los niños árabes están acostumbrados a tirar piedras al judío que pasa. La enseñanza del ultraje a una edad tan tierna no estaba limitada ni a las regiones desérticas ni sólo a las víctimas judías. Unos misioneros ingleses en visita a Jerusalén en 1839 escriben: "Mientras que nos inclinábamos por encima del parapeto [de la piscina de Bethesda] y pensábamos en el pasado, algunos muchachos musulmanes comenzaron a recoger piedras y a lanzárnoslas, gritando: 'Nazarani'".(Ye'or (1980). *Le Dhimmi. Profil de l'opprimé*, p. 41)
[127] Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p. 45-46.
[128] Las condolencias igualmente difieren según la religión. En la calle, el *dimmi*... no debe dar la cara al musulmán sino pasar a su izquierda, lado impuro... En Palestina los judíos y los cristianos eran humillados e insultados en las calles de Jerusalén, Hebrón, Tiberiades y Safed hasta mediados del XIX. Frecuentemente en Palestina, Tripolitania y Yemen las injurias acompañadas a veces de pedradas, aunque estas últimas no hubiesen sido prescritas por la ley, marcaban estas manifestaciones hostiles. (*cf.* Ye'or (1994). *Juifs et Chrétiens sous l'islam,* p. 102)
[129] Chauen es célebre, en efecto, por su intolerancia. [...] Incluso los judíos, que son tolerados, son sometidos a los peores tratos; arrinconados en su judería, no pueden salir de ella sin ser acosados a pedradas: en todo el territorio de los Akhmas, al que pertenece la ciudad, nadie pasó a mi lado sin saludarme con un *Allah iharraq buk, ya el Ihudi* (¡Dios queme eternamente a tu padre, judío!), o alguna otra injuria por el estilo. (De Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p. 7)
[130] Entre julio de 1976 y julio de 1977, se han perpetrado dos mil ataques [contra iglesias]. Durante el ataque de la iglesia (de Asiut en agosto de 1977) y de los comercios cristianos, la multitud musulmana se ha beneficiado de la colaboración de la policía que habría cargado piedras en sus vehículos. Se han oído las consignas: "La religión verdadera para Dios es el islam"; "No hay religión fuera del islam"; "basta de politeísmo y de politeístas a partir de hoy"; "una sola religión, un solo pueblo"; "salid de nuestro país infieles y politeístas".(*cf.* Abu-Sahlieh (1979). *Non-musulmans en pays d'Islam*, p. 265)
[131] El fanatismo contra los que profesan otras religiones consiguió también... tener que aceptar dichos en los que el Profeta favorece el tratamiento inhumano de los no musulmanes. La orden del Profeta de que el saludo con *salam* no se dirigiera a los no musulmanes, y que un musulmán tuviera que contestar, si era saludado así por un no musulmán, de un modo ambiguo, ha sido considerado un hadiz auténtico, incluido incluso en colecciones de hadices fidedignos. (Goldziher (1981). *Introduction to Islamic Theology and Law*, p. 35)
[132] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 79.
[133] *La civ. h-ár.*, p.74.
[134] Mientras esperábamos que el Sultán se dignara fijar día para la recepción oficial, dimos algunos paseos por el interior y el exterior de la ciudad: en uno de ellos recibí "una impresión" completamente nueva. Al aproximarnos a la puerta Quemada, Beb-el-Maroc, con ánimo de penetrar por ella en la ciudad, el vicecónsul no pudo contener una exclamación que me hizo dar un salto:
–¡Dos cabezas!
Levanté los ojos en dirección al muro y entreví dos rastros de sangre coagulada, que me quitaron la voluntad de ver otra cosa. Dijéronme que eran dos cabezas, suspendidas por el pelo, de la parte superior de la puerta: la una parecía haber pertenecido a un joven de unos quince años, la otra a un hombre de veinticinco a treinta, moros los dos... (De Amicis (1882). *Marruecos*, Internet)
[135] Arié (1982). *España musulmana (Siglos VIII-XV)*, p.107.
[136] *cf.* Guichard, Pierre (1995a). *Al-Andalus, estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, p. 44
[137] En el Islam la crucifixión es posterior a la ejecución, sirviendo como escarmiento público; sin embargo, tenemos noticia de casos en que se da muerte al reo crucificado vivo... Se optó por crucificarle vivo y darle muerte a lanzadas. (Fierro (1987). *La heterodoxia en Al-Andalus*, p. 63)
Debió existir un cierto rechazo a la crucifixión de un hombre vivo; más tarde, lo proclamará así Ibn Tumart, indicando que lo ortodoxo era ejecutar antes al reo. [...] Hacerlo de otro modo, acentuaba la ejemplaridad del castigo, y más se comprende la emoción del testigo presencial. (Nota al pie nº 17 de Mª Jesús Viguera y Federico Corriente en Ibn Hayyân (1981). *al-Muqtabis V*, p.334)
[138] *cf.* Al-Makkari (1897). *Conquista de España*, p.201; *cf.* Sánchez-Albornoz (1982). *La España musulmana, según los autores islamitas y cristianos medievales* (v. I). p. 87
[139] *cf. Ajbar Machmuâ* (1867), p. 51.
[140] Al-Omari, que estaba enfermo, dijo a Haywa: "¡Angosta chupa me han vestido!" Haywa le contestó: "¡Ojalá vivieses lo bastante para deteriorarla!" Después, por orden del Emir, fueron muertos y crucificados. (*Ajbar Machmuâ* (1867), p. 97-98)
[141] *cf.* Collins (1992). *La conquista árabe, 710-797*, p.120.
[142] Seis meses más tarde san Eulogio encontró a la víctima en la cárcel, donde todavía permanecía; no se sabe si salió de allí. (*cf.* Sáez (2006). *El Movimiento Martirial de Córdoba*, p. 5)
[143] *cf.* Pryce-Jones (2002). *The closed circle*. *An interpretation of the Arabs*, p.124-125.
[144] Fatwa de 'Abd al-Malik b. Habib, Córdoba, siglo IX; *cf.* Lagardère (1995). I. Vie Religieuse. En *Analyse du "Mi'yâr" d'Al-Wansarîsî*, nº 192.
[145] Los ulemas recomendaron que se le exhortase durante tres días al arrepentimiento;... Se le condenó entonces a morir crucificado; mientras estaba en la cruz, pronunció esta aleya: "¿Matáis a un hombre que dice "Mi Señor es Dios"?" La ejecución siguió delante de acuerdo con la fetua que habían emitido los ulemas. (Fierro (1987). *La heterodoxia en Al-Andalus*, p. 71)

[146] Una vez consumada la ejecución, se suele crucificar el cadáver para escarmiento público; en ocasiones, el cadáver es quemado o arrojado al río para evitar que los cristianos veneren las reliquias de los mártires. (Fierro (1987). *La heterodoxia en Al-Andalus*, p. 54)
[147] *cf.* Jiménez Pedrajas (1973). *Las relaciones entre los cristianos y los musulmanes en Córdoba*, p. 203.
[148] *cf.* Ibn Hayyân (1981). *al-Muqtabis V*, p.54.
[149] *cf.* Ibn Hayyân (1981). *al-Muqtabis V*, p.156.
[150] *cf. Una crónica anónima de Abd al-Rahman III al-Nasir* (1950), p. 151
[151] Ibn Hayyân (1981). *al-Muqtabis V*, p.327.
[152] Ibn Hayyân (1981). *al-Muqtabis V*, p.334.
[153] *cf.* Fierro (1987). *La heterodoxia en Al-Andalus*, p.165-166.
[154] Abdelmalik b. Mondhir fue crucificado. El pretendiente Abderrahmán fue también condenado a muerte. En cuanto a Chaudhar, ignoramos lo que se decidió respecto a él, pero todo inclina a creer que fue también crucificado. La suerte de Ramadí, aunque tampoco envidiable, fue sin embargo, menos dura. Ibn-abi-Amir... le permitió permanecer en Córdoba, pero hizo proclamar por los heraldos que sería severamente castigado el que le dirigiera la palabra. Condenado así a un mutismo perpetuo, el pobre poeta erraba en adelante *como un muerto* (tal es la expresión de un autor arábigo) en medio de la multitud que llenaba las calles de la capital. (Dozy (1982). *Historia de los musulmanes en España*, tomo III, p.155.)
[155] *cf.* Fierro (1987). *La heterodoxia en Al-Andalus*, p.165.
[156] Lévi-Provençal, (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p.91.
[157] Crucifixión de Abdallah b. Ahmad b. Hatim el 26 de marzo de 1072: "A la entrada del puente, en presencia del príncipe y de los miembros del tribunal, a mitad del día lunes 26 de marzo de 1072, fue crucificado y atravesado de lanzadas". [...] "Cerca de 60 testigos han depuesto contra él en 457H./1065 acusándole de sacrilegio, de ofensa al Profeta, a Aisha y a otros personajes menos importantes. Ha llamado al Profeta el huérfano, o el huérfano de Quraish, el suegro de Haydara ('león', sobrenombre de 'Ali b. Abi Talib)..., ha dicho que si el Profeta hubiera podido procurarse manjares, no hubiera comido alimentos bastos y que su ascetismo había sido involuntario; que 'Umar y 'Ali eran tontos; que no era necesario proceder a una purificación de lavado (*gusl*) en caso de impureza mayor (*ganaba*); negaba la predestinación (*qadar*)". (Fatwa de Ibn 'Attab, Córdoba, siglo XI) (*cf.* Lagardère (1995). I. Vie Religieuse, nº 222)
[158] *cf.* García Gómez (1967). *Anales Palatinos de Al-Hakam II*, p.65.
[159] De Amicis (1882). *Marruecos*. Internet
[160] Ibn Hayyan (2001). *Muqtabis II-1*, p.273.
[161] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 118.
[162] Ibn Hayyân (1981). *al-Muqtabis V*, p.156.
[163] Ibn Hayyân (1981). *al-Muqtabis V*, p.166.
[164] Fatwa de Ishaq b. Ibrahim, Córdoba, siglo X; *cf.* Lagardère (1995). I. Vie Religieuse, nº 207.
[165] Time and again, the Westerner looking for mercy or human pity in the case of some brutality is at a loss when confronted instead by an Arab reaction of approval. To give an example from the past, Marmaduke Pickthall, an English convert to Islam, was in Damascus in 1913 at a time when twelve Arabs were hanged there in response to turmoil in Istanbul. Pickthall had a friend whom he described as "a very peaceful, law-abiding Syrian merchant" and whom he expected to be outraged by these executions of Arabs by the Ottoman authorities. Not at all. Going to inspect the bodies on the gibbet, the Syrian said with satisfaction that he felt more comfortable in the knowledge that "we had a government." He was grateful to be spared the violence that would have been caused by these would-be challengers. Commonly and wrongly, Westerners first fail to recognize an underlying shame-honor response, and then ascribe to degenerate character what is only a natural instinct of self-preservation. (Pryce-Jones (2002). *The Closed Circle*, p.119)
[166] En la gloriosa época del califato los cordobeses se quejaban del espectáculo del arrecife a su paso por Córdoba: casi siempre adornado con los restos humanos que pendían de patíbulos y potencias. (Cruz Hernández (1996). *El islam de al-Andalus* (2ª ed.), p.40)
[167] *cf.* Cruz Hernández (1992). *El Islam de al-Andalus*, p.336.
[168] Burckhardt dedica un amplio espacio a glosar, haciéndola suya, la teoría de Ibn Jaldún de la dialéctica histórica entre el nomadismo y el sedentarismo. "La vida urbana conduce a la pérdida de todas las virtudes varoniles originales, que el nómada posee en grado máximo: valor, energía, sentido de la solidaridad y el caudillaje van implicados en la esencia del nomadismo". (*La civ. h-ár.*, p.132)
[169] El nómada es orador y poeta por naturaleza y, "curiosamente, estas aptitudes han sido heredadas a través del Islam por los musulmanes españoles que no eran nómadas en absoluto y en su mayoría ni siquiera árabes. (*La civ. h-ár.*, p.99)
[170] 'Abd al-Rahman I tuvo que someter a los árabes de su propios séquito, quienes "estaban apegados ante todo a sus propias familias y obedecían a un jefe sólo cuando no cabía la menor duda de que detentaba la misión divina de gobernar, cosa que tenía que manifestarse en su santidad o en su poder irresistible". (*La civ. h-ár.*, p.45)
[171] El fraccionamiento y las luchas tribales constituye la debilidad política de los nómadas, que cuando es superada por el caudillaje espiritual, puede dar origen a un imperio. (*La civ. h-ár.*, p.133)
Los almorávides fueron unificados políticamente a la vez que islamizados por la predicación de Abdallah b. Yasin, gracias a lo cual fueron capaces de fundar un imperio. "La teoría de Ibn Jaldún según la cual los nómadas unificados gracias a un mensaje espiritual pueden convertirse en fundadores de grandes imperios, tiene su ejemplo clásico en este suceso".(*La civ. h-ár.*, p.153)
[172] Si los árabes se "reblandecieron" establecerse en la península ibérica, los españoles, por el contrario, hicieron suyo "algo del modo de ser orgulloso y rebelde del nómada árabe".(*La civ. h-ár.*, p.42).
[173] En la vida urbana decadente se produce la tiranía de las hembras en el marco familiar, pero en el mundo nómada y guerrero "el hombre tiende siempre a admirar a la mujer mientras, viceversa, la mujer espera que el hombre se muestre como señor". (*La civ. h-ár.*, p.117)
[174] Los almorávides "representaban justo aquel elemento humano que faltaba en la España musulmana. Eran nómadas de lo más profundo del Sahara, aguerridos, duros y severos en la observancia de los preceptos coránicos". Hasta los tiempos más recientes, los habitantes del ribat han jugado un papel espiritual. (*La civ. h-ár.*, p.152)

[175] El cadí mayor de Córdoba, a pesar de ser uno de los hombres más importantes del país, "recibía a las partes litigantes con la mayor sencillez, como si estuviera sentado en una tienda de beduino". (*La civ. h-ár.*, p.24)
[176] En la ciudad hispano-árabe, "lo típicamente árabe es la presencia primaria de un mercado al abrigo de un santuario, alrededor del cual se agrupan las viviendas con la libertad de un campamento beduino, es decir según la voluntad de las familias y de los individuos". (*La civ. h-ár.*, p.60)
[177] El idioma árabe "ha desarrollado la casi totalidad de su vocabulario teológico, filosófico y científico de sus propias raíces, a pesar de su origen "beduino"." (*La civ. h-ár.*, p.100)
[178] El idioma árabe "posee el vocabulario más rico y por lo tanto el más antiguo", y si ha conservado tanto de su herencia temprana se explica por "el modo intemporal de pensar de los nómadas, y también en el hecho de que el nómada protege celosamente y cultiva su lengua como su única posesión inalienable. El desierto arábigo también contribuyó a la conservación de esta antigua lengua semítica. Y esto es un firme testimonio de la riqueza espiritual del nomadismo, que no posee ningún signo visible ni externo, ni imágenes, ni construcciones, ni escritura ni artesanía". (*cf.* Burckhardt (1992). *Fez, city of islam*, p. 113)
[179] Burckhardt (2000). *Espejo del Intelecto*, p. 42.
[180] *La civ. h-ár.*, p. 132.
[181] In South Arabian inscriptions Arab is found in the sense of Bedouin, somewhat curiously, in the first inscription of the Mound of Marib, as the nomad opposed to the resident population… This inscription is of the fifth century of our era; in those that are earlier the Arabs are mentioned as raiders. (Margoliouth (1924). *The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam*, p.2)
[182] *cf.* Mantran (1973). *La expansión musulmana*, p.180.
[183] The almost incredible successes of the sons of the desert who through endurance and frugality were superior to the organised armies of the great powers, and of the Quraysh and their allies who were now enabled to apply their latent political talents to really great projects, gave the conquerors the feeling that in the long run, nothing in the world could withstand them. This feeling gave rise to the theory that the Muslim theocracy was the only legitimate political organisation on earth, and that the religion preached by Muhammad was destined to supersede all previously revealed forms of worship. (Snouck Hurgronje (1957). *Selected Works*, p. 29)
[184] "En cuanto a los poetas, les siguen los descarriados. ¿No has visto que van errando por todos los valles y que dicen lo que no hacen?" (C.26:224-226)
[185] Llamados *doshan*, *mulahhin*, o *sayha.*
[186] *cf.* Matheson Hooker, Virginia (1999). Sha'ir. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam.*
[187] *cf.* Rentz, G. (1999). Djazirat al-'Arab. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*.
[188] ¿Se puede comprar animales a los árabes de nuestro tiempo que no cesan de raziar y de llevarse corderos y bueyes hasta el punto de que casi todo el ganado proviene de robos? (Túnez XIV) (*cf.* Lagardère (1995). I. Vie Religieuse, nº 88) En nuestro Magreb hay, incluidos caballeros e infantes, una decena o más de miles de árabes que no hacen más que raziar, cortar los caminos, masacrar y robar a los pobres, raptarles a sus mujeres. Tal es su comportamiento tradicional. No sólo la autoridad del sultán y de su representante no puede nada contra ellos, sino que les hace regalos... (*ibidem*, nº 103) Pregunta a Ibn Arafa... en 1394, sobre las depredaciones cometidas por los árabes: los Dayalim, Sa'id, Riyad, Suwaid, Banu Amir y los del Magreb Central. Una docena o más de miles de beduinos salteadores, caballeros e infantes, ofenden impunemente..., asaltando, matando, violando, sin que los gobernadores puedan impedirlo... R. Hay que aniquilarlos. (Túnez, s. XIV) (*ibidem*, nº 99) Pueden los que tienen familia comprar carne en una carnicería si proviene la mayoría de las veces de animales robados e ilícitos? Respuesta: Son los árabes, es decir, los beduinos, los que roban los rebaños y los cultivos... (Kairuán, s. XI) (*ibidem*, nº 69) Los musulmanes han sufrido exacciones de los árabes que se han apoderado de sus tierras, inmuebles... por la fuerza... (Kairuán, s. XI) (*ibidem*, nº 70)
[189] Continúa el texto: "Es antinómica a la propia civilización. Su máxima preocupación es deambular de un sitio a otro, recorriendo el desierto, y arrebatar a los demás sus bienes. Estado contrario a todo progreso... Tales son los árabes nómadas en general; añádase que, por su propia disposición, están siempre prestos a pillar los bienes ajenos, a buscar los suyos con el arma al brazo y a saquear sin medida ni límite. Cada vez que su vista alcanza un rebaño, un mueble o un utensilio cualquiera, apodéranse de ello indefectiblemente. Si, en su carrera tal llegan a conquistar el poder en alguna comarca o a fundar una dinastía, se dedican íntegramente a saciar su rapacidad, anulan todos los reglamentos que sirven para proteger las propiedades y riquezas de los habitantes. Bajo su dominación, la ruina invade todo. Imponen a las gentes de oficio y a los artesanos prestaciones por las cuales no juzgan conveniente ofrecer alguna retribución, siendo que el ejercicio de toda actividad es la verdadera fuente del lucro... Si las labores de toda índole tropiezan con dificultades y cesan de ser provechosas, desaparecen la esperanza en el beneficio y se suspenden las actividades; la población recela, el orden establecido se trastorna y altera el progreso social. Además, los árabes son omisos, desentendidos de los asuntos gubernamentales, poco o nada se preocupan por impedir los delitos; la vigilancia por la seguridad pública les tiene sin cuidado; su único interés es extraer de sus súbditos los dineros, sea por la violencia, sea por ominosos gravámenes. Con tal de conseguir esta finalidad, descuidan de todo lo demás. La regularización de la administración del Estado, la procuración del bienestar del pueblo sometido, y la coerción a los malhechores son negocios que no les incumben. Conformándose a sus tradiciones, reemplazan las penas corporales por las pecuniarias, a efecto de acrecentar las exacciones a favor de sus ingresos. Ahora bien, las simples multas no bastan para impedir los crímenes y reprimir los atentados; por el contrario, alientan a los delincuentes, que ven la pena pecuniaria bien sencilla, con tal de realizar sus proyectos criminales; de suerte, los súbditos de esos beduinos vienen a quedar en un estado anárquico que sólo conduce a la destrucción social y a su prosperidad... Los beduinos son ávidos del poder y apenas habrá entre ellos quien consintiera en entregar la autoridad en manos de otro; el uno de ellos, ejerciendo el mando, no lo cedería a su propio padre, ni a su hermano, ni al principal de la familia... En el Yemen, su asiento, todos los centros de población están abandonados, excepto algunas ciudades; en el Iraq árabe, la misma suerte ha operado; todas las valiosas culturas que los persas habían protegido, han cesado de existir. En nuestros días, la Siria está desolada... En el Yemen todos los centros de población están abandonados, excepto algunas ciudades; en el Iraq árabe, la misma suerte ha operado; todas las valiosas culturas que los persas habían protegido, han cesado de existir. En nuestros días [siglo XIV], la Siria está desolada". (Ibn Jaldún (1977). *Introducción a la Historia Universal*, Libro Segundo, cap. XXVI, p. 313 y ss.)
[190] *cf.* Margoliouth (1924). *The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam*, p.57.
[191] León Africano (1995). *Descripción general del África y de las cosas peregrinas que allí hay*, p.266.

[192] De Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p. 2.
[193] Las tribus cuyas tierras quería atravesar [para llegar a Fez, desde Tetuán] eran insumisas y, además, célebres por su bandolerismo; las caravanas evitaban cuidadosamente sus territorios; los correos no se atrevían a atravesarlas: les quitaban las cartas y la ropa; ni los propios *taleb* se aventuraban a entrar a menos de ir casi desnudos. (De Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p. 4)
[194] *cf.* De Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p. 51.
[195] Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p. 130.
[196] L'État doit être avant tout tunisien. Car bien que Bourguiba croie à l'objectif ultime de l'unité de l'Afrique du Nord arabe, son nationalisme est territorial plutôt qu'ethnique. Ses discours démontrent un sens aigu du lieu et de l'histoire, et des valeurs de la vie sédentaire de la campagne: "Nous nous devons de conjurer la vie tribale qui sévissait dans le pays et qui, propice au développement de l'esprit du clan, s'oppose à l'instauration d'une véritable civilisation. Car il n'est de civilisation que dans un peuple sédentaire". (Hourani (1991). *La pensée arabe et l'Occident*, p. 374)
[197] *cf.* Snouck Hurgronje (1957). *Selected Works*, p. 3.
[198] *cf.* Snouck Hurgronje (1957). *Selected Works*, p. 1.
[199] Durán Velasco (2001). Reflexiones y digresiones en torno a la mitificación de al-Andalus, p.137.
[200] Large bands of nomads, with their huge herds of cattle, for instance, roamed the North Indian countryside plundering at will (and at the same time trading with settled agriculture, carrying its goods to distant markets and meeting its requirements of milk and other protein foods. [...] Among the great nomadic groups were Gujars, Bhattis, Rangar Rajputs, all of whom remained outside the framework of Brahminical Hinduism. It seems ironic that groups which terrorised settled agriculturists for centuries should now talk of the tyranny of the Hindu social order. (Jain, Meenakshi (1990). The myth of caste tyranny Pre-British India. From *The Indian Express* (26th September 1990).)
[201] Destrucción de bandidos, criminales, pindaris y otras lacras de la sociedad india. [...] Todo esto obra gloriosa, de la que toda nación puede enorgullecerse y tal como no ha caído en suerte a ningún pueblo en la historia de la humanidad. (Fuente: Dadabhai Naoroji, Essays, Speeches, Addresses and Writings, (Bombay: Caxton Printing Works, 1887), pp. 131-136. (Internet)
[202] *cf.* Pryce-Jones (2002). *The closed circle*, p. 268.
[203] Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p.201.
[204] *La civ. h-ár.*, p. 98-99.
[205] *cf.* Mantran (1973). *La expansión musulmana*, p.180.
El uso del Corán está probablemente a favor de que árabe signifique beduino. El adjetivo es aplicado regularmente a la lengua del Libro Sagrado, y durante siglos prevaleció la teoría de que el auténtico árabe se aprendería de los beduinos... En un pasaje (XXXIII.20) son identificados los árabes con los beduinos. La noción de que el habla correcta no era la de las capitales, sino de las tribus nómadas, es sorprendente, así como también la completa ausencia en el Corán de alusión a la existencia de una lengua literaria que ha dejado monumentos por toda Arabia, próximos a la época del Profeta algunos de los más elaborados. La forma usada por el Corán es regularmente el plural *a'rab*, pero es improbable que tenga importancia la afirmación de los lexicógrafos nativos de que el singular de esta palabra *'urb* o *'arab* deba usarse para los habitantes de ciudades. Debe notarse que su antítesis no es, como en el caso de *badw*, una palabra con el significado de 'ciudadano', sino *'ajam*, con el significado de 'extranjero', 'bárbaro'. Parece como 'árabe' referirse primeramente a la lengua, y además originalmente significar 'mudo' de donde su antítesis es a veces 'hablar correctamente'. (*cf.* Margoliouth (1924). *The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam*, p.3-4)
[206] Vallvé Bermejo (1999). Historia, toponimia y lengua, p.108.
[207] Abû 'Umar dit: Les avis diffèrent au sujet de la première personne qui parla arabe. On rapporte de Ka'b al-'Ah'bâr la tradition suivante que l'on qualifie de "bonne" (*h'asan*): "Le premier qui parla arabe est Jibrîl (Gabriel) [...] C'est lui qui en fit prendre l'usage à Noé [...] et Noé en fit la langue de son fils Sem". [...] On rapporte également de Ka'b al-'Ah'bâr ce qui suit: "Le premier qui fit usage des écritures arabe et syriaque (suryânî), ainsi que de toutes les écritures, et qui parla toutes les langues est Adam. [...] Ibn al-Kalbi déclare d'après son père et d'autres: "On a parlé arabe le jour de la confusion des langues, à l'époque de Nimrûd (Nemrod)". [...] "Le premier qui parla arabe est 'Imlîq (Amalec), fils de Lâwadh (Loud), fils de Sem, fils de Noé; il portait le nom de 'Arîb et les Arabes disaient dans leurs proverbes: Qui obéit à 'Arîb deviendra bientôt étranger."[...] "Le premier qui parla arabe est Ya'rub ibn Qah't'ân." [...]"Le premier qui parla arabe dans une langue claire (*façîh'*) est Ya'rub, fils de Qah't'ân et c'est de ce nom que vient l'appellation des Arabes (*'arab*). Ibn 'Abd al-Barr al-Qurt'ubî (1955). Le dessein et le projet de faire connaître les origines des races arabes et étrangères, pp. 71 y ss.
[208] *La civ. h-ár.*, p. 98.
[209] Se ha descubierto hace poco que entre todas las lenguas vivas semíticas, el árabe posee el vocabulario más rico y por lo tanto el más antiguo. Está relacionado de cerca con la lengua de Hammurabi y por ello también con la de Abraham. Que una lengua antigua posea una gradación de significados tan sutil no es extraño, porque cuanto más joven es una lengua, más simplificadas están sus formas. Lo que sin embargo sorprende a los estudiosos es que una lengua que se ha escrito por primera vez tan recientemente (en el siglo VII d. C.), haya conservado tanto de su herencia temprana. La explicación está en el modo intemporal de pensar de los nómadas, y también en el hecho de que el nómada protege celosamente y cultiva su lengua como su única posesión inalienable. El desierto arábigo también contribuyó a la conservación de esta antigua lengua semítica. Y esto es un firme testimonio de la riqueza espiritual del nomadismo, que no posee ningún signo visible ni externo, ni imágenes, ni construcciones, ni escritura ni artesanía.(Burckhardt (1992). *Fez, city of islam*, p. 113)
[210] Nunca se había detenido, de suerte que los mismos griegos y latinos estaban superados por el presente. La Europa moderna valía más que la Europa antigua. ¡Cuántos privilegios ha conservado! Potencia militar, inmensidad de los gastos, magnitud de los alistamientos, número de las tropas, continuidad en su sostenimiento. Desarrollo de la agricultura, clima templado. Prosperidad del comercio. Densidad de los habitantes, opulencia de las ciudades. Pero por encima de todo, supremacía intelectual: las ciencias, las bellas artes y las artes mecánicas, que multiplicaban los bienes; el imperio de una razón que tendía a lo universal, que corregía las estúpidas vanidades nacionales. (Hazard (1985). *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, p. 382)
[211] *La civ. h-ár.*, p. 40.
[212] Margoliouth (1935). *Islamismo*, p. 11..

[213] *cf.* Lewis (2004b). *Los árabes en la historia*, p.55.
[214] Con los nuevos datos del *Dikr* queda claro que ni siquiera se puede hablar de una "hispanización racial" de los omeyas de al-Andalus: de los seis emires vistos hasta el momento, nada menos que tres fueron hijos de bereberes (Abd al-Rahman I y II y al-Mundir), uno de esclava de procedencia franca, posiblemente "eslava", en la acepción más amplia de este adjetivo étnico (al-Hakam I...) y dos de madre de origen desconocido (Hixam I y Muhammad), pues aunque Ribera (*Disertaciones*, 16) afirme que Hixam I era hijo de una esclava española, la fuente de donde toma la noticia nada dice sobre la cuestión. (*Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), nota de Luis Molina, p.162)
[215] Señas personales de Abd al-Rahman III: Era de tez blanca, ojos azul oscuro algo rojizos, rostro atractivo, corpulento. Sus piernas eran cortas, hasta el punto de que su estribo, por esta razón, bajaba apenas un palmo de la silla. Cuando montaba a caballo parecía de talla aventajada; pero, a pie, resultaba bastante bajo. (*Una crónica anónima de Abd al-Rahman III al-Násir* (1950). p.89)
[216] Retratos de los emires cordobeses: Abd al-Rahman I. Era alto, rubio, tuerto, de mejillas enjutas y tenía un lunar en el rostro. Hixam I. Este príncipe tenía la tez muy blanca, el pelo rojizo y una excelente vista. Al-Hakam I. Era alto y delgado, de nariz muy correcta y no empleaba afeites; tenía la tez muy morena. Abd al-Rahman II era alto, moreno, de ojos grandes y negros, la nariz aquilina, los párpados morenos y larga barba; hacía mucho uso del henné (alheña) y del ketem. Muhammad. Tenía la tez clara y sonrosada: era bajo, con la cabeza pequeña y barba abundante. Al-Mundir. Moreno, de cabello ensortijado; empleaba el henné y el ketem; tenía el rostro marcado de viruelas. Abd Allah. Tenía la tez clara y subida de color, los ojos azules y nariz aquilina, era rubio, de estatura regular y se teñía de negro. Abd al-Rahman III. Tenía la piel blanca y los ojos azul oscuro; era de estatura mediana, hermoso de cuerpo y elegante; se teñía de negro. Al-Hakam II. Era de un rubio rojizo, tenía grandes ojos negros, la nariz aquilina, la voz gruesa, las piernas cortas, corpulento, los brazos largos y la mandíbula superior muy saliente. Hixam II. Rubio, de ojos azul oscuro muy grandes, enjuto de rostro, barba rojiza, el cuerpo bien formado y las piernas cortas. (Ben Idhari) Sánchez-Albornoz (1974). *La España musulmana* (t. I), p. 139.
[217] Ibn Hazm (2005). *El collar de la paloma*, p.138.
[218] *cf.* Glick (1991). *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, p.249-250.
[219] *La civ. h-ár.*, p.42.
[220] Algunos, con su cobardía y su mala fe, justificaron el juicio poco halagüeño de un Ibn Hawqal o las virulentas imprecaciones de un Ibn Hayyan... Sobresalían en evocar las fiestas cordobesas y las partidas de placer a orillas del Guadalquivir. (Lévi-Provençal (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p.105)
[221] El espíritu guerrero, sostenido por el impulso religioso, casi había desaparecido, incluso con la llegada de los almorávides. Se tiene la impresión de una capitulación general ante la reconquista. ... La poesía heroica, reflejo exacto de la sociedad del siglo XI, manifiesta gustos guerreros sin envergadura. La poesía báquica o amorosa parece caracterizar mejor al andaluz, que gusta de la vida placentera y tiene una sensibilidad delicada, civilizada. (Pérès (1983). *Esplendor de al-Andalus*, p.361)
[222] Ibn Hawqal, que lo había visitado a finales del siglo IX, había escrito sobre [al-Andalus]...: "Lo que sorprende más a los extranjeros que llegan a esta Península es que pertenece todavía al soberano reinante, pues los habitantes del país son gentes sin orgullo y sin espíritu; son cobardes, montan mal a caballo y son incapaces de defenderse contra soldados adiestrados, y por otro lado nuestros señores (que Dios les bendiga) saben muy bien lo que vale el país, cuánto aporta en impuestos y cuáles son sus bellezas y delicias".(Pérès (1983). *Esplendor de al-Andalus*, p.52)
[223] As for his politico-religious sympathies, the Fatimid professions of faith which are found in his work indicate that he was at least sincerely in sympathy with the movement; although it is difficult to state categorically that he was a Fatimid da'i, with the convinced and militant attitude which this implies, the interest which he took in Fatimid policy certainly appears quite clearly. It is within this context that it is possible to explain, among other details, the passages on Nubia or on the history of North Africa, also Ibn Hawqal's opinions on Umayyad Spain and Kalbi Sicily, his occasional complaints against the administration of Fatimid Egypt being explained by strictly commercial considerations. (Miquel, A. (1999). Ibn Hawkal. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam.*)
[224] Unlike a colonial empire, the Sufyanid state had to be tribal even in its *metropolis* and where the British brought their own administration for themselves and practised indirect rule of the native tribes, the Sufyanids by contrast borrowed the native administration and practised indirect rule of their *own* tribes. (Crone (2003). *Slaves on horses*, p.30)
[225] *cf.* Goldziher (1981). *Introduction to Islamic Theology and Law*, p.12.
[226] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.39.
[227] La vida de la tribu era regulada por la costumbre, la *sunna* (tradición de los antiguos), que debía toda la autoridad de que estaba investida a la veneración general por los antepasados y hallaba su única sanción en la opinión pública. El *maylis* tribal era su símbolo externo y su único instrumento. La principal limitación social de la anarquía que predominaba era la costumbre de la venganza de sangre, que imponía a los parientes de un hombre asesinado la obligación de vengarse sobre el asesino o sobre uno de los miembros de su tribu. (Lewis (2004b). *Los árabes en la historia*, p.57)
[228] *cf.* Lewis (2004b). *Los árabes en la historia*, p.58.
[229] *cf.* Lewis (2004b). *Los árabes en la historia*, p.82-83.
[230] Dozy (1982). *Historia de los musulmanes en España* (t. I.), p. 52.
[231] *Estancia en Tikirt.* [...] La tribu es una gran familia con sus subdivisiones naturales, tienda o casa, aduar o pueblo, grupo de varios centros habitados, y así sucesivamente; su fraccionamiento es tanto mayor cuanto más numerosa es la tribu. Cada grupo se gobierna aparte como mejor le parece, por medio de una asamblea en la que cada familia está representada, *djemaaa* en árabe, *anfaliz* en tamazight. Algunos hombres suelen tener preponderancia, mas sin título ni derecho reconocido. Los asuntos que conciernen a toda la tribu se arreglan conforme al mismo principio. [...] En algunas tribus, como los Aít Atab y los Aít Bu Zîd, hay *qanun*, códigos de leyes a los que han de someterse los habitantes, y que la asamblea general hace respetar. En la mayoría, no existe tal cosa; las asambleas no se ocupan de particulares; todo les está permitido: si se interponen diferencias entre familias o entre fracciones, se solventan a tiros. Aquí con la libertad total, hay división hasta lo infinito, desunión completa; allí, con algo más de orden y unidad, hay siempre democracia absoluta. Las distintas tribus no tienen más relación que las guerras y alianzas que momentáneamente efectúan entre sí. (De Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p. 93)
[232] Si bien, en estas regiones, hay una organización política más completa que en el norte, sin embargo no hay que concluir de ello que reina mucho más orden; la administración interna de cada pueblo se hace de manera bastante regular, pero eso es

todo; de tribu a tribu, de fracción en fracción, de distrito en distrito, de pueblo en pueblo, hay continuas guerras; tres motivos producen la mayoría de ellas: entre sedentarios, las disputas acerca de las aguas y los canales; entre nómadas, el asalto injusto a vasallos que el honor ordena vengar; entre sedentarios y nómadas, la avidez de éstos, que los lleva a atacar a aquellos para robarles. No he estado en una sola región al sur del Atlas, sin encontrar, por una de estas tres causas, alguna guerra, sea intestina, sea entre vecinos. (De Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p. 95) Los canales son fuente de disputas y peleas frecuentes entre pueblos y entre fracciones. Estos altercados se liquidan como todos, con la pólvora. [...] Estas guerras raramente son mortales; las más de las veces se limitan a unos cuantos tiros cambiados en la frontera. (De Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p. 97)

[233] *cf.* Crone (1987). *Meccan Trade and the Rise of Islam*, p. 231.

[234] *cf.* Snouck Hurgronje (1957). *Selected Works*, p. 1.

[235] The strengths of tribal society are inseparable from the weaknesses. This is particularly evident in the matter of leadership, where tribalism is completely at the mercy of its lack of organizing principle other than custom. Ruthless and cruel and ambitious men exist everywhere, of course, and societies everywhere are judged by the success with which they restrain those who have these characteristics. In tribal society, all male members are theoretically equal and capable of exercising authority. Those who esteem themselves to be likely leaders must therefore set about establishing their credentials, acquiring standing and respect, heroic enough to gather supporters but also frightening enough to deter critics. Ruthlessness and cruelty come into their own; ambition is a prerequisite for reward. Someone will duly emerge beyond question as superior, perhaps exclusively through the exercise of these characteristics. Should tribal ceremony be involved in any form of recognition, this man's position as leader or sheikh will have been accepted beforehand. A tribal meeting would not be for electoral purposes but for certification. (Pryce-Jones (2002). *The Closed Circle*, p.24)

[236] La vida tribal hoy se encuentra, en forma pura, sólo en lugares remotos del mundo árabe, especialmente en Arabia. Sobreviviendo como un legado tribal a lo largo de los siglos, la dialéctica de la conquista del poder ha perpetuado por doquier su gobierno absoluto y despótico, impidiendo la evolución de las instituciones pluralistas que ellas solas permiten a la gente participar en los procesos del estado y así identificarse con él, haciendo de él una realidad viva. La familia ha quedado como la pieza social básica del mundo árabe, lo cual es también un legado tribal. Quienes detentan y quienes aspiran al poder confían en apoyarse en sus propias familias. (*cf.* Pryce-Jones (2002). *The Closed Circle*, p.26)

[237] *cf.* Margoliouth (1924). *The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam*, p.82.

[238] Ibn Khaldun certainly made a clear distinction between the two nomadic Arab invasions. The first, in the seventh century, was a military invasion which brought garrisons and an administration to the towns. It was carried out by an army of single men who were eager to found mixed families and it was a physical and spiritual, not an ethnic conquest. The second, in the eleventh century, was an invasion of whole families –men, women and children –with their language. In short, it was a colonizing movement. (Courbage and Fargues (1998). *Christians and Jews under Islam*, p. 38)

[239] Este fenómeno fue progresivo y se aceleró cuando el poder estatal fue especialmente inoperante. En fechas recientes, en pleno siglo XVIII, la emigración hacia Siria de las tribus beduinas de los Sammar y los 'Anaza, provocó la despoblación de lo que habían sido muchos territorios agrícolas y con la huida de los campesinos ante los beduinos desaparecieron casi dos terceras partes de los pueblos existentes antes de la invasión de los nómadas. (Durán Velasco (2001). Reflexiones y digresiones en torno a la mitificación de al-Andalus, p.137)

[240] *La civ. h-ár.*, p.133.

[241] *cf.* Schacht (1982). *An introduction to Islamic Law*, p.7.

[242] *cf.* Lewis (2004b). *Los árabes en la historia*, p.55.

[243] *cf.* Abu-Sahlieh (1979). *Non-musulmans en pays d'Islam*, p. 39.

[244] *cf.* Snouck Hurgronje (1957). *Selected Works*, p. 4.

[245] *cf.* Snouck Hurgronje (1957). *Selected Works*, p.29.

[246] *cf.* Crone (1987). *Roman, provincial and Islamic law*, p.45.

[247] Collins (1986). *España en la Alta Edad Media*, p.214.

[248] *cf.* Guichard (2000c). Nomadisme et tribalisme, p. 111.

[249] *cf.* Guichard (2000c). Nomadisme et tribalisme, p. 112.

[250] Cruz Hernández (1992). *El islam de al-Andalus*, p.77.

[251] *La civ. h-ár.*, p.133.

[252] Ibn Jaldún... no enaltece unilateralmente ni al "morador del desierto" cuyo tipo más puro es el nómada, ni tampoco al ciudadano que representa la forma de vida sedentaria en su más alto desarrollo; el nómada sigue siendo, a pesar de todas sus virtudes naturales, sin las cuales no le sería posible vivir en el desierto, a pesar de su dignidad varonil, no ya un hombre primitivo, pero sí un bárbaro, capaz de destruir ciegamente valiosos bienes culturales, y el ciudadano, a pesar de su blandura que más pronto o más tarde le conducirá a la degeneración, sigue siendo el heredero legítimo de las ciencias y del arte. (*La civ. h-ár.*, p. 132-133)

[253] *La civ. h-ár.*, p.133.

[254] The epithets *halim* and *jawad*, the quintessential Bedouin virtues. (De la Granja (1998). An Oriental Tale in the History of al-Andalus, p.245)

[255] Lévi-Provençal (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p.99.

[256] *cf.* Crone (2003). *Slaves on horses*, p. 90.

[257] *cf.* Crone (2003). *Slaves on horses*, p. 90.

[258] *cf.* Crone (2003). *Slaves on horses*, p. 91.

[259] De Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p. 135.

[260] Hablando de la beduinización del Magreb, Ibn Jaldún parece haber extrapolado y no puede darse crédito a su juicio si por él se entiende beduinismo en sentido estricto, es decir, nomadismo, y por *hadara*, sedentarismo y vida urbana. ¿No estaba la ciudad antigua y medieval estrechamente ligada con el campo? En Medina, en Damasco, en Qayrawan y en Córdoba la estructura social evidencia fuertes similitudes. La burguesía estaba formada en gran medida por pequeños propietarios de tierra que conservaban estrechos lazos con sus tierras. (*cf.* Idris (1998). Reflections on Malikism under the Umayyads of Spain, p. 99)

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[261] *cf.* Terrasse (1977). Classicisme et décadence dans les arts musulmans, p. 76.

[262] (Cambios económicos que provocaron cambios sociales) La casta del guerrero árabe fue depuesta. Había perdido sus concesiones del tesoro y sus privilegios. A partir de esa época, los cronistas árabes hablan en muy pocas ocasiones de las enemistades tribales de los árabes. Esto no significa que hubieran aplacado su violencia, pues hasta el siglo XIX se encuentran los descendientes de Qays y Kalb atacándose en Siria. Significa que la aristocracia tribal árabe había perdido su poder para intervenir e influir en los asuntos públicos y que sus enemistades y disputas ya no eran de gran importancia. A partir de esa época, los miembros de las tribus empezaron a marcharse de las *amsar*, regresando algunos al nomadismo que jamás abandonaron por completo y dedicándose otros a la agricultura. La ciudad islámica cambió de carácter y pasó de ser la ciudad fortificada de un ejército de ocupación en una provincia conquistada a ser un mercado y centro de intercambio donde los mercaderes y artesanos empezaron a organizarse en gremios para ayudarse y defenderse entre sí. (Lewis (2004b). *Los árabes en la historia*, p.178)

[263] *cf.* Chesterton, G. K. (2005). *Breve historia de Inglaterra* (trad. de Miguel Temprano). Barcelona: Acantilado, p.74-75

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

VII. DISCRIMINACIÓN Y OPRESIÓN / 1

La mujer musulmana

1. ¿ORIGEN ISLÁMICO DEL IDEAL CABALLERESCO?

Sostiene Burckhardt, frente a lo que pueda parecer a un observador europeo, que la actitud caballeresca medieval tiene un origen islámico: se deriva de los caballeros del desierto[1] y "se basa en el valor que el islam atribuye de un modo general a la relación entre hombre y mujer":

> **"El matrimonio es la mitad de la religión" dijo el Profeta que, personalmente, dio ejemplo de máxima bondad e indulgencia frente a las mujeres. El prejuicio según el cual el Islam menosprecia a la mujer, tiene su origen en un malentendido. El Islam no menosprecia a la mujer, sólo distingue rigurosamente entre los dos sexos, adjudicando su rango a cada uno de los dos: como ser humano, dotado de un alma inmortal, la mujer no es, desde el punto de vista islámico, inferior al hombre; si no, no podrían existir en el Islam mujeres veneradas como santas; como hembra, sin embargo, queda sujeta al hombre, debe obedecer al hombre, no porque éste haya de ser necesariamente mejor que ella, sino porque la naturaleza femenina encuentra su realización en la obediencia, al igual que el hombre tiene que hacerse cargo del deber de mandar; la naturaleza humana está por encima de los sexos, pero el hombre se realiza por medio de su hombría y la mujer por medio de su feminidad[2].**

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Burckhardt afirma que el ideal caballeresco ilustrado por la poesía medieval europea, así como la misma poesía trovadoresca y el amor cortés tienen un origen árabe e islámico; árabe, pues proceden de la praxis del caballero del desierto; e islámico, porque la guerra santa es inherente al islam, mientras que en el cristianismo tiene un origen secundario: "Aunque haya habido guerreros santos dentro del cristianismo, ninguno de los apóstoles era guerrero, siendo así que el Islam nació, como quien dice, en la guerra"[3]. Burckhardt no vacila en esta ocasión en identificar la guerra santa con la actividad bélica aunque en otro lugar, para disimular la importancia de la guerra en la ideología y en la historia islámicas, se había referido a ella como "guerra santa menor", siendo la "grande" la lucha contra el egoísmo. Según Burckhardt, la caballería andalusí floreció antes del siglo XI y desde la Península habría estimulado a la que surgió en la Europa cristiana[4]. Ni el hallazgo es original ni lo es el método seguido, pues como afirma H. A. R. Gibb, una vez que se ha postulado que cierta institución o un hecho que ha significado un progreso en la cultura occidental derivan su origen del islam, el hallazgo ha encontrado un grupo de corifeos que se han encargado de su amplificación[5]; el chií Sayyid Amir 'Ali, por ejemplo, ha escrito que la fuente

del ideal más exaltado respecto a las mujeres, corriente en siglos recientes, se encuentra en la caballería del desierto transmitida a Occidente por las Cruzadas y los trovadores, que este ideal ha sido contaminado por la rudeza de las "hordas bárbaras de Europa" mientras que "en los primeros siglos del islam... las mujeres continuaban ocupando una posición tan honrosa como en la sociedad moderna"[6].

La hipótesis de la derivación de las órdenes militares de caballería a partir del islam ha sido puesta en cuestión con diversos argumentos: a) no se puede asegurar que los francos establecidos en Oriente tras la Primera Cruzada hayan conocido la institución islámica del *ribat*[7]; b) tampoco hay ninguna prueba directa de préstamo; y, aunque éste se hubiera podido hacer, hay fundadas dudas de que se hubiera hecho; c) las órdenes militares "estaban *formalmente* basadas en los monasterios cristianos y en las órdenes monásticas, especialmente el Císter", y si bien la orden militar fue considerada una novedad, fue aceptada rápidamente por la Iglesia[8]. "Los nuevos religiosos eran la expresión de las corrientes espirituales e ideológicas que en ese momento alimentaban la expansiva realidad del Occidente cristiano"[9]. "No hace falta, en efecto, acudir a esas viejas explicaciones que quieren ver en los templarios y en otras órdenes militares, en especial las de origen hispánico, una réplica cristiana de modelos islámicos, forjados en el *yihad* o guerra santa de los musulmanes[10].

2. LA POSICIÓN DE LA MUJER EN EL ISLAM Y EN LA CIVILIZACIÓN CRISTIANA MEDIEVAL

La poesía trovadoresca, según Burckhardt, tiene su fuente en la Andalucía árabe; los eruditos que se negaban a aceptar esta conclusión, porque veían incompatible la exaltación de la mujer en la poesía provenzal con la inferioridad de la mujer islámica, partían de una idea errónea, la supuesta posición inferior de la mujer en al-Andalus[11]. La filiación de la poesía trovadoresca con la cultura andalusí es defendida con el argumento de que la posición de la mujer "distinguida" –no la mujer en general– en el islam es similar en la que tenía en los países cristianos limítrofes. Menéndez Pidal, inspirador de esta idea, dictaminó que los antecedentes de la exaltación caballeresca de la mujer del siglo XII no podían provenir del ambiente "misógino" teológico y filosófico de la cultura medieval ni de la Antigüedad clásica[12] y, si no llegó hasta el punto de sostener que naciera de la lírica árabe, sí encontró importantes influencias árabes, por los metros que usó y en su concepción del amor cortés[13]. Burckhardt se expresa más rotundamente que su mentor, D. Ramón; la "importante influencia" de la poesía árabe sobre la provenzal se convierte en Burckhardt en que la poesía provenzal "tiene su fuente" en la árabe.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Burckhardt vincula la "guerra santa", uno de los pilares del islam, con la actitud caballeresca. Sin embargo, la *yihad* no respeta a las mujeres, pues el islam considera lícito su captura como botín, para convertirlas en esclavas o destinarlas a formar parte de los harenes de los poderosos. No era conforme con el ideal caballeresco capturar, esclavizar y violentar las voluntades de las mujeres ni romper los vínculos matrimoniales, lo que sucedía a menudo en la *yihad*[14]; por una antigua costumbre árabe los vencedores hacían de las mujeres de sus enemigos sus concubinas sin preocuparse mucho si estaban casadas o no, costumbre que continuó en el islam[15]. La caballería europea y el amor cortés de la literatura comprendían un código de conducta desconocidos para el "caballero" beduino. Eran los valores de la concepción cristiana los que fundamentaron la caballería e hicieron posible la corriente del amor cortés; estaban basados en la dignidad, la igualdad y la libertad del ser humano y no tienen equivalente en el islam; para el cristianismo la mujer es una compañera, y sin embargo, como escribe Burckhardt,

> **no hay nada más ajeno al concepto islámico del amor sexual que el "compañerismo" entre hombre y mujer[16].**

Un tema literario común, afirma Dillard, es el contraste entre la noble y activa consorte cristiana y las voluptuosas componentes del harén andalusí, retratadas a menudo sentadas o recostadas sobre cojines. Jimena, esposa del Cid, es recordada como la leal compañera de su marido[17].

Menéndez Pidal ha invocado un poema andalusí para demostrar que el amor cortés tiene ascendencia musulmana[18]: el emir Al-Hakam I tenía cinco esclavas "que habían llegado a dominarle, y le impedían que tratase a las demás concubinas de su propiedad. Un día quiso hacer entrar otras (en el serrallo); pero las cinco referidas se opusieron y quedaron muy enojadas con él. Viendo su desdén, quiso satisfacerlas y ganar de nuevo su afecto, para lo cual compuso unos versos":

> Ramos de Ban, que se columpian orgullosos sobre montones de móvil arena, alejáronse de mí, propusiéronse el apartamiento. | En nombre de mi derecho las conjuré, y persistieron en su rebeldía a pesar de mi sumisión. | Domináronme como a rey, cuya voluntad se humilla al amor, con la humillación del cautivo, aherrojado y preso. | ¿Quién me asegurará que las que arrancaron mi alma de mí cuerpo no me arrebatarán con el amor mi poder y soberanía?"[19].

Y son estos versos los que principalmente sustentan la teoría de la ascendencia musulmana del amor cortés, versos donde se retrata a un amo que mantiene con sus esclavas vínculos propios de una unión polígama y que desea ampliar el círculo de sus concubinas. En el amor cortés propiamente dicho la mujer es la dueña de la voluntad del enamorado y ambos son personas libres; el amante se "consume" de amor por una sola dama. Resulta ajeno, por

no decir contradictorio, al ideario del amor cortés no sólo que la mujer sea la esclava legal de su "enamorado" y que éste mantenga simultáneamente varias relaciones con otras mujeres de su propiedad[20] sino también el hecho de que la relación amorosa sea fundamentalmente carnal. El emir del poema, cuando dice que está sometido a ellas, sigue siendo el amo y señor de sus esclavas; no les ha concedido la libertad y la suya es una "sumisión" puramente retórica; en realidad, no está sometido más que a sus propios deseos; la pasión que siente por cinco mujeres a la vez no tiene parangón con el amor exclusivo que el poeta cortés expresa por su amada –"otra regla del amor enseña que nadie puede amar a dos personas a la vez"[21].

No es necesario postular que la poesía del amor cortés deba provenir de influencias exteriores, como cree Menéndez Pidal. Hay antecedentes de este amor en la tradición cristiana porque la Iglesia no tenía una opinión negativa de la mujer[22]. Las mujeres europeas gozaban de una libertad y un protagonismo que no tenía comparación en la sociedad andalusí. Reflejo de ello era que en las nuevas ciudades de la España cristiana, las mujeres de la Reconquista jueguen un papel relevante e indispensable como colonizadoras, mujeres de colonizadores, madres de generaciones sucesivas de defensores y miembros vitales de los nuevos municipios hispánicos[23]; la vida conyugal fue un requisito necesario para el hombre que quisiera gozar de todos los privilegios municipales[24]. A diferencia de lo que sucedía en al-Andalus, el marco legal procuraba la división de la herencia entre todos los herederos y las herederas del mismo grado, al margen del sexo, edad o orden de nacimiento de los hijos[25]. Era ilegal preferir a un hijo, especialmente varón, sobre cualquier otro en la herencia. Además, la costumbre no daba facilidades para que los hermanos u otros parientes varones defraudaran a las mujeres en sus esperadas divisiones de la propiedad familiar, estuvieran casadas o no[26]. La hija contaba con la libertad de elección vinculada al carácter sacramental del matrimonio[27]; sin el consentimiento familiar, podía ser desheredada, pero el padre no tenía poder coercitivo para casarla[28]. En la sociedad cristiana era válido el matrimonio clandestino, en el que sólo participaban los contrayentes[29]; tal matrimonio estaba prohibido en el islam. Bajo la influencia de la Iglesia, la dote dejó de ser un requisito necesario para la validez del matrimonio[30]. Las adquisiciones patrimoniales (bienes gananciales) beneficiaban a la esposa al aumentar el patrimonio familiar[31]. Cada esposo poseía la mitad de todas las ganancias, al margen de quien las había adquirido[32]. La costumbre protegía los bienes de la mujer frente a los posibles abusos del marido[33].

La mojigatería de los siglos contrarreformistas no reflejaba los auténticos valores del cristianismo, sin equivalente en el islam, y que constituyen el fundamento de la corriente del amor cortés. La mujer musulmana, tanto la distinguida como la plebeya, tenía un estatuto jurídico y una consideración social definidos por el Corán, el hadiz y la jurisprudencia así

como por la costumbre árabe, rango y consideración muy diferentes de los que disfrutaba la mujer cristiana medieval; la distancia entre la condición de la musulmana ha aumentado respecto a la mujer occidental moderna[34]. En el fondo subyace una distinta concepción del ser humano; en el Islam, el individuo es considerado como plenamente titular de derechos y deberes no en su calidad de persona, sino en cuanto miembro de una comunidad religiosa, y es la comunidad y las autoridades islámicas la instancia que otorga o restringe efectivamente los derechos a quienes viven bajo su soberanía, en función del sexo, la religión y otras circunstancias[35]; derechos naturales frente a derechos otorgados, en definitiva.

"La mujer joven tiene sus derechos: ¡reconocédselos!", afirma un hadiz[36]; además de respetar sus bienes y proveer a sus necesidades, el marido debe tratar con justicia a su mujer, lo que tiene especial significación en el caso del matrimonio polígamo; el marido debe tratar equitativamente a sus esposas; Algacel afirma que la igualdad se refiere únicamente a los gastos y a los regalos que el marido les da –por ejemplo, echando a suertes quien participa en un viaje–, y a las noches que pasa con ellas[37]; el amor y las relaciones íntimas no dependen de su voluntad, amarlas por igual no es posible[38].

Entre los derechos de la mujer está el de custodia[39] sobre sus hijos pequeños, que cesa cuando llegan a la mayoría de edad, fijada por las escuelas jurídicas[40]. Para los maliquíes, el cuidado de la prole pertenece a la madre desde el repudio hasta que los varones hayan tenido poluciones nocturnas y las hembras se casen y consumen su matrimonio[41]. La mujer divorciada pierde automáticamente el derecho de guardia de los hijos si se casa de nuevo[42]. Algacel se refiere a ella como "la que no deja de lamentarse", que ha sufrido la separación de sus pequeños[43], un caso no infrecuente en la sociedad islámica.

3. LA INEXISTENTE IGUALDAD DE LOS CÓNYUGES EN EL MATRIMONIO ISLÁMICO

El Corán contiene versículos que pueden interpretarse como valedores de la igualdad entre el hombre y la mujer. Basándose en los versículos igualitarios y en algunos hadices, se ha podido escribir que "el Corán, y las tradiciones que recogen lo que el Profeta Muhamed (PyB) hizo o dijo durante la revelación del Corán, (Sunna), proclaman en varias ocasiones la igualdad de derechos en Islam sin distinción de sexos, razas ni religiones"[44]. Otro versículo a favor de la igualdad es el 35 de la azora 33, "que repite, unas decenas de veces, la igualdad entre hombre y mujeres. Este precioso versículo es una joya de equidad y de respeto a la diferencia"[45], afirma la misma autora, española conversa.

Sin embargo, no son pocos los versículos coránicos que pregonan clara y rotundamente la desigualdad, como el 4:34, que manifiesta la superioridad y la autoridad del hombre sobre la mujer[46]: "Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres..."[47] Ibn Kathir ha comentado este

versículo diciendo que "los hombres son superiores a las mujeres y un hombre es mejor que una mujer"[48]. Otros comentaristas son de la misma opinión[49]. La mujer ha de obedecer a su padre o abuelo paterno, o a su marido, si está casada. "La capacidad de obrar de la mujer es limitada, como la del niño o el esclavo"[50]. La teoría del abrogante (*nasij*) y el abrogado (*mansuj*) sirve para subsanar las incongruencias entre versículos contradictorios. En el hadiz encontramos también afirmaciones pro igualdad[51] y otras que afirman tajantemente los derechos del marido: "Si un hombre tiene deseo de tener relación sexual su mujer debe acudir inmediatamente incluso si está cociendo el pan en un horno comunitario". "El matrimonio de una mujer con su marido no es firme. Es precario. Por ejemplo si el padre del marido ordena a su hijo que se divorcie de su mujer, debe hacerlo". "Una mujer está privada de la posesión de su propio cuerpo. Incluso su leche pertenece a su marido"[52].

La *sunna*, en tanto que encarnación de los puntos de vista y las costumbres de la más antigua comunidad islámica, actúa como la interpretación más autorizada del texto del Corán[53]. En un sentido más general, la misma historia de la comunidad musulmana según las directrices de sus autoridades y a veces adelantándose a ellas[54], ha proclamado de una forma terminante y sin los márgenes de polivalencia del texto escriturario, que el hombre y la mujer no son iguales legal, social y ontológicamente. A la luz de la Declaración de Derechos Humanos de 1948, la charia no contempla la igualdad como uno de los derechos universales; tampoco lo hacen las instituciones que derivan de la charia; la igualdad es frecuentemente vulnerada no sólo por la costumbre popular, sino por las diferentes instituciones del Derecho islámico[55].

La historia, frente a las vacilaciones de la interpretación textual, refuta la pretensión de un islam igualitario. No se podría aceptar, a la vista del dictamen histórico, que el islam es igualitario y menos aun, que es radical y "revolucionariamente igualitario", como se ha escrito[56]; los conversos al islam procedentes del cristianismo buscarán la igualdad, ya que provienen de una cultura de valores igualitarios[57]. Como el islam se ha manifestado decisivamente no igualitario en la práctica, son los versículos que sustentan la desigualdad los que deben ser tenidos en cuenta como fundamentos doctrinales de la ley y la costumbre islámicas. El versículo 2:228 afirma que el hombre es superior a la mujer[58], superioridad que procede de la disposición creadora de Alá y es de carácter esencial y ontológico[59]. "La sacralización de su inferioridad es quizá la principal razón de los problemas de la mujer árabe. Es considerada desde un punto de vista ontológico como un ser humano de segunda clase, que viene detrás del hombre en el orden de la creación"[60]. La autoridad masculina se sustenta, sociológicamente, en la creencia de que la mujer vale menos que el varón[61]. En el plano ideológico se justifica su inferioridad alegando que ha sido cargada con menos deberes que éste[62].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

El matrimonio es obligatorio en el Islam para todo varón que tenga medios suficientes[63]. La literatura del hadiz abunda en exhortaciones dirigidas a los varones para que contraigan matrimonio.

> "El matrimonio es la mitad de la religión"[64]. "El matrimonio forma parte de mi *sunna*; el que ame mi religión como yo la practico, que siga mi *sunna*". "Casaos y multiplicaos, y el día del Juicio os haré prevalecer sobre todas las demás naciones, incluso al feto". "Quien demuestra alejamiento por mi *sunna* no es de los míos, pero el matrimonio es parte integrante de mi *sunna*: quien me ama, ¡que siga mi *sunna*!"[65]

El matrimonio es considerado superior a la castidad por las grandes responsabilidades que el marido tiene que soportar, responsabilidades que el célibe desconoce. "Una jornada de un justo cargado de tareas tiene más mérito que setenta años de práctica ritual", escribe Algacel[66]. La mentalidad occidental considera que la vida marital generalmente es más fácil que la del célibe o el anacoreta. Pero en el islam el matrimonio tiene dificultades específicas porque se suele realizar entre personas que apenas se conocen o que ni siquiera se han visto, que pueden encontrar ante sí "lo que no esperaban"; además hay que contar con los problemas ocasionados por la poligamia. Frente a las previsibles dificultades de un matrimonio entre desconocidos, se recomienda la resignación: "Si, una vez casado, el discípulo no encuentra lo que esperaba, ni físicamente ni moralmente, que de prueba de constancia: esa es la suerte que le estaba reservada por toda la eternidad y puede ser que haya un bien en ella. Dios lo ha dicho: "Si tenéis aversión por ellas, puede ser que tengáis aversión por una cosa en la que Dios ha puesto un gran bien" (Corán, 4:19). El "gran bien" es el hijo virtuoso y también la gran Recompensa"[67]. En la sociedad andalusí, "las mujeres con las cuales se contrae matrimonio no son, salvo casos contados, aquéllas a las que se ama"[68].

En la literatura islámica se compara al jefe de la familia con el pastor: "¿No es cada uno de vosotros un pastor y no es responsable de su rebaño? Quien se esfuerza para perfeccionarse a sí mismo y a los demás no es como quien lo hace por su interés solo, (el marido) que soporta pacientemente los perjuicios (de su mujer) no es como (el soltero) que vive tranquilamente"[69]. En palabras de Algacel: "¿No son las mujeres y los hijos un rebaño (que hay que cuidar)? La carga del pastor entraña un mérito extremado: sólo se abstiene quien teme ser inferior a esta tarea". "Tener que sufrir a las mujeres y a los hijos equivale a hacer la guerra santa en el camino de Dios"[70]. Según Rumi, el matrimonio es superior a la castidad así como el islam es superior al cristianismo[71]:

> "El profeta (sobre él la paz) ha dicho: "No hay vida monástica en el islam." Los monjes tienen el aislamiento, el retiro en la montaña, la continencia y la renuncia del mundo. Alá el Altísimo ha señalado una vía sutil y escondida al Profeta (sobre él la paz), a saber, para purificarse, tomar

> mujer, para soportar la tiranía de las mujeres oyendo sus exigencias irrealizables y sus ataques. La vía del Profeta (sobre él la paz) consiste en esto: hay que sufrir, apartar los celos y el exclusivismo, aceptar la preocupación por la manutención, por la ropa de la esposa y cien mil otras cosas, para poder penetrar en el universo muhammadiano. La vía de Jesús (sobre él la paz) era el esfuerzo en el aislamiento, y la abstención de la satisfacción de los deseos. La vía de Muhammad (sobre él la paz y la oración) es soportar la tiranía, las preocupaciones de la mujer y del mundo. Si no puedes seguir la vía mahometana, sigue al menos la de Jesús para no estar totalmente privado"[72].

Rumi se dirige a los varones, a quienes exhorta a apartar los celos y el exclusivismo. Pero es evidente que quienes, en un matrimonio polígamo, primeramente sufren en "carne propia" o en su propio espíritu los celos son las esposas; el casado con varias mujeres sólo tendría que soportar el efecto de la ira originada en ellas por los celos. El "exclusivismo", entendido como el deseo de tener un solo cónyuge no compartido, es algo comprensible; si ese deseo estuviera en el varón –destinatario de las palabras de Rumi–, la solución está fácilmente en su mano, rechazando la poligamia, que no es un mandato religioso. Incluso un hadiz reconoce que los celos son una fuente de sufrimiento: "La mujer celosa es contada entre los mártires. ¡No será interrogada en la tumba!"[73]. Entre las satisfacciones que procura, afirma Algacel, el matrimonio libra al hombre de la concupiscencia, le da un anticipo de los placeres del paraíso, le proporciona una posteridad, a cambio del sacrificio de soportar a la esposa y mantener a toda la familia[74]. Los abundantes argumentos en contra del matrimonio[75] son considerados por Algacel como condicionales, frente a los favorables a la institución, que instan a los varones a tomar esposa[76].

A diferencia de la musulmana, la mujer cristiana gozó, desde épocas muy tempranas, de la libertad de elegir estado civil. "El Evangelio les daba una libertad que ellas no habían gozado nunca, no prevista en ninguna de las leyes del imponente aparato legislativo de la República y del Imperio. Tenían derecho a elegir su existencia. Comprendieron en seguida que valía la pena conquistar esa libertad aun al precio de su vida", ha escrito la historiadora Régine Pernoud[77].

4. DISCRIMINACIÓN LEGAL DE LA MUJER MUSULMANA

El Derecho islámico consagra la preeminencia del marido[78] en el seno de la familia y por ende su autoridad sobre la mujer y sus hijas e hijos[79]. El marido goza de grandes prerrogativas: posee la autoridad familiar, el derecho a la poligamia, el derecho de repudio o disolución del matrimonio sin tener que acudir al juez, el derecho a la educación de los hijos[80]; puede contraer matrimonio con una no musulmana, mientras que la musulmana no puede casarse con un hombre de otra fe a menos que éste se convierta previamente al islam[81]. La esposa no puede salir de casa[82] ni admitir en ella a ningún hombre[83], buscar

trabajo, realizar oraciones o ayunos extraordinarios o dar limosna sin el consentimiento de su marido[84]. El hombre puede exigir obediencia a la esposa así como disposición para la relación sexual; si ella *desobedece* habitualmente, pierde su derecho al mantenimiento y puede ser castigada por el esposo[85]. Éste es considerado el guardián de la moral de la familia y puede obligar a su mujer y a sus hijos a cumplir las normas religiosas[86].

El derecho sucesorio es afectado de raíz por la discriminación: en la herencia, la porción de la "hembra" es la mitad que la del varón del mismo grado[87]; la esposa hereda de su marido la mitad de lo que él heredaría de ella en caso de fallecimiento[88]. Las mujeres han sido excluidas frecuentemente de la herencia por el derecho consuetudinario; es el caso entre los bereberes y en algunas regiones de la India y de China[89].

El matrimonio islámico no sólo se aparta del matrimonio cristiano tradicional, sino que vulnera la igualdad y la libertad de los contrayentes, principios fundamentales del derecho español contemporáneo[90]. La quiebra de estos principios "choca frontalmente con el modelo matrimonial de los países de Occidente, lo que hace difícil su aceptación por parte de los mismos"[91].

5. BURCKHARDT JUSTIFICA LA POLIGAMIA

La poligamia ha caracterizado a la sociedad islámica desde sus comienzos. A quienes hoy en día ponen objeciones a la poligamia y dicen que no es el ideal querido por Alá y que no es esencial al islam hay que señalarles: ¿acaso el mundo islámico no ha comprendido el Corán ni la *sunna*?[92]. El islam clásico no ha condenado la poligamia por la sencilla razón de que la practicaba el Profeta[93], modelo de la humana perfección:

> **Todo lo que haya hecho el Profeta, hasta la acción más banal, por ese mismo hecho es puesto en una relación particular con Dios y se convierte, como quien dice, en vaso de la presencia divina[94].**

Los compañeros de Mahoma[95], los califas y los próceres islámicos han contraído frecuentemente matrimonios polígamos. Burckhardt, a diferencia de la opinión de muchos musulmanes contemporáneos, no pone objeciones a esta clase de matrimonio, exclusivo del varón[96]; considera la institución como algo natural y la justifica con razones metafísicas, psicológicas, históricas y sociológicas. Escribe que la mujer, por simbolizar la sustancia, se caracteriza por su exclusividad psíquica y por ello debe tener un solo marido; el hombre simboliza la forma, *ergo* le están permitidas varias mujeres[97] (esposas legales más concubinas). El número de mujeres permitidas a un musulmán ha sido comparado tradicionalmente con el de temperamentos, camisas o monturas que puede poseer el marido[98]. Snouck Hurgronje observa irónicamente que no se averigua si las mujeres no tienen también cuatro temperamentos para equilibrar el suyo propio[99]. Burckhardt acude

reiteradamente al simbolismo como argumento ("el varón simboliza la forma"): el ser humano es más que un símbolo, es una persona, objeto de estudio por su valor intrínseco, no sólo por lo que representa[100]. No obstante, puede darse una interpretación simbólica orientada en una dirección más beneficiosa para la mujer. En el *saktismo*, una de las "sectas" ortodoxas del hinduismo, el simbolismo de lo femenino se ha traducido en una mejora de la situación de las mujeres particulares. El *saktismo* considera a la mujer símbolo de la energía divina[101] y ese enaltecimiento conlleva consecuencias beneficiosas para las mujeres: se prohíbe a los seguidores de la secta el maltrato de las mujeres así como la inmolación ritual de las viudas (*sâtî*), se dispone la educación de las hijas antes del matrimonio y se admite que las mujeres sean directoras espirituales[102]. El simbolismo que Burckhardt propone no se plasma en mejoras de la condición femenina.

> **Este enfrentamiento polar entre los sexos y la subsiguiente separación de los ambientes vitales constituye la condición psíquica previa tanto de la poligamia como de la veneración caballeresca de la mujer, por contradictorio que esto pudiera parecer a primera vista[103].**

La "veneración caballeresca por la mujer" de la poesía medieval se produce en el marco referencial de la monogamia; supone la admiración de un hombre por una sola mujer, que se le aparece como única, cuya relación implica la fidelidad. El caballero "ve" la plenitud de la femineidad encarnada en su amada; no podría verla encarnada en un harén, pues eso sería contrario a la esencia del amor. "Venerar caballerescamente" un harén de concubinas es, quizá, lo único que el impotente rajá de Bahaualpur[104], podía hacer con ellas.

El argumento sociológico destaca la escasez de hombres frente a la abundancia de mujeres que se da entre los pueblos guerreros.

> **La condición previa externa para la poligamia es, dicho sea de paso, la circunstancia de que en un pueblo guerrero siempre existen más mujeres que hombres y que es necesario procurar protección y hogar a las mujeres sobrantes[105]. (Titus Burckhardt)**

Objeciones a los argumentos pro-poligamia

1) La cuestión de si nacen más mujeres que hombres o viceversa es controvertida. Algunas estadísticas demuestran que nacen más hombres que mujeres[106]. Generalmente, el exceso de mujeres sobre hombres se produce a partir de la edad de 50 años[107].

2) La poligamia, en las sociedades donde se ha practicado, ha sido, en general, costumbre de una minoría. Pueblos guerreros como los amerindios hacen de la poligamia una institución de la que goza casi exclusivamente el jefe[108]; en algunos casos, como es el de tribus de pocos miembros como los guayakíes, la poligamia-poliginia conlleva la existencia

simultánea de la poligamia-poliandria[109]. En conclusión, sólo una parte pequeña de los hombres tienen ocasión de ver "equilibrado su carácter" o de "sustanciar su forma esencial".

3) Vincular la poligamia con las necesidades derivadas de la actividad bélica, como hace Burckhardt, significa que, en caso de perder una sociedad su ímpetu guerrero y profesionalizar la actividad militar, la poligamia se convertiría en una institución arcaica. Cuando en al-Andalus se crea, en varias etapas, un ejército profesional compuesto por extranjeros, los reclutados para la guerra acaban siendo un pequeño porcentaje de los varones musulmanes libres; las razones alegadas por Burckhardt, que hubieran podido justificar la poligamia cuando los árabes eran todavía guerreros nómadas, dejan pronto de tener vigencia cuando los beduinos se sedentarizan y se desmilitarizan, dedicándose a los menesteres civiles. No obstante, la poligamia ha pervivido en el islam hasta la actualidad principalmente porque está fijada por la ley islámica o por ser un símbolo del poder, por inercia social, etc. La sociedad cristiana medieval era guerrera y, sin embargo, ignoraba la poligamia.

En el islam la poligamia del varón es simultánea (=cuatro esposas y *n* concubinas) y sucesiva (=*n* esposas y *n* concubinas). Coexiste con la poliandria sucesiva de la mujer[110], resultante de la fragilidad del vínculo matrimonial. La mujer que ha tenido varios maridos recibe un nombre específico: es la *mutazawwiya*[111], literalmente, la casada varias veces.

4) La poligamia es, frente a lo que Burckhardt sostiene, uno de los factores que fomentan o perpetúan la belicosidad de un pueblo, debido a la necesidad de obtener mujeres –lo que ha sido puesto de manifiesto por la experiencia de aquellas sociedades amerindias primitivas que practicaban la poliginia sin establecer límite de esposas[112]. La obtención de esclavos y concubinas era una de las motivaciones de las permanentes expediciones militares andalusíes en busca de botín contra la España cristiana[113]. Ilustra la importancia de la captura de mujeres el hecho de que en las algazúas de Almanzor se suele consignar sólo el número de mujeres capturadas[114] y que, en ocasiones, se llegó a aniquilar primero a los varones antes de trasladar a Córdoba a aquéllas[115]. La importancia de sus capturas de esclavos era tal, que la plebe cordobesa protesta públicamente contra Abdelmalik, hijo y sucesor de Almanzor, por regresar de una expedición sin esclavos, rompiendo la costumbre de su padre[116].

Es notoria la importancia de los harenes en las cortes imperiales del Oriente musulmán. A partir de finales del siglo XV, los sultanes otomanos dejan de contraer matrimonio con esposas legales y, en su lugar, toman concubinas esclavas para asegurar su descendencia[117]. ¿De dónde procedían los nutridos contingentes de las vírgenes requeridas? Del botín de guerra, de mercados de esclavos o de regalos de cortesanos[118]; es

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

decir, que engrosaban, desde fuera del país, el contingente de mujeres del grupo turco dominante.

Para poder implementar la democratización legal de la poligamia, una opción de todo varón musulmán, se debía ampliar el número de mujeres disponibles, lo que se llevaba a cabo mediante el comercio de esclavas[119], la guerra[120] y la apropiación de las mujeres de los *dimmis*[121]. Hay que poner en relación con la poligamia el derecho que asiste a un varón musulmán a casarse con una cristiana o judía, pero no el de una musulmana con un *dimmi*[122]; la civilización del islam es netamente acaparadora de mujeres.

5) El usufructo de la poligamia, como ocurre con otros bienes, ha correspondido por norma general a los poderosos; hay ejemplos de ello en las sociedades amerindias[123] así como en el Islam clásico[124]. Se ha escrito que la poligamia islámica se convierte en un matrimonio únicamente para ricos[125]. "Mientras que las clases bajas y medias parecen haber practicado generalmente una forma de monogamia, las clases más ricas mantuvieron complejos gineceos, donde además de la cuota legal de esposas, había establecimientos de concubinas, sirvientes, eunucos y guardias. Los viajeros musulmanes se sorprenden al visitar otras sociedades donde las mujeres disfrutaban de una mayor libertad social. El sistema ni siquiera actualmente ha desaparecido del todo"[126]. "Hoy día es una práctica habitual en las clases privilegiadas de la mayoría de los países islámicos, en todos aquellos en los que no está prohibido su ejercicio a través de la legislación estatal"[127]. Se puede reconocer una relación de causa-efecto entre la poligamia y el enclaustramiento de las mujeres, a quienes la escasez de alicientes vitales podría inducir a la infidelidad.

6) La poligamia ha topado con la reiterada desaprobación de las mujeres musulmanas[128]. La existencia de la "cláusula de monogamia" en los contratos matrimoniales sugiere que el matrimonio polígamo no se consideraba deseable[129]; un refrán andalusí sentenciaba que "mejor ir a la tumba que a la casa de otra"[130]. La teórica igualdad entre las coesposas no se puede cumplir, como reconoce la literatura musulmana: aparece una jerarquía entre ellas en función de las preferencias del marido[131]; el mismo Mahoma mostró su inclinación por la joven 'Aicha.

Los perjuicios causados por la poligamia son ignorados *olímpicamente* por Burckhardt cuando escribe, desde un punto de vista radicalmente androcéntrico, que la poligamia "sirve para una transfiguración amante de la mujer"[132]. Podría parecer sorprendente que Burckhardt acometa una defensa "escrituraria" de la poligamia[133], en una época en que algunos países musulmanes intentan restringirla y cuando surgen críticas, desde el mismo mundo islámico, que la califican de "mal insoportable"[134].

Burckhardt revela que reside en un empíreo de abstracciones, en un mundo ideal en el que no existen los daños causados por la poligamia, la paz familiar destruida, los celos y las suspicacias que suscita habitualmente entre las coesposas[135]. Ibn 'Ayiba, sufí marroquí del siglo XVIII[136], que se había "casado con seis mujeres, cinco vírgenes y una no virgen" y a una de ellas la había repudiado "por una razón que estaba escrita desde la eternidad"[137], da cuenta de las tribulaciones que le ocasionaban sus esposas y las que ellas mismas sufrían, del malhumor y de los ataques de celos, de sus agresiones, insultos e imprecaciones, pues la mujer, "igual que el hombre, no soporta ver a su marido ir con otra"[138]. Ibn 'Ayiba aconseja incluso un remedio "casero" para los celos de las coesposas:

> "Si quieres eliminar los celos de tu mujer, de forma que no esté celosa ni de su coesposa ni de la concubina de su marido, hazle ingerir, sin que lo sepa, sesos de conejo mezclados con una bebida. Algunos sugieren que un remedio soberano contra los celos consiste en hacer tomar a la mujer polvo fino de cebada recogido de la muela y mezclado con agua de lluvia"[139]

La ocasional cláusula antipoligamia carece de fuerza legal en el derecho musulmán tradicional[140]; los jurisconsultos medievales exponen la licitud de ignorar dichas cláusulas[141]. Hoy ya es posible, en algunos países musulmanes, excluir la poligamia a través de pacto antes de celebrarse el matrimonio. Así se desprende del art. 30 del Código de familia de Marruecos, en el que se regula expresamente la posibilidad de introducir una cláusula en el contrato matrimonial, por el que: "La mujer puede imponer al marido la condición de que no le sean impuestas otras esposas"[142].

7) Si bien el islam no descubrió la poligamia, la legalizó y le dio una sanción divina y, aunque restringió el número de esposas, permitió el concubinato ilimitado[143] y facilitó el divorcio a iniciativa del varón, quien podía cambiar de esposas cómodamente. Una escritora musulmana excusa la poligamia con estas palabras: "Restringiendo la práctica tradicional de casarse con un número ilimitado de mujeres a sólo cuatro fue un paso fundamental para limitar la poligamia"; "se podría argüir que... el Corán impone una restricción a los hombres y lleva la sociedad hacia la igualdad entre los sexos"[144]. Pero las relaciones entre los sexos en la Arabia preislámica se caracterizaban no tanto por la poligamia como por la frecuencia del divorcio, las uniones laxas y la promiscuidad[145]. Además, la limitación del número de esposas legales no significa la limitación de las mujeres, pues el musulmán puede disponer de un número ilimitado de concubinas; y, por otra parte, al ser convertida la poligamia en uno de los rasgos esenciales del derecho islámico del matrimonio, ha deteriorado la situación de la mujer casada en la sociedad respecto a la que tenía en la Arabia preislámica[146]. El concubinato polígamo, situación más degradante para la mujer que la del matrimonio polígamo, ha reemplazado en muchas ocasiones a éste último[147].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

8) En Occidente, la poligamia es ilegal por su incompatibilidad con los valores fundamentales de la propia civilización: "es una de las singularidades que derivan del Derecho islámico que más directamente contrasta con los principios y valores de los ordenamientos occidentales"[148]. En la legislación de los países occidentales, la vulneración de la monogamia se considera contraria al orden público, porque se están vulnerando los derechos y libertades de la esposa, que no se encuentra ya en igualdad con el esposo[149].

Cuando en el siglo XIX surgieron en EE.UU. sectas, como los mormones, que predicaban la poligamia, los tribunales tomaron cartas en el asunto, condenándola y prohibiéndola. En una sentencia de 1879 se consideró que la poligamia se oponía a la ley, al orden, al cristianismo, a la decencia y a la prosperidad del Estado[150]. En otra sentencia la poligamia se consideró degradante para la mujer y envilecedora del hombre[151]. En España, después de la Constitución de 1979 se considera que la poligamia conculca el orden público, pues vulnera principios fundamentales del ordenamiento jurídico como la libertad, la igualdad y la dignidad de las mujeres[152]. El ordenamiento jurídico español contiene la exclusividad en la relación matrimonial, deducible del Código civil que establece que los cónyuges están obligados a guardarse fidelidad, y se reconoce la infidelidad como causa de separación[153]. El derecho a la libertad religiosa no puede estar por encima de esos principios.

6. LOS PERJUICIOS DEL DIVORCIO ISLÁMICO

Del divorcio se ocupa la azora LXV, *al-Talaq*. Es un derecho absoluto, incondicional, del marido[154], que puede repudiar a su mujer en cualquier momento, sin necesidad de acudir al juez y sin tener que alegar motivos; basta con una simple declaración llamada *talaq*[155]; los dos primeros *talaqs* pueden ser retirados, mientras no haya expirado el preceptivo periodo de espera[156] de la mujer. El tercer *talaq* es irrevocable; si el marido quiere disolver su matrimonio definitivamente de una vez, pronuncia la fórmula tres veces seguidas; después de ello, no puede realizar un nuevo contrato matrimonial con la esposa repudiada hasta que ella no haya consumado un matrimonio con otro hombre y se haya divorciado legalmente de él[157]. "El antiguo repudio preislámico rebrota vigoroso en el islam y, para conformarse a las prescripciones legales, toma la forma de triple repudio pronunciado de una vez. Efecto especial de este repudio triple es que no pueda haber nuevo matrimonio entre los así separados sino después de haber mediado un matrimonio consumado de la mujer con un tercero"[158].

Es sabido que hombres de toda condición y época, desde el sultán al hombre corriente, han usado del derecho de repudio; el monarca marroquí Muley Solimán repudiaba frecuentemente a sus mujeres[159]; un palestino dice recientemente al periodista que lo entrevista que "tiene 27 hijos y piensa tener 100" y que cree que "tendrá que divorciarse de

algunas de sus actuales esposas y buscar otras más fuertes"[160]. La esterilidad se considera motivo suficiente para repudiar a la esposa[161]; las razones que puede tener un hombre para ejercer el repudio son variadas: la recopilación de *fatuas* de al-Wansarisi recoge el caso de un marido que repudia a su esposa a la que ha sorprendido conversando con el curandero que la ha curado, a pesar de que éste es un hombre honrado, un "testigo instrumental digno de confianza"[162].

Las reglas coránicas que permiten el repudio buscaban salvaguardar los derechos de la esposa, pero perdieron mucho de su valor por el modo en que fueron aplicadas en la práctica, señala Schacht[163]. No pasó mucho tiempo antes de que la mayoría de los derechos concedidos a las mujeres y las restricciones impuestas a sus guardianes fueran recortados por la habilidad de los casuistas musulmanes[164] (Gibb).

La mujer que ha sido repudiada "definitivamente" no se vuelve lícita para su marido si no cumple con el requisito de casarse, consumar el nuevo matrimonio y ser divorciada por el *muhalil*, el legitimador del matrimonio de los antiguos esposos[165]. El matrimonio intermedio debe ser real y efectivo, la mujer debe "gustar la dulzura de la relación sexual"[166] y la unión no debe hacerse por un hombre de paja como se hace a menudo[167]. Las "ventajas" del matrimonio interpuesto son señaladas por Kechrid, comentarista del Corán: "Este matrimonio nuevo permite a la mujer hacer una comparación y eventualmente conocer mejor el valor de su primer marido"[168]. Sin embargo, según Malik ibn Anas, el *muhalil* no puede perpetuarse en el nuevo matrimonio y quedarse con la mujer[169]. El pasaje coránico que funda el procedimiento del *muhalil* es directamente contrario a la enseñanza de la Biblia[170]; el matrimonio cristiano no permite el repudio, por lo cual el matrimonio intermedio sería considerado adulterio. La mujer tiene pocos medios de obtener el divorcio; según la escuela malikí, puede comprar su libertad a su marido devolviéndole el importe de la dote[171]; el marido, según Kechrid, "no hace más que volver a tomar lo suyo"[172]. Este repudio comprado, llamado *hul'*, está basado en el Corán, 2:229[173].

La esposa repudiada antes de ser gozada tiene derecho a la mitad de la dote; si no es virgen, puede renunciar a la dote por su propia voluntad; si es virgen, la renuncia corresponderá a su padre, que tiene la autoridad sobre ella; si es esclava, a su dueño[174]. Una mujer puede casarse con un esclavo, excepto que éste sea de su propiedad; la mujer libre puede repudiar a su marido esclavo[175]. En caso de apostasía de uno de los dos esposos, según el derecho malikí, el matrimonio es roto por divorcio[176]. El "divorcio delegado" es aquél por el que la esposa tiene el derecho a divorciarse si el marido le ha dado este derecho, lo que puede tener lugar después del casamiento o antes y ser incluido en el contrato matrimonial; la esposa puede, en este caso, divorciarse si es su voluntad, pero el marido no pierde su derecho de *talaq*[177]. Hay algunas otras formas de repudio[178]. La

facilidad para divorciarse tiene efectos destructivos sobre ambos sexos, escribe Lane, que supo de egipcios que se habían casado en el transcurso de diez años con veinte o más mujeres y de mujeres que habían sido esposas de diez o doce maridos sucesivos: "He oído hablar de hombres que han tenido la costumbre de casarse casi una vez cada mes. Una persona lo puede hacer, aunque no sea poseedora de grandes propiedades"[179].

En la sociedad islámica contemporánea la costumbre no permite a las mujeres el celibato o que vivan solas. Las casadas que no tienen hijos son amenazadas con el repudio o con traer a casa una segunda esposa y su condición legal es, a menudo, muy precaria[180]. Los padres de una niña deciden si irá a la escuela y por cuanto tiempo y deciden sobre el futuro cónyuge. La suegra y su esposo gobiernan la mayor parte de la vida de la joven esposa, y el marido es quien decide, *de jure* o *de ipso*, si su mujer trabajará mediante salario, en qué clase de trabajo y si puede utilizar sus ingresos si trabaja[181].

7. SIGNIFICACIÓN DEL MATRIMONIO MUSULMÁN

En el Corán se comparan los derechos del marido sobre su mujer con los de un agricultor con un campo labrado del que dispone para la siembra[182]. El hadiz afirma incluso que la mujer está privada de la posesión de su cuerpo[183]; el matrimonio es servidumbre de la mujer respecto a su esposo[184]; su dependencia es comparada con la de los prisioneros de guerra[185]. En opinión de Algacel, la mujer se convierte por el matrimonio en una especie de esclava en manos de su marido[186]. El marido tiene derecho a golpear a su mujer y la exhortación a pegar a la esposa desobediente no es una anormalidad en la consideración islámica de las mujeres, porque está fundado en un versículo coránico[187] y en la condición subordinada de la mujer en el islam[188]. El hadiz afirma que no se preguntará al marido por qué golpea a su esposa[189]; la corrección de la mujer se efectuará en conformidad con ciertos procedimientos y normas, pues no toda violencia está permitida; el marido no debe dejarse llevar por el arrebato pasional[190]. El juicio y la valoración de la conducta de la mujer y la decisión de corregirla dependen sólo de su marido[191]. El Corán recomienda al marido que teme la desobediencia de su mujer el uso de la violencia y el alejamiento sexual; pero cuando una mujer teme la desobediencia de su marido, recomienda a ésta la diplomacia para buscar la reconciliación[192]. Si la mujer abandona el hogar conyugal, el marido tiene derecho a acudir a la policía para que la haga volver a casa[193]. Lane, al describir las costumbres de El Cairo[194], trata de la mujer que se niega a obedecer las órdenes legítimas de su esposo, quien puede elevar una queja ante el cadí; si el hecho está probado, se redacta un certificado que declara a la mujer "rebelde contra el marido"; éste queda eximido de la obligación de darle alojamiento, vestirla y mantenerla; no está obligado a divorciarla, por lo que la mujer queda incapacitada para tomar otro marido durante el tiempo que aquél desee[195].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

El matrimonio musulmán no es un sacramento sino un contrato[196]; requiere que se cumplan algunas cláusulas[197] y se sigan ciertos procedimientos establecidos[198]; debe ser concluido[199] entre el novio y el *wali* o guardián de la novia[200], que ha de ser un musulmán mayor de edad y de buen carácter[201]. El padre o abuelo paterno tienen derecho a casar a su hija o nieta contra su voluntad[202]; se conocen casos, en época reciente, de intentos de suicidio para rechazar el matrimonio impuesto[203]. Si el tutor matrimonial (*wali*) es otra persona que su padre o abuelo paterno, sólo puede entregar a la novia en matrimonio con el consentimiento explícito de ésta[204]; en el caso de una virgen basta con su silencio, su llanto callado o su risa[205]; el tutor matrimonial tiene que deliberar con la mujer que ya ha estado casada antes de darla de nuevo en matrimonio[206]. La ley no dispone una edad mínima de la mujer para un matrimonio legal[207]. El *wali* tiene derecho a oponerse al pretendiente si no es de familia "equivalente", es decir, de la misma condición social que la novia[208], siendo la desigualdad social un impedimento para el matrimonio[209]. Por otra parte, la mujer no puede ser condenada al celibato y tiene derecho a no quedarse soltera, incluso contra la voluntad de su padre[210]. Es necesaria la presencia de dos testigos cualificados[211]; el islam rechaza absolutamente el matrimonio clandestino[212]. El cadí oficiante puede intervenir como testigo cualificado o como delegado de la autoridad civil; no media ninguna bendición ritual[213].

En el cristianismo, el sentido sacramental del matrimonio determinó, con el tiempo, que los novios mismos fueran los ministros; la validez reside primariamente en el recíproco consentimiento[214]. En la Edad Media, los novios debían contar con el beneplácito de la familia, pero los padres carecían del derecho de coerción para imponer un pretendiente a sus hijos y desde el siglo VIII, el consentimiento de los padres como condición de validez del matrimonio queda eliminado[215].

El novio musulmán tiene que entregar a la novia una dote, que constituye un elemento esencial del contrato[216] y desempeña un papel relevante, pues según el hadiz el marido compra mediante la dote el derecho a disponer de la intimidad de su mujer[217]; "como equivalente de los derechos que el esposo adquiere sobre la esposa", dice Schacht púdicamente[218]. Es recomendable que el marido dé a la novia una dote moderada; que la mujer exija una dote elevada es un acto reprobable[219]. Sin embargo, en caso de repudio la divorciada no tiene derecho a otros bienes de su marido que la dote que recibió. Una cláusula del contrato matrimonial que afirme que la novia es virgen carece de validez pero si la dote ha sido fijada de acuerdo con esta cláusula que no se cumple se paga la llamada "dote justa", fijada por la costumbre[220]. En el matrimonio cristiano la dote no constituye un elemento esencial y los contrayentes se la entregan recíprocamente[221] en la ceremonia de los esponsales o compromiso[222], como una garantía de que el matrimonio se llevará a cabo. Las arras no constituyen una parte importante del mantenimiento conyugal[223].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

La concepción cristiana del matrimonio está basada en la igualdad de derechos de los contrayentes. Supone un cambio drástico frente a la que existía en Roma y un perfeccionamiento de la concepción germánica, en la cual la mujer ya gozaba de una posición superior a la que le otorgaba el matrimonio romano[224]. De acuerdo con el derecho romano, la hija era una perpetua menor de edad que pasaba de la tutela del padre a la del marido; la adúltera era castigada con la muerte, mientras que la sanción para el adulterio del hombre no se promulgará hasta una época tardía[225]. En el cristianismo, el hombre y la mujer se pertenecen recíprocamente[226]; la relación entre los esposos es una unión indisoluble y entraña recíprocos deberes. El gnosticismo antiguo culpabilizaba y rechazaba el matrimonio y, en sentido contrario, el islam no valora la virginidad ni el celibato; la posición del cristianismo es intermedia, pues valora la virginidad y no culpabiliza el matrimonio[227]. Las prohibiciones de matrimonio por incesto son más estrictas en el cristianismo[228] que en el islam, donde ha sido frecuente el matrimonio de un hombre con su sobrina carnal; ha sido un modo de contrarrestar la precariedad de la relación conyugal[229].

El Corán permite al hombre la poligamia (poliginia) con cuatro mujeres simultáneamente[230], con la condición de tratar a sus esposas equitativamente –lo que hace referencia al reparto de las noches y a los gastos que hace con ellas. El hadiz también la recomienda: los mejores musulmanes son los que tienen mayor número de esposas[231]. El musulmán puede casarse con musulmanas o con *dimmis*[232]; le está prohibido casarse con infieles o asociadoras[233]. La ley no conoce ninguna edad mínima para un matrimonio legal[234]. Según la tradición Mahoma desposó a Aicha, que tenía nueve años cuando el matrimonio fue consumado. El matrimonio no puede contravenir las reglas de la desigualdad social: el hombre no debe estar por nacimiento, profesión, etc., por debajo de la mujer, a no ser que la mujer y el *wali* lo consientan[235]; la equivalencia entre los novios recibe el nombre de *kafa'a*[236]; para que la mujer no sea arrastrada por la debilidad mental inherente a su sexo, sus intereses son protegidos por el *wali*[237]. "Los grados de igualdad de origen (*kafa'a*), que se exige sólo al hombre, entre los musulmanes libres son: miembros de Coraix, la tribu del Profeta; otros árabes; y no árabes (con subdivisiones entre estos grados)"[238]. El esposo debe ser digno de la esposa, o sea, de condición igual o superior a ella[239]. En el Egipto decimonónico los descendientes de los árabes se casaban con las hijas de los campesinos, descendientes de los nativos, pero nunca daban "a sus hijas en matrimonio a aquéllos, y, si uno de ellos es muerto por una persona de una tribu inferior, matan a dos, tres o incluso cuatro, en pago de la sangre"[240].

8. RÉGIMEN ECONÓMICO MATRIMONIAL EN EL ISLAM

En Derecho islámico no existe el régimen económico matrimonial: el contrato entre los cónyuges no produce ningún efecto sobre su patrimonio[241]. El marido tiene obligación de

mantener a la mujer y a sus hijos pero aquélla podía conservar su propiedad y administrarla sin tener que dar cuenta al esposo, no necesita autorización para gestionar sus bienes. La separación financiera perduraba a lo largo de la vida en común: los juristas sostenían que los gastos del entierro de una mujer debían ser pagados con sus propiedades, si las tenía[242]. En la práctica, las mujeres casadas con hombres pobres probablemente compartían sus ingresos con sus maridos[243]; "algunas mujeres, en las ciudades, llevan tiendas o venden pan, verduras, etc, y así contribuyen, tanto como sus maridos, o incluso más que ellos, al sustento familiar"[244]. En el caso de las mujeres propietarias de tierras, los maridos solían ocuparse de la administración de los bienes raíces de sus esposas[245]. Las mujeres podían ejercer el comercio, pero sus maridos tenían la potestad de impedirles salir de sus casas[246].

En caso de disolución del matrimonio, la mujer no tiene derecho a ninguna participación en los bienes del marido y ello aún cuando haya abandonado su trabajo para dedicarse al cuidado de la descendencia y del hogar. Ello es especialmente grave cuando es el marido el que prohíbe a su mujer trabajar[247]. "En este contexto, se comprende perfectamente la importancia que la dote islámica reviste, pues en caso de disolución del matrimonio no hay lugar a compensación económica, ni a pensión de alimentos"[248].

Desde la perspectiva tradicional islámica, la manutención de la esposa justifica la autoridad que el marido tiene sobre ella. "La cuestión de la igualdad de los hombres y de las mujeres está desprovista de significación", escribe Nasr, abogando por los derechos del varón en el islam. El hombre "posee los privilegios de la autoridad y la movilidad", que le imponen "la obligación de subvenir enteramente a las necesidades de los suyos"[249]; tiene que sufragar las necesidades de su esposa "por ser una criatura débil que no puede subsistir por ella misma"[250]. Sin embargo, el marido puede cancelar fácilmente la obligación de mantener a su esposa repudiándola y para obtener el repudio no necesita alegar ninguna razón. La suerte de la divorciada no es envidiable; la opinión pública considera que la repudiada ha merecido su suerte: "se la mira con desprecio porque ha sido repudiada"[251]. "La mujer no tiene que ponerse ella misma a la búsqueda de un marido", afirma Nasr, pues su padre, abuelo o tutor se encarga de proveerle de uno "conveniente", no elegido por ella. La mujer tiene que educar a los hijos de acuerdo con normas que conceden al marido la dirección de la familia; una cristiana casada con un musulmán no puede educar a sus hijos en el cristianismo. Cuando una mujer divorciada se casa de nuevo, pierde la custodia de los hijos. ¿Qué protección tiene la mujer repudiada que queda sin familia? Sawda, una de las esposas más antiguas de Mahoma, cuando supo que éste quería divorciarse de ella, renunció a sus derechos a favor de la joven 'Aicha para no encontrarse en el desamparo[252]. ¿Y la mujer rechazada por sus parientes, "uno de los peores castigos que los sujetos pueden sufrir"?[253]. La ley musulmana no se ocupa de estos casos.

Los apologistas del islam sostienen que la mujer, en la sociedad islámica tradicional, no necesita preocuparse de trabajar para ganarse la vida, porque se puede refugiar en la familia, aun cuando no tenga padre ni marido[254]. Sin embargo las mujeres musulmanas de las clases humildes siempre han trabajado[255]. Afirman asimismo los apologistas que la mujer no necesita buscar ella misma un marido, "puede permitirse quedarse en casa esperando el partido conveniente"[256], pero el hecho es que no dispone de libertad para elegir a su esposo y debe aceptar al que su padre ha buscado para ella.

"La necesidad de recurrir al trabajo remunerado de las mujeres para completar los ingresos familiares era un signo de degradación social que se advierte fácilmente en la apreciación negativa de las trabajadoras"[257]. En los tratados de *hisba* las mujeres que trabajaban para ganarse la vida son valoradas negativamente; son acusadas de pretender conocer oficios de los que nada sabían, de defraudar en los hilos y tejidos que fabricaban, de ser inmorales e ignorantes. Las ocupaciones despreciadas por los estudiosos incluyen las que desempeñaban las mujeres, a quienes juzgan de baja capacidad intelectual y carencia de moral sexual. La imagen negativa de las mujeres trabajadoras aunaba la actitud negativa de la sociedad respecto al trabajo manual, que incluía también a los hombres, y la existencia de una imagen negativa de las mujeres[258]. Ibn Hazm consigna como oficios desempeñados por mujeres una serie de oficios viles o de poca consideración social: curandera, flebotomista, vendedora ambulante, corredora de objetos, peinadora, plañidera, cantora, echadora de cartas, maestra de canto, mandadera, hilandera, tejedora y otros menesteres análogos[259].

La actitud básica de la sociedad islámica, de respeto del comercio y desprecio del trabajo manual, se reflejaba en la actitud para con las mujeres[260]. Las actitudes hostiles hacia las mujeres que se ganaban la vida con el trabajo manual se manifestaban en el rechazo de los gremios otomanos a permitir el acceso a las mujeres que desempeñaban oficios manuales similares a los de los hombres y por sus intentos de expulsar completamente a las mujeres del mercado de trabajo[261]. En la Europa medieval, la participación de la mujer en la producción artesanal era inmensa; la industria textil, la principal industria de Occidente en la época feudal, empleaba una proporción equivalente de hombres y mujeres[262]. La mujer forma parte de los gremios, llegando a ser designada para ejercer el control de las formas de trabajo y la calidad de la mercancía, con poderes judiciales incluidos[263].

En la sociedad egipcia, pocas mujeres de clases modestas llevan una vida ociosa, refiere Lane; algunas de ellas están incluso sujetas a faenas más duras que las de los hombres. Sus principales ocupaciones se centran en preparar la comida para el marido, acarrear el agua en una gran vasija sobre la cabeza, hilar algodón, lino, o hilaza de lana, o preparar el combustible compuesto de estiércol de ganado. Las mujeres de condición modesta están

más sujetas al marido que las de clases más acomodadas; no siempre se les permite comer en compañía de su marido; suelen caminar detrás de él y llevar las cargas[264].

El "sello imborrable" que Burckhardt encuentra en el islam español a lo largo de todas las vicisitudes históricas, el "ámbito vital árabe-islámico" en el que nuestro autor inserta la peculiaridad andalusí, nos autorizan a salir del marco de la cultura hispano-árabe para buscar referencias que iluminen el caso de al-Andalus; no hacemos otra cosa que seguir el método de Burckhardt.

9. LA IMAGEN QUE EL VARÓN MUSULMÁN TIENE DE LA MUJER

En el análisis de la condición femenina, no es lo histórico y social lo que primordialmente interesa a Burckhardt:

> **El punto decisivo está en otro lugar, no en el papel social de la mujer, sino en la imagen que de ella se forma el varón y el alcance espiritual que pueda tener esta imagen[265].**

Burckhardt toma como ejemplo la imagen de la mujer del escritor andalusí Ibn 'Arabi, aun reconociendo que éste "no escribe para la generalidad musulmana"[266]; su interpretación simbólica de la mujer no nos aporta una imagen tan característica como la imagen corriente, la que se ha plasmado en las leyes y en las costumbres, derivada del Corán y el hadiz[267] y del pasado árabe y beduino: es ahí donde hay que buscar la raíz de los rasgos culturales que definen a la mujer musulmana. Ibn 'Arabi es una de las "escasísimas excepciones" que no conceden a la mujer un puesto secundario, "siempre en el entorno familiar de los santos y a su servicio"[268]. El punto de vista de Ibn 'Arabi es esotérico y elitista. Como dice *La civilización hispano-árabe*:

> **Ibn al-Arabi... sólo se dirige a los hombres dotados para la visión espiritual y por ello se expresa con breves alusiones, a modo de chispas que encenderán la luz interior. No obstante, su modo de contemplar las cosas se deriva de premisas islámicas, particularmente del ejemplo del Profeta. Pues las relaciones de éste con las mujeres, que pueden parecer a los ojos de un cristiano un rasgo mundano, necesariamente tienen para un musulmán, particularmente para uno acostumbrado a una visión espiritual de las cosas, un sentido totalmente diferente, incluso contrario, a saber: la santificación del amor sexual...[269]**

No hay que soslayar el hecho de que Ibn 'Arabi nació en 1165 y murió en 1240, siendo posterior al nacimiento de la poesía provenzal[270]. Pero lo que importa es que Burckhardt no sale, una vez más, de una misma y reiterada concepción elitista[271]. En la formación de la imagen corriente de la mujer en el marco islámico, en la representación social ordinaria, desempeñan un papel dominante las notas materiales o puramente fisiológicas sobre las

espirituales e intelectuales y los rasgos negativos sobre los positivos. La esterilidad de la mujer es una maldición que cae sobre ella. La mejor esposa, dice una tradición, es la más prolífica[272]: "Ciertamente, una estera en un rincón de la casa vale más que una mujer que no alumbra hijos"; "la mejor de vuestras esposas es la que da a luz muchos hijos y honra mucho (a su marido)"; "una negraza muy fecunda vale más que una hermosa estéril"[273]. La mujer estéril es un deshonor para su marido[274]. Mahoma aconsejó no casarse con mujeres estériles[275]. La virtud de la mujer, vinculada a la maternidad, es una forma de desestimación: "Equiparar la función biológica de la maternidad al ejercicio voluntario de arduos deberes religiosos (como el ayuno o la muerte en combate), supone despojar a las mujeres de capacidad individual de perfeccionamiento y confinar sus posibilidades de obtener mérito religioso a su capacidad reproductiva"[276]. La literatura musulmana no contempla que la esterilidad también puede depender del marido[277]. Las vírgenes fueron, en general, recomendadas en el hadiz. Pero en ciertos casos era preferible elegir a una mujer con experiencia, por ejemplo, si tenía que ocuparse de las hermanas menores del marido[278].

La naturaleza de las mujeres es identificada con los atributos de la desobediencia, la impaciencia, el capricho y la ingratitud, "consecuencia de la debilidad fundamental que aqueja al criterio de las mujeres, incapaces a menudo de distinguir el camino del bien"[279]. Las tradiciones y dichos populares insisten en que la mujer es deficiente en inteligencia. No es fácil conjugar esta imagen con la de la mujer en la poesía provenzal.

> **Los lingüistas europeos [...] no podían imaginarse que el verdadero contenido de la poesía trovadoresca, la glorificación de la mujer y el devoto servicio de la amada podían tener que ver algo con la poesía árabe[280].**

Resulta un *tour de force* imposible vincular a la mujer de la poesía provenzal con la imagen islámica corriente de la mujer carente de inteligencia y "religión". Un hadiz "auténtico"[281] afirma: "No he visto a nadie más deficiente en inteligencia y religión que vosotras"[282]; otro hadiz afirma paternalmente: "El Profeta ponía sus actos y su comportamiento al alcance de la inteligencia de las mujeres"[283]. Fátima, una de las esposas legítimas de 'Abd al-Rahmân III, es descrita por Ibn Hayyan en estos términos: "Fue una de las más nobles y distinguidas damas de los omeyas, sin más salvedad que la debilidad de opinión y cortos alcances de que no se libran las mujeres"[284]. La mujer es deficiente en inteligencia, porque su testimonio ante un cadí, admitido sólo en delitos menores, vale la mitad que el del varón[285] y porque no puede rezar durante la menstruación[286]. Razi, comentarista del versículo coránico 4:11, "que la porción del varón equivalga a la de dos hembras", ha escrito: "Quien recibe grandes responsabilidades, el varón, debe recibir grandes privilegios. Como la mujer es deficiente en inteligencia y de gran avidez, si recibe mucho dinero, resultará de ello mucha corrupción"[287]. No se está describiendo la deficiencia de la mujer en los primeros tiempos del islam, sino la

condición de la mujer en toda época, vinculada al Corán y válida hasta el día de la Resurrección. Pues la expresión "deficiente en inteligencia y religión" forma parte de los epítetos y proverbios vitales en boca de las masas de los países árabes[288].

El honor del varón puede adquirirse y ser aumentado por una conducta decorosa y con acciones justas[289]. El honor de la mujer, que recibe un nombre diferente[290], se diferencia del honor del varón y consiste en la castidad, la continencia[291], la modestia y la fe[292]; la mujer no puede acrecentar el honor de la familia salvo dando a luz a un hijo varón, pero puede hacer que el honor familiar disminuya o se pierda y, una vez perdido, es irrecuperable. Proteger el honor de las mujeres legítimas equivale a la protección del linaje y el enclaustramiento es tanto más estricto cuanto más honorable sea el linaje[293]. Una mujer violada, para mantener el honor del clan, es ofrecida a su violador en matrimonio; una segunda opción es la muerte de la víctima ejecutada por un hermano o su propio padre. La mujer libre y de buena reputación debe limitar sus movimientos en público y utilizar los espacios segregados para ella; si hace caso omiso de las normas restrictivas, tropieza con la reprobación social[294]. La presión para tener hijos es tal que las mujeres llegan a poner en práctica métodos extravagantes con objeto de conseguirlo[295].

Según el Corán, la menstruación es un mal que requiere un rito purificador y exige al marido de aquella que lo "padece" mantenerse alejado de la "víctima"[296]. Es un defecto de la mujer, la cual no puede rezar ni ayunar durante su periodo[297]. "Las reglas de la pureza prevén que yo no pueda saludar a una mujer, porque podría tener la menstruación que la hace impura y, al tocarla, también yo quedaría impuro"[298] (Samir K. Samir). Mahoma nunca tocó la mano de una mujer salvo que le perteneciera, dice un hadiz[299].

La presencia de la mujer es funesta para el hombre: en ciertas ocasiones la azala puede ser anulada por la aparición de una mujer, así como un perro o un asno, por delante del que reza[300]. La mujer es nefasta: un hadiz afirma que "el mal agüero está en las mujeres, la casa y el caballo"[301]: la misma fórmula de invocación que se emplea al adquirir un camello se utiliza cuando se compra una esclava o al casarse con una mujer: "Oh Alá, Te pido por el bien que hay en ella y en la disposición que Tu le has dado."[302] La mujer es imperfecta, está torcida como la costilla de la que ha sido creada, pero el marido tiene que tomarla tal como es para obtener un beneficio[303]. Su retorcimiento es incurable y el hombre tiene que convivir con él y sacar lo que pueda; creencia aceptada por las masas y por los eruditos, como Algacel[304] y el imán Shafi'í, que dijo de la mujer que es una de los tres que, si los respetas, te deshonrarán y si los humillas, te respetarán[305]. Nada es más perjudicial para el hombre que la mujer. Según un testigo, Mahoma afirmó que no había dejado a la posteridad ninguna aflicción más perjudicial que las mujeres[306]. Las mujeres despojan a los sabios de su sabiduría[307]. Entre las criaturas inferiores, la mujer goza de la capacidad de dominar a los

hombres a causa de la excitación sexual[308]. Según un hadiz, el Profeta ha dicho: "¡Ay del esclavo de su esposa!"[309]. El marido no debe dejar la autoridad familiar en manos de su mujer: más bien está obligado a educarla mediante la contradicción. El islam supone que la mujer no puede o no sabe controlarse, y el marido, capaz de hacerlo por ser varón, tiene el cometido de educarla[310]. El sufí marroquí Ibn 'Ayiba aconseja, en su autobiografía:

> "Trata pues a tu mujer según su naturaleza: si sueltas un poco la brida, ella coge el freno con los dientes y te lleva lejos; si por el contrario, le pones el freno y la sujetas bien allí donde conviene hacerlo, sigues siendo el amo. Pero para eso, es preciso hacerlo desde el principio: porque si comienzas por aflojar la brida, te será difícil luego tirar"[311].

Ibn Hazm contradice la opinión corriente en su medio de que el hombre es más capaz de dominar los apetitos carnales que la mujer: "hombres y mujeres son iguales en punto a su inclinación por entrambos pecados de maledicencia y concupiscencia"[312].

Los pueblos gobernados por mujeres nunca tendrán éxito, dicen varios hadices[313]; la historia ha desmentido estas afirmaciones, ofreciendo ejemplos de grandes reinas que humillaron el poder del islam, como Isabel la Católica y Catalina II de Rusia. Según el islam, sólo los hombres recibieron la revelación; Alá sólo ha enviado a hombres como mensajeros, no a mujeres, afirma el Corán[314]; sólo tres mujeres han llegado a la perfección, mientras que son muchos los hombres que han alcanzado dicho rango[315]. "La mayoría de las mujeres irán al infierno"[316], pues maldicen mucho y son desagradecidas con sus maridos[317]. Pocas mujeres son mencionadas en el Corán por sus nombres propios, la mayoría lo son por apelativos en función de sus parientes varones: "madre de", "hija de", "esposa de"[318]. El hombre goza de un elevado rango junto a Alá, en comparación con la mujer. Si Alá permitiera la prosternación a otro que a Él, la mujer debería hacerlo ante su marido, por el "particular derecho" sobre ellas[319].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

10. SEPARACIÓN DEL MUNDO DE LAS MUJERES

El Islam "separa decididamente el mundo de las mujeres del mundo de los hombres. A la mujer le pertenece la casa; en ella el hombre no es más que un huésped[320]", escribe Burckhardt, para quien la separación de los ambientes masculino y femenino procede del "enfrentamiento polar entre los sexos" y sería la "condición psíquica previa de la poligamia" y de la "veneración" de la mujer. La separación de hombres y mujeres, salvo algunos contactos necesarios e inevitables, es una norma de la vida social en el islam; las mujeres permanecen fuera de la vida pública[321]; como dice Lane, las esposas egipcias, "igual que las esclavas, no sólo son despojadas con frecuencia de su privilegio de comer con el señor de la casa, sino además obligadas a servirle mientras come o cena, o incluso a cuidar de su pipa y servirle el café en el harén"[322].

La mujer acomodada, que no estaba obligada a trabajar, salía con velo y normalmente acompañada, para dirigirse al *hammam*; los cementerios eran también un lugar de reunión y vida social[323]. El día de la ruptura del ayuno, las mujeres cordobesas, que pasaban encerradas el resto del año, se dirigían hacia ellos, recorrían las calles con palmas en las manos y distribuían tortas a los pobres[324]. Los alfaquíes censuraban tales visitas y los entretenimientos que allí disfrutaban las mujeres[325].

Otra de las ocupaciones de las mujeres acomodadas era curiosear desde las ventanas; Ibn Hazm rememora una fiesta familiar en la que las mujeres pasaron la tarde contemplando el paisaje tras las celosías de una casa de campo[326]. En el Egipto del XIX, los hábitos de las mujeres pudientes consistían en las visitas que se hacían de un harén a otro, ocupando a menudo casi todo el día; se dedicaban a comer, fumar, beber café y sorbetes, chismorrear y exhibir las mejores galas. Sin miedo a que el señor de la casa apareciera súbitamente, las mujeres solían darse a la alegría fácil y al jolgorio juvenil; a veces, una de las concurrentes entretenía al resto recitando algún cuento fantasioso o jocoso; otras disfrutaban con la actuación de músicos y bailarines profesionales, o tañendo ellas mismas un tamborín o una pandereta[327].

Muy diferente era la condición de la mujer en la Europa medieval; la aparición del hogar desempeñó una función cierta "en el nuevo lugar que ocupó la mujer en el seno de la comunidad familiar. Para ella fue un símbolo de la integración en la vida común, lo contrario de lo que fue el gineceo y de lo que es el harem; uno y otro confinan a la mujer en un sitio aparte, son símbolos de su exclusión"[328]. El hogar simplificaba las tareas domésticas y aligeraba el trabajo de la mujer, era el sitio donde la familia se reunía cada día. El hogar transformaba la casa, que ya no era sólo un lugar para comer y dormir, sino el ámbito en que se plasmaba la solidaridad familiar[329]. (R. Pernoud)

11. CRÍTICAS A LA DISCRIMINACIÓN DE LA MUJER DESDE EL ISLAM

La discriminación de la mujer ha sido considerada por algunos intelectuales musulmanes, como una de las principales razones del retraso de la sociedad musulmana[330]. Averroes ya escribió en el siglo XII:

> Nuestro estado social no deja ver lo que de sí pueden dar las mujeres. Parecen destinadas exclusivamente a dar a luz y amamantar a los hijos, y ese estado de servidumbre ha destruido en ellas la facultad de las grandes cosas. He aquí por qué no se ve entre nosotros mujer alguna dotada de virtudes morales: su vida transcurre como la de las plantas, al cuidado de sus propios maridos. De aquí proviene la miseria que devora nuestras ciudades porque el número de mujeres es doble que el de hombres[331].

El poeta y sociólogo turco Ziya Gök Alp (fallecido en 1924) reclamaba que se reconociera la igualdad jurídica de las mujeres[332]. Los primeros feministas árabes insistían en que se aboliese las incapacidades sociales más que las jurídicas. El poeta iraquí Jamil Sidqi al-Zahawi, por ejemplo, fue uno de los primeros en criticar, con gran audacia, la sujeción social de las mujeres y pidió repetidamente que se adoptara una actitud más noble y más leal para con ellas[333].

> La mujer y el hombre son iguales en valor, | Instruid a la mujer, porque la mujer es el símbolo de la cultura.

La escritora egipcia Nawal el Saadawi relata con gran valor cómo a la edad de seis años fue obligada a someterse a la circuncisión, siendo su padre inspector general de educación y su madre profesora de francés[334]. "No es ya posible evitar el hecho que la condición inferior de la mujer, su retraso relativo, conduce a un atraso esencial en la sociedad en conjunto"[335].

En varios países las mujeres de clase media han iniciado, en el siglo XX, la lucha por la emancipación[336]. El "tradicionalista" S. H. Nasr, ideológicamente afín a Burckhardt, explica la rebelión de las mujeres musulmanas de ciertas capas sociales "cuando los hombres han cesado de cumplir con su función religiosa y han perdido, por ello, su carácter viril masculino y patriarcal"[337]. La conciencia social de las clases cultivadas, escribe Gibb, está profundamente perturbada por los abusos asociados a la práctica de la poligamia y del divorcio[338], por las consecuencias de la ley coránica en materia de herencia y por la ley que permite la constitución de *waqf*, bienes inalienables[339]. Las reformas llevadas a cabo en algunos países musulmanes en tiempos recientes apuntan a aquellos aspectos del matrimonio musulmán que contravienen los derechos y a la dignidad de las mujeres[340]. En Turquía han sido abandonados completamente casi todos los impedimentos matrimoniales de la shari'a. El papel del tutor matrimonial ha sido restringido en muchos países, dando poder al tribunal para permitir el matrimonio incluso contra la voluntad del tutor[341]. Han sido restringidos los criterios sobre la igualdad entre los esposos (*kafa'a*), así como el derecho del *wali* para pedir la anulación del matrimonio por razones de desigualdad[342]. Se ha restringido la edad matrimonial[343] para impedir las funestas implicaciones sociales del matrimonio prematuro[344]. La mayoría de los países de Oriente Medio han seguido el precedente establecido por el derecho otomano de la familia prescribiendo como edad de aptitud para el matrimonio dieciocho años para el varón y diecisiete para la muchacha; el matrimonio en edades inferiores está permitido demostrando madurez sexual. También se ha prohibido el matrimonio en el que hay una fuerte disparidad de edad entre los novios, a no ser que haya algún beneficio claro en la unión, para defender los intereses de la esposa. En Siria la disparidad de edad puede hacer que el tribunal retire el permiso matrimonial, tomando en consideración los intereses de las partes. En Yemen del Sur se prohíbe el

matrimonio en el que hay una diferencia de veinte años, a no ser que la esposa tenga 35 años al menos[345].

La celebración de matrimonios polígamos, a excepción de algunos en los que se prohíbe expresamente, se admite en la mayoría de los países musulmanes, a pesar de que su ejercicio se somete a condiciones específicas[346]. Las reformas, sin embargo, también han suscitado oposición; cuando el nuevo ministerio de Asuntos sociales egipcio pretendió restringir la poligamia y a limitar las condiciones del divorcio, se desencadenaron condenas por los partidarios del punto de vista de Al-Azhar, objetando que eran contrarias a la shari'a[347]. El movimiento de la *salafiyya* declara anticuadas ciertas disposiciones del Corán y del *hadiz* que afectan la condición femenina[348]. Así pues, ¿no es sorprendente que el occidental Burckhardt justifique la discriminación de la mujer en el islam clásico, es decir, la superioridad legal del varón, la poligamia, la reclusión de la mujer, el matrimonio impuesto, etc., en una época en que han surgido voces musulmanas críticas contra algunas de estas costumbres?

NOTAS AL CAPÍTULO VII

[1] "Que no sólo habían sido valientes luchadores y buenos jinetes, sino también poetas y frecuentemente grandes amantes".(*La civ. h-ár.*, p. 116)
[2] *La civ. h-ár.*, p. 116.
[3] *La civ. h-ár.*, p. 115.
[4] *cf. La civ. h-ár.*, p. 115
[5] Se escriben cien mil libros o folletos, imposibles de resumir. (*cf.* Gibb (1949). *Les tendances modernes de l'Islam*, p. 129)
[6] Gibb (1949). *Les tendances modernes de l'Islam*, p. 134.
[7] Convento fortificado en el que se combinaba la vida religiosa y la militar.
[8] *cf.* Forey (1973).*The Templars in the* Corona de Aragón, Internet.
[9] De Ayala (1998). *Las Órdenes Militares en la Edad Media*, p. 10.
[10] De Ayala (1998). *Las Órdenes Militares en la Edad Media*, p. 10.
[11] *cf. La civ. h-ár.*, p. 108.
[12] *cf.* Menéndez Pidal (2001). *Islam y Cristiandad*, p.43.
[13] *cf.* Menéndez Pidal, *Islam y Cristiandad: España entre las dos culturas*, volumen I, p.44.
[14] "El botín de guerra, ya fuera de mujeres, niños o dinero, solía ser distribuido entre los combatientes musulmanes después de que Mahoma recibiera el quinto. Muchos musulmanes... tenían muchas cautivas que eran consideradas como esclavas y concubinas de su propiedad. Sucedió eso en una de las invasiones (Awtas Hunayn) que algunos de los guerreros, compañeros de Mahoma, capturaron a algunas mujeres cuyos maridos estaban todavía vivos. Algunos musulmanes se abstenían de tener relación sexual con ellas por vergüenza, pero Mahoma les dijo que era legal dormir con ellas porque eran lo que "su mano derecha poseía". (*cf. Behind the Veil* (s.f.). Internet)
[15] "Awzâ'î afirma correctamente: 'Tal era la costumbre de los musulmanes, y así lo prescribe el Corán' (azora IV:24)". (*cf.* Schacht (1982). *An introduction to Islamic Law*, p. 42)
[16] *La civ. h-árabe*, p.117.
[17] *cf.* Dillard (1984). *Daughters of the Reconquest*, p.7.
[18] *cf.* Menéndez Pidal (2001). *Islam y Cristiandad*, p.43.
[19] *Ajbar Machmuâ* (1867), p. 119-120.
He aquí otra versión del mismo poema: "Ramos de ben se cimbreaban en las dunas, / Huyendo de mí, con propósito de abandonarme: /¡Quien me entregara a las que el alma hurtan de mi cuerpo, / quitándome por pasión el honor y el reino! / Me tienen en un dominio cuyas reglas se someten / Al amor como un pobre cautivo encadenado: / He pedido mis derechos, más se proponen / Desobedecer, pues les es dulce hacerlo". (Ibn Hayyan (2001). *Crónica de los emires*, p.127)
[20] Otro de los rasgos del amor cortés es su carácter monógamo, el cual resulta de la idea de que la fidelidad (o la "constancia") es intrínseca al verdadero amor. (Von der Walde Moheno (junio 1977). El amor cortés. Internet)
[21] *cf.* Von der Walde Moheno (junio 1977). El amor cortés, Internet.
[22] En esta abadía de Santa Cruz de Poitiers podemos ver un primer esbozo de lo que será el ideal de la mujer en la poesía cortés, y en la reina Radegunda a la primera de esas damas, fuente de inspiración para la poesía, que influyeron en su tiempo y lo penetraron de una dulzura nueva. (Pernoud (1982). *La mujer en el tiempo de las catedrales*, p.44)

[23] *cf.* Dillard (1984). *Daughters of the Reconquest*, p.12.
[24] *cf.* Dillard (1984). *Daughters of the Reconquest*, p.22.
[25] *cf.* Dillard (1984). *Daughters of the Reconquest*, p.26.
[26] *cf.* Dillard (1984). *Daughters of the Reconquest*, p.27.
[27] El sacramento cristiano era un camino sacramental de gracia que una vez contraído era indisoluble excepto por la muerte. [...] Tenía por tanto que erradicar las costumbres seculares que restringían la capacidad de hombres y mujeres a elegir a sus cónyuges independientemente de las preferencias e intereses de otras personas. (*cf.* Dillard (1984). *Daughters of the Reconquest*, p.37)
[28] Estaba generalmente reconocido que el matrimonio de una hija sin el consentimiento familiar era un motivo de desheredamiento. (*cf.* Dillard (1984). *Daughters of the Reconquest*, p.30)
[29] Los matrimonios clandestinos basados sólo en el intercambio de la pareja de votos, incluso contraídos sin celebración pública y sin la participación de extraños, miembros de la familia o clero, adquirieron así pleno reconocimiento eclesiástico como uniones válidas e indisolubles durante el último cuarto del siglo XII. Sólo en el cuarto concilio de Letrán de 1215 requirió la Iglesia una boda eclesiástica con declaraciones públicas y explícitas de consentimiento. [...] Las actas existentes de los concilios castellanos[...] muestran un interés limitado entre los magnates eclesiásticos de los reyes por regular el matrimonio. (*cf.* Dillard (1984). *Daughters of the Reconquest*, p.38)
[30] *cf.* Dillard (1984). *Daughters of the Reconquest*, p. 47.
[31] Las adquisiciones eran una característica permanente de los acuerdos matrimoniales de propiedad. [...] Sus normas subyacentes de generosidad y justicia complementaban los de la herencia divisible y eran en principio indiferentes al género. El sexo de los esposos rara vez afectaba a la magnitud de sus demandas sobre la propiedad poseída en común. (*cf.* Dillard (1984). *Daughters of the Reconquest*, p. 69-70)
[32] *cf.* Dillard (1984). *Daughters of the Reconquest*, p. 72.
[33] La mayoría de las costumbres se oponían con fuerza a las transferencias de dinero y propiedad entre los esposos, prohibiendo o limitando cuidadosamente las donaciones interconyugales, la testación y las donaciones en el lecho de muerte. Hacia fines del s. XIII el derecho real permitió regalos entre esposos, pero hasta entonces la costumbre los desanimaba. La explicación de la actitud hostil tradicional, como se afirmaba en Soria, era el peligro de que el esposo desposeyera a su esposa persuadiéndola de transferirle su propiedad en secreto, es decir, sin conocimiento de sus parientes. Si ella lo hacía, él podía disponer como propia. A pesar de las igualitarias sociedades de gananciales y las garantías generales de las reivindicaciones de la esposa a la propiedad, los esposos obtenían ventajas considerables como resultado de sus prerrogativas administrativas para liquidar la riqueza de la pareja. Sin embargo, cualquier autoridad teórica que él pudiera reivindicar e intetntara ejercer podía, en la práctica, ser limitada por la cuidadosa atención a sus actividades, por la resolución y la influencia en la ciudad de la esposa. La habilidad de ésta para limitar su independencia sería reforzada mucho por el apoyo y la intervención de los parientes que obraran en el interés propio y en el de ella. Los ciudadanos eminentes de la ciudad del matrimonio también adoptaban una opinión poco favorable sobre el esposo que intentaba defraudar o socavar la seguridad de su esposa. (*cf.* Dillard (1984). *Daughters of the Reconquest*, p.78)
[34] Las sociedades democráticas occidentales se asientan sobre valores fundamentales, aceptados unánimemente, y que constituyen estándares inspiradores de las diferentes normativas referentes a los derechos humanos y sus correspondientes secuelas: igualdad de sexos, libre manifestación del consentimiento, interés superior del y de la menor. [...]La configuración de la sociedad musulmana se apoya en algunos principios inaceptables desde una perspectiva occidental actual: la institución patriarcal del mundo árabe y la clara desigualdad de sexos no son mas que dos ejemplos de ello. (Diago (2001). Concepción islámica de la familia, Internet)
[35] Al varón musulmán, mayor de edad, libre, sano de cuerpo y mente e intachable en su conducta según la ética musulmana. (*cf.* Pareja (1954). *Islamología* (t. II), p. 560). En la Arabia preislámica la mujer no gozaba de consideración legal. La viuda era cosa que pasaba al más próximo pariente, se tenía por desgracia el nacimiento de una niña, y se cuenta que a veces los padres ponían rápido fin a aquella nueva vida. En el Islam la mujer queda casi equiparada al varón desde el punto de vista religioso. Profesa la misma religión y comparte la misma esperanza de la vida futura, pero no puede ejercer funciones de director de la oración, ni de predicador. El Corán se declara abiertamente por la superioridad del varón, 4, 34[...], 2, 228 ("Ellas tienen derechos equivalentes a sus obligaciones, conforme al uso, pero los hombres están un grado por encima de ellas."), y la tradición tacha a las mujeres de ingratas, ligeras, faltas de juicio, diciendo que ellas son las que componen la mayoría de los habitantes del infierno. (Pareja (1954). *Islamología* (t. II), p. 560)
[36] *cf.* Michon (1982). *Fahrasa*, p. 123.
[37] El marido polígamo tiene el deber de observar la igualdad entre sus esposas, echando a suertes por ejemplo para ver quién le acompañará en un viaje, y repartiendo según reglas precisas las noches entre ellas; si hurta a una esposa la noche que le debe, se la remplazará religiosamente. (Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 81)
[38] No podréis ser justos con vuestras mujeres, aun si lo deseáis. No seáis, pues, tan parciales que dejéis a una de ellas como en suspenso. Si ponéis paz y teméis a Alá... Alá es indulgente, misericordioso. (C.4:129)
[39] En quoi consiste la garde?.- Quels pouvoirs confère-t-elle? Quelles obligations impose-t-elle à la personne qui l'exerce? Il convient tout d'abord d'éviter de pousser trop loin l'assimilation avec la garde d'un enfant, qu'un tribunal français par exemple accorderait en cas de divorce à l'un des parents ou à un tiers. La *hadâna*, elle, se situe dans un contexte essentiellement musulman, fait de l'extrême fragilité du lien conjugal et du pouvoir exorbitant du père de famille. (Linant de Bellefonds (1973). *Traité de Droit Musulman Comparé*, p. 174)
[40] Una mujer divorciada que tenga un hijo que no tenga todavía los dos años de edad puede quedarse con él hasta que alcance esa edad, y está obligada a hacerlo por la ley de los shafi'íes; según los malikíes, deberá de tenerlo hasta que alcance la pubertad. La ley hanafí limita el periodo durante el cual el niño debe de permanecer con la madre a siete años. Las niñas deben de estar hasta la pubertad o los nueve años de edad. (Lane (1993). *Maneras y costumbres de los modernos egipcios*, p.114)
[41] Al-Qayrawânî (1993). *Compendio de derecho islámico*, p.117.
[42] *cf.* Bercher et Bousquet(1989). Notes, p. 122, note 80.
[43] *cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 57.

[44] Candela, Jadicha (1999, 4 nov.). La revolución igualitaria de Islam. En *Webislam*. Recuperado en: http://www.webislam.com/numeros/1999/063.htm [10-I-2004]
[45] Candela (1999). La revolución igualitaria de Islam. Internet.
[46] The Koran explicitly maintains the superior right both of the father and of the husband, and legalizes polygamy up to four wives and repudiation under certain restrictions. (Gibb (1949). *Les tendances modernes de l'Islam*, p.22-23)
[47] C.4:34
[48] *cf.* Rafiqul-Haqq y Newton (1996). *The Place of Women in Pure Islam*, Internet.
[49] Razi, Baidawi, Zamakhshari, y Tabari. *cf.* Rafiqul-Haqq y Newton (1996). *The Place of Women in Pure Islam*, Internet
[50] La equiparación de los esclavos con mujeres y niños es habitual, incluso, en derecho islámico, ya que todos ellos se consideran individuos con su capacidad de obrar limitada, necesitados de protección y custodia. (De la Puente (2003). Sin linaje, sin alcurnia, sin hogar, p.187)
[51] "La mujer joven tiene sus derechos: ¡reconocédselos!". (*cf.* Michon (1982). *Fahrasa*, p. 123)
[52] *Wondrous treatment of women in Islam* (s.f.), Internet.
[53] Since the *sunna* is the embodiment of the views and practices of the oldest Islamic community, it functions as the most authoritative interpretation of the text of the Qur'an. That text cannot answer each and every eventuality; it comes alive and becomes effective through the *sunna.* The value placed upon the *sunna* is well illustrated by the following saying, reputedly 'Alî's instruction to 'Abdallâh ibn 'Abbâs, whom he sent to negotiate with the rebels: "Do not use the Qur'ân as you contend with them, for the Qur'ân can be interpreted in various ways and has different aspects (*hammâl dhû wujûh*). Fight them with the *sunna*; that will leave them no avenues of escape." This cannot be regarded as an authentic saying of 'Alî's, but it does come from an early period and mirrors the thinking of early Islam. (Goldziher (1981). *Introduction to Islamic Theology and Law*, p.38)
[54] La jurisprudencia islámica ignora la costumbre como una fuente oficial del derecho, sin embargo muchas costumbres de proveniencia diversa han contribuido a conformarlo.(Schacht (2007). Derecho y justicia, Internet)
[55] *cf.* Diago (2001). Concepción islámica de la familia, Internet.
[56] Este Surat [4:1...] opera la REVOLUCIÓN IGUALITARIA más radical de todos los tiempos (Candela, Jadicha (1999, 4 nov.). La revolución igualitaria de Islam. En *Webislam*. Internet: http://www.webislam.com/numeros/1999/063.htm [10-I-2004])
[57] Vienen al caso las siguientes palabras de Gibb: "L'apologiste moyen des classes moyennes ne connaît pas réellement l'Islam qu'il prétend défendre; il défend, à la place, une reconstruction imaginative, suivant des lignes libérales qu'il croit passionnément être le pur enseignement du Prophète Muhammad. Il s'ensuit qu'aucun des deux partis ne peut réellement et profondément « repenser » le contenu religieux de l'Islam. [...] Le nouvel apologiste laisse donc de côté, sur le plan religieux, les questions fondamentales, pour se concentrer surtout sur deux sujets: la perfection du Coran et la personnalité de Muhammad. Ce sont là deux vieux thèmes familiers à l'Islam. [...] Ce qui est nouveau, c'est d'abord l'insistance spéciale avec laquelle on traite ces deux thèmes et, ensuite, les directions dans lesquelles on a étendu et développé les anciennes positions". (Gibb, *Les tendances modernes de l'Islam*, p. 97)
[58] Ellas tienen derechos equivalentes a sus obligaciones, conforme al uso, pero los hombres están un grado por encima de ellas. Alá es poderoso, sabio. (Corán 2:228)
[59] La fuente de todos los derechos es Dios. Para reconocérselos al hombre, Dios exige antes la satisfacción de "su" derecho: la total obediencia a la voluntad divina respecto al hombre, que se expresa en el Corán y en la *sunna*... Si el Corán establece la superioridad del marido sobre la mujer, esto ha de ser considerado como una prescripción indiscutible porque es fruto de la voluntad de Dios. Todo lo que a un occidental le parece contrario a los derechos de la mujer y a la igualdad entre los sexos, es considerado, en cambio, por los musulmanes como natural, justo y bueno, como lo que más corresponde a la naturaleza y al bien del hombre y de la mujer, porque así lo ha establecido Dios. Y a partir de esta premisa se ha construido un sistema social y jurídico de acuerdo con ella. (Samir (2003). *Cien preguntas sobre el islam*, p.67)
[60] *cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Mar'a.
[61] Sobre la mujer marroquí contemporánea, escribe E. H. Corrochano: "Esta aceptación del dominio sobre la mujer tenía su origen en el entendimiento de que las mujeres, independientemente de su instrucción o de su profesión, siempre valían menos que el varón y debían tener como objetivo prioritario convertirse en esposas y madres si querían tener cierto reconocimiento dentro de su familia y de la comunidad". (Corrochano (2008). *Mujeres y familia en el Marruecos modernizado*, p. 105)
[62] "Las mujeres fueron creadas como los animales y las plantas y otras cosas útiles, así como el Altísimo ha dicho: 'Él creó para vosotros lo que hay en la tierra'; y eso implica que la mujer no fue creada para adorar y cargar con los mandamientos divinos... Porque las mujeres no están cargadas con tantos mandamientos como nosotros lo estamos, porque la mujer es débil, simple, en cierto sentido es como un niño".(*cf.* Rafiqul-Haqq y Newton (1996). *The Place of Women in Pure Islam*, Internet)
[63] El matrimonio es obligatorio, según se desprende del Derecho musulmán, para todo varón que tenga medios suficientes, debiendo además, dirigirse a la procreación. (Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet)
[64] *La civilización hispano-árabe*, p.117.
Atiya b. Bišr al-Mazini raconte ceci : « Akkaf b. Wada'a al-Hilali alla chez le Prophète qui lui dit : « Akkaf, es-tu marié ?–Non, Envoyé de Dieu !–As-tu une concubine ?–Non !–Tu es en bonne santé et aisé ?–Oui, Dieu soit loué ! En ce cas, tu es frère des démons ! Sois un moine chrétien ou sois un musulman, comme il te semble bon. Mais notre coutume, c'est le mariage : les plus mauvais d'entre vous sont les célibataires et les plus avilis d'entre vos morts sont les célibataires…. » (Michon (1982). *Fahrasa*, p. 115)
[65] *cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 8.
[66] *cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 36.
[67] Michon (1982). *Fahrasa*, p. 117, trad. de J. M. S.
[68] Guichard (1995a). *Al-Andalus, estructura antropológica...*, p.165.
[69] *cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 36.
[70] *cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 36.
[71] *cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 48.
[72] *cf.* Rumi (1982). *Le livre du dedans*, p. 122.
[73] *cf.* Michon (1982). *Fahrasa*, p. 122.

[74] *cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 14.
[75] El Profeta ha dicho: "El mejor de los hombres, a partir del año doscientos, es aquel cuya carga es ligera, que no tiene familia (mujer), ni hijos". (*cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 13.) Hadiz citado por Ibn 'Ajîba, *cf.* Michon (1982). *Fahrasa*, p. 115.
"La gente tendrá que sufrir una época en la que la perdición del hombre será debida a su mujer, a sus padres, a sus hijos: le avergonzarán de su pobreza y le exigirán lo que no es capaz (de darles); se dejará empujar a situaciones difíciles en que la fe le abandonará y será su perdición". (Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 14, trad. de J. M. S.)
Abû Sulaymân ad-Dârânî sobre el matrimonio: "Prescindir de mujeres vale más que tener que soportarlas, pero soportarlas vale más que tener que sufrir el fuego del infierno". "El hombre que está solo experimenta la dulzura del trabajo y la tranquilidad del corazón, que no encuentra el casado". "Hay tres cosas cuya búsqueda demuestra que uno se inclina hacia las cosas de aquí abajo: la búsqueda de sustento, el hecho de casarse con una mujer y el de transcribir un hadiz". (*cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 14)
[76] *cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 14.
[77] Pernoud (1982). *La mujer en el tiempo de las catedrales*, p.28.
[78] La relación conyugal en Derecho musulmán conforme a la tradición está presidida por la preeminencia del varón, lo que supone que, cualquier idea de igualdad entre los esposos ha sido rechazada. Esta preeminencia explica la división sexual de los roles dentro del matrimonio, y justifica el deber de fidelidad y de obediencia de la esposa. (Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet)
[79] Diago (2001). Concepción islámica de la familia, Internet.
[80] Las hijas y los hijos de una persona musulmana son musulmanes y tendrán que ser educados en la religión del padre o de la madre, con independencia de que el otro progenitor profese otra religión. (Diago (2001). Concepción islámica de la familia, Internet)
[81] No caséis con asociadores (a vuestras muchachas) hasta que éstos crean. Un esclavo creyente es mejor que un asociador, aunque éste os guste más. Ésos os llaman al Fuego, en tanto que Alá os llama al Jardín y al perdón si quiere, y explica Sus aleyas a los hombres. Quizás, así, se dejen amonestar. (C.2:221)
[82] *cf.* la siguiente anécdota: "La mujer casada no debe abandonar ni por una vez su morada mientras posea algún encanto. En cambio, el hombre que se expatría para ganar dinero viene obligado por la ley a no permanecer ausente del M'zab por más de dos años sin interrupción. [...] A veces se encuentra en las callejuelas de las ciudades personas cubiertas con blancos ropajes, una especie de bultos blancos que tratan de escapar... ¡Mujeres del M'zab! Es impresionante verlas, e inolvidable la mirada que se atisba tras aquellas telas... La suerte de estas mujeres es espantosa, incomprensible para los europeos. Si se habla de ello a los hombres y se les explica que a nosotros estás costumbres nos parecen intolerables, impropias de seres humanos, ellos sacudirán la cabeza sin comprender.
Como su existencia contrasta mucho con la de la mujer targuia, de Hoggar, la cual va descubierta, recibe al forastero en su tienda como altiva dueña y señora de ésta y toma parte libremente en las conversaciones de los hombres, quisiera decir aquí algo acerca de la vida de las mujeres m'zabitas. Las únicas que en verdad saben algo de ellas son las "Soeurs Blanches" de la misión católica, que sostienen en Gardaia no solamente un hospital, sino también una escuela de niñas y otra de arte textil. El contacto con las mujeres m'zabitas es muy difícil, y las "hermanas blancas" son las únicas que poseen el privilegio de entrar en sus casas... Los padres casan a las niñas aproximadamente cuando cumplen los doce años. No se les deja la menor posibilidad de elegir marido, y es muy frecuente que hasta el día de la boda no conozcan al futuro compañero de toda su vida. Dicho día, las niñas casadas desaparecen en la casa, y ya jamás ningún hombre, excepto el marido, volverá a verlas, a no ser en la forma de figuras envueltas en blancos paños... Durante toda la vida se halla bajo la severa ley de la *tebria*, La amenaza de excomunión... Cuanto hace la mujer, cada uno de sus movimientos, está reglamentado por la costumbre, la religión y la tradición, y cualquier transgresión o desvío es severamente castigado." (Gardi, R. (1963). *Velos azules, tiendas rojas (Un viaje por las regiones desconocidas del Sahara central).* Barcelona: Labor, p. 71-74)
Y esta otra: "Comme chacun demeure renfermé chez soi, et que les femmes ne sortent jamais, il n'y a point de vues en dehors des maisons, mais seulement de fort petites fenêtres, au-dessus de la portée de la vue, pour tirer les jours nécessaires." (La Condamine (1954). Voyage au Levant-Alger, p. 359)
[83] *cf.* Canard (1951). Une description de la côte barbaresque, p. 164.
[84] Una mujer no puede realizar oraciones extraordinarias ni ayunar sin permiso de su marido. (*hadiz* de Tirmidhi citado en *Wondrous treatment of women in Islam* (s.f.). Internet).
[85] *cf.* Schacht (1999). Nikah. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam.*
[86] Ayunar en el Ramadán, no comer cerdo, orar...), y seguir estrictas normas sobre la indumentaria. (Diago (2001). Concepción islámica de la familia, Internet)
[87] Alá os ordena lo siguiente en lo que toca a vuestros hijos: que la porción del varón equivalga a la de dos hembras. Si éstas son más de dos, les corresponderán dos tercios de la herencia. Si es hija única. la mitad. A cada uno de los padres le corresponderá un sexto de la herencia, si deja hijos; pero, si no tiene hijos y le heredan sólo sus padres, un tercio es para la madre. Si tiene hermanos, un sexto es para la madre. Esto, luego de satisfacer sus legados o deudas. De vuestros ascendientes o descendientes no sabéis quiénes os son más útiles. Ésta es obligación de Alá. Alá es omnisciente, sabio. (C.4:11)
[88] El Derecho sucesorio islámico[...] presenta igualmente discriminaciones no sólo por razón de sexo sino también por causa de religión e incluso por causa del origen legítimo o ilegítimo de los hijos e hijas. Así el marido hereda de su mujer fallecida el doble de lo que ella heredaría de su marido en caso de fallecer, mientras que un musulmán no puede heredar de un no musulmán y al revés, o una hija o hijo ilegítimo no hereda de su padre biológico. (Diago (2001). Concepción islámica de la familia, Internet)
[89] Un método frecuentemente adoptado era transformar partes extensas de las fincas en legados píos (*waqf*). (*cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Mîrath)
[90] *La igualdad* queda vulnerada, puesto que el ordenamiento islámico no reconoce la igualdad de los contrayentes o cónyuges, la perspectiva matrimonial patriarcal acarrea la preeminencia y superioridad del marido sobre la mujer, tanto al perfeccionarse el matrimonio, como durante y a la hora de concluir el matrimonio. Por tanto, esta figura no puede ser asumida por nuestro ordenamiento jurídico. (Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet)

Lo mismo ocurre en relación al segundo de los principios que informa el ámbito matrimonial, "*la libertad*". La regulación matrimonial de los países islámicos no tiene en consideración este principio. Esta afirmación la deducimos de la preeminencia de la figura paterna, en relación al futuro esposo, y sobremanera en relación a la esposa. En principio la sumisión que informa el ámbito familiar hace, que ninguno de los dos contrayentes sea libre a la hora de celebrar matrimonio. (Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet)

[91] Labaca Zabala (Enero 2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet.

[92] *cf.* Bercher et Bousquet (1989) Notes. En *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 126, note 136

[93] *cf.* Bercher et Bousquet (1989) Notes. En *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 126, note 136

[94] *La civ. h-ár.*, p. 123.

[95] Al-Mughîra b. Chu'ba se casó con ochenta mujeres; entre los Compañeros [de Mahoma], había quienes tenían tres o cuatro y, en cuanto a los bígamos, eran innumerables. (*cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 31)

[96] *cf.* Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet.

[97] El hombre puede casarse con varias mujeres, mientras que una mujer, a causa de su exclusividad psíquica, debida a su papel de substancia, no debe tener más que un solo marido. (Burckhardt (1999). *Ensayos sobre el conocimiento sagrado*, p.78-79)

[98] *cf.* Bercher et Bousquet (1989) Notes. En *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 120, note 52.

[99] *cf.* Bercher et Bousquet (1989) Notes. En *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 120, note 52.

[100] *cf.* Caro Baroja (2003). *Los moriscos*..., p.43.

[101] La *shakti* es la energía divina. Simbolizada por la tierra o Gran Madre, guarda correspondencia con la "materia prima" de los filósofos y con el "mercurio" de los alquimistas.]

[102] Un glorioso rasgo de la fe Sakta es el honor que tributa a la mujer. Y esto es natural para quienes rinden culto a la Gran Madre, de la cual todas las mujeres terrenas son sus representantes. Su semejanza en carne y sangre (explica por qué) los Sakta Tantras ordenan honrar y venerar a las mujeres y niñas y prohíbe que se las dañe de cualquier manera como con el rito Satî, disponiendo que no ha de sacrificarse ni siquiera un animal hembra. Con la misma solicitud para con las mujeres, el Mahanirvana (texto sagrado de los shaktas) prescribe que si un hombre habla rudamente a su esposa, deberá ayunar todo un día, y dispone la educación de las hijas antes del matrimonio. Un autor musulmán del Dabistán dice: "El Agama (*shaktismo*) favorece a ambos sexos por igual. Los hombres y las mujeres integran por igual la humanidad. Esta secta tiene a las mujeres en gran estima y las llama shaktis, y es un delito maltratar a una shakti, es decir, a una mujer". Además los Sakta Tantras admiten que las mujeres sean gurús o directoras espirituales (Woodroffe, J. (1978). *Sakti y Sakta*. Buenos Aires: Kier, p. 129)

[103] *La civ. h-ár.*, p. 117.

[104] Había tenido más de trescientas noventa mujeres. La mayoría sólo se había acostado una vez con él, pero después no podían acostarse con ningún otro hombre. Algunas padecían una especie de histeria; otras se hacían lesbianas. En el harén siempre tenía dieciséis o diecisiete mujeres a su disposición. Cuando entraba en el harén llevaba un bastón. Las mujeres se abalanzaban sobre él y le tiraban de la ropa, pero las mantenía a raya con el bastón hasta que veía a la que deseaba y llamaba al eunuco. (Naipaul (2002). *Al límite de la fe. Entre los pueblos conversos del islam*. Madrid: Debate, p. 467)

[105] *La civ. h-ár.*, p. 117.

[106] Proporción hombres/mujeres en Marruecos, al nacer: 1,05 hombre(s)/mujer. (*cf. Afrol*. Mujeres: Marruecos. http://www.afrol.com/es/Categorias/Mujeres/marruecos.htm [15 sep. 06])

[107] The Encyclopedia Britannica (15th edition) states in Volume 7, p.998, in the section: Genetics, Human:
...Reliably, in almost all human populations studied at birth, there is a slight excess of males; about 106 boys are born for each 100 girls. Throughout life, however, there is a slightly greater mortality of males; this slowly alters the sex ratio until, beyond the age of 50 years, there is an excess of females. The higher number of women is only AFTER the age of 50. Do not claim it is right or even necessary *because* of birth ratios etc. Because that is objectively false. (*Birth Rates. Some Muslims argue for Polygamy*.(s.f.) Rec.en: http://www.answering-islam.org/Women/birthrate.html [14-abril-2008)

[108] Se debe notar igualmente que la poliginia indígena está estrictamente limitada a una pequeña minoría de individuos, casi siempre los jefes. (Clastres (1978). *La sociedad contra el Estado*, p.32)

[109] *cf.* Clastres (1978). *La sociedad contra el Estado*.

[110] La poligamia simultánea no está tan extendida como algunos piensan, porque razones económicas la restringen de ordinario a los ricos. [...] Probablemente es mucho más grave el mal de lo que podríamos llamar poligamia sucesiva, admitida hoy también por legislaciones de países no musulmanes, la cual no ofrece grandes dificultades económicas ya que se trata sólo de ir sustituyendo cónyuges. (Pareja (1954). *Islamología* (t. II), p. 570)

[111] *cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Entradas: 'Â'isha bint Talha; 'Abbâsa; 'Âtika.

[112] El examen de los datos etnográficos confirma esta determinación natural: de 180 a 190 tribus que practican la poliginia, solamente una decena deja de asignarle límite; es decir que todo hombre adulto en estas tribus puede desposar más de una mujer. Es lo que sucede con los achaguas, arawak del noroeste, los chibchas, los jíbaros, o los rucuyenes, caribes de Guayana. Ahora bien, los achaguas y los chibchas, que pertenecen al área cultural denominada circum-Caribe, común a Venezuela y a Colombia, eran muy diferentes del resto de las poblaciones sudamericanas; involucrados en un profundo proceso de estratificación social, reducían a la esclavitud a sus vecinos menos poderosos y beneficiaban así de un aporte constante e importante de prisioneras, tomadas de inmediato como esposas complementarias. En lo que concierne a los jíbaros, su pasión por la guerra y la caza de cabezas que entrañan una fuerte mortandad entre los guerreros, es sin duda lo que permite a la mayor parte de los hombres practicar la poliginia. Los ruecuyenes, y con ellos varios otros grupos caribes de Venezuela, eran igualmente belicosos: sus expediciones militares se proponían a menudo adquirir esclavos y mujeres secundarias. (Clastres (1978). *La sociedad contra el Estado*, p.32)

[113] Ibn Idari, *Bayan III*. (Arjona Castro (1982). *Anales de la Córdoba Musulmana*, número 266)

[114] Cautivos en las algazúas de Almanzor

Volumen de las capturas	*Nº de la exp.*	*Expedición dirigida contra*
Dos mil cautivas	1ª	*al-Hamma* (Baños)
Cautivó a sus habitantes	2ª	Cuellar

Tres mil cautivas	5ª	Ledesma
Trece mil cautivas	6ª	Zamora
Botín, gran matanza y devastaciones	7ª	Sepúlveda
Mató a todos los hombres y apresó a las mujeres y a los niños	11ª	*Qalbilîs*
Cautivó a sus habitantes	13ª	Calatayud
Hizo cautivos y botín	14ª	Zamora
Apresó a sus habitantes	15ª	Trancoso
Obligó a pactar a su rey, que le dio su hija en matrimonio	16ª	*Qastiliya, Munt Baliq*, Gerona y su territorio
Mil cautivas	17ª	Toro y los arrabales de León
Tomó cautivos a sus habitantes y regresó con diecisiete mil cautivas	18ª	Simancas
Apresó a sus habitantes	20ª	Sacramenia
Pactó con los habitantes por una gran suma	21ª	Zamora
Hizo botín y cautivos en número incontable	22ª	Sepúlveda
Setenta mil cautivos, entre mujeres y niños	23ª	Barcelona
Apresó a sus habitantes	28ª	Coimbra
Hizo cautivos	29ª	*Burbîl*
Riquezas y pertrechos incalculables. 40.000 cautivas	30ª	Zamora
Hizo botín y cautivos	31ª	Astorga
Gran matanza y gran número de cautivos	33ª	Toro
Cinco mil cautivas	36ª	*Bûn.s*, Nájera y Alcocero
Gran matanza y apresó a muchos habitantes	39ª	San Esteban
Mató y cautivó a enemigos	40ª	*Al-Agâr*
Capturó a muchos habitantes y mató a otros tantos	42ª	Astorga y León
Inmenso botín. García, hijo del rey Fernando	43ª	*Qastîliya*
Gran matanza y muchos cautivos	45ª	San Román
Mató a 20.000 y apresó a 50.000 cristianos	46ª	Galicia y Aguilar
Muchos cautivos	50ª	Pallars
Multitud de personas	51ª	Pamplona
Mató a 10.000 enemigos y apresó a otros tantos	53ª	Montemayor
18.000 cautivas	54ª	Pamplona
Gran número de cautivos	55ª	*Bâb.s*
Hizo botín y cautivos. Provocó una gran matanza	56ª	*B.t.ryûs*

Elaborado por J.M. Sáez, a partir de *Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), pp. 197-199.

[115] La undécima [algazúa], la de *Qalbilis*, que dejó despoblada al matar a todos los hombres que halló y apresar a las mujeres y a los niños. (*Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), p.197)

[116] La plebe de Córdoba había vituperado a Abdelmalik en esta expedición cuando no trajo para ellos esclavos, tal como los tenía acostumbrados su padre Al-Mansur. Hablaban de que consideraban insuficiente sus esfuerzos para aumentar la magnitud del bienestar y los beneficios de la fortuna. Los mercaderes de esclavos estaban verdaderamente codiciosos en la traída de nuevos esclavos y por ello insinuaban a Abdelmalik su frustración, dirigiéndole frases como: "murió el tratante de esclavos, murió el tratante de esclavos" hasta que llegaba a los oídos de al-Muzaffar, el cual sabía perfectamente que se referían a su padre al-Mansur. Ello le creaba intranquilidad en su corazón y no era la primera vez que surgían regañinas con la plebe cordobesa por esta causa. (Ibn Idari, *Bayan III*). (Arjona Castro (1982). *Anales de la Córdoba Musulmana*, número 266) Al describir al-Marrakusi, en efecto, la enorme abundancia de esclavas producto de las expediciones de Almanzor, explica cómo esto provocó un fenómeno de retraimiento ante el matrimonio con las mujeres libres; para luchar contra ello, los padres andalusíes se vieron obligados a aumentar considerablemente el ajuar de sus hijas[...]. vestidos, joyas y casas servían así para atraer el interés de posibles maridos y compensar el esfuerzo económico que suponía establecer un lazo matrimonial, mucho mayor que el de adquirir una esclava cuyo precio había disminuido ante la abundancia de la oferta. (Marín (2000). *Mujeres en al-Ándalus*, p.373)

[117] Los matrimonios que habían sido concluidos anteriormente con princesas cristianas... no han tenido ya lugar. [...] En adelante príncipes herederos y sultanes se unen a simples esclavas sin contraer lo más a menudo unión legal con ellas.[...] Desde Bayazid II, se había extendido el uso de conceder las princesas a los más influyentes de los kul del sultán, que se convertían así en yernos o en cuñados[...] de su señor: era sin duda un medio de garantizar su lealtad. (*cf.* Mantran (1989). *Histoire de l'Empire Ottoman*, p., p.179)

[118] *cf.* Mantran (1989). *Histoire de l'Empire Ottoman*, p., p.179.

[119] Las esclavas francas no poblaban solamente los harenes califales. Los dignatarios de la *jassa* y los ricos burgueses de las grandes ciudades se las procuraban también a peso de oro, como en tiempos modernos ha ocurrido con las circasianas. (Lévi-Provençal, *Hª de E. Musulmana*, V, p. 101)

[120] Cuando no está restringida al jefe, esta posibilidad se funda en determinaciones culturales: existencia de castas, práctica de la esclavitud, actividad guerrera. Aparentemente, estas últimas sociedades parecen más democráticas que las otras, ya que la poliginia deja de ser el privilegio de uno solo. (Clastres (1978). *La sociedad contra el Estado*, p. 32)

[121] Mohamed Talbi.... muestra que la *Yizya* tomó a menudo la forma de un impuesto en seres humanos, dando a suponer los textos que podía tratarse principalmente de muchachas, y es sabido que el Magreb constituyó al respecto una verdadera reserva de esclavas destinadas a los harenes orientales. (Guichard (1995a). *Al-Andalus, estructura antropológica*, p.115)

[122] *cf.* la siguiente anécdota: "En cuanto a la relación entre los cristianos y las mujeres turcas no hay ni que hablar; es la hoguera para el hombre y un suplicio para la mujer que no es menos terrible, son arrojadas al mar metidas en un saco al ser sorprendidas con un cristiano, y éste no puede evitar que le quemen vivo más que haciéndose renegado, y este medio no es muy seguro para quienes estarían tentados de ponerlo en práctica. Un esclavo cristiano del Dey, al ser cogido en flagrante delito con una turca, ella fue ejecutada según la ley, y él condenado al fuego. En la hoguera se quebró su firmeza, pidió

hacerse turco, la ejecución se interrumpió y fueron a llevar la noticia al Dey, pero por toda respuesta ordenó que el culpable fuera quemado, dejándole la libertad de morir como turco o como cristiano. (La Condamine (1954). Voyage au Levant-Alger, p. 365)

[123] *cf.* Clastres (1978). *La sociedad contra el Estado*, p. 33.

[124] La alta sociedad de la época compartía aquel gusto por las esclavas cultivadas y reunía, siempre con Madinat al-Zahra como modelo, harenes de una importancia impresionante. El de un visir del soberano *saqaliba* de Almería, por ejemplo, cobró fama por contar con quinientas mujeres. (Bonnassié, Guichard y Gerbet (2001). *Las Españas medievales*, p.109)
Las esclavas francas no poblaban solamente los harenes califales. Los dignatarios de la *jassa* y los ricos burgueses de las grandes ciudades se las procuraban también a peso de oro, como en tiempos modernos ha ocurrido con las circasianas. (Lévi-Provençal (1957). *Hª de E. Musulmana*, V, p. 101)

[125] En ocasiones se ha criticado por parte de distintos autores la autorización o cláusula permisiva de la poligamia por considerarla "cínica y arbitraria" ya que sólo permite éste derecho a los ricos, éste es el caso del Estatuto personal de Túnez. (Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet)

[126] *cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999).

[127] Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet

[128] Lane (1993). *Maneras y costumbres de los modernos egipcios*, p.188.

[129] Marín (2006). Mujeres y vida familiar en al-Ándalus, p. 386.

[130] Refrán andalusí, incluido en una colección paremiológica del siglo XIII, que expresa lo que debía de ser el sentir de la mayor parte de las mujeres. (*cf.* Marín (2006). Mujeres y vida familiar en al-Ándalus, p. 386)

[131] *cf.* Marín (2000). *Mujeres en al-Ándalus*, p.38.

[132] Mas en un plano psíquico la poligamia origina justamente aquel distanciamiento entre los sexos que, si se da el caso y aparecen otros motivos adicionales, sirve de incentivo para una transfiguración amante de la mujer. No hay nada más ajeno al concepto islámico del amor sexual que el "compañerismo" entre hombre y mujer, de hecho, la relación entre ambos sexos es siempre más o menos que eso, por muy próxima que la mujer esté al hombre –y en cierto sentido está tan cercana a él como su propia alma– no obstante seguirá siendo para él en lo más profundo de su feminidad algo lejano y misterioso. Mas sin el misterio de la mujer no puede haber culto a la mujer, ni poesía trovadoresca, ni sublimación espiritual alguna del amor a la mujer. (*La civ. h-ár.*, p. 117)

[133] Como institución necesaria creada para responder a las exigencias del hombre.

[134] En ciertos estadios del desarrollo social, la poligamia, o más exactamente, la poliginia, la unión de un hombre con varias mujeres, es una circunstancia inevitable. Las frecuentes guerras tribales y la aniquilación de la población masculina resultante, combinadas con el poder absoluto de los jefes, están en el origen de la costumbre que, en nuestra época avanzada, es vista con justicia como un mal insoportable. (*cf.* Gibb (1949). *Les tendances modernes de l'Islam*, p. 129)

[135] Especialmente humillante es la subsistencia de la poligamia, que, por otra parte, ha demostrado sobradamente en la práctica su capacidad de destrucción de la paz de la familia, a la que convierte con frecuencia en hervidero de suspicacias y celos. (Cuevas (1972). *El pensamiento del Islam*, p. 178)

[136] Aboû'l-'Abbâs Ahmed b. Mohammed Ibn 'Ajîba et-Tittâwanî era un jerife hasaní, de la tribu de los Anjra, que se extiende por la costa entre Tánger y Tetuán. Marchó a Fez a tomar lecciones de 'Ibn Soûda, de Bennânî y de el-Warzâzî y se afilió a la nueva cofradía de los Darqâwa, de la que fue representante en el área septentrional de la región de los Jbâla. Pasó toda su vida en Tetuán o en sus proximidades y murió de peste en 1224 (1809-10). Es autor de gran número de obras..." (Lévi-Provençal) (Michon (1990). *Le soufi marocain Ahmad ibn 'Ajîba*, p. 32)

[137] *cf.* Michon (1982). *Fahrasa*, p. 125.

[138] Cuenta Ibn 'Ajiba en su autobiografía: "Yo mismo tengo cierta experiencia del malhumor de las mujeres y de los males que son capaces de infligir. Pero, Alá sea alabado, he sido paciente. Un día, por ejemplo, me encontraba en mi *halwa* (retiro), en el piso superior de la casa. Una de mis mujeres se encolerizó y se apoderó de ella un ataque de celos. Subió hacia mi, me agarró por el cuello y me tiró por las escaleras; después me echó de la casa y cerró la puerta con el cerrojo, por lo que tuve que pasar la noche fuera. Otra vez que me había acostado en su edredón, tiró por debajo de mí y me arrojó al suelo. Otro día que le llevaba dos quesos frescos en un recipiente, la encontré encolerizada; tiró los quesos al suelo y los pisó, después me los arrojó a la cabeza; acababa de sentarme y mi cabeza fue a dar violentamente contra la pared. ¡En cuanto a los insultos, a las imprecaciones con que he sido remunerado, son innumerables! [...] La mujer, igual que el hombre, no soporta ver a su marido ir con otra. Todo lo que procede de los celos cuando ella llega al paroxismo debe soportarse por quien es lúcido e indulgente". (*cf.* Michon (1982). *Fahrasa*, p. 122)

[139] .*cf.* Michon (1982). *Fahrasa*, p. 122.

[140] Schacht (1982). *An introduction to Islamic Law*, p.163.

[141] "Un hombre se casa y reconoce a su mujer el derecho de pronunciar a su antojo el repudio de toda nueva esposa que tomara después de ella. Después se compromete a darle 3 dinares de gran medida si acepta anular dicha cláusula". (TÚNEZ, siglo XII. Abu Muhammad Abdallah b. Yahya al-Zawawi) (Lagardère (1995). II. Vie Conjugale, nº 76)
"Un marido se compromete con su mujer a no tomar, después de la consumación del matrimonio, ninguna otra esposa ni concubina; ipso facto toda nueva esposa será repudiada y toda concubina liberada". (Ibn Abi Zamanin, Granada, siglo XII) (*cf.* Lagardère (1995). II. Vie Conjugale. nº 196)

[142] Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet

[143] El Corán había dado por hecho el concubinato, pero en el principal párrafo relativo a ello (azora 4.3) el concubinato aparece como una alternativa menos costosa de la poligamia, un concepto muy alejado de la práctica de concubinato ilimitado más poligamia que prevaleció ya en la primera generación después de Mahoma y que fue sancionado por todas las escuelas del derecho. (Schacht (2007). Derecho y justicia, Internet)

[144] "El islam no introdujo la poligamia; era ampliamente predominante en las sociedades preislámicas. Era corriente en aquella época que un hombre tuviera cualquier número de mujeres sin limitación al mismo tiempo. Así pues, restringiendo la práctica tradicional de casarse con un número ilimitado de mujeres a solo cuatro fue un paso importante para limitar la poligamia. El islam ha introducido a menudo el cambio gradualmente, como en el caso de la prohibición del alcohol y en la prohibición de la esclavitud. Por ello se podría afirmar que "estableciendo cuatro como el máximo, el Corán impone una restricción a los

hombres y dirige a la sociedad hacia la igualdad" entre los sexos". (*cf.* Mashhour (2005). Islamic Law and Gender Equality, p. 568)

[145] Escribe Schacht, que continúa: "que a veces hacía difícil trazar una línea entre el matrimonio y la prostitución". (*cf.* Schacht (1982). *An introduction to Islamic Law*, p. 7)

[146] Lo que llevó a un claro deterioro de la posición de la mujer casada en la sociedad, comparado con el que había disfrutado en la Arabia preislámica, y ello era destacado sólo por el hecho de que muchas relaciones sexuales perfectamente respetables de la Arabia preislámica habían sido ilegalizadas por el islam. (Schacht (2007). Derecho y justicia, Internet)

[147] "Las costumbres matrimoniales de los sultanes otomanos han evolucionado de manera marcada a partir de finales del XV. Los matrimonios que habían sido concluidos anteriormente con princesas cristianas [...] no han tenido ya lugar. [...] En adelante príncipes herederos y sultanes se unen a simples esclavas sin contraer lo más a menudo unión legal con ellas". (*cf.* Mantran (1989). *Histoire de l'Empire Ottoman*, p., 179)

[148] Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet.

[149] *cf.* Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet.

[150] Sentencia *Reynolds v. United States* 98 us 145 (1879) que crea la doctrina *action-belief*. (*cf.* Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet)

[151] En la Sentencia *Davis v. Beason* 133 us 333 (1890) [...] se establece en esta Sentencia que la poligamia degrada a la mujer y envilece al hombre. (Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet)

[152] *cf.* Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet.

[153] *cf.* Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet.

[154] *cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (2008). Al-Mar'a.

[155] *Talaq*, repudio, tiene en árabe la significación radical de verse libre de atadura. Por el *talaq* renuncia el marido en forma definitiva e inmediata a cuantos derechos le competen sobre la mujer por razón de su matrimonio. Los juristas defienden esta resolución citando el Corán, 2:237, que pone el vínculo en manos del marido, y recuerdan que el matrimonio se asimila a una venta, y el comprador puede renunciar en cualquier momento a los derechos sobre lo adquirido. (Pareja (1954). *Islamología* (t. II), p. 568)

[156] *idda*, aproximadamente tres meses.

[157] *cf.* Snouck Hurgronje (1957). *Selected Works*, p. 67-68.

[158] Pareja (1954). *Islamología* (t. II), p. 569.

[159] Muley Solimán (el sultán)... no puede tener sino cuatro mujeres legítimas, además de las concubinas; pero frecuentemente las repudia para tomar otras nuevas. Inmediatamente envía a Tafilete las mujeres repudiadas, a quienes concede una pensión para su subsistencia. (Alí Bey (2001). *Viajes por Marruecos*, p.137)

[160] Un tal Salem Jemaa Mabruk. (*cf.* Pryce-Jones (2002). *The closed circle*, p. 127)

[161] La esterilidad es considerada en Oriente, tanto por hombres como por mujeres de cualquier clase social, una maldición y un castigo, y se tiene por poco decoroso en un hombre el divorciarse –sin una razón de verdadero peso- de una mujer que le ha dado un hijo, especialmente mientras éste vive. (Lane (1993). *Maneras y costumbres de los modernos egipcios*, p.72)

[162] "Un testigo instrumental digno de confianza... ha curado con magia (*raqa*) a una mujer virtuosa enferma del vientre. Su marido la ha sorprendido conversando con él y la repudia". (Al-Suyuri, Kairuán, s. XI) (*cf.* Lagardère (1995). VII Procédures, nº 34)

[163] La primitiva práctica islámica, influida sin duda por la inseguridad que prevalecía en las recientemente fundadas ciudades-fortaleza con su población mixta, extendió la reclusión y el velo de las mujeres mucho más allá de lo que había sido contemplado en el Corán. (Schacht (2007). Derecho y justicia, Internet)

[164] *cf.* Gibb (1949). *Les tendances modernes de l'Islam*, p.22-23.

[165] Quien repudie a su mujer tres veces necesita que ésta se case con un marido intermedio para que sea de nuevo repudiada por éste y vuelva a ser aceptada por el primer marido. Ello ha dado lugar a una abundante picaresca en la materia. (Al-Qayrawânî (1993). *Compendio de derecho islámico*, nota 12 del editor, p. 62)

•Quand un mari répudie sa femme par la triple formule, cette femme ne redevient licite pour lui, ni en vertu du dominium ni par mariage, qu'après qu'elle a été épousée par un autre homme. (al-Qayrawani (1979). *La Risala*, p. 183)

[166] Whether it was permissible for a man to marry again a wife he had divorced irrevocably if she had married another man who divorced her before consummating the marriage, "Not until she has tasted the sweetness of intercourse." (Imam Malik ibn Anas (1989). *Al-Muwatta*, nº18)

[167] *cf.* Kechrid (1984). Nota 3 a C. 2:230.

[168] El autor continúa: "Nótese cuanto está el Islam por conservar los lazos del matrimonio y el Profeta, bendición y paz de Dios sobre él, ha dicho que "el divorcio era la cosa lícita más detestada por Dios."

Sin embargo hay casos de incompatibilidad total de humor que hacen el divorcio necesario y útil si no el matrimonio no sería ya un vínculo libremente consentido sino un verdadero suplicio, por el que ahuyentar a la gente del matrimonio. Siempre esta ley "del justo medio" tan cara al Islam. Esto impide también muchos crímenes y envenenamientos." (Kechrid (1984). Nota 3 a C. 2:230)

[169] "It is not *halal* for the first husband to return to her." Mâlik said that the *muhallil* could not remain in such a marriage so has to allow a new marriage. If he had intercourse with her in that marriage, she kept her dowry.(Imam Malik ibn Anas (1989). *Al-Muwatta*, nº19)

[170] The laws of divorce are probably identical with those of the ancient Arabs. There is a remarkable passage in the Quran, which says that the man after he has put away his wife for the second time cannot marry her again until she has married another man, and been divorced by him, too. This is directly contrary to the teaching of the Bible. (Geiger (1986). *Judaism and Islam*, Internet)

Comentario de Muir al libro de al-Kindy sobre la figura del *muhalil*: "But what could be more vile[...] than your own ordinance for legalising remarriage after the thrice-repeated divorce; for by it, a chaste lady, tender and delicate, the mother of virtuous daughters, herself it may be noble-born and held in honour by her kinsfolk,—this pattern of virtue and refinement must submit her person to the lewd embrace of a hired gallant, before she can be restored to her husband,—an abominable law, more odious even than the wicked customs of the Magians. And yet thou invitest me to accept a vile ordinance like this,—an

ordinance against which the very beasts of the field, if ye gave them speech, would cry out for shame! (Muir (s.f.). *The Apology of Al Kindy.* Internet)

[171] La femme peut racheter sa liberté à son mari en lui versant le montant de sa dot, ou moins, ou plus, quand elle n'a pas été lésée dans ses droits par son époux. (al-Qayrawani (1979). *La Risala*, p. 193)

Las doctrinas de las diversas escuelas nos permiten discernir el contraste entre las realidades sociales en esa antigua tierra árabe que era el Heyaz, y el territorio recientemente conquistado de la antigua civilización como era Irak, así como las diversas reacciones de los antiguos juristas del islam hacia ellas. [...] El vínculo matrimonial era mucho más rígido allí, hasta el punto de que en Irak la esposa estaba protegida inadecuadamente incluso contra omisiones graves del deber del esposo, como la omisión de proveer la manutención, o el maltrato grave; la escuela de Medina le dio a ella la posibilidad de entablar un divorcio en esos dos casos, una regla que continuaba, parece, una práctica del derecho árabe consuetudinario que permitía a la esposa abandonada o maltratada recobrar su libertad. (Schacht (2007). Derecho y justicia, Internet)

[172] El divorcio es irrevocable sólo después de dos primeras repudiaciones. Cada repudiación es válida sólo después de tres ciclos periódicos sucesivos de la mujer para garantizar que no esté encinta y dar un tiempo de reflexión a los dos esposos. (*cf.* Kechrid (1984). Nota 1 a C. 2:229)

El marido da a su futura esposa una suma convenida que el profesor Hamidullah llama muy juiciosamente "salario de honor" porque está a menudo designado en el Corán por el nombre de salario. (*cf.* Kechrid (1984). Nota 2 a C. 2:229,)

Sin embargo la mujer que teme desobedecer a Dios no respondiendo a todos los deseos de su marido que quien no puede amar puede conseguir la libertad a condición de devolver a su marido su salario. Es el único caso en que el marido dispone de los bienes de su mujer: no hace en realidad más que volver a tomar lo suyo. (*cf.* Kechrid (1984). Nota 3 a C. 2:230,)

[173] *cf.* Pareja (1954). *Islamología* (t.II), p. 569.

[174] *cf.* Al-Qayrawânî (1993). *Compendio de derecho islámico*, p.113.

[175] Pareja (1954). *Islamología* (t.II), p. 569.

[176] En cas d'apostasie d'un des deux époux, le mariage est dissous par le divorce et, selon une autre opinion, il est dissous de plein droit. (al-Qayrawani (1979). *La Risala*, p. 181)

[177] *cf.* Mashhour (2005). Islamic Law and Gender Equality, p. 574.

[178] Otras formas de repudio son las llamadas *zihar* e *ila'*; "el *zihar*, Cor. 58:1-4, 33:4, es la fórmula pronunciada por el marido que hace ilícita la cohabitación ulterior; en el llamado *ila'*, Cor. 2:226-227, se disuelve la unión por el juramento de abstinencia o continencia hecho por el marido". (Pareja (1954). *Islamología* (t. II), p. 569)

[179] Lane (1993). *Maneras y costumbres de los modernos egipcios*, p.187.

[180] *cf.* Pryce-Jones (2002). *The closed circle*, p. 129.

[181] *cf.* Pryce-Jones (2002). *The closed circle*, p. 129.

Ha escrito Gardi sobre las mujeres del Mzab: "Los padres casan a las niñas aproximadamente cuando cumplen los doce años. No se les deja la menor posibilidad de elegir marido, y es muy frecuente que hasta el día de la boda no conozcan al futuro compañero de toda su vida. Dicho día, las niñas casadas desaparecen en la casa, y ya jamás ningún hombre, excepto el marido, volverá a verlas, a no ser en la forma de figuras envueltas en blancos paños... Durante toda la vida se halla bajo la severa ley de la *tebria*, La amenaza de excomunión... Cuanto hace la mujer, cada uno de sus movimientos, está reglamentado por la costumbre, la religión y la tradición, y cualquier transgresión o desvío es severamente castigado". (Gardi (1953). *Velos azules, tiendas rojas*, p. 74)

[182] Vuestras mujeres son campo labrado para vosotros. ¡Venid, pues, a vuestro campo como queráis, haciendo preceder algo para vosotros mismos! ¡Temed a Alá y sabed que Le encontraréis! ¡Y anuncia la buena nueva a los creyentes! (C.2:223)

[183] Una mujer está privada de la posesión de su propio cuerpo. Incluso su leche pertenece a su marido. (*hadiz* de Bokhari) (*cf. Wondrous treatment of women in Islam* (s.f.). Internet)

[184] El Profeta (la_paz_sea_con_él) ha dicho: "El matrimonio es servidumbre. Así pues, que cada uno de vosotros examine en qué manos pondrá a su hija". (*cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 66)

[185] El Profeta ha dicho: "Las mujeres son prisioneras de guerra en vuestras manos, las habéis cogido al comprometeros frente a Alá y por un decreto divino la unión sexual con ellas se os ha hecho lícita". (*cf.* Michon (1982). *L'autobiographie...*, p. 120)

Alá, Alá, temedle en lo que respecta a las mujeres, porque son '*awanin* en vuestras manos, es decir, prisioneras de guerra. (*cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 69)

[186] El matrimonio es una especie de esclavitud: la mujer se convierte en la esclava de su marido, tiene que obedecerle sin restricción por todo lo que reclame de ella. (*cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 104)

"Esto no hay que tomarlo al pie de la letra; la mujer no es una esclava y, legalmente, el marido no la "compra"...; por el contrario –y excepto en el rito maliquí– la mujer no puede obtener el divorcio contra su marido; en este sentido sería "su esclava". (*cf.* Bercher et Bousquet (1989). Note 111, p. 124)

[187] C.4:34.

[188] En su traducción del Corán, añade a este versículo Yusuf Ali varias notas de su cosecha, que pone entre paréntesis: A aquellas mujeres que temes que sean desobedientes, amonéstalas (primero), (a continuación), niégate a compartir sus lechos; (y en último término) golpéalas (ligeramente). Estas adiciones al original no se encuentran en otras traducciones y tienen la finalidad de suavizar la versión para el lector occidental.

Versión de Yusuf Ali de C.4:34: Men are the protectors and maintainers of women, because Allah has given the one more (strength) than the other, and because they support them from their means. Therefore the righteous women are devoutly obedient, and guard in (the husband's) absence what Allah would have them guard. As to those women on whom part you fear disloyalty and ill conduct, admonish them (first), (next), refuse to share their beds, (and last) beat them (lightly); but if they return to obedience, seek not against them means (of annoyance) for Allah is Most High, Great (above you all).

[C.4:34] [...] ¡Amonestad a aquéllas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis más con ellas. (*El Corán* (1986), edición de Julio Cortés) [4:34] [...] Celles dont vous craignez l'insubordination, sermonnez-les, éloignez-vous d'elles dans les lits et frappez-les. Si elles vous obéissent, ne cherchez plus injustement à leur nuire. (*Al-Qur'ân al-Karîm* (1984), trad. de Kechrid)

[189] Refirió Umar ibn al-Khattab: El Profeta (la_paz_sea_con_él) dijo: A un hombre no se le preguntará por qué golpea a su esposa. (*Sunaan* Abu Dawud Libro 11, Número 2142) (*cf.* Kasem (s.f). *Women in Islam.*)

No se preguntará al marido en el Día del Juicio por qué motivo golpeó a su mujer. (*cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 84)

[190] "Para corregirla ha de obrar gradualmente, pudiendo llegar finalmente si ella continúa rebelde a "golpearla con golpes que no le causen lesiones graves: le hará daño, pero sin romperle los huesos ni hacerle sangre. No le golpeará la cara, porque eso está prohibido" por el Corán". (*cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages*, p. 84) "El marido no debe desfigurarla y si la golpea, debe ser sin causarle lesión grave". (*cf.* Ghazâlî (1989), p. 84)

[191] Si la conducta de una mujer es mala o inmodesta, el marido tiene derecho a golpearle pero no debe romperle los huesos. Ella no debe permitir que nadie entre en la casa si al marido no le gusta. (Tirmidhi) (*cf. Wondrous treatment of women in Islam*)

[192] Y si una mujer teme malos tratos o aversión por parte de su marido, no hay inconveniente en que se reconcilien, pues es mejor la reconciliación. (C.4:128)

[193] In the end, a new legal right evolved, allowing a man to use the police authorities to bring back a wife who has left the conjugal home (*bayt al-ta'a*). (*Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Al mar'a)

[194] Lane's picture of Islamic society … based on his years of residence in Cairo, 1825-8 and 1833-5. (*cf.* Bosworth, C. E. (1987). Introduction. En *Arabian Society*, p. vii)

[195] "Pero si ella promete ser obediente en el futuro, debe o bien aceptarla de nuevo, o bien divorciarse. Es más frecuente, sin embargo, en el caso de una mujer cuyo marido se niega a divorciarse de ella, que, si tiene padres u otros parientes capacitados que deseen mantenerla cómodamente, elevar una queja ante el cadí del juzgado afirmando que la conducta del marido es de tal naturaleza que ella no desea vivir con él, con lo cual es registrada como *nashizeh* y separada de él. En general, en este caso el marido insiste, por mero despecho, en negarse a divorciarse de ella". (*cf.* Lane (1993). *Maneras y costumbres de los modernos egipcios*, p.115)

[196] *cf.* Gilchrist (1986). The Social Laws and Customs of Islam. En *Muhammad and the Religion of Islam*. Internet.
Establece Linant De Bellefonds que en Derecho islámico, el matrimonio es "un contrato que autoriza a las partes a disfrutar legalmente uno del otro. Consiste, en la entrega de una dote a la mujer y a proporcionar su mantenimiento, recibiendo en contrapartida el derecho a mantener con la mujer, lícitamente, relaciones íntimas". (Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet)
En el Islam el matrimonio se considera un mandato coránico, sin embargo su rasgo fundamental es que el matrimonio es un contrato de Derecho privado, que regula la unión de un hombre y una o varias mujeres simultáneamente, y que tiene un carácter indefinido, lo que no supone que sea perpetuo. [...] A la hora de configurar dicho contrato, algunos autores se han inclinado por asimilarlo a la compraventa, y de acuerdo con dicha equiparación han analizado los distintos actos que concurren tanto en el momento de su generación como en el de la extinción. [...] Desde este punto de vista, consideran los autores que el matrimonio se negocia con los parientes de la mujer, pareciendo, más que un convenio entre los futuros esposos, un contrato sinalagmático entre los designados por la ley o por costumbre para concertarlo en propia persona, siendo otros quienes resultan casados. [...] La negociación concluye con la entrega de una cantidad, dote, de manera que los derechos reconocidos al marido sobre la mujer se considera fundamentado en el hecho de haber desembolsado dicha cantidad para adquirirla. (Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, documento en Internet)

[197] • Las condiciones de un matrimonio válido en el islam son el consentimiento del tutor matrimonial (*walî*) o, en su defecto, el del príncipe, el consentimiento de la mujer si es púber y está desflorada, y si es entregada en matrimonio por alguien distinto a su padre o abuelo en caso de ser púber y virgen, la presencia de dos testigos de honorabilidad (*'adâla*) probada, el ofrecimiento e inmediata aceptación, empleando términos como "matrimonio", "esponsales" o otros con el mismo sentido, pronunciados en una lengua cualquiera por dos individuos varones dotados de plena capacidad jurídica y religiosa, ya se trate del marido y del *walî* o de sus representantes respectivos. (*cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 50)
• Las condiciones necesarias para que estemos ante un matrimonio válido, por tanto son:
a. Que se emita el consentimiento de las partes: La oferta y aceptación deben otorgarlas y expresarlas, a ser posible, el propio contrayente y el representante de la mujer, no siendo necesaria la asistencia obligatoria de autoridad civil o religiosa. Sólo se exige que se haga en un mismo acto, que cada parte entienda a la otra y que estén plenamente de acuerdo. El acuerdo entre las partes debe ser firme y no estar sujeto a término ni a condición suspensiva. b. Que el contrato se celebre ante dos testigos válidos que se encuentren presentes con el fin de asegurar publicidad al contrato. c. Que no exista ningún impedimento para que las partes se unan en matrimonio.
El matrimonio islámico es poco formal y no exige el registro ni la presencia de autoridad competente para su válida celebración. (Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet)

[198] Las fases esenciales del matrimonio islámico son: 1. La declaración de la oferta por parte del novio o su tutor matrimonial. 2. La aceptación de dicha oferta por un representante o agente de la novia, (su tutor matrimonial), en un mismo acto. 3. La presencia de testigos cuyo número depende de cada escuela musulmana aunque el mínimo, como hemos señalado, es de dos. (Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet)
• Cuando una mujer está a punto de casarse, debe de hacerse con un *wekil* o representante, a fin de que éste cierre el trato en representación suya, con el futuro marido. Si ella no ha alcanzado todavía la pubertad, esto es absolutamente necesario; en este caso, su padre, si vive, o en caso contrario, su pariente más próximo de sexo masculino, o un tutor nombrado por el Cadí, hace las veces de *wekil*. Pero si es mayor de edad, será ella misma quien nombre su propio *wekil*, o, de lo contrario, puede firmar el contrato en persona, aunque esto último rara vez se hace. (Lane (1993). *Maneras y costumbres de los modernos egipcios*, p.168)

[199] Según la escuela shafi'í.

[200] La esencia del matrimonio islámico, en el que no interviene ninguna bendición ritual, consiste en una promesa convenida entre las partes contratantes y sancionada por la presencia del "walî", procurador de la desposada y al menos dos testigos musulmanes mayores de edad y por el pago de una dote (*mahr, sadâq*) a la mujer. La ausencia de un *walî* o de su representante anularía el contrato matrimonial. (*cf.* Lammens (1943). *L'islam*, p. 142)

[201] El *wali* es el ascendiente varón más próximo en la línea paterna o el pariente varón más cercano en la línea masculina entre los descendientes del padre o abuelo, o el manumisor si la novia es una esclava emancipada o, en su defecto, el representante de la autoridad pública nombrado para el caso. (*cf.* Schacht (1999). Nikah. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*)

[202] El padre (o abuelo) tiene derecho a casar a su hija o nieta contra su voluntad, si es virgen (es llamado *wali muchbir*, wali con poder coercitivo). (*cf.* Schacht (1999). Nikah. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*)

Entre las condiciones para que el matrimonio sea válido, Algacel señala que la novia dé su consentimiento si es púber y desflorada, o que lo dé su padre o su abuelo paterno si ella es virgen y púber. (*cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 50)

[203] "En 1969 [...] los registros de un solo hospital de Argel contenían los nombres de 175 muchachas que habían preferido cometer o intentar el suicidio en lugar de aceptar los matrimonios dispuestos para ellas". (*cf.* Pryce-Jones 2002). *The closed circle*, p. 130)

[204] The *walî* is the nearest male relative, in the order of succession (as *'asaba*) followed by the manumitter and his *'asaba*, and failing those, the *kâdî*. The *walî* can give his ward in marriage against her will if she is a minor, but when she comes of age she has the right of rescission; some, however, hold that she does not have this right if it was her father or grandfather who gave her in marriage. Similar rules apply if the bridegroom, as a minor, is married by his *walî*. Also the slave woman whom her master has given in marriage against her will has the right of rescission when she becomes free. A free woman who is fully responsible may give herself in marriage, but the *walî* has the right to object if the prospective husband is not of equal birth. The degrees of equality by birth (*kafâ'a*), which is demanded only of the man, among the free Muslims are: members of Kuraysh, the tribe of the Prophet; other Arabs; and non-Arabs (with subdivisions of these degrees). (Schacht (1982). *An introduction to Islamic Law*, p. 162)

[205] El consentimiento matrimonial nunca es emitido directamente por la mujer, puesto que por regla general, a la mujer ni se le pide ni propone la emisión del consentimiento, es el *Wali* la persona a la que se encomienda dicha función y la ejerce en nombre de la misma. (Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet)

Silence as such cannot replace a declaration of consent (*ridâ*), except in a few special cases; for instance, when the guardian for the purpose of marriage asks the consent of the virgin bride to a proposed marriage, her silence (or laughing, or quiet crying) is regarded as *ridâ.* The idea that silence is consent when speaking out is obligatory occurs only rarely. Writing is accepted unconditionally only from a mute person, from others, in theory at least, only with considerable reservations. (Schacht (1982). *An introduction to Islamic Law*, p. 117)

[206] «Abu Huraira ha relatado que el Profeta (la_paz_sea_con_él) ha dicho: "La que ha tenido un marido, no será casada si no es después de haber deliberado con ella, y la que es virgen, no será casada antes de que dé su consentimiento." Le dijeron: "Oh Enviado de Alá, ¿cómo consiente ella? –Mediante su silencio, respondió".» (El Bokhari (1964). *L'authentique tradition musulmane*, nº 67-41)

[207] *cf.* Schacht (1999). Nikah. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam.*

[208] Schacht (1982). *An introduction to Islamic Law*, p. 162.

[209] *cf.* Schacht (1999). Nikah. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*.

[210] Le droit musulman, en effet, permet bien au père de marier sa fille contre sa volonté, dans certaines conditions[...]; mais il ne peut pas la condamner au célibat. Si elle éprouve le besoin de se marier, il peut être passé outre à la volonté du père qui refuserait de lui donner un mari convenable. (Bercher et Bousquet (1989) Notes. En *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 114, note 5)

[211] *cf.Extract of Encyclopaedia of Islam CD-ROM* (1999). Nikâh.

[212] *cf.* Bercher et Bousquet (1989) Notes, note 115, p. 124.

[213] Des qâdis et des imâms de mosquée président parfois aux mariages. Ils s'en acquittent, en leur qualité de témoins privilégiés, ou en vertu d'une délégation de l'autorité civile, en vue de légaliser le contrat matrimonial et non pas en vertu d'une prérogative inhérente à leur charge, laquelle ne comporte aucun caractère spirituel. Le qâdi n'intervient d'office que lorsque la fiancée n'a aucun parent ou procureur (*walî*) pour la représenter. Celle-ci ne peut épouser un nom-musulman (Qoran, 2, 220).A l'homme, il demeure loisible de prendre une femme de confession *scripturaire*; concession qui a été contestée par certaines écoles. L'essence du mariage islamique, où n'intervient aucune bénédiction rituelle, consiste en une promesse échangée entre les parties contractantes et sanctionnée par la présence du "walî", procureur de l'épousée et d'au moins, deux témoins musulmans et majeurs et par le paiement d'un don (*mahr, sadâq*) a la femme. L'absence d'un *walî* ou de son représentant rendrait nul le contrat matrimonial. Parmi les cas de nullité signalons la folie, l'éléphantiasis, la gale, etc. le "mahr" est moins une dotation qu'un don nuptial; le montant varie d'après les écoles et ne peut être inférieur à un quart de dinar. (Lammens (1943). *L'Islam*, p. 142)

[214] *cf.* Pernoud (1982). *La mujer en el tiempo de las catedrales*, p. 185.

[215] La evolución a lo largo del tiempo es nítida: a medida que se perfila mejor el sentido del sacramento que hace de los esposos mismos los ministros del matrimonio, se insiste sobre la importancia de su recíproco consentimiento a expensas de la aprobación de los padres, de la familia, e incluso a expensas del sacerdote cuya presencia significa exclusivamente la de la Iglesia entera, y atestigua el carácter sagrado de la unión conyugal. Un tanto desvaída al principio, vacilante e influida por las costumbres imperantes en el mundo romano, la doctrina o mejor dicho la práctica del matrimonio se afianza desde el siglo VIII, cuando el consentimiento de los padres como condición de su validez queda eliminado. Se la enuncia con gran claridad en el siglo XII. [...] Con Hugo de Saint-Víctor, con Pedro Lombard, la Iglesia precisa con nitidez que lo que constituye el matrimonio es la voluntad de cada uno de los esposos de realizar la asociación conyugal. (Pernoud (1982). *La mujer en el tiempo de las catedrales*, p. 185)

[216] *cf.* Schacht, J. (1999). Nikah. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*.

La dote se constituye en un requisito esencial para la validez del matrimonio musulmán. La esencialidad de la dote la deducen los juristas musulmanes del texto coránico: "dad a las esposas sus dotes asignadas". Su constitución, entrega efectiva y condiciones deben cumplimentarse como *conditio sine qua non*. (Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet)

[217] Consideran la mayoría de los autores, que el matrimonio musulmán significa la legalización de las relaciones íntimas [...] La jurisprudencia musulmana concede gran trascendencia a la consumación del matrimonio, aunque no se constituye en requisito esencial del mismo, suele considerarse la consumación como "la toma de posesión de la cosa comprada". [...] La dote no constituye un precio sino "una *donatio* compensando *usus puellae*". (Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet). «La literatura del hadiz lo establece claramente: "La condición más necesaria para cumplir es satisfacer lo que os hace lícitas religiosamente las relaciones conyugales".» (*cf.* El Bokhari (1964). *L'authentique tradition musulmane*, nº 54-6). "El Profeta dijo: "Las disposiciones (del contrato matrimonial) que uno tiene mayor libertad para llevar a cabo son aquellas por las que uno obtiene el derecho de gozar de las partes íntimas (de la mujer)". (*cf. Sahih Bukhari*, *'Wedlock, Marriage (Nikaah)'* Volumen 7, Libro 62, Numero 81). Los seguidores del imán Malik declararon que el contrato matrimonial es un contrato de propiedad del

beneficio del órgano sexual de la mujer y del resto de su cuerpo.(Rafiqul-Haqq y Newton (1996). *The Place of Women in Pure Islam*, Internet)

[218] *cf.* Schacht, J. (1999). Nikah. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam.*

[219] "El enviado de Alá (la_paz_sea_con_él) ha dicho: "Las mejores mujeres son las más bellas de rostro y cuyas dotes (abonadas por el marido) son las más exiguas"." (*cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages*, p. 62) "Entre las cualidades que hacen bendita a una mujer, hay que citar el hecho de que es casada pronto, que no tarda en dar a luz y la modicidad de su dote". (*ibídem*, p. 63) "La bendición es tanto mayor cuanto menor es la dote". (*ibídem*, p. 63)

[220] "Las cláusulas especiales incluidas en el contrato de matrimonio, por ejemplo, que el marido no se case con otra mujer o que la novia sea virgen, no son obligatorias; si la dote se ha fijado teniendo en cuenta una cláusula de tal clase y no se cumple, es sustituida por la "dote justa", pero un repudio condicional tiene el efecto de imponer una cláusula". (*cf.*Schacht (1982). *An introduction to Islamic Law*, p.163)

[221] The Church eventually abandoned such endowment as necessary for a valid marriage, many canonists before and after Gratian favoured it to distinguish marriage from concubinage. The endowment (*dos, pretium filiae, arrha*) was popularly styled *arras* in peninsular usage, after the Latin name given to the pledges which a buyer of goods transferred to a seller in order to secure delivery, in this case delivery of the bride. The matrimonial *arras*, however, bound both bride and groom,[...]a noble could, if he chose, add slaves, horses and other gifts worth up to a thousand *sueldos*. He could even give more, provided the bride-to-be matched the additional gifts with those of equal value.(Dillard, p.48)

En los instrumentos dotales altomedievales se repiten formularios y rituales, que serían un símbolo de la mentalidad colectiva sobre el valor positivo de las jóvenes esposas: "Me place y me conviene amantísima esposa mía, pedirte que te unas a mí en matrimonio [...] Nos intercambiamos los anillos que representan las arras de nuestra unión[...] Por el amor que te tengo, y para que tu belleza sea ornada y por los hijos que tendremos te hago donación de la décima parte de cuanto poseo." (*Diplomatari de la catedral de Vic*, d. 629, año 998) (Vinyoles (2006). Nacer y crecer en femenino: niñas y doncellas, p.484)

[222] The rings, the kiss and, above all, the groom's gifts or promises of *arras* to his bride were the most important features of medieval betrothals. Traditionally the betrothal was a binding agreement to marry, and it was not unusually consummated before the final nuptial celebration. (Dillard, p.61)

[223] *cf.* Dillard, p.101.

[224] La concepción cristiana del matrimonio interesa fundamentalmente a la historia de la mujer. La igualdad que esa concepción establece juega a su favor. En una época en que la mujer es considerada como una posesión del hombre, poco más o menos que una esclava en el mundo romano, algo mejor protegida en el "bárbaro", pero lejos todavía de la igualdad de derechos, imaginemos la anomalía que podían constituir las afirmaciones evangélicas que invoca San Pablo. (Pernoud (1982). *La mujer en el tiempo de las catedrales*, p.175)

Desde sus orígenes estas costumbres francas, lo mismo que las de los burgundios, eran más favorables a la mujer que la mayoría de las otras costumbres, sajonas y más tarde normandas. Asimismo los hombres de la Iglesia durante lo que podríamos denominar el periodo franco, es decir, durante los siglos VI y VII, no solamente se preocuparon por suavizar las costumbres sino también por garantizar a los futuros esposos el libre consentimiento a la unión conyugal sustentando siempre el principio de la estabilidad matrimonial. (Pernoud (1982). *La mujer en el tiempo de las catedrales*, p.177)

[225] *cf.* Pernoud (1982). *La mujer en el tiempo de las catedrales*, p.177.

[226] Hoy medimos mal lo que hay de absolutamente nuevo en la simetría absoluta, en la total igualdad que implica el lapidario resumen que hace de las obligaciones recíprocas de los cónyuges en el matrimonio, y que sacamos de la misma epístola: "La mujer no es dueña de su cuerpo, pertenece a su marido. El marido tampoco es dueño de su cuerpo, pertenece a la mujer". (Pernoud (1982). *La mujer en el tiempo de las catedrales*, p.176)

[227] Desde los comienzos de la Iglesia, virginidad y matrimonio son honrados por igual. A partir del siglo II Ireneo de Lyón, frente a los gnósticos, mostraba que culpabilizar el matrimonio, ver en la carne la causa del pecado, era insultar al Creador; más aún, San Pablo da un sentido místico al matrimonio: ve en la unión del hombre con la mujer el símbolo de la unión entre Cristo y su Iglesia (Pernoud (1982). *La mujer en el tiempo de las catedrales*, p. 176)

[228] El concilio de Verberie en el año 753 empieza por establecer los grados de parentesco prohibidos: "Los primos hasta la tercera generación que se casen serán separados, pero después de una penitencia podrán volver a casarse con otras personas." (Pernoud (1982). *La mujer en el tiempo de las catedrales*, p. 178)

[229] Es muy frecuente entre los árabes de Egipto y otros países, aunque menos en El Cairo que en otras ciudades de Egipto, que un hombre se case con una sobrina carnal. En este caso, el marido y la mujer continúan llamándose uno a otro primo, ya que el vínculo de la sangre es indisoluble, pero el del matrimonio se considera, sin embargo, muy precario. Una unión de este tipo normalmente es duradera, en razón de este vínculo de sangre. (Lane (1993). *Maneras y costumbres de los modernos egipcios*, p.167)

[230] Si teméis no ser equitativos con los huérfanos, entonces, casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola o con vuestras esclavas. (Corán, 4:3)

[231] Refirió Said ben Jubair: Ibn 'Abbas me preguntó: "¿Estás casado?". Le contesté: "No". Dijo: "Cásate, porque el mejor de todos los musulmanes de esta nación (musulmana, es decir, Muhammad) tuvo el mayor número de mujeres." (*Sahih Bukhari, 'Wedlock, Marriage (Nikaah)',* Volumen 7, Libro 62, Número 7)

[232] El Islam no considera que la *Shariah* – o sea el conjunto de las leyes y los ritos– judía o cristiana sean heterodoxas, sino que estima que estas dos tradiciones son incompletas desde el punto de vista doctrinal. Esta idea vuelve a encontrarse en una ley del matrimonio islámico, ley que prohíbe que una mujer musulmana se una a un judío o un cristiano, pero permite a un hombre musulmán casarse con una judía o una cristiana. [...] El judaísmo y el cristianismo tienen, en relación con la tradición islámica, un carácter femenino; en efecto, sólo representan la tradición primordial de un modo pasivo e inconsciente, mientras que el Islam afirma activamente su unidad. [...] Por esto, el Islam engloba principialmente a las otras tradiciones surgidas del linaje de Abraham. Es análogo al hombre, que puede casarse con varias mujeres, mientras que una mujer, a causa de su exclusividad psíquica, debida a su papel de substancia, no debe tener más que un solo marido. (Burckhardt (1999). *Ensayos sobre el conocimiento sagrado*, p.78-79)

[233] No os caséis con mujeres asociadoras hasta que crean. Una esclava creyente es mejor que una asociadora, aunque ésta os guste más... (C.2:221) ¡Creyentes! Cuando vengan a vosotros mujeres creyentes que hayan emigrado, ¡examinadlas! Alá conoce bien su fe. Si comprobáis que de verdad son creyentes, no las devolváis a los infieles: ni ellas son lícitas para ellos ni

ellos lo son para ellas. ¡Reembolsadles lo que hayan gastado! No tenéis nada que reprocharos si os casáis con ellas, con tal que les entreguéis su dote. Pero no retengáis a las infieles. Pedid lo que hayáis gastado, y que ellos también pidan lo que hayan gastado. Ésa es la decisión de Alá. Él decide entre vosotros. Alá es omnisciente, sabio. (C.60:10)

[234] *cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Nikâh.

[235] *cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Nikâh.

[236] Término que en el uso común significa al mismo tiempo igualdad, paridad y aptitud, pero en la terminología del fiqh designa equivalencia de estatus social, fortuna y profesión entre el esposo y el suegro, así como la paridad de nacimiento que debe existir entre el esposo y la esposa, en cuya ausencia el matrimonio es considerado no equivalente y, por tanto, susceptible de ser roto. En el derecho islámico, la *kafâ'a* opera en una única dirección y protege sólo a la esposa que no debe ser casada por debajo de su condición; importa poco, por otra parte, si el hombre se casa con una mujer de un estatus social inferior salvo en dos casos. [...] Para la escuela de Kûfa o hanafí, un esposo es compatible con su esposa sólo si es de la misma estirpe, el mismo estatus social y la misma antigüedad en el islam, y de la misma moralidad. Además, en el derecho hanafí, se requiere que ejerza una profesión al menos tan honorable como la de su suegro. [...] En el Magreb malikí, las cuestiones de paridad social, familiar y económica han retenido toda su importancia, incluso aunque en el Magreb la desigualdad de estatus no es objeto de sanción judicial.
La importancia atribuida a la *kafâ'a* en el sistema hanafí se explica por el hecho de que en esta escuela la mujer que ha llegado a la pubertad podía concluir su propio matrimonio sin ayuda de un *wâlî*, aunque este procedimiento fuera considerado indigno. En esos países, por tanto, los riesgos de una alianza deshonrosa eran mucho mayores para la familia de la esposa que en los países de derecho maliquí, donde la asistencia indispensable del *wâlî* daba una importante garantía a la familia de la esposa. (Y. Linant de Bellefonds) (*cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Kafâ'a.)

[237] Aunque en teoría el islam no proclama la superioridad innata de ninguna raza y, por tanto, no deberían darse inconvenientes para los enlaces interraciales, en la práctica este principio se falsea y contraviene con el recurso al concepto de *kafa'a*, la igualdad social que debe existir entre los contrayentes; y, al aceptarse de manera tácita, que un hombre no árabe en ningún caso puede ser el igual de una mujer árabe, el tutor de ésta (el omnipresente *wali*) ha de impedir que ella se deje arrastrar por su debilidad mental y termine casándose contra sus propios intereses: considera la jurisprudencia islámica. Muy otro es el caso del hombre árabe que matrimonia con mujeres de cualquier raza, incluidas las negras, por ser su condición masculina garantía de una superioridad que no permitirá, por ejemplo, que los hijos adopten otra fe distinta de la islámica. (Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p.30)

[238] *cf.* Schacht (1982). *An introduction to Islamic Law*, p. 162.

[239] "Una de las condiciones de validez del matrimonio es, aunque la doctrina misma reduzca mucho su campo de aplicación y sus efectos, cierta paridad (*kafa'a*) entre los esposos: paridad por otra parte en sentido único, debiendo ser digno el esposo de la esposa sin necesaria reciprocidad. Los elementos constitutivos de esta igualdad matrimonial difieren considerablemente entre las escuelas. Es notable [...] que el maliquismo rechace tener en cuenta, contrariamente a la posición hanafí, el origen racial y la profesión ejercida". (*cf.* Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. I), p. 159)

[240] En Egipto [los descendientes de los árabes] han retenido en menor grado las maneras beduinas, y han enturbiado la pureza de su sangre con más casamientos mixtos con coptos convertidos al Islam, o con descendientes de estas personas; por ello, son a menudo despreciados por los miembros de las tribus que se han establecido más tardíamente quienes, frecuentemente, califican con desdén a los anteriores de campesinos, en tanto que se abrogan para sí mismos los apelativos de árabes o beduinos. (Lane (1993). *Maneras y costumbres de los modernos egipcios*, p.202)

[241] El matrimonio no produce ninguna comunidad de propiedad entre el esposo y la esposa, y la mujer conserva libertad completa de contratar. Sólo el hombre está obligado a hacer los gastos de la casa y a mantener a su esposa de acuerdo con su posición; si no puede hacerlo, la esposa puede pedir la disolución del matrimonio por *faskh*. (*cf.* Schacht (1999). Nikah. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*)

[242] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.364.

[243] Para las mujeres de escasos medios económicos hilar era, en principio, una forma de obtener ingresos suplementarios y propios, puesto que, de acuerdo con la legislación islámica, las mujeres pueden disponer libremente de sus bienes sin tener que dar cuenta de ellos a sus maridos. No es arriesgado suponer que, en la práctica, no siempre se mantenía esta norma; todavía en el s. XIV Ibn Yuzayy recordaba que las mujeres de poca categoría social casadas con un hombre pobre estaban obligadas a realizar el servicio "interno" de la casa (amasar, cocinar, barrer...) pero no a hilar y tejer, lo que hace suponer que de hacerlo así, se veían en la obligación de compartir o ceder sus ingresos o a sus maridos. En cuanto a las mujeres de mejor posición, el modelo religioso que identificaba la virtud con el trabajo de la rueca se vio sometido a limitaciones que desde muy pronto fueron aprobadas por los intérpretes de las normas religiosas. Para 'Abd al-Malik b. Habib, las mujeres sólo estaban obligadas a hilar, tejer o moler si así se estipulaba en su contrato de matrimonio; de otro modo se trataba de actividades totalmente voluntarias. (Marín (2000). *Mujeres en al-Ándalus*, p. 270)

[244] *cf.* Lane (1993). *Maneras y costumbres de los modernos egipcios*, p.198.

[245] Las mujeres propietarias de fincas rurales rara vez se habrían ocupado en persona de su gestión económica e incluso su usufructo habría estado en manos de sus maridos o de otros hombres de su familia. La posesión de tierra cultivada podía llegar a ser, por tanto, puramente nominal, aunque sí constituía una baza importante en el sistema de intercambios matrimoniales y en la transmisión hereditaria. A finales del s. IX o comienzos del X se consultó a varios alfaquíes cordobeses sobre las medidas tomadas por los herederos de un tal Da'ud, que había legado un collar de perlas a una hija suya menor de edad. Los demás herederos decidieron venderlo y con su precio adquirir unas tierras para la niña, decisión que fue aprobada por los juristas por el mayor beneficio que ella podría obtener de su futuro producto, en tanto que la alhaja[...] inmovilizaba el capital. (Marín (2000). *Mujeres en al-Ándalus*, p.324)

[246] Legalmente posible, un supuesto semejante traduce, no tanto una contradicción entre norma jurídica y práctica social, como la evidencia del reparto de tareas sociales; en la actividad productiva y laboral, las mujeres sólo pueden participar de pleno derecho en todo lo que se relaciona con sus funciones biológicas y reproductivas. Fuera de este ámbito, su presencia se tolera si va acompañada de una devaluación de su prestigio social: las mujeres de clase acomodada, por definición, no deben trabajar y, aun dentro de su casa, deben contar con el apoyo del servicio doméstico de otras mujeres menos afortunadas. (Marín (2000). *Mujeres en al-Ándalus*, p.310)

[247] *cf.* Diago (Junio 2001). Concepción islámica de la familia. Internet

[248] Diago (Junio 2001). Concepción islámica de la familia. Internet.
[249] *cf.* Nasr (1991). *Islam*, p. 139.
[250] Il faut que, dans le mariage, le *faqir* s'efforce de se conformer à la *sunna*…, et de subvenir aux besoins de son épouse, créature faible qui ne peut subsister par elle-même. [Ibn 'Ajiba, soufi marocain] (Michon (1982). *Fahrasa*, p. 116)
[251] Gharbi, Salua (2003). *Mujeres Marroquíes en lucha*, Internet [6 oct 2004]
[252] El hadiz: 'Aicha dijo: "El Enviado de Alá (la_paz_sea_con_él), cuando quería ir de viaje, echaba a suertes entre sus mujeres y aquélla a quien le tocaba partía con él. Asignaba a cada una de sus esposas un día con la noche correspondiente, excepto a Sawda bent Zema'a que había hecho donación de su día y noche a 'Aicha, esposa del Santísimo Profeta. Había buscado así hacerse agradable al Santísimo Enviado". (El Bokhari (1964). *L'authentique tradition musulmane*, nº 52-30)
Un comentario reciente: Cuando Muhammad quería divorciarse de Sawda o cuando de hecho se divorció, ella tomó la noticia con terrible desconcierto y casi se desmayó. Lloró en presencia de Muhammad y dijo: "Mantenme y otorgo el derecho de mi noche y día a tu joven esposa A'isha" (p.66); él estuvo de acuerdo. Es bien sabido que Sawda había servido a Muhammad muy bien y fue muy buena con él y nadie la había acusado de ningún daño. Pero a causa de falta de belleza, quiso divorciarse de ella. (*cf.* http://answering-islam.org.uk/BehindVeil/btv11.html)
[253] Corrochano, Elena H. (2008). *Mujeres y familia en el Marruecos modernizado*. Madrid: Cátedra, p. 54
"P. Bourdieu (1980) indica que en las sociedades tribales de Argelia el mayor temor del sujeto es el ostracismo familiar, pues éste lo saca de la sociedad y pierde su identidad, la única que vale, la de ser miembro de un grupo". (Corrochano (2008). *Mujeres y familia en el Marruecos modernizado*, p. 54)
[254] *cf.* Nasr (1991). *Islam*, p. 139.
[255] En este sistema familiar amplio, un hombre provee a menudo a las necesidades no sólo de su mujer, sino también de la madre de ésta y de su hermana, de sus tías de su familia política y a veces incluso de primas y de parientes muy alejadas. Así, la necesidad, para los habitantes de las ciudades, de encontrar trabajo a toda costa y de soportar las presiones económicas de la existencia no pesa sobre los hombros de las mujeres. (Nasr (1991). *Islam*, p. 139)
[256] Resulta por ello habitualmente un matrimonio que, fundado sobre el sentido del deber religioso, sobre la continuidad de la familia y sobre la correspondencia social entre los dos partidos, es más duradero y se termina mucho más raramente con divorcio que los matrimonios basados sobre los sentimientos del momento. [...] La mujer tiene ciertas responsabilidades de las que las más importantes son la de edificar un hogar para su familia y educar convenientemente a los hijos. (Nasr (1991). *Islam*, p. 141)
[257] Marín (2000). *Mujeres en al-Ándalus*, p.310.
[258] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.361.
[259] Ibn Hazm (2005). *El collar de la paloma*, p.149.
[260] Sin embargo, una norma benévola a favor de las mujeres activas en el comercio resultaba al menos parcialmente por la existencia de ciertas actitudes permisivas especialmente reservadas para ellas. Por ejemplo, los precedentes históricos recogidos en los escritos primeros acerca de mujeres muy veneradas en el islam inicial, como la esposa del Profeta Jadicha, que fue una mujer rica con un próspero negocio caravanero, o otras mujeres que supervisaban los mercados en la época del Profeta y los Califas bien guiados, reflejaban todos esta actitud. (*cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.165)
[261] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.366.
[262] La industria textil, la de paños de lana, constituye la industria principal de Occidente en la época feudal; los paños eran el principal objeto de intercambio con Oriente, y sobre él se fundaba el comercio marítimo y el de las ferias de Champagne y de Île-de-France: esta industria empleaba una proporción equivalente de hombres y de mujeres. Pero no para las mismas operaciones: los hombres ejecutaban las más pesadas: tejer, batanar, golpear. (Pernoud (1982). *La mujer en el tiempo de las catedrales*, p.210)
[263] El *Libro de los Oficios* menciona a las "paritarias", equivalente de los "paritarios" designados en cada oficio para controlar las formas de trabajo y la calidad de la mercancía, y que por consiguiente poseen poderes judiciales. (Pernoud (1982). *La mujer en el tiempo de las catedrales*, p.209)
[264] *cf.* Lane (1993). *Maneras y costumbres de los modernos egipcios*, p.198.
[265] *La civ. h-ár.*, p. 108
[266] *La civ. h-ár.*, p. 123
[267] "Thus, next to the Holy Qur'an, the Hadith is the second source of the Islamic Law of social and personal behaviour, because the commandments of the Holy Prophet are as binding on the believers as the commandments of Allah. 'Whenever Allah and the Apostle have decided a matter, it is not for a faithful man or woman to follow a course of their own choice (Q. 33:36).'"[...]"A Muslim therefore stands in absolute need of a copy of the Qur'an and a copy of the Hadith for the guidance of his life". Rafiqul-Haqq y Newton (1996). *The Place of Women in Pure Islam*, Internet.
[268] *cf.* Marín (2000). *Mujeres en al-Ándalus*, p. 27.
[269] *La civ. h-ár.*, p. 123. El texto de Burckhardt continúa:
"Afirma Ibn 'Arabi que el hombre ama a la mujer porque es para él semejante a la visión de su esencia más íntima. Eva procede de Adán, es decir, el hombre, en su esencia atemporal, posee tanto la naturaleza masculina como femenina, ambas pertenecen a su totalidad adámica que ha sido creada "a imagen y semejanza de Dios". Según esto, la mujer es para el hombre como un espejo de sí mismo ya que le da a conocer aquella parte de su propia esencia que le está oculta.
Ahora bien, el conocimiento de sí mismo es el camino hacia el conocimiento de Dios, según las palabras del Profeta: "Quien se conoce a sí mismo, conoce a su Señor." Pues de antemano, el hombre no se conoce; se llama a sí mismo "yo", pero no sabe qué es ese "yo" en el fondo; se parece al ojo que ve todo pero no puede contemplarse a sí mismo. "Del hecho de que no te conoces a ti mismo", dice Ibn al-'Arabi, "puedes concluir con toda razón que Dios permanece incognoscible e inalcanzable, a no ser que llegues a conocerte a ti mismo y por ello conozcas a tu Señor". Por un lado, la mujer se encuentra más alejada del origen divino que el hombre ya que ha sido creada después que él y por su naturaleza le contempla desde una posición inferior, por otra parte, en el espejo que es para él la esencia de la mujer, se le manifiesta al hombre aquello que es superior a él. Por el hecho de recordar la mujer al hombre su esencia original salida de Dios, ella es para él espejo de Dios. Este es el

sentido más elevado del amor de la mujer. Después de todo brota del amor de Dios hacia su propia imagen en el hombre".(*La civ. h-ár.,* p. 123)

[270] El amor cortés, tan significativo durante toda la baja Edad Media, surge en la Provenza de fines del siglo XI sin que hasta el momento se haya logrado explicar satisfactoriamente por qué precisamente en ese lugar. (Von der Walde Moheno (1977). El amor cortés, Internet.
La producción literaria, que creció enormemente a finales del siglo XII y eligió las cortes principescas y las fiestas cortesanas como foro de exhibición, confirma hasta qué punto las princesas mecenas ocuparon el centro de la sociabilidad cortesana. No hay duda de que aquellos recitales de *Minnesang*, la poesía amatoria cortesana nacida sobre todo del encuentro con la lírica provenzal en la Segunda Cruzada, contribuyeron también en Alemania a inspirar sentimientos de "exaltación". Los comienzos de esa poesía se sitúan a mediados del siglo XII con el llamado *Minnesang* de la comarca del Donauland. (Zotz, Thomas (2006). El mundo caballeresco y las formas de vida cortesanas. En *La caballería y el mundo caballeresco*, pp. 165-219. Madrid: Siglo XXI, p. 217)
La obra *De amore*, escrita hacia 1180/1190 por Andreas Capellanus [...] se puede decir que no trata sólo de una teoría del amor definida claramente y referida a la relación entre sexos, sino del amor cortés como forma del discurso cortesano. El tema del amor se entiende en ella tanto en sentido erótico, por referencia al *Ars amatoria* de Ovidio, como en el sentido más amplio de la tradición antigua de la *amicitia*. (Zotz (2006). El mundo caballeresco y las formas de vida cortesanas, p.218)

[271] La misma concepción de Burckhardt se refleja en estas palabras: "El culto a la mujer lo han llevado muy lejos los andaluces; podemos creer legítimamente que los poetas no han hecho más que reflejar las ideas de su tiempo, o si muchos de sus contemporáneos han tenido conceptos diferentes, han podido, bajo la influencia de esta literatura, depurada sin cesar, modificar su actitud frente a la mujer... Se encuentran muchos elementos constitutivos del amor cortés...: buena acogida y hospitalidad, lealtad y fidelidad, dulzura, alegría, amor; pero buscaríamos vanamente la oposición entre cortés y villano como en la Edad Media cristiana. Los buenos modales de la España musulmana no son privativos de las clases privilegiadas: están extendidos por todas partes, se manifiestan espontáneamente". (Pérès (1983). *Esplendor de al-Andalus*, p.426)

[272] La mejor de vuestras esposas es la que trae al mundo muchos hijos y ama mucho (a su marido). (*hadiz* cit. por Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 21)

[273] *cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 21.

[274] «Ciertamente, una estera en un rincón de la casa vale más que una mujer estéril». (*cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 21)

[275] El Profeta (la_paz_sea_con_él) ha dicho: «Debéis tomar a una mujer fecunda y amorosa». (*cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 64).
Un hombre se acercó al Profeta (la_paz_sea_con_él) y le dijo: He conocido a una mujer con clase y con belleza, pero no dio a luz hijos. ¿Debo casarme con ella? Dijo: No. Volvió de nuevo, pero se lo prohibió. Volvió una tercera vez y (el Profeta) le dijo: Cásate con mujeres cariñosas y muy prolíficas, porque sobrepasaré en número a las naciones por vosotros. (*Sunaan* Abu Dawud Libro 11, Número 2045) (*cf.* Abul Kasem (s.f.). *Women in Islam*)

[276] Marín (2000). *Mujeres en al-Ándalus*, p.87.

[277] Comme tous ses coreligionnaires, les contemporains y compris, l'auteur [Ghazâlî], veut ignorer que la stérilité d'un mariage peut être aussi le fait de l'homme. (Bercher et Bousquet (1989) Notes. En *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*, p. 124, note 106)

[278] «Chaber dijo: "El Enviado de Alá (la_paz_sea_con_él) me habló en estos términos: "¿Chaber, estás casado? –Sí, le dije. –¿Con quien? ¿Una virgen o una desflorada? –No una virgen, sino una desflorada. –¿Y por qué no una virgen con la que hubieras retozado? –Oh Enviado de Alá, contesté, a mi padre le han matado en la jornada de Uhud, dejando nueve hijas. Tengo pues nueve hermanas. Me disgustó añadir una joven inhábil como ellas, pero no una mujer que las peinara y se ocupara de ellas. –Has hecho bien, dijo.» (*cf.* El Bokhari (1964). *L'authentique tradition musulmane,* 64-18)

[279] Marín (2000). *Mujeres en al-Ándalus*, p. 100.

[280] *La civ. h-ár.*, p. 108

[281] *cf.* Rafiqul-Haqq y Newton (1996). *The Place of Women in Pure Islam*, Internet.

[282] "¿No es el testimonio de dos mujeres igual al de un hombre?" [...] "Esto es la deficiencia de su inteligencia. ¿No es cierto que una mujer no puede rezar ni ayunar durante su periodo?" [...] "Esto es la deficiencia en su religión." (*cf. Sahih Bukhari*, Volume 1, Book 6, Number 301, Internet) (*cf.* también: *Sahih Bukhari*, Volume 2, Book 24, Number 541)

[283] *cf.* Michon (1982). *Fahrasa*, p. 123.

[284] Ibn Hayyan (1981). *al-Muqtabis V*, p.16.

[285] *cf.* C. 2:282: "Llamad, para que sirvan de testigos, a dos de vuestros hombres; si no los hay, elegid a un hombre y a dos mujeres de entre quienes os plazcan como testigos, de tal modo que si una yerra, la otra subsane su error".
Por regla general bastan para la prueba dos testigos varones o un varón y dos mujeres, ajustándose a los principios de que *testis unus testis nullus* y de que "la inteligencia de la mujer es imperfecta". (Pareja (1954). *Islamología* (t. II), p. 579)

[286] "Refirió Abu Said: El Profeta dijo: "¿No es verdad que una mujer no reza y no ayuna durante la menstruación?" Y eso es el defecto (pérdida) de su religión." (*cf. Sahih Bukhari,* 'Fasting', Volumen 3, Libro 31, Número 172)
"El Apóstol de Alá dijo una vez a un grupo de mujeres: 'No he visto a nadie más deficiente en inteligencia y en religión a vosotras. Un hombre prudente y sensato podría ser extraviado por algunas de vosotras'. Las mujeres le preguntaron: 'Oh Apóstol de Alá, ¿qué es deficiente en nuestra inteligencia y religión?' Respondió: '¿No es el testimonio de dos mujeres igual al testimonio de un hombre?' Contestaron afirmativamente. Dijo: 'Esto es la deficiencia de vuestra inteligencia' ... '¿No es verdad que una mujer no puede rezar ni ayunar durante sus menstruaciones?' Las mujeres contestaron afirmativamente. Dijo: 'Esto es la deficiencia en vuestra religión'." (*cf.* Rafiqul-Haqq y Newton (1996). *The Place of Women in Pure Islam*, Internet)

[287] *cf.* Rafiqul-Haqq y Newton (1996). *The Place of Women in Pure Islam*, Internet.

[288] *cf.* Rafiqul-Haqq y Newton (1996). *The Place of Women in Pure Islam*. Internet.

[289] Guichard (1995a). *Al-Andalus, estructura antropológica...*, p.79

[290] *'ird* es el honor de la mujer y *charaf,* el del varón.

[291] Guichard (1995a). *Al-Andalus, estructura antropológica*, p.79.

[292] *cf.* Pryce-Jones (2002). *The Closed Circle*, p.37.

"La inmodestia y la infidelidad pierden su honor (de las mujeres) y deshonran a los hombres de la familia a quienes corresponde conservar este honor". (*cf.* Pryce-Jones (2002). *The Closed Circle*, p.37)

[293] Guichard (1995a). *Al-Andalus, estructura antropológica*, p.165.

[294] *cf.* Marín (2000). *Mujeres en al-Ándalus*, p.119.

[295] Algunas mujeres, a fin de quedar embarazadas, andan, sobre el cuerpo de un hombre decapitado, siete veces, sin decir nada, y otras, con el mismo propósito, impregnan de su sangre un trozo de tejido de algodón, del que luego hacen uso de una manera que me abstengo de explicar. (Lane (1993). *Maneras y costumbres de los modernos egipcios*, p.259)

[296] Te preguntan acerca de la menstruación. Di: «Es un mal. ¡Manteneos, pues, aparte de las mujeres durante la menstruación y no os acerquéis a ellas hasta que se hayan purificado! Y cuando se hayan purificado, id a ellas como Alá os ha ordenado». Alá ama a quienes se arrepienten. Y ama a quienes se purifican. (C. 2:222)

[297] *cf. Sahih Bukhari,* 'Fasting', Volumen 3, Libro 31, Número 172.

[298] Esta visión veterotestamentaria la encontramos también en el islam: si alguien no realiza las abluciones prescritas, Dios no acoge su oración. Las reglas de la pureza prevén que yo no pueda saludar a una mujer, porque podría tener la menstruación que la hace impura y, al tocarla, también yo quedaría impuro. Y otras cosas de este tipo. (Samir (2003). *Cien preguntas sobre el islam*, p.35)

[299] «'Aicha ha dicho: "Nunca la mano del Enviado de Alá (la_paz_sea_con_él) tocó la mano de una mujer, salvo que ésta le perteneciera".» (*cf.* El Bokhari (1964). *L'authentique tradition musulmane*, nº 93-49)

[300] «Narró 'Aisha: Las cosas que anulan las oraciones fueron mencionadas antes de mi. Dijeron: "La oración es anulada por un perro, un asno y una mujer (si pasan por delante de la gente que reza)." Dije: "Has hecho de nosotras (mujeres) perros. Vi al Profeta rezar mientras estaba echada en mi lecho entre él y la Qibla. Cuando tenía una necesidad, me escurría afuera, porque me disgustaba estar frente a él".» (*cf. Sahih Bukhari,* 'Virtues of the Prayer Hall', Volumen 1, Libro 9, Número 490)

[301] *cf. Sahih Bukhari*; 'Wedlock, Marriage (Nikaah)' Volumen 7, Libro 62, Número 30. También se encuentra en 4:52:110 y en 4:52:111)

[302] "Refirió Abdullah ibn Amr ibn al-'As: El Profeta (la_paz_sea_con_él) dijo: Si uno de vosotros se casa con una mujer o compra una esclava, debe decir: "Oh Alá, Te pido por el bien que hay en ella y en la disposición que Tu le has dado." Cuando compra un camello, que lo agarre por la joroba y diga lo mismo". (*Sunaan* Abu Dawud, Libro 11, Número 2155) (*cf.* Abul Kasem (s.f.). *Women in Islam*, Internet)

[303] La mujer ha sido creada de una costilla y no se puede enderezar. Si quieres sacar beneficio de ella, hazlo a pesar de que esté torcida. Si tratas de enderezarla, la romperás, y romperla quiere decir divorciarse de ella. (Muslim). (*cf.* Zafrulla Khan (1989). *Gardens of the righteous*, p. 67)

[304] "If you relax the woman's bridle a tiny bit, she will take you and bolt wildly. And if you lower her cheek-piece a hand span, she will pull you an arm's length ... Their deception is awesome and their wickedness is contagious; bad character and feeble mind are their predominant traits ... Mohammad said : 'The likeness of a virtuous woman amongst women is like a red beaked crow among a hundred crows." (Rafiqul-Haqq y Newton (1996). *The Place of Women in Pure Islam*, Internet)

[305] 'Three [persons] if you esteem them they will dishonour you and if you dishonour them they will esteem you : the woman, the servant and the Nabatea.' (Rafiqul-Haqq y Newton (1996). *The Place of Women in Pure Islam*, Internet)

[306] Refirió Usama ben Zaid: El Profeta dijo: "A la posteridad no he dejado ninguna aflicción más perjudicial que las mujeres". (*Sahih Bukhari,* 'Wedlock, Marriage (Nikaah)' Volumen 7, Libro 62, Número 33, trad. de J. M. S.)
Usama b. Zaid refirió que el Mensajero de Alá (la_paz_sea_con_él) dijo: No he dejado a la posteridad trastorno más nocivo para los hombres que el perjuicio hecho a los hombres por causa de las mujeres. (*cf. Sahih Muslim,* 'Kitab Al-Riqaq', Libro 36, Número 6603)
Y el Mensajero de Alá (la paz y la oración sean con él) dijo: "Una mirada es una flecha emponzoñada de Satanás. Quien se abstiene por temor de Alá recibirá de Él aumento de la fe, cuya suavidad sentirá en su corazón." (Al-Ghazali) (*cf.* Abul Kasem (s.f.) *Women in Islam*, Internet)

[307] *cf. Sahih Muslim*, 'The Book of Faith', Libro 001, Número 0142.

[308] No hay, que yo sepa, criaturas inferiores por la razón y por la fe que sepan dominar mejor a los que están dotados de razón, que vosotras, mujeres. (*hadiz*) (*cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*) ¡Oh Alá, protégeme de la iniquidad, la de mi oído, la de mi mirada, la de mi esperma! (*hadiz*) (*cf.* Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages…*)

[309] «Umar ha dicho: "Obrad contrariamente a lo que quieren las mujeres: esta contradicción es fuente de bendición". El Profeta ha dicho: "¡Ay del esclavo de su esposa!"» (*cf.* Michon (1982). *Fahrasa*, p. 124)

[310] Umar ha dicho: "Obrad contrariamente a lo que quieren las mujeres: esta contradicción es fuente de bendición". El Profeta ha dicho: "¡Ay del esclavo de su esposa!" (*cf.* Michon (1982). *Fahrasa*, p. 124)

[311] *cf.* Michon (1982). *Fahrasa*, p. 124.

[312] Yo oigo decir a muchos: «La seguridad de domeñar los apetitos carnales se halla en los hombres y no en las mujeres», y me maravillo no poco de semejante declaración. Tengo dicho, y no me vuelvo de ello, que hombres y mujeres son iguales en punto a su inclinación por entrambos pecados de maledicencia y concupiscencia. No hay hombre a quien requiera de amor una mujer hermosa, e insista en hacerlo, sin que haya impedimento, que no caiga en las redes de Satanás y no se vea atraído por el pecado, encandilado por la lujuria y levantado por el deseo, del mismo modo que no hay mujer a quien requiebre un hombre en parecidas circunstancias, que no se dé a él, por un decreto inexorable y una absoluta sentencia a la que nadie puede hurtarse. (Ibn Hazm (2005). *El collar de la paloma*, p.286)

[313] "Nunca prosperará un pueblo si confía la autoridad a una mujer". (El Bokhari (1964). *L'authentique tradition musulmane*, nº 92-18.) Refirió Abu Bakr: Durante los días de la batalla (del camello), Alá me favoreció con una palabra que había oído al Apóstol de Alá después de que estuve a punto de unirme con los compañeros de Al-Jamal (el camello) y combatir junto con ellos. Cuando el Apóstol de Alá fue informado de que los persas habían coronado a la hija de Cosroes como su gobernante, dijo: "Un pueblo gobernado por una mujer nunca tendrá éxito". (*cf. Sahih Bukhari*, 'Military Expeditions led by the Prophet (pbuh)', Volumen 5, Libro 59, Número 709)

[314] Alá escoge enviados entre los ángeles y entre los hombres. Alá todo lo oye, todo lo ve. (C.22:75) Antes de ti, no enviamos sino a hombres a los que hicimos revelaciones –si no lo sabéis, preguntad a la gente de la Amonestación. (C.16:43) Antes de ti, no enviamos más que a hombres de las ciudades, a los que hicimos revelaciones. ¿No han ido por la tierra y mirado cómo

terminaron sus antecesores? Sí, la Morada de la otra vida es mejor para los que temen a Alá ¿Es que no razonáis...? (C.12:109)

[315] Abu Musa refirió que el Mensajero de Alá (la_paz_sea_con_él) dijo: Entre los hombres hay muchos perfectos pero no hay perfectas entre las mujeres excepto María, hija de 'Imran, Asiya, esposa del Faraón, y la excelencia de 'A'isha comparada con las mujeres es la del Tharid sobre los demás alimentos. (*cf. Sahih Muslim*, 'The Book Pertaining to the Merits of the Companions of the Holy Prophet', Libro 031, Número 5966)

"La mejor de las mujeres (en el mundo) es María; la mejor de las mujeres (de mi comunidad es mi primera esposa) Khadiya". (*cf.* El Bokhari (1964). *L'authentique tradition musulmane*, nº 63-20. Las aclaraciones entre paréntesis son de G. H. Bousquet)

[316] Hadiz citado por Muslim. *cf. Wondrous treatment of women in Islam* (s.f.), Internet.

[317] Es referido por autoridad de Abdullah b. Umar que el Mensajero de Alá observó: Oh mujeres debéis dar limosnas y pedir perdón porque os he visto como la mayoría de los habitantes del infierno. Una mujer prudente dijo: ¿Por qué, Mensajero de Alá, nosotras somos la mayoría del Infierno? A lo que el Santo Profeta observó: Maldecís mucho y sois desagradecidas a vuestros maridos. No he visto a nadie aparte de vosotras que carezca de sentido común y menoscabe la religión y (a la vez) que quite la sabiduría de los sabios. A lo cual la mujer señaló: ¿Qué está mal con nuestro sentido común y nuestra religión? Él (el Santo Profeta) observó: Vuestra falta de sentido común (se puede juzgar bien por el hecho) de que el testimonio de dos mujeres es igual al de un hombre, es una prueba de la falta de sentido común, y pasáis algunas noches (y días) sin realizar la oración y en el mes de Ramadán (en vuestros días) no cumplís con el ayuno, eso es un menoscabo de la religión. Este *hadiz* ha sido narrado por la autoridad de Abu Tahir con su cadena de transmisores. (*cf. Sahih Muslim*, 'The Book of Faith', Libro 001, Número 0142)

[318] "Madre de Moisés" (C. 28:7, 28:10), "mujer de Noé", "mujer de Lot" (C.66:10), "mujer de Faraón" (C.66:11, 28:9), "mujer de Imrán" (C.3:35), "mujer del Poderoso" (C.12:10, 12:51), "hermana (de Moisés)" (C.28:11, 20:40), "hermana de Aarón" (C.19:28).

[319] Si la prosternación estuviera permitida a otro que a Alá, la mujer debería prosternarse ante su marido. (Tirmidhi) (*cf. Wondrous treatment of women in Islam* (s.f.), Internet)

Si yo (Mahoma) ordenase a alguien que se prosternara ante otro, ciertamente ordenaría a la mujer que se prosternara ante su marido, por la consideración que éste tiene respecto a ella. (*hadiz* de Tirmidhi) (Zafrulla Khan (1989). *Gardens of the righteous*, p.69.)

Refirió Qays ibn Sa'd: Me dirigí a al-Hirah y vi (a la gente) prosternándose ante uno de sus sátrapas, y dije: El Apóstol de Alá (la_paz_sea_con_él) tiene el máximo derecho a que se realice la prosternación ante él. Cuando me dirigí al Profeta (la_paz_sea_con_él), dije: Fui a al-Hirah y los vi prosternándose ante uno de sus sátrapas, pero tienes el superior derecho, Apóstol de Alá, a que (las gentes) se prosternen ante ti. Dijo: Dime: Si fueras a pasar por mi tumba, ¿te prosternarías ante ella? Dije: No. Entonces dijo: No lo hagas. Si tuviera que ordenar a alguien hacer la prosternación ante otro, ordenaría a las mujeres que se prosternaran ante sus maridos, por el particular derecho sobre ellas otorgado a los maridos por Alá. (Sunaan Abu Dawud 11.2135) Libro 11, Número 2135 (*cf.* Abul Kasem (s.f.). *Women in Islam*, Internet)

[320] *La civ. h-ár.*, p. 116.

[321] *cf.* Cahen (1977). Les facteurs économiques et sociaux dans l'ankylose culturelle de l'Islâm, p. 208.

[322] Lane (1993). *Maneras y costumbres de los modernos egipcios*, p.192.

[323] *cf.* Bonnassié, Guichard y Gerbet (2001). *Las Españas medievales*, p.125. Referirse a la mujer musulmana como "ciudadana" parece excesivo.

[324] *cf.* Dozy (1988). *Historia de los musulmanes de España* (lib. I-II), p. 316-317.

[325] ¿Cuáles son las prácticas reprobadas o prohibidas por la ley islámica al respecto? Es éste un tema del que se han ocupado en los últimos años Y. Râgib y Th. Leisten en estudios que todavía no han tenido la difusión que merecen. Siguiendo sobre todo a Th. Leisten, las prohibiciones son las siguientes: a) prohibición de rezar en los cementerios y especialmente junto a las tumbas, punto sobre el que hay discrepancias: es prohibido (*harâm*) para Ibn Hanbal e Ibn Hazm; es solamente reprobable (*makrûh*) para Abû Hanîfa; Mâlik lo permite; b) prohibición de visitar las tumbas y sentarse junto a ellas (esta prohibición está dirigida sobre todo a las mujeres); c) prohibición de hacer sacrificios junto a las tumbas; d) prohibición de señalar una tumba o ponerle una inscripción. (Fierro (2000). El espacio de los muertos, p. 155)

El cadí de Toledo, que se hizo con el poder en la ciudad durante la *fitna,* prohibió que las mujeres saliesen en cortejo fúnebre al cementerio. (Fierro (2000). El espacio de los muertos, p.159)

[326] Escribe Ibn Hazm: "Me acuerdo que un día se dio en nuestra casa una fiesta, con una de esas ocasiones en que suelen celebrarse tales saraos en las casas de los grandes. En ella se reunieron nuestra familia y la de mi hermano (¡Dios lo haya perdonado!), nuestras mujeres y las de nuestros pajes y servidores más allegados, gente toda agradable y cortés. Estas mujeres se quedaron en casa durante el centro del día, pero más tarde se trasladaron a un torreón que había en la finca, dominando el jardín de la casa, desde el cual se divisaba toda Córdoba y su vega y en cuyos muros se abrían varios ventanales; y se pusieron a mirar a través de las celosías". (Ibn Hazm (2005). *El collar de la paloma*, p.264)

[327] *cf.* Lane (1993). *Maneras y costumbres de los modernos egipcios*, p.195.

[328] *cf.* Pernoud (1982). *La mujer en el tiempo de las catedrales*, p.84.

[329] *cf.* Pernoud (1982). *La mujer en el tiempo de las catedrales*, p.84.

[330] Notemos sin embargo ya la dualidad de los medios femeninos creados por esta situación: de un lado, las esposas legítimas, que el honor del clan y del linaje y la necesidad de preservarlo de las promiscuidades de la vida urbana obliga a ocultar lo más posible, e incluso a mantener en un estado de ignorancia, de inactividad y de incultura del que dan testimonio tanto Ibn Hazm como Averroes. (Guichard (1995a). *Al-Andalus, estructura antropológica*, p.116)

[331] Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p.10.

[332] "Aquí está la mujer, mi madre, mi hermana, mi hija; | Es ella quien despierta en lo más íntimo de mi ser las emociones más sagradas | aquí está mi amada, mi sol, mi luna y mi estrella; | Es ella la que me enseña a comprender la poesía de la vida. | ¿Cómo podría considerar despreciables la Ley Santa a estas bellas creaciones? | ¿No se habrán confundido los sabios al interpretar el Corán? | El fundamento de la nación y del Estado es la familia; | Mientras que no se comprenda el pleno valor de la mujer, | La vida de la nación permanecerá incompleta. | La edificación de una familia tiene que corresponder a la justicia. | Por tanto, la igualdad es necesaria en tres cosas: el divorcio, la separación y la herencia. | En tanto que la mujer cuente la

mitad que el hombre en la herencia y un cuarto que el hombre en el matrimonio, | Ni la familia ni el país podrán elevarse". (*cf.* Gibb (1949). *Les tendances modernes de l'Islam*, p. 124)

[333] Su poema "Desvelad" es aun más categórico: "¡Quitad el velo! ¡Porque el velo, oh hija de Fihr, es una enfermedad que corroe la vida y la sociedad! | Todo tiende a renovarse, ¿por qué pues este anacronismo seguiría siendo inmutable? | ¡Ningún profeta ha prescrito el velo con esta forma, ningún sabio lo ha aprobado nunca! | Tanto a los ojos de la Ley Sagrada, de la Naturaleza y el buen gusto, la razón y la conciencia, es condenable. | Han pretendido que en el velo había una protección; | Mienten, porque esta verdad, es un afeamiento. | Han pretendido que desvelarse es ofender la modestia. | Mienten, porque el desvelamiento es la perfecta pureza. | No es el velo el que protege la virtud de la muchacha: su protección es su educación y su participación en el conocimiento. | Cultivad el espíritu de las jóvenes, para que así los cuerpos de las jóvenes puedan asegurarse contra el mal". (*cf.* Gibb (1949). *Les tendances modernes de l'Islam*, p. 126)

[334] *cf.* Pryce-Jones (2002). *The closed circle*. *An interpretation of the Arabs*, p. 130.

[335] *cf.* Pryce-Jones (2002). *The closed circle*. *An interpretation of the Arabs*, p. 130.

[336] En Persia, ni los críticos extranjeros ni los liberales y reformistas musulmanes mostraron mucho interés por los derechos de la mujer, pero las propias mujeres persas iniciaron la lucha por la emancipación. Una figura notable fue Qurrat al-Ayn (1814-1852), la hija mayor de un eminente teólogo musulmán shií. [...] Predicó sin velo y denunció la poligamia. Fue martirizada, con al menos otras 27 babis, y torturada hasta la muerte. (Lewis (2002b). *¿Qué ha fallado?*, p.117)

[337] Nasr (1991). *Islam*, 137.

[338] *cf.* Gibb, *Les tendances modernes de l'Islam*, p. 123.

[339] *cf.* Gibb (1949). *Les tendances modernes de l'Islam*, p. 123.

[340] *cf.* Pryce-Jones (2002). *The closed circle*. *An interpretation of the Arabs*, p. 130.

[341] *cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Nikâh.

[342] *cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Nikâh.

[343] *cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Nikâh.

[344] Samuel M. Zwemer ha escrito: "Por razón del matrimonio temprano la niña musulmana no tiene verdadera infancia; espera con miedo y ansiedad el matrimonio que puede no haber visto nunca; está pronto adiestrada en todos los modos de engaño que son la protección de los débiles y vulnerables contra la fuerza y la autoridad, y los celos son una de sus pasiones dominantes. No querida al nacer, siempre considerada inferior a sus hermanos, padre y marido, y rodeada por tanto en esta religión que significa degradación y humillación, ¡quién puede culparla si no es feliz!" (*cf.* Pryce-Jones (2002), p. 133)

[345] *cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Nikâh.

[346] Las legislaciones de algunos países islámicos han tratado de limitar los matrimonios polígamos, a través de las leyes que se han promulgado en el ámbito familiar. (Labaca (2005). El matrimonio polígamo islámico, Internet)

[347] L'un des premiers projets du titulaire du nouveau ministère des Affaires sociales créé en Egypte en 1939 [...] visait à restreindre la polygamie et à limiter les conditions du divorce. Mais bien que les propositions de ce ministre ne portassent que sur une partie très modérée des réformes souhaitées par l'opinion cultivée, elles déclenchèrent des remontrances immédiates des partisans du point de vue d'al-Azhar, qui objectaient qu'elles étaient contraires à la *sharî'a* et que le ministère ferait bien mieux de tourner son attention vers les courses de chevaux, les paris et autres maux sociaux dénoncés par le Coran et par la morale musulmane. (Gibb (1949). *Les tendances modernes de l'Islam*, p. 127)

[348] Frente a la autoridad de los cuatro *imam* y de sus escuelas de derecho, reivindica absoluta libertad de criterio. ... Se declara que las reglas sobre la poligamia, el repudio, la esclavitud y algunas otras, no pertenecen a lo esencial del islam y se hallan sujetas a modificaciones eventuales. Se recomienda separar de la *chari'a* la legislación relativa a transacciones civiles, sociales y comerciales. Así se acabaría con absurdos inconvenientes, como el caso de un profesor de música cuyo testimonio fue rechazado por un tribunal del Cairo como nulo e ilegal, dada la ocupación prohibida del testigo. (Pareja (1954). *Islamología* (t. II), p. 625)

VIII. DISCRIMINACIÓN Y OPRESIÓN / 2

La condición de los *dimmis*

1. ¿CONVIVENCIA PACÍFICA? ¿TOLERANCIA DEL ISLAM PARA CON LOS *DIMMIS*?

Burckhardt defiende la idea un islam intrínsecamente tolerante, a pesar de que se extendió por la violencia:

> **Parte de la grandeza de la civilización hispano-árabe se debe a la convivencia pacífica de comunidades musulmanas, cristianas y judías bajo el dominio árabe. La tolerancia –de que hizo gala el Islam aquí y en otros lugares, parece estar en contradicción con la impetuosidad de su expansión, pues escasamente ochenta años después de la muerte del profeta, su segunda o tercera oleada llegaba al Indo por el este y a los Pirineos por el oeste. [...] Una vez depuestas las armas, los musulmanes tratasen a cristianos y judíos con una tolerancia como no la solían practicar ni los judíos ni los cristianos dentro de sus propios dominios[1].**

Las nociones de la tolerancia islámica y la convivencia pacífica entre los miembros de las tres religiones cuentan con amplio respaldo entre un grupo de historiadores, entre los que se encuentra Burckhardt; éste afirma que los musulmanes no se han mostrado intolerantes con otras religiones, pues "nunca trataron de imponer su credo ni obligaron a los demás a convertirse"[2]; escribe Esposito que esto "en el contexto histórico pre-moderno resultaba una apuesta muy progresista", en comparación con el trato que los cristianos dieron a los fieles de otras religiones[3]. Valdeón explica la tolerancia de los musulmanes "con unos y con otros, en buena medida porque practicaban religiones próximas a la suya"; al fin al cabo, cristianos y judíos eran "gentes del Libro"[4]. Gabrieli afirma que el dominio árabe de España fue "en sus mejores momentos bastante tolerante en lo que a la política interior se refiere" –y continúa, de forma poco consecuente– "aunque fue el origen de la lucha religiosa en la Península" y, "según algunos historiadores, a ello se debe el fanatismo y el integralismo que habían de caracterizar la posterior historia de España"[5]. Mantran afirma que la resistencia interior cristiana duró poco "debido a la política tolerante de los musulmanes y al hecho de que estaba muy localizada"[6].

G. E. von Grunebaum ha señalado que los musulmanes no tenían obligación alguna de convertir o exterminar a las gentes del Libro: "de ahí viene la reputación del Islam de religión tolerante, reputación indudablemente justificada por el hecho de que los musulmanes permitieron a cristianos y judíos practicar su propia religión; pero resulta injustificada en la

medida en que, para Occidente, la tolerancia implica una situación de igualdad ante la ley y la participación en la vida política y civil en condiciones de igualdad"[7]. Las distinciones jurídicas entre personas de diferente religión, afirma Grunebaum, eran algo muy natural en aquella época, por lo que "apenas tiene sentido en este punto hablar de tolerancia o intolerancia; sólo cabe este lenguaje cuando se trata de la disposición de los soberanos a aceptar a las comunidades extrañas con sus propias peculiaridades. Y bajo este aspecto hay que decir que el musulmán en general mostró una mejor disposición durante la Edad Media que su contemporáneo bizantino o europeo"[8].

Afirmaciones encomiásticas del dominio musulmán se pueden encontrar con facilidad en los libros de historia: "la tolerancia" de la *dimma* "es considerada con razón un título de gloria" del islam y la supervivencia de comunidades *dimmis* demuestra que dicha tolerancia existió en la práctica[9]; los musulmanes "no fueron intolerantes, como lo prueba su convivencia, generalmente tranquila, con cristianos y judíos; ni fanáticos, si se exceptúa a los berberiscos"[10] Menéndez Pidal afirma que Mahoma fue un "dominador respetuoso" de pueblos sometidos, que prescribió "la tolerancia para todos", pueblos del Libro e idólatras, y que el imperio musulmán se extendió "regido por principios de respeto hacia los vencidos"[11]. El islam andalusí, escribe Cruz Hernández, nunca quiso acabar con los cristianos porque se hubiera faltado al estatuto religioso de los *dimmis* y porque constituían una saneada fuente de ingresos; las quejas de los mozárabes no derivaban de motivos religiosos, sino de motivos económicos, por la excesiva codicia de las autoridades imponiendo tributos injustos, y se manifestaron en que apoyaron a rebeldes muladíes o bereberes en más de una ocasión y cambiaron de señor en las marcas fronterizas[12]."El nuevo Estado islámico no sólo permitió a los judíos y a los cristianos sobrevivir, sino que en conformidad con el mandato coránico, por lo general les protegió"[13]. A pesar de algunos episodios violentos de fanatismo popular, el estado musulmán casi nunca fue un perseguidor, escribe Goitein[14].

Lévi-Provençal declara que los españoles cristianos "pudieron conservar el libre ejercicio de su culto, aun después de sometidos". Si abrazaban el islam "entraban automáticamente a disfrutar del estatuto personal de los musulmanes de nacimiento, libres o esclavos, con todas las ventajas que dicho estatuto podía ofrecerles"[15]. "Muchos españoles, a los que el régimen visigodo había despojado y reducido a la miseria optaron sin vacilaciones por la conversión, por lo menos aparente, al Islam"[16]. Lewis declara que los *dimmis* tenían derechos legales bien establecidos y reconocidos generalmente, pero carecían de derechos políticos[17].

Mantran demuestra de manera paradójica la tolerancia del Imperio otomano y, como el marino que hace avanzar el barco contra el viento, utiliza hechos que parecen adversos en provecho de su argumentación: durante el dominio otomano, en ocasiones, justificadamente

o no, han podido producirse violencias con las poblaciones no musulmanes, violencias que todos los países dominantes han cometido con los dominados, pero en el Imperio otomano la protección de los *dimmis* ha sido la norma; y aun cuando estos *dimmis* han sido considerados como súbditos de condición menos elevada que los musulmanes y se les ha vedado el acceso a ciertos cargos públicos, los otomanos hallaron un modo de evitar esta prohibición. Ese modo fue el *devchirme*, y no hay que olvidar que los turcos acogieron a los judíos expulsados de España[18]. El *devchirme* era literalmente la "recogida" de niños cristianos de poblaciones sometidas principalmente de la península balcánica, que eran arrancados a sus familias para llevarlos a Anatolia, esclavizándolos, islamizándolos y turquificándolos; la institución era un medio de promoción de esos niños, que ingresaban en el ejército: el cuerpo de los jenízaros se nutrió de contingentes aportados regularmente por tal sistema. Los funcionarios otomanos visitaban periódicamente las poblaciones para elegir a los niños de mejor presencia, que eran así separados de sus raíces étnicas y culturales[19]. En sentido contrario, Bat Ye'or valora negativamente el *devchirme*; lo considera un "tributo de sangre" pagado por los cristianos y un agravante de la disminución demográfica sufrida por esta comunidad[20]. Paralelamente a este sistema de reclutamiento, otro funcionaba para reclutar niños entre seis y diez años (*iç oglan*) destinados a los serrallos de los sultanes. Confinados en palacios y confiados a los eunucos, eran sujetos durante catorce años a una disciplina ardua a tareas difíciles. Ellos proporcionaban la jerarquía más elevada de los funcionarios del Estado otomano[21].

Escribe Cuevas que el islam supo armonizar la expansión militar violenta y la convivencia pacífica con los grupos religiosos bajo su dominio: "aunque parezca contradictorio, en la doctrina islámica se compadecen perfectamente el precepto de la guerra santa con el de la tolerancia"[22]. Según Esposito, la tolerancia musulmana no tenía parangón en la cristiandad: los judíos, los musulmanes y los cristianos que no aceptaban la autoridad del Papa "eran obligados a convertirse o estaban sometidos a una constante persecución y padecían una ulterior expulsión"[23]; "los conquistadores musulmanes demostraron ser mucho más tolerantes de lo que lo había sido el cristianismo imperial"[24]. En general se acepta que hubo épocas excepcionales de gran intolerancia como fueron las de dominio almorávide y almohade en la historia andalusí[25].

Fanjul observa que hay que distinguir entre la tolerancia de las autoridades y la intransigencia de los letrados y las masas musulmanas: "aunque las autoridades políticas, en líneas generales, aparecían como más tolerantes hacia las minorías por necesidades prácticas de gobierno, los ulemas, los muftíes y las masas populares se fueron tornando cada vez más intransigentes a medida que se ahondaba la crisis económica y política del

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

mundo musulmán (siglos X-XIV); por consiguiente, las conversiones forzadas para evitar persecución y daños crecieron en proporciones notables"[26].

2. LA ESCLAVITUD Y LA DIMMITUD CONTRADICEN LA TOLERANCIA

Desde la óptica de los derechos humanos, la historia de al-Andalus ofrece una perspectiva muy distinta de la que pintan sus hagiógrafos. Hoy en día, tolerancia significa el reconocimiento de los "derechos humanos" del prójimo, derechos universales por estar basados en la condición universal del hombre como persona, con sus atributos de responsabilidad, singularidad y dignidad[27]. Nieto Cumplido escribe que no es tolerancia la que convierte a una parte de la sociedad, los cristianos y los judíos, en ciudadanos de segunda categoría y calificar de tolerantes las relaciones entre musulmanes y cristianos en la Córdoba andalusí es "una falacia destinada a ignorantes"[28]. Bat Ye'or ha subrayado el carácter opresor de la "civilización de la dimmitud"; los pueblos nativos indígenas son llamados *dimmis*, "pueblos protegidos", porque el derecho islámico protege su vida y bienes con la condición de que se sometan al gobierno islámico; pero el mismo derecho islámico genera el proceso de *dimmitud* y autodestrucción[29]. Orlandis escribe que la tolerancia de que gozaban los cristianos estaba estrictamente limitada. Las iglesias cristianas soportaron con diversa fortuna la dura prueba del dominio musulmán[30]. Fletcher afirma que la España musulmana fue un país de *yihad* continua bajo la jurisdicción malikí, una de las interpretaciones más severas y represivas del derecho islámico. La España musulmana estaba poblada por decenas de miles de esclavos cristianos y *dimmis* cristianos humillados y oprimidos, además de una pequeña minoría de notables cristianos privilegiados. Los muladíes estaban en casi perpetua revuelta contra los árabes inmigrantes que habían obtenido grandes fincas para ellos, cultivadas por siervos o esclavos cristianos. Las expropiaciones y las extorsiones fiscales prendían las llamas de la rebelión continua de los muladíes y de los mozárabes por toda la península ibérica. La verdad histórica simple y verificable es que la España musulmana fue más a menudo un país de anarquía que de paz[31]. (Bostom) La humillación de los infieles fue considerada por algunos teólogos como un mandamiento, una de las columnas del islam. Todos reconocen la importancia de esta práctica para la extensión del islam. Todo musulmán había de estar siempre apercibido a la guerra santa[32]. (Cuevas) Lo mismo sucedía en Medina. Sólo los musulmanes gozaban de la plena posesión de los derechos civiles y políticos, y en cualquier país musulmán en que se encontraran, aunque no fueran nativos de él. Mahoma había dicho: "Los musulmanes son iguales por la sangre y el más humilde tiene la protección de los demás; frente a los no musulmanes, forman un solo bloque"[33]. (Fattal)

Tolerancia hacia las doctrinas e intolerancia hacia las personas

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

En el plano del discurso abstracto, la tolerancia y la intolerancia son lógicamente incompatibles; pero en el curso de la historia, la realidad es menos lógica y más paradójica y problemática. En la sociedad hindú tradicional era normal el respeto de todas las religiones y que la predicación de cualquier doctrina estuviera permitida; la tolerancia, a este respecto, era un artículo de fe[34]. El hinduismo está formado por diversas "sectas"[35] que se consideraban recíprocamente ortodoxas, aunque sus doctrinas, moral y ritos fueran diferentes; además, el hinduismo ha convivido desde tiempos remotos en el suelo indostánico con otras religiones, como el jainismo, el budismo, el sikkismo... Sin embargo, en oposición a este talante tolerante, el hinduismo ha promovido la constitución de un sistema social rígido, en grupos cerrados llamados castas[36], ordenados jerárquicamente de acuerdo con la escala de valores de lo puro y lo impuro[37], definidos por la endogamia, el exclusivismo profesional y la comensalidad. En el extremo inferior de la escala social, los intocables o descastados –los más "impuros"– no eran admitidos en los templos, no podían llevar a sus hijos a colegios en que hubiera niños de otras castas, no podían utilizar las fuentes públicas, debían residir en barrios separados e incluso su sombra "contaminaba" a los miembros de las castas superiores; no se podía comer en su compañía ni recibir de ellos alimentos. Esta situación pareció a algunos hindúes reformistas modernos vergonzosa, aberrante e inhumana[38]; en una palabra, completamente intolerante[39]. Así pues, una sociedad como la hindú, tan tolerante en permitir el ejercicio y la difusión de credos y doctrinas heterodoxas, es profundamente intolerante en la consideración y los derechos que otorga a tres cuartas partes de la población[40]. Los descastados se llaman a sí mismos *dalits*, oprimidos y rechazan el nombre que les dio Gandhi, *hariyáns*, hijos de Dios.

Paralelamente, *mutatis mutandis,* en el mundo islámico las religiones cristiana y judía eran reconocidas y toleradas, su culto podía ser ejercido y sus doctrinas transmitidas dentro de unos límites más estrechos que en la India, pero sus fieles gozaban en la práctica del estatus de una casta inferior[41].

3. EL "PACTO OBLIGATORIO" DE LA *DIMMA*

Si el azaque, en el islam, es una limosna obligatoria o un tributo caritativo, el pacto de la *dimma*[42] es un tratado entre dos partes desiguales, una libre que impone y la otra que no tiene otra opción que aceptar las disposiciones que se le ofrecen, algo así como una coacción pactada. Escribe Burckhardt que con el islam no empeoró la situación de los indígenas que se habían "sometido a la soberanía musulmana" [43]; sin mencionar expresamente el "pacto de la *dimma*"; se refiere a él cuando trata de las condiciones de la población vencida por los musulmanes e incorporada al estado islámico. Los musulmanes

> **concedían a quienes estuvieran dispuestos a rendirse mejores condiciones de las que solían ofrecer otros ejércitos victoriosos[44].**

Fattal, buen conocedor del tema, define la *dimma* como un contrato establecido entre un estado y los jefes de un pueblo, que abdica de su soberanía externa y de la mayor parte de su soberanía interna y acepta la autoridad exclusiva del estado musulmán[45]; por la *dimma*, el nativo se convierte en una especie de extranjero en el país de sus antepasados[46]. La *dimma*, afirma Bostom, imponía a la población vencida normas degradantes y discriminatorias; los principios fundamentales de la dimmitud eran la desigualdad de derechos entre los musulmanes y los *dimmis*, su discriminación social y económica así como su humillación y vulnerabilidad[47].

Burckhardt considera que el dominio musulmán resultó beneficioso para la población nativa, pues alivió el severo régimen tributario además de contribuir a reducir el latifundismo esclavista, herencia de Roma y del reino visigodo. Muy diferente es el cuadro que describe Thompson: los godos establecieron en España un estado basado en el principio de separación completa de las nacionalidades goda e hispanorromana; existían dos servicios civiles, no era un estado godo o romano, sino una fusión de ambos; existía la igualdad, "de ninguna manera puede ser calificado este sistema de separación como una forma de apartheid o segregación encaminada a permitir a una nacionalidad explotar y humillar a la otra"; la población romana conservó amplia libertad para vivir su antigua forma de vida sin restricciones; el reino era administrado conjuntamente por la nobleza goda y romana[48]. Los godos terminaron por asimilarse a la civilización hispanorromana, de la que adoptaron la religión y la lengua; los matrimonios mixtos contribuyeron a la fusión de ambas poblaciones.

> **Las comunidades cristianas y judías tenían su propia jurisdicción autónoma en los litigios que no afectaban a los derechos de los súbditos musulmanes... Si un gobernante musulmán intervenía en la elección de un obispo, sólo se arrogaba el mismo derecho que, en los países cristianos, ejercían el rey o el emperador, basándose en el hecho de que el obispo ostentaba siempre también un poder temporal.**
>
> **Por supuesto, la situación de aquellos indígenas españoles, tanto judíos como cristianos, que habían opuesto mayor resistencia, era muy distinta: se les consideraba como botín de guerra, a menos que se convirtiesen al Islam[49].**

En el al-Andalus omeya, el grupo privilegiado estaba constituido por la nobleza árabe; la población cristiana sometida tenía cierta autonomía administrativa y algunas competencias estaban en manos de autoridades autóctonas pero no existía igualdad entre musulmanes y no musulmanes, ni entre musulmanes de origen árabe y los muladíes de origen autóctono. La igualdad entre árabes y muladíes no pasaba de ser un supuesto teórico; éstos estaban

discriminados como quedaba reflejado en los epítetos despectivos que recibían ("colorados", "hijos de esclavos", "plebe vil"); a su vez, los muladíes odiaban a los árabes[50] y manifestaban su malestar reaccionando con violencia[51]. Los musulmanes de origen hispano "no se integraron totalmente en la sociedad árabe-islámica"; "la distinción entre árabes e indígenas convertidos pervivió socialmente hasta los últimos años de la dominación musulmana"[52].

De mayor calado era la discriminación entre dominadores y dominados establecida por la *dimma*; entre los artículos discriminatorios hay que señalar que el musulmán podía casarse con una mujer *dimmi* y los hijos eran obligatoriamente musulmanes, pero el matrimonio de un *dimmi* con una musulmana estaba proscrito y castigado severamente. Si un *dimmi* se casaba con una musulmana por engaño o por error, era separado de su mujer y, según los maliquíes, era susceptible de la pena de muerte por haber violado el pacto. Los *dimmis* debían respetar la conversión de uno de los suyos al islam y evitar cualquier proselitismo hacia los musulmanes, castigado con la pena de muerte; no les estaba permitido a aquéllos poseer un esclavo musulmán[53], mientras que el musulmán podía poseer esclavos cristianos o judíos[54]. Los no-musulmanes estaban incapacitados para dar testimonio ante tribunales musulmanes en asuntos que conciernen a los musulmanes, mientras que la deposición del musulmán contra el *dimmi* es válida[55]; esta cláusula hizo que en algunos países los *dimmis* acudieran regularmente a la compra de testigos musulmanes[56]. La compensación pecuniaria por la muerte de un *dimmi*, en los casos en que se acepta, es inferior al precio que se paga por la muerte de un musulmán[57]. La ley del talión se aplica al *dimmi* que mata o hiere voluntariamente a otro *dimmi* o a un musulmán, pero no se aplica al musulmán que mata a un *dimmi*. Para que se aplique la ley del talión, la víctima y el culpable tienen que ser de la misma condición, lo que no es el caso entre *dimmis* y musulmanes[58]. Si un *dimmi* es cómplice de un musulmán en el asesinato de un *dimmi*, el primero es castigado con la pena de muerte y el musulmán paga el precio de sangre[59].

El *dimmi* debe distinguirse del musulmán mediante turbantes especiales[60] u otra señal en su indumentaria[61]. Incluso en el baño público debía portar un signo distintivo. Tales marcas han variado según las épocas y las regiones y tenían la misión de hacer reconocibles a los judíos y cristianos inmediatamente, para evitar cualquier confusión con los musulmanes[62]. La situación de ciudadanos de segunda categoría también debía exteriorizarse en sus casas[63]. La prohibición de portar armas, en una sociedad donde lo normal era llevarlas, les producía una continua sensación de peligro y vulnerabilidad. Los *dimmis*, por regla general, no fueron confinados en guetos[64], pero ellos mismos se aislaron en barrios como medida de protección frente a las agresiones de los musulmanes, que atacaban a los *dimmis* cuando estallaba una revuelta[65]. Los preceptos de la *dimma* eran actualizados en tiempos de agitación

política: durante el reinado de Muhammad I, el emir ordenó derruir las iglesias construidas recientemente. En las recopilaciones de *fatuas* se refleja el interés de que se cumplieran las disposiciones relativas a la prohibición de edificar iglesias y sinagogas[66], la destrucción de las erigidas ilegalmente[67], así como la transformación de iglesias en mezquitas[68]. Los juristas musulmanes exigían que se cumpliera el precepto que ordenaba a los judíos distinguirse públicamente mediante signos en la indumentaria, como teñirse el extremo del turbante[69].

De tiempo en tiempo los barrios *dimmis* son asaltados[70] y desvalijados y su población sometida a una matanza[71]. En la historia de al-Andalus, la más famosa fue el pogrom de los judíos granadinos en 1066. El odio de la plebe musulmana fue atizado con versos y alusiones coránicas por el poeta Abu Ishaq de Elvira, y la población judía fue objeto del pillaje y la matanza de 3000 personas[72]. La humillación de los infieles era considerada por algunos teólogos como una de las "columnas del Islam" y una práctica fundamental para la extensión de la religión musulmana[73]. Algunos eruditos como Tabari e Ibn Taimiyya enseñan que los *dimmis* sólo se benefician de su condición en la medida en que los musulmanes tengan necesidad de sus servicios. Cuando esta necesidad deja de existir, el imam puede ordenar su destierro. La *dimma* es concebida, aquí, como un verdadero protectorado de explotación que finaliza cuando no es rentable[74]. El sentido utilitario de las concesiones a los cristianos aparece en una *fatua*, en que se afirma que el soberano musulmán puede autorizar a los cristianos vivir en país de Islam si resulta de ello provecho para los musulmanes y debilitamiento para los infieles[75].

4. EL TESTIMONIO DE UN CONTEMPORÁNEO: EULOGIO DE CÓRDOBA

Los cristianos cordobeses, ya en el siglo IX, no tenían sus casas ni sus iglesias en la medina[76]; "desde el rincón de nuestro tugurio", en expresión de Eulogio de Córdoba, indica el confinamiento en barrios exteriores y una desventajosa discriminación en la calidad de las viviendas[77]; según algunos autores musulmanes, los *dimmis* deben estar recluidos en barrios especiales[78] y el judío o el cristiano que compre una casa en un barrio musulmán está obligado a venderla[79]. En el reinado de 'Abd al-Rahman II, los sacerdotes que se atrevían a caminar por las calles de Córdoba debían enfrentarse a las burlas de los mayores y a los insultos y pedradas de los niños[80]. Álvaro, escritor contemporáneo y amigo de Eulogio, pinta ese escenario con tonos más sombríos que Eulogio; llama persecución a las cotidianas vejaciones que reciben los cristianos, cuando los difuntos son maldecidos en los cortejos fúnebres, los sacerdotes apedreados y los cristianos insultados y cubiertos de estiércol[81]. Los barrios de los *dimmis* que han subsistido hasta la época contemporánea, se habían convertido en guetos mugrientos e insalubres, con todo su pintoresquismo[82], ofreciendo un panorama de miseria[83].

Digamos de paso que están basados en el Corán los epítetos dirigidos a cristianos y judíos: fueron convertidos en monos y cerdos por su rebeldía que suscitó la ira de Alá[84]. La historia de las sociedades islámicas da autoridad a las palabras de Eulogio cuando escribe que los musulmanes "instruyen a sus secuaces con tanto odio contra el clero de Dios"[85]. Por razones de pureza, para no ser contaminados por el contacto con los infieles, los musulmanes evitaban el trato con los cristianos[86]; algunos versículos coránicos y hadices les instaban a que no intimaran con los judíos ni cristianos[87]. El *dimmi* tenía que caminar recatadamente con la mirada baja, aceptar los insultos sin replicar, permanecer de pie en actitud respetuosa en presencia de un musulmán y cederle el mejor sitio. Si era admitido en un baño público, tenía que llevar campanillas para anunciar su presencia. No era raro tirar pedradas a judíos y cristianos, especialmente en regiones pobladas por árabes; asimismo, los insultos, el desprecio y las actitudes insolentes hacia ellos, eran habituales[88]. Estas costumbres no eran desconocidas en al-Andalus; también los mozárabes debían llevar al cuello un sello de plomo o cobre o una sonaja al entrar en los baños[89]. En la India, el intocable, el impuro "por naturaleza" (por su *dharma*) según los castas, ha sido obligado a usar campanillas para advertir a los puros.

La opresión fiscal; las injurias, burlas, insultos y apedreamientos; la destrucción de iglesias; la ejecución de cristianos por insultar a Mahoma son episodios de los que hablan Eulogio y Álvaro, pero no son exclusivos de la Córdoba del siglo IX. Al-Andalus no es, a este respecto, "un mundo aparte al que hay que aplicar rasero diferente", como sostiene Juan Gil[90]. Destrucciones de iglesias acontecieron en otros lugares y tiempos, sin por ello provocar un episodio martirial como en el caso cordobés. Los insultos y las vejaciones en la vía pública no tardarían en ocasionar la desaparición del hábito sacerdotal poco después de la muerte de Eulogio[91]; las claras ventajas que obtenían los cristianos al convertirse al islam aceleraron la descristianización[92]; tal ha sido la historia ordinaria de la *dimmitud*[93]. Los insultos al clero y los onerosos tributos no son hechos que se puedan circunscribir, en la historia de al-Andalus, a los últimos años de Abd al-Rahman II; por lo que hace a las destrucciones de iglesias de comienzos del reinado de Muhammad, fueron posteriores a las primeras oleadas de mártires de los años 851 y 852, por lo que se han de considerar como una consecuencia y una reacción del emir a las provocaciones cristianas; los insultos a los sacerdotes tampoco parecen ser una causa directa del Movimiento Martirial, pues la mayoría de los primeros mártires fueron monjes, que habitualmente vivían recluidos en monasterios o cenobios fuera de la ciudad, en lugares aislados, algunos a distancia considerable de Córdoba, y que no experimentan las incomodidades del trato con la plebe musulmana que tenían que sufrir los sacerdotes de la ciudad.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Los iniciadores del Movimiento Martirial fueron apartados de su retiro por la muerte de Perfecto[94]. Tampoco la fiscalidad parece una explicación suficiente, pues no hay pruebas que indiquen que la fiscalidad de los *dimmis* fuera mayor en Córdoba que en otros lugares de al-Andalus o del mundo islámico y no es pequeña la proporción de mártires que provenían de familias acomodadas. Y había quien, como Sancho, que siguió a Isaac, cobraba del erario público y estaría por tanto exento de la tributación, como Eulogio da a entender.

Los funcionarios cristianos, exentos de pagar la tributación de los *dimmis*, perdieron éste privilegio y fueron obligados a contribuir como los demás cristianos[95]. No es infundado pensar que la inquina que profesaba el "partido contemporizador" a Eulogio tenía motivos económicos: muchos cristianos, obligados a dejar el palacio y a asumir una dura fiscalidad, siguieron el camino de Gómez, quien primero denostó a Eulogio con contumacia y posteriormente islamizó.

5. LA *YIZYA* Y EL *JARACH*

Burckhardt ha escrito:

> **Los cristianos y judíos tenían que pagar, además de la contribución territorial general que también obligaba a los musulmanes, un impuesto personal, que compensaba al mismo tiempo el hecho de que estuvieran exentos del servicio militar[96].**

El impuesto de capitación, la *yizya,* se justifica coránicamente en el versículo 9:29: "¡Combatid contra quienes, habiendo recibido la Escritura, no creen en Alá ni en el último Día, ni prohíben lo que Alá y Su Enviado han prohibido, ni practican la religión verdadera, hasta que, humillados, paguen el tributo directamente!". Este versículo es susceptible de diversas lecturas no excluyentes: la humillación radica en la derrota y en el sometimiento político, se manifiesta en el pago del tributo y el pago del impuesto ha de ir acompañado de signos humillantes[97].

Abu Sahlieh considera el pago de la *yizya* como la cláusula más importante de la *dimma*[98], que siempre fue considerada una humillación[99]. En opinión de los alfaquíes, el carácter humillante debe ser escenificado en el acto de pagar el impuesto; uno de ellos escribe que el *dimmi* "vendrá en persona, caminando, no en montura. Cuando pague debe permanecer en pie mientras el recaudador de impuestos está sentado. El recaudador le agarrará por el cuello sacudiéndole y diciéndole: "¡Paga la *ŷizya*!", y cuando haya pagado recibirá un cogotazo". Otros doctores añaden detalles parecidos, como, por ejemplo, que el *dimmi* debe presentarse con la espalda encorvada y la cabeza gacha, que el recaudador debe tratarle con desdén e incluso con violencia, tirándole de la barba y abofeteándole las mejillas y otras

cosas similares. Un símbolo que recomiendan muchos libros de leyes es que la mano del *dimmi* debe estar debajo y la del recaudador arriba cuando el dinero cambie de manos"[100]. Simonet escribe que el *dimmi*, de pie, entregaba el dinero al exactor musulmán, sentado en una especie de sitial; al tomarlo, agarraba por el cuello al *dimmi*, increpándole[101]. "Los juristas son menos feroces y están más preocupados por el aspecto fiscal de la *ŷizya* que por el aspecto simbólico"[102].

La *yizya* no era sólo un impuesto ordinario, sino también expresión simbólica de subordinación. La palabra *dull* o *dilla*, "humillación" o "envilecimiento", indica, en el Corán, el lugar que Dios ha asignado a aquéllos que rechazan a Mahoma, en el que deben permanecer mientras persistan en tal rechazo[103]. En la sociedad islámica, las diferencias de contribución revelan las distinciones en la ciudadanía; la *yizya* manifiesta la condición inferior de los no musulmanes y los penaliza por su incredulidad[104]. El derecho islámico establece claramente que la *yizya* es punitiva en su naturaleza y tiene que ser recaudada con humillación; por ello, no es comparable a los sistemas impositivos occidentales, que no connotan la idea de castigo ni la de humillación del contribuyente. El pago de la *yizya* no garantiza la igualdad y la libertad al que paga, sino más bien el permiso para vivir durante otro periodo impositivo[105].

"Los autores musulmanes modernos tratan de minimizar el carácter humillante de esta obligación explicándola como una sustitución del servicio militar y del diezmo-limosna de los musulmanes"[106]. Lévi-Provençal expresa la noción de que la *yizya* es la compensación a la dispensa del servicio militar cuando dice que 'Abd al-Rahman II heredó de su padre un tesoro público "rebosante de oro", en el que el primer capítulo de ingresos es "el pago de exenciones del servicio militar", o sea, la *yizya*[107]. Burckhardt repite literalmente la misma idea[108]. Pero la *yizya*, señala acertadamente Abu Sahlieh, no es la contrapartida para los *dimmis* del azaque o "impuesto-limosna", como dicen quienes tratan de evitar las críticas dirigidas al islam en tanto que sistema discriminatorio[109].

En conclusión, la *yizya* es un impuesto emblemático sobre los *dimmis*, que connota y evidencia su humillación. En los primeros tiempos del islam "*yizya*" equivalía al tributo que debían pagar los pueblos sometidos y podía ser de tres clases –capitación, tributo territorial y tributo colectivo–, que posteriormente se diferenciarían[110]. Cuando la *yizya* se identificó con la capitación, su importe *per cápita* fue fijado por las escuelas jurídicas; pero algo de la indefinición inicial permaneció en la práctica, porque en ocasiones parece que un recaudador se comprometía a entregar al fisco una suma predeterminada. Esto explicaría que a medida que disminuían los efectivos de la comunidad cristiana, el impuesto se hiciera cada vez más opresivo y que en algunos momentos fue inevitable reajustar a la baja el censo de los cristianos. No era el único impuesto y el volumen global de la tributación se

ampliaba según las necesidades o las exigencias del Estado mediante los impuestos extraordinarios. A medida que disminuyeron los efectivos de la comunidad cristiana, la hacienda pública incrementó las contribuciones de impuestos no coránicos a los musulmanes, lo que fue considerado una ilegalidad por los ulemas y motivo de descontento y sublevaciones populares.

La islamización de Egipto ofrece paralelos con el caso de al-Andalus, al que puede contribuir a iluminar. El sistema impositivo del islam parece haber suscitado en Egipto el desarrollo de una cristiandad cada vez más aburguesada[111]. En al-Andalus, en un momento en que la cristiandad experimentaba una notable reducción de sus efectivos, el Movimiento Martirial cuenta con notable representación de cristianos acomodados. En Egipto, los cristianos que habían pronunciado la profesión de fe islámica en un arrebato o que no tenían medios para pagar la *yizya*, o para escapar a una condena infamante ante los jueces cristianos, no tardaban a menudo en volver a la fe de sus padres, sabiendo que se exponían al martirio[112]; cuando un *dimmi* se convertía al islam, no sólo no pagaba más la capitación, sino que sus tierras quedaban eximidas de impuestos y sucedía lo mismo si eran vendidas a un musulmán: las apostasías, por tanto, se multiplicaban[113]. Sin embargo, siendo fijo por naturaleza el valor total del tributo, las cargas fiscales, que no pagaban ya los conversos y los musulmanes que adquirían tierras, recaían sobre la comunidad cada vez menos numerosa de los *dimmis*[114]. En Córdoba, el episodio martirial revela la existencia de cristianos ocultos, oficialmente musulmanes y cristianos en su intimidad, de apóstatas cristianos que vuelven de nuevo al cristianismo, de hijos de padre musulmán y madre cristiana que no han conocido otra religión que la cristiana. La presión musulmana obliga a muchos a la ocultación de su religión; a aquéllos que deciden abandonar la duplicidad, se les aplica la pena contra los apóstatas.

El *jarach*[115] no es sólo una ordinaria "contribución territorial", como han escrito Lévi-Provençal y Burckhardt, sino que es el impuesto territorial "de los *dimmis*", aunque fue motivo de tantas conversiones al islam y adelgazó tanto los ingresos fiscales que el estado omeya decidió no eximir del *jarach* a los conversos al islam[116]. Burckhardt alude a él diciendo que era la "contribución territorial general que también obligaba a los musulmanes"; habría que añadir: "que obligaba a los musulmanes procedentes del cristianismo, que se habían convertido para escapar de la fiscalidad de los *dimmis*". En los primeros tiempos del islam se hicieron intentos para detener esas deserciones, que perjudicaban a la explotación de la tierra y a la recaudación de tributos; esto también suponía obstaculizar las conversiones al islam. Esta situación paradójica llevó pronto a la solución de distinguir entre el tributo sobre la tierra, que no era modificado por la religión de los campesinos, y la capitación, que era suspendida por la conversión[117].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

6. CESAROPAPISMO EMIRAL

Burckhardt justifica la intervención de los emires o califas andalusíes en la elección episcopal porque lo mismo hacían los reyes cristianos, pues los obispos ostentaban un poder temporal[118]. Pero los reyes cristianos, como cristianos, respetaban la autoridad espiritual de la Iglesia y generalmente buscaban armonizar los intereses de sus súbditos con los de ésta, de la que uno y otros eran miembros; en los reinos cristianos del norte, los obispos se integraban primero en la curia regia, posteriormente en las cortes, participando en el gobierno de los asuntos del reino; los reyes son entronizados en una ceremonia celebrada en el templo, de contenido sacramental y nada de esto tenía su equivalente en al-Andalus, donde los obispos ni participaban de la función política ni consagraban a los califas, ni la Iglesia disponía de autonomía para nombrarlos. La intromisión de los emires y califas no fue positiva para los intereses de la catolicidad hispana. "Gran desdicha y afrenta... fue que un Monarca infiel y enemigo del nombre cristiano ejerciese tan absurda intervención en el gobierno de nuestra Iglesia"[119], lamenta Simonet, pues eran elevados al cargo y a la dignidad de obispos hombres indignos, por servicios prestados y adulaciones al sultán o por haber comprado sus mitras[120]. En el curso del episodio de los mártires de Córdoba, 'Abd al-Rahman II ordenó, en el verano del 852[121], la convocatoria de un concilio[122] en el que la presión del emir, por medio de su agente Gómez, condicionó la decisión de los obispos, que emitieron unas conclusiones ambiguas[123]. Unos meses antes, el emir había ordenado el encarcelamiento de Saulo, obispo de Córdoba, de Eulogio y de otros sacerdotes. Saulo había comprado su obispado[124] y obedecía sumisamente todas las órdenes que recibía del gobierno a través de Recafredo, metropolitano de Sevilla[125]. En 858, los cristianos toledanos eligieron a Eulogio de Córdoba para ocupar la sede arzobispal, máxima dignidad de la Iglesia hispánica, pero no pudo tomar posesión del cargo porque el emir no dio su aprobación.

Después de la muerte de Eulogio (859), se produjo un verdadero cisma entre los mozárabes andaluces. Los principales jefes del movimiento herético fueron Hostegensis, obispo de Málaga (845-864); su tío Samuel, obispo de Elbira (hacia el 850); Servando, *cumis* o conde de los mozárabes cordobeses, y Romano y su hijo Sebastián, cordobeses también[126]. Hostegensis, contraviniendo las leyes canónicas, había comprado la mitra episcopal cuando tenía veinte años de edad. Se dedicó a amasar tesoros extorsionando a sus feligreses y a los sacerdotes de su diócesis; vendió el sacramento sacerdotal a cambio de regalos[127]. El Abad Sansón lo acusa de entregarse al libertinaje en compañía de autoridades musulmanas y notables de palacio[128].

En la época de 'Abd al-Rahman III, había "un funcionario cristiano del palacio califal llamado Recemundo" –escribe Burckhardt– "que fue promovido a la dignidad de obispo[129]", quien se

ofreció a ir a la corte de Otón a solicitar a éste que enviara otra misiva, aceptable para 'Abd al-Rahman, en sustitución de la que había portado Juan de Gorz, que el califa se negaba a recibir. Lo que no dice Burckhardt acerca de Recemundo es que fue elevado de su condición de laico a la de obispo por una decisión arbitraria de 'Abd al-Rahman III. Recemundo, antes de decidir si aceptaba la comisión a Alemania, se entrevistó con el monje Juan y se aseguró de que su vida no correría peligro[130]; una vez recibidas las oportunas garantías, aceptó dirigir la embajada pidiendo como recompensa una sede episcopal, que el califa le otorgó[131]. "Casualmente había vacado recientemente una iglesia por muerte de su obispo, y Recemundo la pidió como premio de su empresa, obteniéndola fácilmente, y encontrándose convertido de repente de simple seglar en obispo"[132].

7. ARABIZACIÓN E ISLAMIZACIÓN

> **En su calidad de religión dominante, realizada en todas las manifestaciones de la vida, el islam ejercía una gran atracción[133].**

Una de las claves interpretativas de Burckhardt consiste en destacar el factor cultural presente en el cambio histórico y minimizar, cuando no ignorar, los factores político y económico; que la arabización de la población autóctona –además de la islamización– resultó no de la opresión sino de la superior civilización importada por los árabes a la Península es una referencia constante de *La civilización hispano-árabe,* que regularmente enhebra la narración de los hechos confiriéndoles su peculiar sentido. Este *leit-motiv* está presente cuando la cultura de al-Andalus es caracterizada por su grandeza y espíritu de tolerancia[134], cuando se alude a la grandeza del califato[135], al entusiasmo que mostraban los jóvenes cordobeses por los escritos árabes[136], a afirmaciones como "la civilización arábigo-andaluza ejerció una fuerte influencia sobre el vecino mediodía francés"[137] o como "el árabe se convirtió en lengua común de todos los individuos cultos"[138]; en consecuencia, qué cosa más natural que los cristianos "adoptaron la cultura árabe en tal medida que recibieron el nombre de *mozárabes*"[139] y que España "fue arabizada ampliamente, tanto por el dominio de los árabes como por el del Islam, cuya lengua sagrada es el árabe"[140], afirmaciones que connotan la espontaneidad de los sometidos a la hora de "adoptar" el islam o de arabizarse. Pero hay indicios que apuntan en otra dirección: la arabización adoptada en ciertos contextos como un medio de pasar desapercibido, de confundirse con el paisaje, en un entorno de presión social y violencia contra los no musulmanes y de temor de éstos a ser identificados como tales. Una *fatua* señala explícitamente que los judíos se vestían como los árabes por temor[141] y por este motivo no es de extrañar que las disposiciones que obligaban a los *dimmis* a portar signos identificadores fueran sistemáticamente incumplidas. Para evitar las burlas de los mahometanos, muchos mozárabes se circuncidan; consta incluso que un obispo, Samuel de Elvira, estaba retajado antes de apostatar y abrazar la fe

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

musulmana[142]. Como ha escrito S. Fanjul, "la arabización-islamización del país se produjo con los medios de coerción habituales en la época: la presión tributaria, las prohibiciones y persecuciones esporádicas, la imposición de normas de convivencia en que las minorías sometidas sufrían situaciones que rebasaban la mera incomodidad (por decirlo suavemente) y la lenta inmigración de árabes orientales poseedores de la cultura entonces en gestación y desarrollada en Bagdad, Ispahán o El Cairo"[143].

Burckhardt llama "mozárabes" a los cristianos de la época de 'Abd al-Rahman II; Ann Christys se muestra reticente a usar tal término en relación con el siglo IX: lo juzga un anacronismo aplicado a los primeros tres siglos después de la conquista, pues aparece por vez primera en los textos del siglo XI y "si el término se emplea para referirse al periodo islámico inicial, se prejuzga una de las cuestiones en juego, el grado de aculturación"[144].

Burckhardt no es el único escritor que enfatiza el aspecto "atractivo" de la lengua y la cultura árabes; Fierro destaca la "profunda atracción" como factor inductor de la arabización[145], que afecta especialmente a los jóvenes[146]; Chejne, la "arrolladora arabización"[147]. Vernet, aludiendo al tantas veces citado párrafo de Álvaro[148] sobre la atracción que sentían los cristianos de Córdoba por la lengua árabe, escribe: "Los mozárabes, a pesar de las exhortaciones de los sacerdotes maximalistas –Álvaro de Córdoba por ejemplo..."[149]. Puede ser objetable llamar mozárabes a los *dimmis* cristianos de 850-60, pero es más objetable la generalización, pues el texto de Álvaro trata de los "jóvenes cristianos, llenos de vida, de gallardía y de elocuencia", no de "los" mozárabes en general; por ende, Álvaro de Córdoba no era sacerdote sino seglar; Vernet lo confunde con su amigo y condiscípulo el presbítero Eulogio.

Por lo que respecta al proceso de arabización, el acento es puesto por Burckhardt en las virtudes de la lengua árabe, que es "como el aliento vital del arabismo" y "posee un extraordinario poder creativo, que desborda ampliamente la influencia étnica de los árabes de sangre", tanto por ser la lengua sagrada del islam como por su antigüedad. Si las lenguas, como afirma Burckhardt en una discutible generalización, tienden a empobrecerse con el transcurso del tiempo y no a enriquecerse, el árabe habría conservado entre los nómadas su inmenso caudal originario[150].

La supuesta atracción derivada de una superioridad cultural islámica es muy improbable, pues en la primera mitad del siglo IX, "la gran cultura árabe se hallaba en fase de formación y a al-Andalus apenas comenzaban a llegar algunos ilustrados orientales. Vayan como muestra dos botones: la producción literaria local hasta dos siglos más tarde no presenta autores y obras de categoría universal (excepción hecha de Ibn 'Abd Rabbihi), mientras la pobreza técnica así como la ausencia de criterios estéticos propios en arquitectura induce a

los constructores de las primeras fases de la mezquita de Córdoba a reutilizar columnas..., delatando una escandalosa incapacidad, en definitiva comprensible en descendientes cercanos de rudos montañeses norteafricanos o de beduinos árabes nómadas"[151].

Abu Sahlieh, historiador palestino no musulmán, sostiene que los *dimmis* han pagado un precio demasiado alto por conservar su religión, precio político, económico y en dignidad personal, que asaz explica el progreso de la islamización[152]. "¿A qué hay que atribuir las conversiones masivas de los *dimmis* a partir del siglo II de la hégira? A las medidas fiscales, responden la mayoría de los historiadores[153]. Se encuentran las exigencias fiscales en el origen de todos los levantamientos de *dimmis* contra las autoridades musulmanas"[154]. La conversión voluntaria al islam significaba para los vencidos una mejora indudable de su condición[155]. "Al aceptar la fe de Mahoma el cristiano se liberaba de medidas discriminatorias, de humillaciones y de insultos". "Toda la legislación islámica tendía a favorecer las conversiones"[156].

Hay en el Movimiento Martirial de Córdoba una presencia importante de cristianos de posición acomodada. Constituían al menos un cuarenta por ciento de los mártires. Si estos mártires pueden ser la prueba de que existía esa "comunidad mozárabe floreciente bajo el reinado de Abd al-Rahman II" a que se refiere Lévi-Provençal[157], también son la prueba de que no toda la mozarabía cordobesa tenía la intención de asimilarse voluntariamente a la cultura de los vencedores, parafraseando al estudioso francés. El Movimiento Martirial demuestra que una parte significativa de la elite cristiana estaba lejos de ello, firmemente decidida a mantener su religión, en una época en que ésta constituía el fundamento de las señas de identidad. Entre los mártires y defensores de la fe pertenecientes al sector acomodado cristiano, se encuentran:

> Juan el confesor, comerciante rico[158]; Isaac, "descendiente de nobles y muy ricos ciudadanos de Córdoba[159]"; Jeremías, tío de Isaac, notable por sus muy abundantes riquezas materiales, que había colocado los cimientos del monasterio de Tábanos de su bolsillo, donde moraba con su esposa Isabel, hijos y casi toda su familia[160]. Columba, doncella noble, hermana del abad Martín y de Isabel, esposa de Jeremías[161]; Habencio, "noble ciudadano cordobés[162]"; Eulogio, de familia acomodada. Cristóbal, pariente y discípulo de Eulogio[163]. Pablo[164] y su hermano Luis[165], parientes también. José, hermano de Eulogio, ocupaba un importante cargo en el Estado[166]; y los otros hermanos, Álvaro e Isidoro, habían realizado un viaje de negocios por Baviera[167]; Flora, nieta de nobles abuelos por parte de su madre, cristiana, e hija de padre musulmán[168]; Aurelio, distinguido por su linaje y sus abundantes bienes[169]. Sabigoto, su esposa, de honorable linaje, ilustre por sus bienes[170]. Félix, pariente de Aurelio, y Liliosa, su esposa[171]; Emila y Jeremías, ilustres adolescentes de una noble familia de Córdoba[172]; Pomposa, cuyos padres habían fundado el monasterio de S. Salvador, donde vivían con los hijos y parientes[173]; Argimiro, confesor noble, antiguo censor en Córdoba[174]; Áurea, hermana de

> los mártires Adulfo y Juan: Revestida con el origen de su linaje y adornada con el enorme esplendor de su estirpe árabe, "aristocráticamente elevada" en palabras del cadí[175]; María y Walabonso, hijos de padre cristiano de no baja alcurnia y de madre árabe[176]; Álvaro, el amigo de Eulogio, era un rico burgués cristiano de origen judío[177]; Nunilo y Alodia, que sobresalían por la dignidad de su nacimiento[178].

En general, los judíos soportaron mejor la prueba del dominio musulmán que los cristianos; en la historia de al-Andalus, se produjeron conversiones masivas sólo mediante la violencia; ello tuvo lugar bajo dominio de almorávides y almohades en los siglos XI y XII[179]. Los judíos tenían larga experiencia de vida como grupo discriminado en condiciones adversas. Maimónides, en su Carta de Yemen, escribió:

> "El pueblo árabe nos ha vejado profundamente, se ha hecho más experto en hacernos mal y odiarnos... Nunca surgió un pueblo que odiara tanto a Israel como éste, ningún otro que llegara a humillarnos y despreciarnos, que alcanzara su hostilidad contra nosotros el más extremado grado... Nosotros, sobrellevamos su humillación, su engaño, su atolondramiento, más allá de lo que puede soportar un hombre... Nuestros sabios nos han instruido a que soportemos las mentiras y engaños de los árabes, que oigamos y callemos... Nosotros, mayores y menores, nos hemos habituado a sobrellevar la carga de su humillación... Pero, a pesar de todo, no podemos librarnos del intenso mal que nos hacen, de sus mentiras, de su atolondramiento, en todo tiempo. Cuanto más nos esforzamos en buscar la paz con ellos, tanto más acrecientan sus riñas y sus peleas"[180].

Algunos historiadores han defendido la hipótesis de la lentitud del proceso de conversión al islam[181], un modo de destacar la tolerancia musulmana. Otros, en cambio, han incidido en la rapidez del proceso, poniendo de relieve la fuerza cultural y el prestigio del islam. La hipótesis de la rapidez del proceso, tal como ha sido expuesta por Makki, coincide en aspectos relevantes con la formulación de Burckhardt: el periodo de los emires dependientes, a pesar de aspectos negativos como la disensión y la guerra civil entre facciones, habría tenido también importantes aspectos positivos, siendo el más notable de éstos el rápido avance del islam entre la masa de la población en la península, cuya condición habría mejorado inmensamente por la política de tolerancia de los musulmanes, caracterizada por una intensa deferencia y cordialidad a los habitantes del país y la supresión de injusticias que habían sufrido bajo los godos[182].

> **La población rural autóctona había conservado su dialecto romance; también buena parte de los citadinos –no se sabe en qué proporción– hablaba el romance en sus quintas y en sus hogares. Por un lado existían musulmanes españoles cuyo conocimiento del árabe no pasaba de lo estrictamente necesario para hacer sus oraciones, por otra parte sabemos de jueces supremos que intercalaban en sus discursos árabes alguna palabra picante en romance[183].**

Según Lévi-Provençal, la lengua romance siguió siendo hablada por el pueblo, especialmente en las zonas rurales; los árabes y bereberes arabizados la utilizaron cuando se presentaba la ocasión y en la población había un número relativamente elevado de bilingües, de los que la mayoría eran muladíes: "Incluso los árabes de raza… parece que no desdeñaron usar el romance para sus conversaciones familiares; y esto en todas las clases sociales y hasta en los mismos salones de las residencias califales"[184]. Algunos muladíes no sólo se arabizaron lingüísticamente, sino que a veces quisieron ocultar su origen, adoptando nombres árabes[185]; pero no por ello quedó eliminada la distancia social entre la población indígena y los árabes[186].

La opinión de otros historiadores está menos inclinada a suponer la fortaleza del romance. Cruz Hernández, tomando en consideración el factor político, afirma que la arabización se realizó en un par de generaciones: "El árabe era la lengua de los señores; por tanto, el bilingüismo andalusí estaba condenado a desaparecer"; "los mozárabes conservan su lengua en sus familias y comunidades hasta el principio del siglo X"; a partir del año 932 "el romance va recluyéndose en sí mismo y empieza a declinar"[187]. Wright observa que la arabización y la islamización no fueron procesos paralelos. Aun quedaban comunidades cristianas en la época de la toma de Toledo en 1085, alfabetizadas en árabe[188], a la vez que muchos de sus miembros todavía hablaban romance[189]. La activa participación de los cristianos en la administración y en las profesiones[190] impulsaba su conocimiento del árabe, que algunos llegaron a dominar plenamente[191]. Fierro señala que la islamización no está "necesariamente unida a la arabización lingüística, tal y como demuestra el caso de Irán". "En el caso de al-Andalus sí se produjo la pérdida final de la lengua romance de la población indígena aunque durante varios siglos hubo una situación de bilingüismo"[192]. La islamización solía acarrear la arabización lingüística y cultural, por ser el árabe la lengua del Corán[193]. Guichard habla de "una rápida arabización cultural"[194].

Wasserstein cree que en la época del Movimiento Martirial (850), la aculturación lingüística de los cristianos no debió estar muy extendida; los cristianos que hablaban árabe lo habían aprendido de un entorno urbano compartido y los que lo escribían, de un entorno intelectual compartido, asimismo urbano, lo que no se puede generalizar a otros contextos[195].

Por lo que respecta a la arabización en el norte de África, Goitein señala como principal razón de su rápido éxito el hecho de que "durante los decisivos primeros cien años de su existencia, el imperio musulmán era un estado árabe que otorgaba inmensos privilegios a personas de raza o afiliación árabes"[196]. Bat Ye'or subraya la transformación de los territorios extranjeros en "tierra árabe" por el derecho de conquista, donde "la arabización consolidaba las bases de las adquisiciones militares" y los indígenas que se sublevaban eran aniquilados o deportados, mientras que los beduinos se instalaban en las tierras despobladas[197].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

La adopción del árabe no suponía la adopción de los valores de los conquistadores. Si los irlandeses, tras siglos de *Protestant Ascendancy* inglesa, han reemplazado su lengua tradicional por el inglés, sin perder por ello su conciencia nacional ni su religión católica, *mutatis mutandis*, "las comunidades mozárabes de al-Andalus no se integraron, en general, en una cosmovisión árabe-musulmana, por más que algunos círculos hubieran llegado a la arabización o al bilingüismo"[198].

Titus Burckhardt ha escrito:

> **En su calidad de religión dominante, realizada en todas las manifestaciones de la vida, el islam ejercía una gran atracción. Por ello las conversiones al Islam eran frecuentes y nadie puede saber cuántos habitantes indígenas de la Península se hicieron musulmanes por convicción y cuántos por conveniencia. Las autoridades musulmanas no emplearon la fuerza para lograr conversiones, tanto menos cuanto que, al producirse una conversión, quedaba suprimida la capitación que pagaban los adeptos de otras religiones. Por otra parte, las conversiones de musulmanes al cristianismo o al judaísmo no solían producirse casi nunca, ya que renegar del Islam se pagaba con la pena capital[199].**

¿Se convirtieron al islam los cristianos de la Península por un efecto de atracción, como dice Burckhardt, o como resultado de una coacción solapada? A favor de esta última razón está el hecho del gran número de quienes "votaron con los pies", los cristianos que abandonaron al-Andalus para establecerse en los reinos cristianos: "riada mozárabe"[200], en palabras de Sánchez-Albornoz; "fue muy extensa la corriente migratoria que llegó a tierras del Duero desde la España islámica"[201]; no hubo una corriente inversa desde los reinos del norte a tierras andalusíes, excepto la de cautivos y prisioneros de guerra. "Los cristianos parece que abandonaron al-Andalus en proporción significativa en dos periodos. El primero fue a final del siglo VIII, cuando el destino principal de los emigrantes fue Francia. Los *hispani* que se establecieron en la Septimania y en las Marcas hispánicas aparecían en los documentos carolingios como víctimas de la persecución. Un privilegio que se les concedió se refería a la "inicua opresión y cruelísimo yugo que los sarracenos, tan hostiles a los cristianos, les han impuesto"[202]. La segunda oleada migratoria se dirigió hacia el reino de Asturias y León a fines del siglo IX y a lo largo del X, a medida que el reino se expandía hacia el sur; muchos de estos emigrantes estuvieron implicados en la gran oleada de colonización monástica de este periodo[203]. Los emigrados llevaron consigo libros y reliquias de santos[204]; los restos de Eulogio y Leocricia en su viaje al norte iban acompañados, metafóricamente hablando, por una idea que al echar raíces entre los cristianos, determinaría la historia de España: la idea de que la convivencia entre el islam y el cristianismo no era viable y de que estaba en juego la supervivencia de la cristiandad. Algunos de los mozárabes que en el siglo IX y X se

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

instalaron en los reinos cristianos del norte, los eclesiásticos especialmente, eran portadores de la misma idea que dio sentido al combate intelectual de Eulogio: el cristianismo, bajo dominio islámico, no podía prosperar, estaba condenado a la desaparición o al combate[205].

> La Crónica Profética, escrita por un mozárabe emigrado al norte no mucho después del Movimiento Martirial, anuncia el "retorno del reino de los godos" en los días de su contemporáneo Alfonso III. Barkai supone que el autor estaría "impregnado del espíritu apocalíptico que se había posesionado de muchos mozárabes de Córdoba a mediados del siglo IX y que dio origen al movimiento de mártires voluntarios. Tal vez el autor quería impregnar de ese espíritu a los intelectuales de entre los clérigos y asesores del rey Alfonso III en el reino de Asturias"[206].

De haber existido, la "atracción" del islam no rebasó las fronteras de al-Andalus. Hasta el momento no se sabe el número de los cristianos que eran oficialmente musulmanes al tiempo que practicaban el cristianismo ocultamente, en la intimidad[207]. La condición de cristiano imponía muchas dificultades y de ahí que no pocos optaran por el disimulo; algunos, en un momento de heroísmo, la hicieron pública. Sabemos que una parte de los colaboradores de Umar b. Hafsún eran cristianos y otros muchos, criptocristianos[208].

Burckhardt no menciona las formas de discriminación tributaria o legal y de opresión política y social. P. Crone afirma que la conversión al islam en los primeros tiempos se hizo por motivos fiscales, entre campesinos cuya supervivencia estaba en juego[209]. Barceló, refiriéndose a la monarquía cordobesa del siglo IX, relaciona la presión tributaria sufrida por los *dimmis* y el proceso de islamización[210]. En el caso de Egipto, Courbage y Fargues han demostrado que la desigualdad fiscal fue el estímulo principal de la conversión[211]; se producía un proceso de "retroalimentación": al avanzar las conversiones, aumentaba la tributación *per cápita*, lo que impulsaba nuevas conversiones; los campesinos abandonaban el campo[212]. Lo mismo ocurrió en otros países de Oriente Medio[213]. Después de la conquista islámica, la conversión significaba para el converso una alienación de sus orígenes, de su familia, de su pueblo[214]. La presión social suscitaba posteriores conversiones y, a la postre, produjo una iglesia minoritaria caracterizada por el perfil acomodado de sus miembros[215]. En todas partes se puede atestiguar que la conversión afectó principalmente a los estratos inferiores de la población. En el periodo marwaní, primero se convirtieron los esclavos, después los campesinos[216]; en la India, la masa de conversos al islam proviene de las castas inferiores del hinduismo, los intocables, estimulados por el estado musulmán con medidas de discriminación tributaria y legal (ganar un pleito con un vecino por ser musulmán), concesión de cargos a los conversos y la coerción[217]. Si bien es verdad que el apremio a convertirse sólo existió en los tiempos de la conquista, cuando alguien se negaba a rendirse a la supremacía política de los musulmanes, la historia demuestra que donde no ha existido

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

esta coacción, el resultado ha sido idéntico. En la mayoría de los casos los musulmanes no obligaron a las poblaciones sometidas al islam por medio de la fuerza, pero las presiones continuas, económicas y sociales, impulsaron a la mayoría de estas poblaciones a hacerse musulmanas para escapar de la opresión[218]. ¿Fue la islamización de la población sometida, en al-Andalus, un proceso rápido? Algunos historiadores así lo creen, suponiendo que, al cabo de algunas generaciones, era muy difícil distinguirlos de los inmigrados árabes[219]. De Epalza afirma que la islamización fue "muy rápida" y el motivo de ello fue la no disponibilidad por parte de los cristianos del óleo santo consagrado[220]; pero no se ha hecho el hombre para el sábado... sino el óleo consagrado para el hombre.

Son varios los motivos interesados para convertirse al islam viviendo en un país musulmán. Primeramente, escapar al régimen fiscal propio de los *dimmis*: "Los documentos de la *guenizá* demuestran que la *yizya* o capitación, el peor aspecto del dominio musulmán, era el verdadero terror de los pobres; se aplicaba de un modo feroz e implacable, los viajeros debían mostrar certificados de pago del impuesto antes de partir y se consideraba responsables a los morosos y a los parientes"[221]. Burckhardt ha escrito que "las mujeres, los niños, los monjes, inválidos, enfermos, mendigos y esclavos disfrutaban de franquicia tributaria"[222]. Sin embargo, Chafi'i, fundador de una de las escuelas de la ley, afirma que el pobre debe la *yizya* hasta que la pague. La pobreza no dispensa de ninguna obligación ni supone el final de la *dimma*[223]. "Teóricamente las mujeres, los indigentes, los enfermos y los lisiados estaban exentos de la capitación; sin embargo las fuentes armenias, sirias y judías prueban abundantemente que la jizya era exigida a los niños, las viudas, los huérfanos e incluso los difuntos"[224]. "Los que salían sin el recibo de la jizya, o lo habían perdido, corrían los peligros mayores. En el Imperio otomano el recibo debía enseñarse bajo pena de prisión inmediata, a petición de los agentes del fisco que detenían en la calle a los dhimmíes reconocidos por sus vestidos distintivos"[225].

La conversión ha sido un medio clásico para burlar la ley: un *dimmi* condenado por el testimonio de otros *dimmis* puede evitar una pena *hadd* si se convierte al islam, porque el testimonio de los *dimmis* contra los musulmanes no es válido[226]. En manos de jueces y doctores de la ley, ésta siempre es interpretada a favor de la conversión; una *fatua* determina que un niño judío de ocho años que se ha convertido permanecerá bajo custodia paterna, pero cuando sea adulto, se le invitará a que confirme su fe y, en caso de negativa, será obligado a hacerlo mediante golpes[227]. La población sometida padecía en la vida cotidiana una presión latente y continuada; la actitud de las masas musulmanas ha sido de recelo y odio contra los cristianos y éstos, a su vez, se han sentido inseguros entre los musulmanes[228]. El miedo ha sido otro factor que ha impulsado las conversiones al islam[229].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Otros factores han jugado históricamente a favor del aumento de la población musulmana: a) el incremento demográfico por la elevada tasa de nacimientos[230]. Se ha producido frecuentemente en China la compra de niños para islamizarlos[231]; el *devshirme* o secuestro de niños cristianos que se practicó en el Imperio otomano durante más de tres siglos; b) la ley matrimonial, que permite a un musulmán tomar varias mujeres, incluidas mujeres *dimmis* (pero no permite a un *dimmi* casarse con una musulmana), y que determina que los hijos sean musulmanes; c) la esclavitud, que ha suministrado numerosas concubinas provenientes de fuera del islam, cuyos hijos eran por ley musulmanes[232]; d) la ideología impulsora del aumento demográfico[233]; e) el mestizaje[234]; f) la poligamia y el acaparamiento de mujeres por los árabes dominantes han favorecido una rápida expansión demográfica a expensas de la sociedad indígena[235]; g) también ha contribuido a la extensión del islam el proselitismo, especialmente en África[236]. En épocas recientes las explosiones demográficas se han visto reflejadas en los arrabales[237].

Fierro ha señalado que la segunda mitad del siglo X constituye un punto de inflexión de la curva de conversión hacia una mayoría musulmana; a partir de entonces, "los cristianos perdieron la batalla demográfica"[238].

La esclavitud en el islam

1. "*NO DEBEMOS COMPARAR LA ESCLAVITUD MUSULMANA CON LA NORTEAMERICANA*"

> **No debemos comparar la esclavitud, tal como se conoce dentro de la civilización islámica, con la esclavitud romana o con la norteamericana del siglo XIX: en el Islam, el esclavo nunca llegó a ser considerado como una mera "cosa". Si su dueño le trataba mal, podía acudir al juez y conseguir su manumisión. Su dignidad de musulmán era intocable. Originalmente la esclavitud era consecuencia del cautiverio de guerra; un prisionero que no pudiera redimirse mediante el pago de un rescate seguía siendo propiedad del vencedor hasta que se rescatara por medio de su trabajo o fuera manumitido por su señor.(Titus Burckhardt)** [239]

Burckhardt, al traer a colación el tema de la esclavitud islámica, comienza por arrojar al lector una admonición ambigua: "no debemos comparar". La Historia se hace de comparaciones, explícitas o no, verosímiles o que pretenden serlo, y él mismo, previamente, ha *comparado* –contrastado– unas y otras esclavitudes para llegar a la conclusión de que son *incomparables* –distintas, opuestas, desemejantes. *Comparar*, en uno de sus significados, equivale a *equiparar*, y Burckhardt no quiere que se identifique la islámica con las demás, porque las esclavitudes son, en la tradición occidental a la que él pertenece y

para el público occidental al que se dirige, del todo inaceptables. En consecuencia, en su representación de la esclavitud islámica, el escritor brinda y recrea una imagen humanitaria, casi filantrópica; contrapone la benignidad de la institución con la crueldad y barbarie de los trazos que caracterizan a la esclavitud romana y norteamericana. Sobre el caso romano hay poco que objetar, salvo que el islam no estaba tan alejado de ese sistema como Burckhardt propone; en cuanto al norteamericano, se caracteriza por su relativa brevedad, pues el periodo verdaderamente duro, considerando el número de esclavos y la intensidad de la explotación, se enmarca entre finales del XVIII (si hubiera que elegir una fecha, podría ser la de 1793[240]) y la guerra civil de 1861-65; Burckhardt no menciona que en EE.UU., como en Occidente a lo largo de los siglos, siempre hubo críticos y enemigos de la institución; que en EE.UU. no existieron esas lacras que en el islam han sido el harén de concubinas esclavas, las "factorías" de esclavos eunucos y los soldados esclavos; y que en EE.UU., la institución careció del respaldo teológico, moral y legal que tuvo en el islam proporcionado por el Corán y el Hadiz.

En una línea apologética semejante a la seguida por Burckhardt, se ha puesto de relieve que la aparición del islam mejoró la posición del esclavo árabe, que no era sólo mercancía sino un ser humano con cierto estatuto religioso y social y con ciertos derechos cuasi-legales. Posteriormente fue prohibida la esclavización de musulmanes[241], la venta como esclavo de sí mismo de un hombre libre o la de sus hijos, la esclavitud por deudas o por delitos –corriente en el mundo romano y en algunas partes de Europa hasta el siglo XVI. En la práctica, rebeldes y herejes musulmanes fueron a veces denunciados como infieles y reducidos a la esclavitud, así como aquellos que fueron perseguidos por algunos gobernantes musulmanes en África[242]. La legislación coránica, más tarde confirmada y elaborada en la charia, la ley sagrada, trajo dos importantes cambios a la antigua esclavitud que iban a tener profundas consecuencias. Uno era la presunción de libertad; el otro, la prohibición de esclavizar a personas libres salvo si son capturados en la guerra[243].

El esclavo en el islam no puede ser muerto por su amo a capricho; tiene libertad religiosa; puede casarse legítimamente con permiso de su amo, y se permite el matrimonio entre libres y esclavos, excepto el de la esclava con su amo, considerada siempre como concubina[244] a la que la ley no permite ascender a la posición de esposa legítima. El esclavo puede tener sus propios bienes, incluidos esclavos; puede recibir legados y rehusarlos en contra de la voluntad de su dueño, quien tiene obligación de tratarlo con humanidad, sustentarlo debidamente y cuidarlo en la enfermedad y en la vejez. En caso contrario, puede intervenir el cadí, castigando al dueño y aun obligándole a manumitir el esclavo[245]. En la familia patriarcal, el esclavo musulmán goza de un estatus similar al del hombre libre: puede concluir un matrimonio válido sin contar con la aprobación previa de su amo; puede casarse

con cuatro mujeres, como el hombre libre; tiene derecho de propiedad... Si es maltratado gravemente, puede pedir su libertad[246].

Aunque "de la esclavitud en el islam hablan poco los libros y los manuales"[247], la historiografía nos ilustra también de enfoques distintos de los que sostiene Burckhardt: un historiador afirma que la esclavitud islámica no se caracterizó por su originalidad, pues la mayoría de los puntos de vista coránicos sobre ella coinciden completamente con la práctica existente en las culturas vecinas[248] (Brockopp). La esclavitud islámica tiene un fundamento escriturario: el Corán acepta la institución, aunque la palabra esclavo (*'abd*) es reemplazada comúnmente por alguna perífrasis ("lo que vuestras manos derechas poseen"). El Corán apunta a la reducción de la esclavitud, pero considera el estatus servil conforme al plan divino[249]; reconoce la desigualdad básica entre amo y esclavo y los derechos de aquél sobre éste, reconoce el concubinato del amo con la esclava[250], recomienda sin ordenarla la indulgencia con el esclavo y su liberación como expiación de los pecados[251] y acto de benevolencia. En el islam y ante Dios, el esclavo musulmán es hermano del musulmán libre y superior al no musulmán libre[252].

El esclavo musulmán es de origen étnico no árabe, pues la esclavitud era impensable entre árabes en la sociedad árabe antigua; el estatus de los individuos y de los grupos debía, en teoría, ser determinado estrictamente por la pertenencia religiosa[253]. Aunque pueda sorprender, el esclavo estaba menos alejado de la participación en la vida política que la mujer musulmana y el *dimmi*, que estaba formalmente excluido del gobierno. Por ello, el uso de los términos "libertad" y "esclavitud" como metáforas de los derechos de los ciudadanos y del gobierno opresor es desconocido en el lenguaje del discurso político islámico clásico[254].

> Para los musulmanes, el uso de "libertad" como término político fue una novedad importada, datada sólo de la época de la Revolución Francesa y la llegada de Napoleón Bonaparte a Egipto en 1798. Anteriormente, tenía sólo connotaciones legales y sociales, y significaba simplemente la condición de no ser un esclavo. Para los pensadores musulmanes... la justicia es el ideal, la piedra de toque por la que se distinguen los buenos gobiernos de los malos. Los lugares que ofrecen las mejores predicciones para la democracia son aquellas donde hay un proceso de cambio gradual en dirección a instituciones más libres[255].

Si puede observarse en el Corán alguna tendencia general, es la tendencia a desafiar las normas sociales específicas pero permitiendo la conservación de las estructuras sociales[256]. El Corán suaviza las normas preislámicas que perjudican a las mujeres y a los esclavos, pero no influye nada para cambiar su posición fundamental en la sociedad –los esclavos siguen sirviendo a sus amos y las mujeres siguen dependiendo de los hombres. El hecho de que pueda existir igualdad ante Dios no hace nada para cambiar las estructuras injustas de este mundo. Además, las descripciones coránicas del paraíso no impulsan una utopía

igualitaria entre los géneros; y mientras que no hay sugerencia de que los esclavos de este mundo se convertirán en los *gilman*, esclavos jóvenes o pajes no eunucos, del más allá, el paraíso se ofrece con servidores[257]. El Corán declara: "Los hemos elevado a unos por encima de los otros en grados para que unos tomen como servidores a otros"[258]; el Corán establece medidas importantes a favor de la mujer, pero ratifica su inferioridad[259]. Apunta a disminuir la esclavitud, pero considera la condición servil, incluso cuando se trata de esclavos musulmanes, como conforme al plan divino[260].

Una peculiaridad de la historia del islam es el importante papel que la esclavitud desempeñó en la composición de los ejércitos árabes. Sabemos con toda seguridad que eran utilizados para combatir libertos –antiguos esclavos capturados en las guerras–. Estos libertos, desarraigados de su propia sociedad, quedaban vinculados, al ser emancipados, a sus anteriores propietarios y a las tribus de éstos con estrechos lazos; uno de los motivos principales de su emancipación fue el deseo de incorporarlos a los ejércitos tribales[261]. Conocemos un caso singular de esclavo–soldado: un discípulo de San Eulogio de Córdoba llamado Sancho, que había sido hecho prisionero en la ciudad de Albi, al sur de Francia y posteriormente fue emancipado y reclutado en el ejército del emir y alimentado por el erario público; el año 851 fue ejecutado por dar testimonio ante el cadí contra el islam, episodio que se enmarca en el Movimiento Martirial de Córdoba; fue el segundo mártir voluntario[262].

Más propiamente vinculado a la cuestión de los soldados esclavos es el hecho de que, al desaparecer el soldado árabe, la columna vertebral de los ejércitos de Oriente Medio se formó con esclavos de raza blanca[263]. El califato abbasí reclutó esclavos en gran escala desde el siglo IX[264]; en los últimos tiempos de su existencia, el ejército estaba compuesto por gran número de mamelucos, esclavos soldados[265]. Según Fletcher, la creación de ejércitos mercenarios en al-Ándalus siguió las huellas de los abbasíes[266], que llegaron al poder el año 750. Otro historiador afirma que 'Abd al-Rahman I se sirvió de mercenarios norteafricanos y esclavos europeos[267]. El reclutamiento de esclavos en los ejércitos andalusíes, cualquiera que fuese el modo de su adquisición, constituyó una novedad muy importante[268]. A comienzos del siglo IX, Alhaquem I fue el primer gobernante de al-Andalus que estableció un ejército profesional[269]; empleó a unos cinco mil esclavos que no hablaban árabe, a los que se llama mudos[270] (Chejne); según otro historiador, se trató de una guardia palaciega de 2000 soldados de caballería[271] (Fletcher). Hasta su reinado, no parece que haya habido utilización masiva de soldados esclavos en al-Andalus; sólo podían combatir los miembros de pleno derecho de la sociedad tribal o los integrados en ella por lazos de clientela establecidos a raíz de la conversión al islam o por emancipación[272] (Collins).

2. ¿NORMAS HUMANITARIAS DEL TRATAMIENTO DE LOS ESCLAVOS?

Si su dueño le trataba mal, podía acudir al juez y conseguir su manumisión. Su dignidad de musulmán era intocable[273].

Snouck Hurgronje considera muy humanas las normas de la charia relativas al tratamiento de los esclavos; sugiere que los amos musulmanes han abusado ocasionalmente de su poder pero, en general, la suerte del esclavo en los países islámicos ha sido más soportable que en el resto del mundo; el esclavo ha podido alcanzar un cargo elevado y honroso[274]. La afirmación de Burckhardt "si su dueño le trataba mal, podía acudir al juez..." fue expresada de forma más matizada por Félix M. Pareja: "También en algún caso de malos tratos excesivos por parte del amo la ley concede la libertad al esclavo"[275].

Heers dice, criticando estas afirmaciones, que, en Occidente, historiadores, sociólogos y etnólogos no han rehuido la complacencia con sultanes, visires y negreros, y señala que Snouck Hurgronje llegó a sostener, sin recibir ninguna auténtica censura, que "para la mayoría de los esclavizados eso suponía un golpe de suerte, una verdadera bendición"; y otros afirmaban de buen grado que la condición de los cautivos, de los negros en particular, era en todos los aspectos semejante a la de los siervos en la Europa medieval o a la de los criados y obreros en el siglo XIX[276].

Hay opiniones jurídicas (*fatuas*) que dictaminan sobre la responsabilidad de los amos que se niegan a reconocer su paternidad ante la pretensión de sus esclavas de haber quedado embarazadas por ellos; no hay unanimidad en tales respuestas, que a veces dan la razón a las esclavas[277]. Josef Schacht afirma que el amo en ningún caso está obligado a reconocer la paternidad de los hijos que ha tenido su esclava[278].

Los esclavos recibían el nombre propio o el apodo que sus amos tenían a bien adjudicarles. Los esclavos negros africanos de ambos sexos recibían nombres eufemísticos, "tales como *Yumn* ("felicidad"), *Bishr* ("alegría"), *Racha'* ("esperanza"); nombres de astros –*Badr* significa "luna llena"– o de piedras preciosas, como *'Anbar* ("ámbar"), *Yaqut* ("jacinto"), o, incluso, nombres de célebres poetas de la Arabia anteislámica, por ejemplo, *Tarafa* y *Zuhayr*"[279]. Las mujeres recibían nombres de planta o piedra preciosa, conceptos abstractos o incluso nombres de varón. La intención era la de despojar al ser nombrado de su auténtica personalidad: "A menudo se ha querido ver en estos nombres un ejercicio poético, y sin duda lo fue en ciertos casos; pero la mayoría de quienes nombraban a las esclavas con estas denominaciones debió de tener en cuenta, en primer lugar, su posición en la escala social, que las privaba de poseer su propio nombre y las convertía en objeto de deseo, no sujeto a las restricciones de las normas morales que regían el contacto entre hombres y mujeres libres"[280].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

3. LA PRODUCCIÓN DE EUNUCOS

> **Los traficantes de esclavos, en su mayoría judíos, traían a prisioneros de guerra hechos por los alemanes en Rusia o por los bizantinos en los países del Danubio, a través de Alemania y Francia, o bien por el Mediterráneo, a España, donde eran muy buscados como sirvientes y guardia personal de los sultanes[281].**

Burckhardt no menciona la castración de esclavos, de gran alcance en la sociedad musulmana por su relación con la vigilancia del harén y que puede contarse como un caso grave de malos tratos, un castigo de por vida. Historiadores conscientes de la deuda del islam en las secuelas de la esclavitud, tales como la producción de eunucos, han repartido, como Burckhardt, su responsabilidad también entre los no musulmanes, mencionando que algunas ciudades de la Europa cristiana estuvieron implicadas en su "manufactura"[282]. Los traficantes judíos conducían a los prisioneros a Verdún o Praga, donde convertían a muchos de éstos en eunucos. La responsabilidad de estas ciudades debe ser delimitada, ya que la producción de eunucos no obedecía a una demanda de la sociedad cristiana sino a la que procedía del Magreb, al-Andalus u Oriente[283]. Ya en aquella época no faltaron críticas cristianas contra el comercio de esclavos: el obispo Liutprando denunciaba los enormes beneficios que lograban los mercaderes de Verdún[284]. En el siglo X, el comercio de eunucos parece que fue la razón principal del auge del puerto de Almería, desde donde eran exportados a otros países musulmanes. La castración era practicada en al-Andalus por el importante grupo judío de Lucena[285].

No siempre los eunucos provenían del exterior del islam, de la "casa de la guerra" (*dar al-harb*). Ibn Hawqal, viajero del siglo X, transmitió la noticia de que "todos los esclavos eunucos que hay en la superficie de la tierra vienen de al-Andalus; allí sufren la castración"; esclavos de origen europeo –eslavos, francos, gallegos, etc.– eran llevados a al-Andalus para ser castrados; la operación era realizada por judíos –igual que en Verdún–, y los eunucos que se recuperaban eran vendidos en el país o enviados a Oriente[286]. Lévi-Provençal asegura que "la mutilación de los eunucos se efectuaba casi siempre en la misma España" y dice que la operación era "sumamente delicada y producía con mucha frecuencia la muerte del paciente, razón por la cual los eunucos alcanzaban un precio muy elevado"[287]. Se conoce también un episodio en que los eunucos fueron producidos a partir de la "materia prima" del país, por orden del emir: Ibn Hazm informa que al-Hakam I castraba a los hijos de sus súbditos que sobresalían por su hermosura, para llevarlos a su alcázar como servidores[288]. León Africano puntualiza que los esclavos eunucos costaban más que los no mutilados, y éstos a su vez valían más que las esclavas[289].

Nunca en la civilización occidental medieval o moderna, ni en Europa ni posteriormente en EE.UU., el eunuco ha desempeñado una función social comparable a lo sucedido en el islam. ¿Por qué el eunuco ha estado presente en la vida musulmana hasta fechas tan recientes? Porque mientras ha habido esclavitud, han existido serrallos con concubinas y eunucos[290]. Los esclavos castrados eran personajes imprescindibles en los harenes de los poderosos[291], la institución de la poligamia los hizo indispensables[292], por más que Chalmeta los haya considerado esencialmente superfluos y perfectamente prescindibles[293]. Los eunucos constituían una verdadera legión en el palacio califal de Córdoba en el siglo X[294]; según una crónica musulmana, en tiempos de 'Abd al-Rahman III, su número en Madina Azahara alcanzaba la cifra de 3.950[295].

Para el imaginario musulmán, el eunuco formaba parte de una categoría intermedia entre hombres y mujeres, el único que se podía mover libremente entre los mundos femenino y masculino[296]; no inspiraba piedad, sino sorpresa y disgusto, ya que "ni pertenece a los machos ni a las hembras"; se les atribuía un carácter vicioso y se los equiparaba con mujeres y niños, "individuos con su capacidad de obrar limitada, necesitados de protección y custodia"[297]. La opinión pública consideraba que su carácter era como el de las mujeres y los niños y que les gustaba particularmente jugar con los pájaros. Se decía que encontraban en comer y beber una especie de compensación por la carencia de otros placeres[298]. Quizá por ello una crónica, al referirse a los eunucos de 'Abd al-Rahman III, menciona la cantidad de carne que consumían, "16.000 arreldes, sin contar las diversas clases de aves y pescado"[299]

En el Imperio Otomano, el orden y la disciplina del harén estaban asegurados por un cuerpo de eunucos negros, originarios de África, cuya castración había sido más completa que la de los eunucos blancos, afectando no sólo a los testículos sino también al pene[300].

El eunuco jugó en ocasiones un papel político[301]. En no pocos episodios importantes de la historia de al-Andalus aparecen en escena eunucos. Una de sus intervenciones más importantes es la relacionada con la sucesión al trono de 'Abd al-Rahman II: a su muerte, los eunucos principales de palacio, reunidos en conciliábulo, deciden facilitar el acceso al poder a Muhammad, uno de los hijos del finado, frente a las aspiraciones de Tarub, concubina favorita, que quería elevar al trono a su propio hijo[302].

Las crónicas registran una anécdota (probablemente apócrifa) sucedida en la agitada vida política de Al-Hakam I: en la hora crítica de la revuelta del Arrabal, cuando las turbas amenazaban la seguridad del monarca, éste pide almizcle y algalia para perfumarse a un paje o eunuco[303], valet de cámara, llamado Jacinto[304] o Lorenzo[305]. Aparece registrado en las crónicas un paje llamado Vicent, a quien el emir encarga que averigüe si era cierto que un grupo de notables *qurtubíes* estaban urdiendo una conjura contra él[306]; Vicent, Jacinto o

Lorenzo serán diferentes versiones de la misma grafía árabe. El siciliano Mansur, también eunuco de Al-Hakam, murió en combate contra las tropas de Sulaymán, tío del emir[307]. Fue Masrur, eunuco, fue crucificado junto con otros 71 notables que buscaban la sustitución del emir[308]. Tarafah b. Laqit, eunuco, dio nombre a la mezquita de Tarafah en la ciudad de Córdoba; Nasr, eunuco, se convirtió en favorito de 'Abd al-Rahman II; estos dos últimos eunucos habían sido castrados por orden de Al-Hakam I, lo mismo que Suraych, el de la mezquita de su nombre en Córdoba, y otros más[309].

En el reinado de 'Abd al-Rahman II aparecen los eunucos Sadún y Casím[310]. Eidón, sirviente de confianza de Muhammad I, es enviado, en cierta ocasión, a tomar juramento al cadí Amer, sospechoso de desfalco[311], el mismo eunuco se ocupa de degollar al hermano rebelde del ministro Haxim[312]. Maisur, eunuco de al-Mundir, según una crónica, envenenó a su amo por temor a ser castigado[313]. 'Abd al-Rahman III, enojado con una concubina, mandó que los eunucos le quemaran el rostro, lo que hicieron al punto[314]. En el reinado de Al-Hakam II, es mencionado en las crónicas el eunuco Cha'far el Eslavo, que había reunido una gran fortuna que convirtió en *waqfs*, fundaciones pías; este Cha'far también hizo regalos de gran valor a Al-Hakam II con ocasión de su subida al trono[315].

Si en EE.UU. se formaron poblaciones racialmente foráneas de ex esclavos, grupos homogéneos de negros, no sucedió lo mismo en Oriente Medio a consecuencia de que muchas de las mujeres negras eran tomadas como concubinas y por causa de la castración de muchos varones[316].

4. PROCEDENCIA DE LOS ESCLAVOS EN EL ISLAM

Burckhardt apenas se refiere a la esclavitud islámica y el tema es suficientemente importante como para dedicarle mayor amplitud. La proporción relativamente elevada de esclavos y esclavas –blancos y negros, de origen europeo o sudanés– de al-Ándalus, procedía, además de quienes lo eran por nacimiento, de capturas en las incursiones contra la España cristiana, de la trata, de la piratería o de la compra a mercaderes especializados[317]. Era esclavo el hijo de madre esclava, a no ser que el padre fuera el propietario de la madre (*umm walad*). Pero, en ocasiones, el amo se negaba a reconocer a su propio hijo tenido con una esclava; hay *fatuas* que refieren casos de esclavas que denuncian ante el cadí a los amos que se niegan a reconocer su paternidad[318]. Josef Schacht afirma que el amo en ningún caso está obligado a reconocer la paternidad de los hijos que su esclava ha tenido de él[319].

Las conquistas musulmanas se acompañaban inevitablemente, en territorios cada vez más extensos, de una caza de esclavos, que constituía frecuentemente el fin principal de la expedición[320]. "Las inmensas conquistas musulmanas de los siglos VII y VIII, tan vastas y

brutales que el mundo mediterráneo no había conocido nada semejante, provocaron un número considerable de capturas y un importante tráfico de hombres y mujeres. La esclavitud se convirtió en un fenómeno de masas, sin parangón con lo que había tenido lugar en el imperio bizantino"[321]. La charia declaraba lícito esclavizar la población atacada si se resistía[322]; muchas mujeres y niños fueron esclavizados en la conquista musulmana de España, así como los hombres que no fueron ejecutados[323]. Cuando las conquistas dejaron de procurar los contingentes adecuados, se recurrió a la trata. Una importante ruta de tráfico de esclavos provenía del Este de Europa. Los esclavos de Bohemia eran conducidos regularmente a Praga, después a Ratisbona. Los de los países más al norte, acabaron en el mercado de Verdún, desde donde eran enviados a al-Andalus, al Magreb o al Oriente. El mercado de Córdoba recibió más de 10.000, entre 912 y 961[324], reinado de 'Abd al-Rahman III.

Las razzias en busca de esclavos fueron características de la Iberia medieval, tanto por parte musulmana como cristiana[325]. Consolidada la dinastía omeya en Córdoba, el reino asturleonés y Castilla no conocieron una década de paz; los ejércitos musulmanes destruían iglesias y monasterios, cuyos religiosos eran exterminados; los habitantes, de ciudades o del campo, que caían prisioneros eran vendidos como esclavos en los mercados de al-Andalus[326]. Almanzor fue el gran abastecedor de esclavos, tanto que el mercado de Córdoba estaba abarrotado de cautivos. Cuando murió Almanzor, los *qurtubíes* se lamentaban con estas palabras: "¡Murió aquel que nos proveía de esclavos!" [327]. Reilly afirma que, en el siglo XI, no habría en al-Andalus más de 10.000 esclavos; los bereberes serían poco más de 20.000 en una población total de alrededor de seis millones[328].

Otra vía de abastecimiento fue la piratería. Los siglos IX y X, los piratas "sarracenos" que infestaban el Mediterráneo, iban a capturar esclavos a las costas provenzales e italianas; su objetivo principal era abastecer al mundo musulmán –gran demandante de esclavos[329]. En tiempos de Al-Hakam II, los esclavos de al-Andalus, según Ibn Hawkal, suministrados principalmente por piratas andalusíes y magrebíes, procedían de Cataluña y Galicia, de la península italiana, e incluso de las costas del mar Negro[330]. León Africano refiere que la ciudad de Orán, en el siglo XVI, rebosaba de esclavos cristianos capturados por piratas berberiscos[331].

Los primeros esclavistas africanos fueron asimismo musulmanes, siglos antes de la colonización y el esclavismo europeo[332]. Las leyes islámicas establecían que los esclavos sólo podían ser reclutados por nacimiento o importados fuera de las fronteras del islam, lo que desembocó en la expansión de la caza y comercio de esclavos por Europa, Asia y, sobre todo, África[333]. La trata, activa desde sus orígenes, se ha ejercido a una escala más vasta que la de los cristianos y no sólo durante doscientos, sino durante más de mil

doscientos años. Sólo ha retrocedido ante las acciones diplomáticas y militares de las potencias coloniales[334].

La necesidad de esclavos debía satisfacerse legalmente con los hijos de esclavos y la importación pero estos requisitos no siempre se respetaron. En el waliato andalusí de Tsaalaba (Tha'laba) b. Salema al-Amili[335], después de la muerte de Balch, se redujo a la servidumbre a la gente del país y se vendieron sus hijos[336]. Hay sentencias jurídicas que atestiguan y condenan la venta como esclavos de personas libres, varones[337] y mujeres[338]. "En tiempos de la rebelión de Ibn Hafsún, fueron vendidos como esclavos en Córdoba considerable número de individuos de condición libre, que aparentemente eran cristianos. Tales esclavos, salvo caso de ser comprados por mozárabes o judíos..., se convertían por lo común al Islam, con lo que podían esperar ser, más o menos pronto, manumitidos por su dueño", en opinión de Lévi-Provençal[339]. La conversión al islam no garantizaba la liberación: según una *responsa* jurídica, un esclavo no deja de serlo por hacerse musulmán[340].

Los cristianos "protegidos" por la *dimma* estaban, en teoría, a salvo de la amenaza de ser esclavizados, pero hay excepciones. Un historiador afirma que la *yizya* fue cobrada a menudo en seres humanos, principalmente muchachas[341]. El *devchirme*, que se practicó en el Imperio otomano durante tres siglos, supuso otro particular modo de abastecimiento de esclavos: era la "recogida" (literalmente, *devchirme*) regular de jóvenes cristianos para ser turquificados en familias musulmanas o en el Palacio, e incorporados a una tropa bajo el mando directo del sultán, o a la Administración como "esclavos de la Puerta"[342]. Estos jóvenes cristianos eran, contra las disposiciones de la charia, obligatoriamente circuncidados e islamizados[343].

Si bien las cifras de las crónicas musulmanas han de ser tomadas *cum grano salis*, es patente la importancia de los esclavos por su número así como por las funciones sociales que desempeñaban. "En el Califato de Córdoba y durante el siglo X, llegó un año que el censo de población de la capital arrojó un número de 13.750 esclavos; y solamente en el harén imperial existían 6.300 mujeres comprendidas las esclavas pero es difícil para nosotros imaginar el lujo de aquellas cortes musulmanas, en las que se contaban por millares los esclavos del palacio; tan sólo los eunucos constituían una verdadera legión, pero aun eran muchos más los esclavos dedicados a las caballerizas, al cuidado de los perros y halcones de caza, a los jardines, y cocinas, sin contar los destinados al servicio más personal del Califa"[344]. (Luis Bonilla)

Por el tema de la esclavitud pasa Burckhardt de puntillas; no menciona los muchos mercados de esclavos de al-Andalus[345] ni que algunas ciudades musulmanas no han sido, en ciertos períodos, otra cosa que mercados de esclavos[346]; mercados que eran

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

desconocidos en los reinos cristianos del norte de la península[347]; hay testimonios de la existencia de población servil en época medieval en Galicia, pero en León hay pocas evidencias y en Castilla faltan casi por entero[348]. "En la literatura religiosa de los primeros cinco siglos del islam, mantener bellas esclavas levantaba menos objeciones que cualquier otra forma de lujo. Esta actitud era una de las razones para la enorme expansión del comercio de esclavos aquellos siglos"[349].

5. FUNCIONES SOCIALES DE LOS ESCLAVOS EN EL ISLAM

¿Es cierto, como dicen algunos historiadores[350], que los esclavos, en general, eran empleados en los países musulmanes exclusivamente para trabajos domésticos o artesanías urbanas, no para las faenas agrícolas? Durante los tres primeros siglos de gobierno islámico en torno al Mediterráneo, las crónicas estimaron que decenas de miles de esclavos estaban presentes por doquier. Esclavos negros y blancos eran empleados en las grandes empresas agrícolas del Estado, en la roturación y cultivo de nuevos dominios agrícolas por terratenientes particulares y en obras públicas. Su porcentaje de la fuerza laboral declinó lentamente al finalizar las conquistas, y la situación se agravó por la conversión y la manumisión, las revueltas y las prohibiciones de la venta de esclavos que se impusieron en los puntos de partida europeos[351].

Las condiciones de los esclavos podían llegar a ser penosas: el contingente principal de los cultivadores de las marismas próximas a Basora eran esclavos importados de Zanzíbar (llamados *zany*), que sufrían duras condiciones de trabajo y estaban subalimentados; a finales del siglo IX, iniciaron una terrible guerra social[352]. En al-Andalus, la mayoría de los esclavos dedicados a las tareas agrícolas eran cautivos hechos en la misma península ibérica durante las expediciones contra los reinos cristianos, sobre todo en tiempos de Almanzor y que no habían podido ser rescatados por sus parientes[353].

León Africano, en su periplo por el norte de África en el siglo XVI, encuentra en Fez a esclavos cristianos que trabajan en aserraderos, sin más descanso que la tarde del viernes y unos ocho días al año en que se celebran las grandes fiestas musulmanas[354]. Todos los siervos de las cuadras del rey de Fez son esclavos cristianos encadenados por los pies que, cuando el ejército se mueve, cabalgan en camellos de carga[355].

La importancia de la esclavitud islámica en la fuerza laboral debió ser mayor de lo que se ha afirmado: una cuestión a menudo ignorada es que la charia no permitía otras formas de imposición laboral que la esclavitud, pues la servidumbre y la corvea del Occidente medieval eran contrarias a los derechos de los musulmanes libres. La esclavitud, por el contrario, estaba legitimada en el derecho sagrado, consuetudinario y personal[356].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

En Oriente y en África, los personajes –reyes, príncipes, sultanes, generales, etc.– se rodeaban de gran número de esclavos, que eran el ornato de sus comitivas[357]. En algunos países de África negra, el número de esclavos señalaba la condición social[358]. León Africano nos dice que la mayor parte de la servidumbre del rey de Fez estaba compuesta por esclavas negras, aunque siempre escogía esposa blanca: "Tiene además un cierto número de esclavas cristianas, españolas y portuguesas, y todas las mujeres andan vigiladas por los eunucos, que son asimismo esclavos negros"[359].

En el califato de Córdoba, la alta sociedad tomaba como modelo a Madinat al-Zahra en su gusto por las esclavas cultivadas, y reunía harenes de importancia impresionante[360]. En las cortes de los reinos de taifas, las esclavas cantantes, bailarinas y letradas constituían un ornamento apreciado[361]. Los esclavos son considerados mercancía en los tratados de *hisba*, especialmente las mujeres. Los compradores no suelen respetar, según al-Saqati, el plazo legal que les obligaba a esperar las primeras reglas después de la venta, para asegurarse de que la esclava no estuviera embarazada.

La condición de la mujer andalusí, en opinión de Lévi-Provençal, fue mejorada por cultas y refinadas esclavas "francesas": "Las esclavas francas no poblaban solamente los harenes califales. Los dignatarios de la *jassa* y los ricos burgueses de las grandes ciudades se las procuraban también a peso de oro, como en tiempos modernos ha ocurrido con las circasianas... También las *ifranchiyyat* cordobesas, cultas y refinadas hasta no caber más, contribuyeron no poco, como esposas y madres, a dar a la sociedad andaluza su carácter tan peculiar, y a mejorar en ella, sin duda en alguna medida, la condición de la mujer"[362]. Esta opinión nos parece injustificada: la legalidad vigente y la costumbre que determinaban la condición de la mujer eran, esencialmente, las mismas que en el conjunto del islam.

6. COMPARACIÓN DE LA ESCLAVITUD ROMANA *VS.* LA ISLÁMICA

Tanto Roma como el Islam obtuvieron grandes lotes de esclavos de los campos de batalla[363]. En Roma, el trabajo era algo indigno, privativo de esclavos. En el islam, la mayoría de ocupaciones eran deshonrosas, a excepción de unas pocas como el comercio (sin embargo, la actividad del pequeño comerciante era considerada indigna por los romanos).

La mano de obra esclava desempeñó en Roma un papel económico capital. Durante los tres primeros siglos de dominio islámico, señala Shatzmiller, las crónicas estiman que decenas de miles de esclavos estaban presentes por doquier. En las grandes empresas estatales se empleaban esclavos, así como en el desarrollo de nuevos dominios agrícolas de terratenientes privados y en la construcción. Su participación en la fuerza laboral apenas disminuyó al terminar las conquistas[364].

En Roma y en el islam encontramos los mismos engaños y triquiñuelas de los tratantes para elevar el precio de la mercancía. En Roma, "como los esclavos jóvenes tenían mejor precio, los vendedores depilaban, teñían y lustraban con aceites su mercancía; esto era un fraude muy corriente y difícilmente evitado por las autoridades"[365]. Los tratantes musulmanes, para aumentar el valor de su mercancía, utilizan distintos procedimientos, como aclarar la piel de las esclavas, perfumarlas, depilarlas y bañarlas, disimular las manchas y las pecas, fabricar falsas vírgenes, etc.[366]

La costumbre de los poderosos de amenizar sus francachelas y fiestas con bellas y refinadas esclavas no fue inventada por el islam, pues en Roma, "en los banquetes de gala de la gente más pudiente había además profusión de esclavas hermosas, bailarinas, citaristas, cantantes, etc., eran esclavas que a los postres, cuando se empezaba a beber en serio, se emborrachaban con los invitados y daban lugar a las más desenfrenadas bacanales"[367].

En el islam, las esclavas cantoras (*qiyan*) adornan los cortejos de los poderosos, se aprecia su compañía, su ingenio y su arte, pero en ocasiones se las somete a un trato degradante; el califa Mu'awiya tenía la costumbre de hacer desnudar públicamente a una esclava cantora, como si fuera una prostituta[368].

En el apogeo de la cultura andalusí, "la alta sociedad de la época compartía aquel gusto por las esclavas cultivadas y reunía, siempre con Madinat al-Zahra como modelo, harenes de una importancia impresionante. El de un visir del soberano *saqaliba* [*sic,* por *siqlabi* o *saqlabi*] de Almería, por ejemplo, cobró fama por contar con quinientas mujeres"[369].

7. EL CRISTIANISMO Y LA ESCLAVITUD

Con la llegada del Cristianismo, se predica por todas partes que los hombres son hermanos y se deben amar unos a otros sin distinción; al prójimo como a uno mismo, dice la moral cristiana; con lo cual la esclavitud es socavada en sus cimientos, aunque no prohibida abiertamente, porque el Cristianismo acepta el orden social instituido por Roma[370]. Por el sacramento del bautismo, se igualan espiritualmente el siervo y el libre[371]. Agustín de Hipona considera la esclavitud como una consecuencia del pecado original que debe ser superada en el espíritu de caridad[372]. El ideal católico del cristianismo no era sólo una característica, sino un clima en el que no podía florecer el esclavismo[373]. Con las normas legales de Justiniano la situación social se hace más benigna para el esclavo en el Imperio de Oriente; la esclavitud parece llamada a extinguirse poco a poco. Mientras tanto, el Imperio de Occidente ha sucumbido ante la infiltración de los bárbaros[374].

En los últimos tiempos del Imperio Romano, la marcha hacia la abolición de la esclavitud continúa lenta pero incesante. "Los ejemplos siguientes nos pueden servir para jalonar esa

trayectoria fija a través del tiempo: en el siglo V el obispo Amida, llamado Acacio, vende los vasos sagrados de su iglesia para redimir 7.000 esclavos persas. En el siglo VI el Papa San Gregorio declara libres a todos los que viven en sus dominios; en el siglo VII el obispo Wifrido también liberta a 150 esclavos"[375]. Con la invasión de los bárbaros en las provincias del Imperio Romano de Occidente, quedan en suspenso las ideas abolicionistas; "aunque la esclavitud presenta caracteres más humanitarios, subsiste, pese a los esfuerzos de la Iglesia en pro del abolicionismo, y a pesar del ejemplo de los monasterios, donde, al recibir las donaciones de tierras y esclavos, transforman los esclavos en siervos semilibres, solamente sujetos como arrendatarios o sirvientes"[376].

Durante la dinastía merovingia francesa, siglos V a VIII[377], la mayor parte de la población es libre, aunque los esclavos son quizá más numerosos que en el siglo IV. El esclavo de amo romano está sometido a las leyes de Constantino sobre la esclavitud; si el amo es germánico, el esclavo es sometido a las leyes germánicas: el amo conserva el derecho de vida y muerte y el esclavo es una cosa que se puede vender, no puede ser propietario y sus hijos son desagregados de sus padres; carece de protección civil y es enjuiciado por su amo. La Iglesia trata de suavizar la condición general de los esclavos y retirar al amo el derecho de vida y muerte[378].

> "El cristianismo fue ganando a la sociedad romana desde dentro, estableciendo en ella un nuevo orden de valores. Al final pudo lograrse una síntesis con profundos cambios. Señalemos especialmente tres: subordinación que debe existir en las leyes humanas respecto al orden moral que ha sido establecido por Dios; desgaste paulatino de los vínculos de esclavitud y servidumbre a impulsos de la fraternidad, reconocimiento de que todos los hombres poseen un núcleo esencial que les hace iguales ante Dios"[379].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Hilario Belloc señala que la Iglesia Católica hizo dos cosas capitales para detener la caída de la civilización europea en la crisis final del Imperio romano: "Humanizó la esclavitud y estimuló el matrimonio permanente". En la civilización medieval el esclavo ya no era un esclavo sino un campesino y la familia se convirtió en la unidad fuertemente arraigada y establecida de la sociedad. Si bien la Iglesia nunca negó el derecho de tener esclavos, fue su espíritu el que transformó gradualmente su condición: ya no era posible disponer de un hombre bautizado como si fuera un bien semoviente. La emancipación era estimulada como un acto de caridad[380].

Como señala Régine Pernoud, "no hay una medida común entre el *servus* antiguo, el esclavo, y el *servus* medieval, el siervo. Porque uno es una cosa, y el otro, un hombre. El sentido de la persona humana entre los tiempos antiguos y el tiempo medieval conoció una mutación, lenta porque la esclavitud estaba profundamente anclada en las costumbres de la sociedad romana en particular, pero irreversible"[381]. Derrumbada la colonización romana, dio

paso a las costumbres de los diversos pueblos de Occidente, con afinidades con los pueblos célticos y germánicos que no conocían más que "una forma muy suave de esclavitud, que no estaba en contradicción con el cristianismo: por esto el siervo medieval es una persona, tratada como tal; su amo no tiene sobre él este derecho de vida y muerte que le reconocía el derecho romano"[382].

La Edad Media cristiana procedió a dignificar el trabajo, borrando la diferencia entre el trabajo liberal y el servil. "La labor agrícola, con sus derivaciones y consecuencias, pasó a ser la más importante"[383]. "Europa, insistamos, es la primera cultura que consigue erradicar primero la servidumbre, después la esclavitud"[384].

La España cristiana no se apartó de la evolución general de la cristiandad europea. En época visigoda mejoró la condición del esclavo, en el orden familiar y patrimonial, en buena parte merced al influjo de la Iglesia, algunos de cuyos siervos, así como los del rey, disfrutaron de una situación más desahogada que la de diversos hombres libres, llegando a ejercer en determinadas ocasiones servicios en la corte y funciones administrativas; las manumisiones erosionaron su número[385]. A lo largo de la Edad Media la esclavitud va disminuyendo a causa del influjo de la Iglesia, las reiteradas manumisiones, el cambio de estructura en la explotación agraria de los grandes dominios, cuyos siervos iban a vivir en condiciones diferentes a la esclavitud romana, y a los adelantos técnicos (en el aparejo de las bestias de tiro), que hicieron innecesario el empleo masivo de grandes contingentes humanos en cada explotación agraria[386]. El siervo rural de la Edad Media pasa a cultivar determinadas heredades de su dueño, "convirtiéndose así en cultivador o terrazguero, asentado en las tierras de su amo, que cada vez más, pasa a tener respecto al siervo la condición de "señor" solariego, deslizándose los primitivos vínculos personales hacia otros nuevos de carácter territorial"[387]. La situación jurídica y social de una parte de los siervos se equipara a la de los cultivadores libres[388]. En los primeros tiempos de la Edad Media, la Marca Hispánica llegó a conocer el sistema esclavista[389], cuyos residuos pueden considerarse extinguidos, o destinados a extinguirse, hacia el año mil, para no quedar con tan degradante condición sino los cautivos musulmanes[390].

A diferencia de al-Andalus, la España cristiana no conoció las grandes concentraciones de esclavos; en ninguno de los reinos cristianos había nada parecido a una sociedad esclavista, pues el trabajo era libre o semilibre; el número de actividades en que se usaban esclavos fue restringido: no se conoció el esclavo soldado, los eunucos eran prácticamente inexistentes y raras veces se empleaban esclavos como agentes comerciales. Las esclavas eran poco numerosas y rara vez ocuparon la misma posición social que las concubinas andalusíes[391].

8. ¿IMPERTINENCIA DE LAS COMPARACIONES?

> **No debemos comparar la esclavitud, tal como se conoce dentro de la civilización islámica, con la esclavitud romana o con la norteamericana del siglo XIX[392].**

Si no resultara posible suprimir una mancha de un objeto de interés, siempre es posible generalizar las culpas distorsionando los hechos. Justel Calabozo afirma que la condición de los siervos medievales de la Europa cristiana era similar a la de los antiguos esclavos, pues sus amos tenían derechos tan inhumanos como el de pernada[393]. Snouck Hurgronje, que para la mayoría de los que eran esclavizados en el mundo islámico, era una suerte caer en la esclavitud[394]. Félix Pareja afirma que la condición del esclavo entre los musulmanes no parece haber tenido de ordinario los rasgos de dureza y de inhumanidad observados en el imperio romano y en las plantaciones de América. De los datos coherentes de escritores y viajeros "puede concluirse" que, con frecuencia, los esclavos ocupaban en las familias musulmanas una posición de confianza y privilegio, comparable al de los viejos criados en las antiguas casas solariegas[395]. A estas y otras afirmaciones similares responde Heers[396]: "Ignorancia y mala fe: comparar el esclavo, de cualquier tiempo o país, y sobre todo al negro llevado a Egipto o a Bagdad, con el campesino de nuestros campos, con el siervo y todos los que son presentados como víctimas del "régimen feudal", oprimidos, miserables y hambrientos, o con el obrero de la revolución industrial duramente explotado, es siempre un artificio y una vil superchería porque se olvida lo esencial, lo más insoportable, que es el desarraigo siempre cruel y dramático, en toda ocasión y circunstancia. Víctimas de duras sevicias y tormentos, esos hombres y mujeres de África habían visto sus aldeas devastadas, incendiadas, muchos vecinos y amigos masacrados, sus padres muertos o desaparecidos. Arrancados de su entorno por soldados listos a asesinar a quienes les resistían, llevados muy lejos, hacia mercados en territorio hostil, nido de sus enemigos, ya nada les ligaba a su pasado. Debían olvidar todo, en otra vida que otros les imponían, aprender una lengua nueva, otros comportamientos, en total sometimiento y en olvido total de su verdadera naturaleza"[397]. La introducción en el islam, con el transcurso del tiempo, de esclavos en las grandes fincas, degradó la posición económica y social de la mano de obra libre[398].

Clarence-Smith escribe que, con sus peculiaridades, el islam siguió siendo un sistema esclavista; que había personas reducidas al estatus de ganado, como en el derecho romano, que podían ser vendidos, cedidos, heredados, etc. Su humanidad era reconocida en mayor medida que en el caso romano; sin embargo, era una diferencia de grado, no de naturaleza, y se reflejaba en la evolución de la servidumbre cristiana y judía. Además, la privacidad extrema del harén musulmán dificultaba hacer cumplir a los propietarios las limitaciones legales. Asimismo, la esclavitud productiva estaba más extendida en el islam de

lo que sugieren los relatos tradicionales. Los latifundios no estaban ausentes. Más sorprendente era el número de esclavos en las pequeñas y medianas propiedades, fenómeno de lo que sorprendentemente se ha escrito poco. El trabajo servil era también común en los talleres, la construcción, la minería, el abastecimiento de agua, el transporte por tierra y por mar, y la extracción de los recursos marinos[399].

9. EL ANTIESCLAVISMO CATÓLICO POSTRENACENTISTA

La esclavitud, prácticamente desaparecida en Europa en la época medieval, vuelve a reaparecer en la Edad Moderna, cuando el paganismo incipiente del Renacimiento va desmoronando el edificio medieval:

> "La esclavitud es, probablemente, el hecho que más profundamente marca la civilización de las sociedades antiguas. Sin embargo, cuando se analizan los manuales de historia, se observa con sorpresa la discreción con que tal hecho se evoca; y la sorpresa aumenta al ver la extraña reserva con que se trata *la desaparición de la esclavitud al comienzo de la Edad Media* y más aún *su brusca reaparición a principios del siglo XVI*... Si uno se entretiene, como yo lo he hecho, en revisar los manuales escolares de las clases secundarias, se comprueba que *ninguno* de ellos señala la desaparición progresiva de la esclavitud a partir del siglo IV. Evocan con dureza la servidumbre medieval, pero silencian por completo -lo que resulta paradójico- la reaparición de la esclavitud en la Edad Moderna»[400]

Si bien la esclavitud resurge con pujanza en los territorios americanos, no por ello cambia el punto de vista de la Iglesia sobre la naturaleza del hombre y la libertad humana; su actividad antiesclavista se orientó hacia los indígenas americanos, sin ocuparse con el mismo afán de los negros importados de África. Las doctrinas de la Iglesia católica inspiraron los esfuerzos en pro del indio, fueron eclesiásticos los creadores de la teoría jurídica que fundamentaba sus derechos y la monarquía católica quien estableció la legislación que reconocía tales derechos, en la que destacan el *Testamento* de Isabel de Castilla y las *Leyes Nuevas* de 1542[401]. La Iglesia ha hecho examen de conciencia por medio del cardenal Ratzinger:

> Pensemos, por ejemplo, en el consenso universal que, en torno a la esclavitud de los africanos, se manifestó en los comienzos de la era moderna: una época entera puede estar ciega respecto a los valores fundamentales. La mayoría no puede ser un criterio suficiente para definir un valor moral[402].

Una preocupación por salvaguardar los derechos de los indígenas se manifiesta ya en los primeros tiempos de la colonización en las más altas instancias religiosas[403] y políticas, en las órdenes misioneras, en la Universidad[404]. Un Papa había confiado los indios a los Reyes Católicos en condición de súbditos y como súbditos libres en el momento de su incorporación a la Corona de Castilla merecían la misma consideración jurídica que los

súbditos castellanos libres. La teórica igualdad de condición fue la que indujo a los reyes castellanos a rechazar la esclavitud de los indios. Nadie puso en duda la naturaleza humana de los indígenas, como tampoco se pondría después en cuestión al tratar de los negros[405].

La prohibición de la esclavitud de los nativos americanos fue sancionada por Carlos I, en real cédula de 17 de noviembre de 1526, quien añadió expresamente que no permitía hacer tal cosa ni siquiera en el caso de guerra justa, modificando el derecho romano y el castellano, que sí lo permitían[406]. Bartolomé de las Casas, Tomás de Mercado y Alonso de Sandoval condenaron, en el siglo XVI, los abusos de la trata de esclavos, aun sin atacar el fundamento de la institución[407]. El Papa Paulo III, en un breve de 1537, prohíbe la esclavitud en las Indias, de los indígenas y de otras gentes cualesquiera[408]. Francisco de Vitoria, en sus *Relectiones* de 1539, elabora la doctrina de que hay en todo hombre, más allá de las diferencias de fe, estatuto o moral, una naturaleza única, de la que proceden los derechos subjetivos. En 1639, el Papa Urbano VIII amenaza con la excomunión a los que esclavizaran a los indígenas de América[409]. Esa misma centuria, los capuchinos Francisco José de Jaca y Epifanio de Moirans argumentan contra la esclavitud: los hombres son libres por naturaleza y la libertad no puede ser abolida por derecho humano[410].

La esclavitud se concibió como un infortunio que afectaba a unos seres humanos, iguales por lo demás a los restantes. Era, pues, una forma de contrato parcial, que no implicaba disminución alguna en el reconocimiento de la dignidad del siervo como persona. En Hispanoamérica no abundaron las plantaciones y, ni allí ni en Brasil, los esclavos padecieron, por lo general, una presión semejante a la de la América anglosajona. Se tuteló legalmente su matrimonio y se les protegió de cualquier crueldad (Tannenbaum)[411]. La esclavitud, sobre todo, fue cubana y centrada en el siglo XIX y, proporcionalmente, menor que en los demás territorios de América[412].

10. LA ESCLAVITUD EN EE.UU.

En las Islas Británicas la esclavitud había desaparecido mucho antes del descubrimiento de América. En el siglo XIV Inglaterra era un estado de propietarios rurales; "no se había aprobado ley alguna contra la esclavitud, ningún dogma la había condenado, nadie había librado ninguna guerra contra ella, ninguna nueva raza o casta gobernante la había rechazado, pero había desaparecido"[413]. Cuando la esclavitud reaparece en Nueva Inglaterra, "se hubieron de crear formas legales nuevas, que, por el interés de los propietarios, abocaron a la consideración de los esclavos como enseres, bienes, cosas, muy lejos de la mera posibilidad de considerarlos como personas"[414].

En EE.UU., la esclavitud se caracterizó por su crueldad e inhumanidad[415]; fue intolerable, como apunta Burckhardt; pero fue relativamente breve y, a diferencia del islam, no hubo

esclavos soldados, eunucos ni esclavas concubinas o cantoras, pues los esclavos constituían generalmente la fuerza laboral de las plantaciones; como recolectores del algodón en el sector primario o como sirvientes domésticos en el terciario. Un historiador la denomina *sistémica*, vinculada a la plantación y a la producción de bienes, dominante en el siglo XVIII, para distinguirla de la esclavitud *ancilar* del colonialismo español y portugués[416]. A diferencia de su aceptación en el islam, encontró fuerte oposición en la sociedad norteamericana, lo que condujo finalmente a su desaparición. El precio de la abolición fue alto: cuatro años de guerra civil, seiscientas mil víctimas (que se elevan a un millón con las secuelas de la guerra) y devastación de importantes áreas del territorio sureño; en el precio hay que poner también la muerte de Lincoln, el adalid de la emancipación.

El 1 de enero de 1863 Lincoln decretó la liberación de los esclavos de los Estados sublevados[417]. En 1865, la esclavitud fue abolida después de la guerra, por una enmienda a la Constitución y los ex esclavos recibieron la plenitud de derechos ciudadanos por otra enmienda de 1866[418]. Para llegar a esta meta se había recorrido un largo e ininterrumpido camino[419].

Las raíces del primitivo abolicionismo norteamericano se hunden en la Edad Media[420]. Las *comunas* medievales proclamaban que el "aire libre" de la ciudad era incompatible con la esclavitud. Algunas ciudades adoptaron cartas que las convirtieron en refugios donde los esclavos eran automáticamente emancipados, y los reyes de Francia impulsaron este principio[421]. En el siglo XVIII, los cuáqueros se habían manifestado radicalmente antiesclavistas, siendo pioneros en el movimiento por la libertad[422]; Pensilvania, estado fundado por ellos, se había declarado estado libre en 1781[423]. Desde 1750 y con mayor fuerza en el tiempo de la Revolución, se extendió el sentimiento de que la esclavitud era una enfermedad social y todos los estados del norte decidieron su supresión entre 1780 y 1804[424].

El surgimiento de la esclavitud colonial no había cambiado la opinión popular, en Inglaterra y en Nueva Inglaterra, de que la condición del esclavo era abominable y que amenazaba las libertades del hombre libre. El antiesclavismo no era sólo la aversión de convertirse en esclavo, era la creencia de que la posesión de esclavos y la trata no deberían ser tolerados[425].

La Declaración de Independencia norteamericana, aprobada por el Congreso el 4 de julio de 1776, enunciaba principios incompatibles con la esclavitud:

> "todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad; que para garantizar estos derechos se instituyen entre los hombres los gobiernos, que derivan sus

> poderes legítimos del consentimiento de los gobernados; que cuando quiera que una forma de gobierno se haga destructora de estos principios, el pueblo tiene el derecho a reformarla o abolirla e instituir un nuevo gobierno..."[426].

La esclavitud suscitaba desconfianza y escrúpulos, por lo que la Constitución no la mencionó explícitamente, refiriéndose a ella sólo como "esa institución", y fijó la prohibición de la importación de esclavos en todo el territorio en 1808[427]. A partir de entonces no entraron legalmente en EE.UU. esclavos africanos y los esclavistas norteamericanos dejaron de promover la trata y el correspondiente desarraigo en las poblaciones autóctonas africanas. Pero el esperado deterioro de la esclavitud en el Sur no llegó a producirse y ello se debió a que en 1793 se produjo el invento de la *despepitadora* de algodón, que creó una nueva y masiva demanda de algodón en rama, al mismo tiempo que prometía un enorme crecimiento de la producción, capaz de satisfacer las crecientes necesidades de las fábricas textiles inglesas[428]. Para cultivar y recoger el algodón, cuya producción era muy intensiva en mano de obra y tierra, se halló la solución de "intensificar considerablemente el empleo comercial de los esclavos en las plantaciones, la forma más cruel y de peor reputación de una empresa ya de por sí manchada"[429].

Por el Compromiso de Missouri de 1820 entre el Norte antiesclavista y el Sur esclavista, los estados acordaron la división de los territorios colonizables del Oeste en libres y esclavistas[430]. En la década de 1830 surgió un nuevo movimiento radical antiesclavista cuando se hizo evidente que el sistema no iba simplemente a desaparecer por sí solo[431]. Las actividades de una sociedad creada décadas antes para ayudar a escapar a los esclavos, la *Underground Railroad*[432], obligan a los propietarios de esclavos a impulsar la aprobación la Ley del Esclavo Fugitivo, para devolver a los huidos a sus dueños. En 1852 se publicó un alegato contra la esclavitud, *La cabaña del tío Tom*[433], con gran repercusión en Gran Bretaña, que ya en 1833 había prohibido la esclavitud en el territorio imperial. En contraste con esta novela, ninguna literatura se ocupó de las vidas y los sufrimientos de los esclavos en el islam, no hubo nada semejante a *La cabaña del Tío Tom*. Más bien, en sentido contrario, la connivencia y, en ocasiones, complicidad activa de algunos historiadores, ha arrojado un manto de silencio sobre el comercio y las fechorías de los negreros musulmanes[434].

A partir del decenio de 1840 el abolicionismo se convirtió en un dogma básico del ideario liberal[435]. La cuestión esclavista agudizaba las tensiones en el escenario político alrededor de la "tolerancia" o el rechazo de la institución. El partido Demócrata era, en conjunto, un bastión de la esclavitud: los demócratas sureños eran esclavistas y los del Norte, oportunistas. La indefinición que, con respecto a la esclavitud, caracterizaba al partido Whig condujo a su disolución. Algunos de sus militantes, activos antiesclavistas, entre ellos

Lincoln, fundaron el partido Republicano, decididos a solucionar el problema[436]. En la campaña electoral por la que fue elegido presidente, Lincoln subrayó la igualdad de todos los hombres con argumentos fundados en la Biblia, en la tradición cristiana y en los valores democráticos:

> Cuando el hombre blanco se gobierna a sí mismo, es autogobierno, pero cuando se gobierna a sí mismo y también gobierna a *otro* hombre, es *más* que autogobierno, es despotismo. Si el negro es un *hombre*, mi antigua fe me enseña que "todos los hombres son iguales" y que no puede existir ningún derecho moral para que un hombre convierta a otro en esclavo. [...] Hace casi ochenta años, empezamos declarando que todos los hombres son creados iguales; pero ahora, de ese principio hemos descendido hasta la otra declaración de que, para ALGUNOS hombres, el esclavizar a OTROS es un "sagrado derecho del autogobierno"... Readoptemos la Declaración de Independencia, y con ella, las costumbres y la política que armonizan con ella. Que en el Norte y el Sur, todos los americanos, todos los amantes de la libertad en todas partes... se unan a esta gran tarea para el bien. Si lo hacemos, no solo habremos salvado a la Unión, sino que la habremos salvado para hacerla y conservarla digna de salvación para siempre[437].

A finales de 1860, los esclavistas habían perdido el control del Senado y del Tribunal Supremo, la presidencia del gobierno, tenían a la opinión pública mayoritariamente en contra y respaldando el programa antiesclavista del partido republicano; la tendencia a encontrar soluciones intermedias no podía ser aplicada, sólo podía ser resuelta mediante una guerra. Lincoln no quiso la guerra, pero entró en ella con decisión[438].

11. ABOLICIÓN DE LA ESCLAVITUD EN EL ISLAM

Opina Snouck Hurgronje que, en conjunto, los musulmanes han dado ejemplo, con su política racial tolerante, a los pueblos cristianos que los ha expuesto a la vergüenza. Sin embargo, en el islam no se contempló nunca la necesidad de abolir la esclavitud: un gobierno musulmán no podía concluir un tratado para suprimirla salvo bajo coacción, ya que implicaría una teórica negación de la shari'a[439]. La actitud de los dirigentes musulmanes sobre la institución está ilustrada por una anécdota protagonizada por el sultán de Marruecos, a quien le parecía inexplicable que se pudiera criticar la esclavitud:

> En 1842, el cónsul general británico en Marruecos, como parte del esfuerzo mundial de su gobierno para promover la abolición de la esclavitud o al menos la restricción del tráfico de esclavos, presentó un memorial al sultán preguntándole qué medidas, si hubiere alguna, había tomado para realizar este pertinente objetivo. El sultán contestó, en una carta que mostraba una extrañeza evidente, que "el tráfico de esclavos es un asunto en que todas las sectas y naciones han estado de acuerdo desde la época de los hijos de Adán... hasta hoy". El sultán seguía diciendo que "ignoraba que estuviera prohibido por las leyes de ninguna secta, y nadie

> tiene que hacer esta pregunta, siendo manifiesto en todas partes y no necesita más demostración que la luz del día"[440].

La esclavitud les parecía a juristas y sultanes musulmanes una costumbre natural[441]. Si se ha producido su abolición en época reciente, en los siglos XIX y XX, ha sido por imposición de las potencias en sus colonias o por la presión internacional sobre el Imperio Otomano, donde se plasmó en la Constitución de 1876; sobrevivió durante largo tiempo: todavía escribía Margoliouth, en la tercera década del siglo XX, que el tráfico de esclavos se hacía cada año más difícil. En Egipto, el jedive Ismail (1853-82) dio a dos oficiales ingleses el encargo de suprimir el comercio de esclavos en el Sudán. "En el Sudán la cuestión de la esclavitud... preocupa constantemente a todos; pero el Sirdar (fácil es creerlo) viene desarrollando un plan que conducirá rápidamente a la solución de este problema de tan vital interés", escribía Margoliouth: "Consiste en que los esclavos fugitivos, después de su manumisión, son inducidos a entrar de nuevo al servicio de sus antiguos propietarios mediante la percepción de un tipo de salario convenido". Desde la ocupación inglesa de Egipto, todo esclavo podía obtener la libertad si la solicitaba. Por influencia inglesa la esclavitud fue abolida en 1895 en Afganistán y en 1897 en Zanzíbar, que había sido un importante mercado de esclavos. Lo propio sucedió, aunque sólo nominalmente, en Khiva y Bokhara, conforme a los términos de un tratado con Rusia[442]. En Arabia, la esclavitud no fue abolida hasta 1962[443]; en Mauritania, a pesar de haber sido suprimida formalmente en 1980, persiste actualmente un grupo de más de cien mil esclavos *haratin*[444]. De la triple desigualdad de la charia: hombre y mujer, musulmán y no musulmán, hombre libre y esclavo, esta última "apenas se da ya", ha señalado recientemente Samir Khalil Samil, buen conocedor del islam[445].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

En algunos países norteafricanos, después de la abolición, los antiguos esclavos negros han prorrogado su situación de dependencia de los árabes[446]; siguen sometidos a los propietarios, trabajan sus tierras que no pueden abandonar:

> La esclavitud tiempo ha que fue abolida, al menos sobre el papel, pero en estas tierras existe todavía una especie de servidumbre. Los negros pertenecen al suelo, que trabajan y no pueden abandonar. El que adquiere o hereda una propiedad rural en un oasis, se hace cargo, con ella, de los obreros negros y sus familias. Teóricamente, estos "esclavos" podrían plantar a sus amos y marcharse; los tuareg no tendrían ningún derecho a impedírselo. Pero los negros no quieren irse, a pesar de que son tratados como lo fueron antes los esclavos auténticos y no lo pasan mejor que cuando representaban un valor comercial[447].

Cuarenta años después de la abolición, se mantiene en el exesclavo o sus descendientes una mentalidad temerosa de la libertad. "No debemos comparar la esclavitud... islámica, con la esclavitud norteamericana...", escribe Burckhardt. Ciertamente, no debemos: pues la

esclavitud en EE.UU. no produjo eunucos, ni concubinas esclavas ni esclavos soldados ni piratería a la busca y captura de esclavos. El islam no ha tenido la voluntad de acabar con la institución, ni un Lincoln, ni un pueblo dispuesto a pagar el precio de su abolición, ni el concepto de la igualdad de todos los hombres, "creados a su imagen y semejanza"...

NOTAS AL CAPÍTULO VIII

[1] *La civ. h-ár.*, p.29.
[2] *¿Se muestra el islam intolerante con otras religiones?* [...] Históricamente, a medida que las primeras expansiones y conquistas propagaban la autoridad islámica, los musulmanes nunca trataron de imponer su credo ni obligaron a los demás a convertirse. Al tratarse de "Gente de la Escritura", judíos y cristianos eran considerados pueblos protegidos. (Esposito (2004). *El islam*, p. 101)
[3] *cf.* Esposito (2004). *El islam*, p. 102.
[4] Y continúa diciendo: "lo que quería decir que habían recibido en su momento la revelación divina. Ahora bien, en el terreno fiscal había una diferencia radical entre los musulmanes y estos otros grupos. De ahí que a los cristianos o mozárabes y a los judíos que vivían en tierras de al-Andalus se los denomine "dimníes" [*sic*], lo que quiere decir tributarios... A cambio, eso sí, se les reconocía un amplio margen de autonomía, lo que suponía que podían contar, entre otras cosas, con jueces propios". (Valdeón Baruque (2001). *Abd al-Rahman III y el califato de Córdoba*, p. 73)
[5] Gabrieli (1967). *Mahoma y las conquistas del islam*, p.207.
[6] Mantran (1973). *La expansión musulmana*, p.124.
[7] *cf.* Mantran (1973). *La expansión musulmana*, p.182.
[8] Von Grunebaum (1985). El Islam, p. 71-72.
[9] *cf.* König, F. (1968). *Cristo y las Religiones de la tierra* (3 vols.). Madrid: Editorial Católica; p. 54 (t. III).
[10] ... Muy al contrario, los árabes no se distinguieron como exactos cumplidores de los preceptos del Corán. La religión mahometana se llama *Islam*, es decir, resignación. (Aguado Bleye (1947). *Manual de Hª. de España* (t. I). p.455)
[11] El último profeta que ha podido producir la humanidad, el que anuncia completar la obra de Jesús, como Jesús completó la de Moisés, funda un nuevo estado, de tendencias universales como su religión, y en el que todos los principios religiosos, políticos, militares y tributarios se traban fuertemente entre sí para hacer del islam un dominador respetuoso de pueblos sometidos en rapidísimo conglutinante de civilizaciones dispares. Mahoma prescribe la tolerancia para todos, no ya sólo para los "pueblos del Libro" o de la Biblia, judíos y cristianos, cuyo Dios y cuyos profetas él venera igualmente, sino para los idólatras: el Corán dice al muslim: "Si a tu Dios hubiera sido grato, cuantos hombres viven por el mundo estarían unidos en la creencia". Y regido por principios de respeto hacia los vencidos, el imperio musulmán se extendió en ochenta años sobre los pueblos del Libro en Asia, África y España, sobre los zoroastrianos de Persia, (etc) (Menéndez Pidal (2001). *Islam y Cristiandad*, p.72)
[12] *cf.* Cruz Hernández (1992). *El Islam de al-Andalus*, p.133.
[13] *cf.* Bostom (2002). *Falsas impresiones*. Internet.
[14] Hubo algunos episodios violentos, algunas explosiones espectaculares de fanatismo popular, pero el estado casi nunca fue un perseguidor. Las autoridades públicas a veces decretaron medidas discriminatorias cuyo origen se remontaba a un famoso pacto del califa Omar II por el que los dimmis habían aceptado diversas condiciones... Otros decretos excluían a los no musulmanes de los cargos públicos. En este punto la doctrina oficial del islam es nítida: el mismo Corán ha establecido la exclusión mediante numerosos mandatos a no tomar "a los infieles como asociados". (*cf.* Courbage and Fargues (1998). *Christians and Jews under Islam*, p. 24)
[15] Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.46.
[16] Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.46.
[17] *cf.* Lewis (2004a). *El lenguaje político del Islam*, p.112.
[18] *cf.* Mantran (1989). *Histoire de l'Empire Ottoman*, p. 11.
[19] *cf.* Mantran (1989). *Histoire de l'Empire Ottoman*, p. 171-174.
[20] "No hubo apenas lugar ni época en que la esclavitud no consiguió su cuota de hombres, mujeres y niños dhimmíes. Esta disminución demográfica se agravó bajo los otomanos con la institución del devchirme inaugurada por el sultán Orkhan (1326-1359). Consistía en llevarse regularmente, bajo forma de tributo, a un quinto de los niños cristianos de los países conquistados de Europa Oriental y Central. [...] Convertidos al islam, estos niños de 14 a 20 años entraban en el cuerpo de jenízaros, milicias constituidas casi exclusivamente por cristianos. Las levas periódicas que se hacían por contingentes de 1000 se volvieron anuales. [...] En fecha fija todos los padres debían reunirse con sus hijos en una plaza municipal. Los agentes reclutadores, jenízaros ellos mismos, escogían en presencia del cadi a los más hermosos y robustos. Ningún padre podía sustraerse a este tributo de sangre, bajo pena de sanción severa". (*cf.* Ye'or (1994). *Juifs et Chrétiens sous l'islam*, p. 50)
[21] *cf.* Ye'or (1994). *Juifs et Chrétiens sous l'islam*, p. 50.
[22] Cuevas (1972). *El pensamiento del Islam*, p. 256.
[23] Esposito (2004). *El islam*, p. 102.
[24] Esposito (2004). *El islam*, p. 115.
[25] Los regímenes almorávide y almohade[...] representaban una reacción religiosa, moral y política contra la relajación del régimen anterior [...] apoyada en una ideología que en ambos casos pretendía restablecer la pureza primitiva del Islam y restaurar rigurosamente las prácticas coránicas. (Bonnassié, Guichard y Gerbet (2001). *Las Españas medievales*, p.112)

... Almorávides o almohades, a quienes suele colgarse el sambenito de la exclusividad en la intolerancia –excepcional, claro– según la cómoda praxis de proyectar el problema hacia causas y causantes exógenos que habrían venido a enturbiar tal paraíso de concordia. (Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p.41)

[26] Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p.84.

[27] El hombre [...] es un ser finito, pero también una auténtica persona; inanulable en su peculiaridad, inalineable en su dignidad, insustituible en su responsabilidad. Y la historia no discurre de acuerdo con las leyes de la lógica de una esencia del mundo, sino que sigue el curso que la libertad del hombre le señala. (Guardini, Romano (1996). *El fin de la modernidad. Quien sabe de Dios conoce al hombre* (2ª ed.). Madrid: P.P.C., p.105)

[28] Nieto Cumplido (1984). *Historia de Córdoba*, p.28

[29] La civilización de la dimmitud se desarrolla desde dos instituciones religiosas principales e interconectadas: la yihad y la charia, que establecen un sistema ideológico particular que exige, durante el transcurso de la yihad, el uso del terror, las matanzas masivas, la deportación y la esclavización. (Ye'or, Bat (2002). *La tolerante y plural sociedad islámica: origen de un mito*, Internet)

[30] ...No podían dificultar la apostasía de quienes quisieran hacerse musulmanes y se les prohibía, en cambio, todo proselitismo cristiano; tampoco se les permitía de ordinario construir o reparar sus templos y buena parte de éstos fueron transformados en mezquitas... Las iglesias cristianas soportaron con diversa fortuna la ruda prueba del dominio musulmán... Las comunidades cristianas padecían además un continuo debilitamiento, a causa de la progresiva islamización de las costumbres y del medio ambiente. (Orlandis (1998). *Historia de la Iglesia*, p. 216)

[31] *cf.* Bostom (2002). *Falsas impresiones*, Internet.

[32] "...aunque la opinión fue rechazada por la mayoría. Sin embargo, todos reconocen la importancia fundamental de esta práctica para la extensión de la ideología religiosa musulmana. Con exacta precisión ha escrito D. S. Margoliouth a este respecto: "El sistema musulmán original consistía en hacer de sus adeptos soldados-sacerdotes, es decir, combinar la casta sacerdotal con la guerrera. La suma de esfuerzo que debía consagrar diaria y anualmente a ejercicios religiosos, hacía de cada musulmán un sacerdote; no eran necesarias órdenes religiosas. Por otro lado, todo musulmán había de estar siempre apercibido a la guerra santa. La milicia no era una carrera, sino una vida". (Cuevas (1972). *El pensamiento del Islam*, p. 127)

[33] *cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 10.

[34] Según Regamey, citado en: König, Franz (1968). *Cristo y las Religiones de la tierra* (t. III). Madrid: B.A.C., p. 212.

[35] Visnuismo, sivaismo y saktismo eran las más importantes.

[36] Las castas son tan viejas como el hinduismo. Este sistema social rígido y de compartimentos estancos es una característica esencial de esta religión, tan tolerante en el plano religioso. (Rau (1984). *Gandhi*, p.138)

[37] Como ha mostrado Louis Dumont. (*cf*. Dumont, Louis (1979). *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Paris: Éditions Gallimard)

[38] *cf.* Rau (1984). *Gandhi*, p. 138. (Rau, Heimo (1984). *Gandhi.* Barcelona: Salvat Editores)

[39] La verdadera tolerancia fundada en la indulgencia nunca podría ser indiferente a mis opiniones ni a las de mis prójimos. (Lindbom (1980). *La semilla y la cizaña*, p. 103)

[40] Actualmente, los intocables constituyen el 15 por ciento de los hindúes; los *scheduled tribes*, el 7,5 por ciento; los sudras, el 50 por ciento; todos ellos han conocido tradicionalmente un estatus inferior frente a brahmanes, kshatriyas y vaisyas; más de un 70 por ciento de la población es tradicionalmente oprimida o discriminada.

[41] Respecto al judaísmo, *cf.* Margoliouth (1924). *The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam*, p.81.

[42] *Dhimma*, the term used to designate the sort of indefinitely renewed contract through which the Muslim community accords hospitality and protection to members of other revealed religions, on condition of their acknowledging the domination of Islam. The beneficiaries of the *dhimma* are called *dhimmis*, and are collectively referred to as *ahl al-dhimma* or simply *dhimma*. (*Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Dhimma)

[43] Además se quedaron con la mayor parte de sus propiedades personales. Los visigodos no sólo habían mantenido todo el sistema tributario romano con sus numerosos gravámenes, sino también los latifundios cultivados por esclavos. Gracias a la ocupación musulmana, muchos de estos latifundios (visigodos) fueron divididos y encomendados a arrendatarios indígenas. La mayor parte de los esclavos obtuvo la libertad, bien convirtiéndose al Islam –un cristiano o un judío no podían tener un esclavo musulmán– o emancipándose mediante el pago aplazado de un rescate, cosa que no permitía la legislación anterior. (*La civ. h-ár.*, p.32)

[44] *La civ. h-ár.*, p. 31.

[45] *cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 75.

[46] *cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 76.

[47] Bostom (2002). *Falsas impresiones*, Internet

[48] *cf.* Thompson (1971). *Los godos en España*, p.355.

[49] *La civ. h-ár.*, p. 32.

[50] *cf.* Ribera (2005). Prólogo, p. XV.

[51] Los neomusulmanes, imperfectamente integrados, no estaban en posición de reclamar la realidad de su teórica asimilación (tenían que parecer que no buscaban su mejora socio-política y económica; además, su conversión era inválida si había sido motivada "por el incentivo de una recompensa"). Sin embargo, sus descendientes, nacidos en el islam, ya no estaban expuestos a esas críticas y podían sencillamente pedir la asimilación completa a la que tenían derecho. Cuando esto no tenía lugar, los muladíes se sentían discriminados (los árabes les llamaban *banu 'l-hamra'*, *banu 'l-'abid* o la plebe vil (*al-adhall*), y reaccionaban violentamente. (*cf.* Chalmeta, p. (1999). Muwallad. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*)

[52] Nieto Cumplido (1984). *Historia de Córdoba*, p. 77.

[53] En las relaciones entre *dimmíes* y musulmanes el tratamiento era de desigualdad: un musulmán podía casarse con una mujer dimmi libre...; un musulmán podía poseer un esclavo dimmi, pero un dimmi no podía tener un esclavo musulmán. (Lewis (2002a). *Los judíos del islam*, p.39)

[54] Para éste párrafo, *cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 134; *cf.* Chabry y Chabry (1987). *Politique et minorités au Proche-Orient*, p. 27. Sobre el proselitismo, *cf.* Jiménez Pedrajas (1973). *Las relaciones entre los cristianos y los musulmanes en Córdoba*, p.112.

[55] *cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 114.
[56] *cf.* Ye'or (1994). *Juifs et Chrétiens sous l'islam*, p. 69.
[57] El precio de sangre (*diya*) del dimmi equivale a la mitad de la *diya* del musulmán, según Malik, y a un tercio, según Chafi'i. (*cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 117)
La mayoría de las escuelas –no así la escuela hanafi– valoraban en menor medida a los *dimmíes* que a los musulmanes en las compensaciones o venganzas de sangre que debían pagarse por un daño. (Lewis (2002a). *Los judíos del islam*, p.39)
[58] *cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 115.
[59] *cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 115.
[60] En el Cairo, hacia 1300, los cristianos eran obligados a llevar turbantes azules, los judíos turbantes amarillos, y se les prohibía montar en caballo o mulo. Estas disposiciones fueron extendidas a todas las provincias. Muchos dimmis se avergonzaron de llevar el turbante de color y de montar en asno y se hicieron musulmanes. En Damasco, los cristianos tenían que llevar turbantes azules, los judíos amarillos y los samaritanos rojos. El gobernador de la provincia de Karak y de Sawbak (Transjordania) declaró que no era prudente aplicar el edicto en su región poblada sobre todo de cristianos, y el gobierno mameluco aceptó esta tesis. (*cf.* Fattal (1995). p. 107)
[61] El origen de la insignia amarilla que introdujo por primera vez un califa de Bagdad en el siglo noveno y que se extendió luego a las tierras occidentales en el medievo posterior. Incluso cuando asistían a los baños públicos, los no musulmanes tenían que llevar signos visibles colgados del cuello mediante un cordón, de modo que no se les pudieran tomar por musulmanes cuando se desnudaban en la casa de baños... Casi todas estas inhabilitaciones tenían un carácter social y simbólico más que tangible y práctico. El único castigo económico real que se imponía a los *dimmíes* era el fiscal; debían pagar elevados impuestos, según un sistema discriminatorio heredado de los anteriores imperios de Irán y Bizancio. (Lewis (2002a). *Los judíos del islam*, p.37)
[62] *cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 111.
[63] *cf.* Jiménez Pedrajas (1973). *Las relaciones entre los cristianos y los musulmanes en Córdoba*, p. 111.
[64] *cf.* Lewis (2002a). *Los judíos del islam*, p.39.
[65] (Otra tercera razón de represión) habitual es la escasez de dinero; cuando un gobernante tiene apuros financieros, una sencilla manera de aumentar los fondos es reforzar el cumplimiento de alguna restricción desagradable y olvidada con anterioridad o bien imponer una nueva a los no musulmanes que están deseosos de persuadir al mandatario, mediante el regalo apropiado, de que anule su decreto. En todas estas situaciones la represión la inicia el gobernante, a veces para aplacar el sentimiento popular; otras, la mayoría, en respuesta a sus propias necesidades morales o políticas. A veces, sin embargo, el ataque a los *dimmíes* se gestaba en el populacho, incluyéndose casi siempre en estas ocasiones la violencia física. (Lewis (2002a). *Los judíos del islam*, p.65)
[66] Resolución de una fatwa de Ibn Lubaba (muerto en 926), Córdoba, IX-X: "El consejo de juristas (shura) de Córdoba, consultado, aprueba la demolición de una sinagoga recientemente edificada en Córdoba. Los tributarios, judíos y cristianos, no pueden edificar iglesias ni sinagogas en las ciudades musulmanas en medio de los musulmanes. La shura comprendía: Ubayd Allah b. Yahya, Muhammad b. Lubaba, Ibn Galib, Ibn Walid, Wa'd b. Mu'ad, Yahya b. Abdelaziz, Ayyub b. Sulaymán y Sa'id b. Yugayr". (Lagardère (1995). I. Vie Religieuse, número 203)
Los judíos: podían practicar sus cultos dentro de sus sinagogas, pero se les prohibió construir otras nuevas. En el siglo X, los de Córdoba creyeron ya olvidada tal prohibición y comenzaron a levantar una nueva sinagoga; una vez que el nuevo templo estuvo terminado, los juristas musulmanes ordenaron su demolición. Su barrio se encontraba en la ciudad al norte de la Puerta Osario que por ello se denominaba en época califal Bab al-Yahud. (Nieto (1984). *Historia de Córdoba*, p.74)
[67] Fatwa contra judíos que venden vino a musulmanes; se les mató y esclavizó a sus familias en tierra de Banu Marin. Un devoto ha destruido una sinagoga recientemente construida.(Lagardère (1995). I. Vie Religieuse, número 188)
[68] "Los musulmanes transforman muchas iglesias en mezquitas". (Tremecén. Siglo XV) (Lagardère (1995). I. Vie Religieuse. En *Analyse du "Mi'yâr" d'Al-Wansarîsî*, número 150) Asimismo, la fatwa de 'Iyad, Granada XII. (*ibidem*, número 224)
[69] Necesidad de que los judíos lleven signos distintivos como teñirse el extremo del turbante. (Mahdia XII. Al-Mazari) (Lagardère (1995). I. Vie Religieuse, número 74)
[70] *The Jewish Chronicle* de Londres escribe el 6 febrero de1880: "Los judíos de Fez están en una situación muy difícil: temen una invasión de su barrio, acompañada de masacres y pillajes. Los musulmanes, por su parte, no han cesado de atormentar a los judíos; su actitud es tanto más provocadora cuanto que sus crímenes aun han quedado impunes". (Ye'or (1980). *Le Dhimmi. Profil de l'opprimé*, p. 245)
[71] *cf.* Ye'or, Bat (1980). *Le Dhimmi. Profil de l'opprimé*, p. 198.
[72] García Gómez ha escrito al respecto:"Pocas veces tenemos noticia de que unos versos hayan desempeñado tan directo papel en la historia política de un pueblo y, electrizando voluntades, hayan hecho prender las teas del incendio y afilado los sables de la matanza... Jamás el odio ha sido tan clarividente ni la ferocidad tan sagaz. Es realmente impresionante ver cómo en un siglo donde la poesía es tan sumamente artificial, tan aficionada a descolgar estrellas y a extraviarse en jardines, en la que incluso las alusiones políticas se traducen en pinchar con alfilerazos sutiles o inocular ponzoñas exquisitamente alquitaradas, este anciano implacable, fiel retoño de una sangre árabe que tantas veces ardió en las obscenidades de la sátira beduina, encizañando las luchas de las tribus, afila sus cálamos con un instinto certero que dosifica sin error la malicia y la eficacia... ¿Ideas? Nada más que las indispensables: las referencias alcoránicas que envuelvan a Allah en la complicidad de lo que pueda acontecer. Pero, en cambio, muchas imágenes concretas: "Esos judíos que antes buscaban en los basureros un harapo coloreado con que amortajar a sus difuntos..., ahora se han repartido Granada..., cobran los tributos..., visten con elegancia..., degüellan reses en los mercados..., y el mono José ha solado de mármol su casa." Cada una de estas afirmaciones va seguida de su contrapartida correspondiente: "Vosotros, los dueños, los fieles, los puros, vais andrajosos, sois miserables, estáis hambrientos, os roban, tenéis que mendigar a su puerta." Al rey se le recuerda con aspereza no exenta de respeto a la doctrina alcoránica; pero a la plebe se la excita a la matanza y al pillaje: "Corre a degollarlo..., que es cordero cebón...; coge su dinero, que tú eres más digno que él". (*cf.* Vallvé (1985). Libertad y Esclavitud en el Califato de Córdoba. p. 574-575)
[73] *cf.* Cuevas (1972). *El pensamiento del Islam*, p. 127.
[74] *cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 83.
[75] "Abu-l Hasán al-Magribi opina que el Príncipe (*Imam*) puede otorgar ciertas concesiones a los cristianos cuando hay más provecho que inconvenientes. Son expertos en albañilería (*bina'*), arboricultura (*gars*), irrigación (*ihya'*), artes en que los

musulmanes no sobresalen apenas y que no ejercen. Hay en ello un gran interés para el desarrollo de la ciudad... Su instalación en medio de musulmanes implica un debilitamiento de los Infieles (*ahl al-harb*). Los almorávides lo han realizado transfiriendo a los tributarios (*mu'ahadun*) a Marruecos... Su instalación ha supuesto un crecimiento considerable de riquezas que sirven para combatir al enemigo". (Lagardère (1995). I. Vie Religieuse, número 131)

[76] *cf.* Nieto (1984). *Historia de Córdoba*, p.73.

[77] La frase literal, "desde el rincón de nuestro tugurio"[...] indica claramente que a ese confinamiento en los barrios exteriores, iba aparejada una desventajosa discriminación respecto a los musulmanes, por lo que tocaba a las condiciones mismas de habitabilidad de sus casas. (Jiménez Pedrajas (1973). *Las relaciones entre los cristianos y los musulmanes en Córdoba*, p.120)

[78] Según algunos autores, los dimmis deben estar confinados en barrios especiales; el judío o el cristiano que compra una casa en un barrio musulmán está obligado a venderla... Otros jurisconsultos se pronuncian en sentido contrario. (*cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 93)

[79] *cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 93.

Mozárabes y judíos habitaban sus propios barrios. (Chejne (1980). *Historia de la España musulmana*, p.125)

[80] Tan pronto como advierten en nosotros las marcas de nuestro sagrado grado, nos atacan con una aclamación de burla como a locos y a necios, además de las cotidianas mofas de los niños, a los que no les basta insultarnos de palabra y amontonar vergonzosas bufonadas, sino que incluso no dejan de perseguirnos a pedradas por la espalda˙ (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 103)

[81] Así también cuando encuentran por cualquier motivo a los sacerdotes de Dios que pasan por la calle, lanzando piedras y tejos pequeñísimos a sus pies, los insultan renegando de nuestras cosas con nombres ofensivos e infames, con frases soeces y cánticos deshonestos y mancillan el signo de la fe con oprobioso comentario. También cuando oyen la señal de la basílica, es decir el sonido de la campana que se golpea para reunir la asamblea de la iglesia en todas las horas canónicas, envidiosos con burlas y desprecios, moviendo las cabezas, redoblan iterativamente los improperios a los hombres y mujeres de toda edad, a la grey entera de nuestro Señor Jesucristo atacan y escarnecen, no con mofa uniforme, sino con mil infamaciones afrentosas y maldicientes. (Indículus Luminosus. En Delgado León (1996). *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam*, p. 97)

[82] Les juifs indigènes étaient, de beaucoup, les plus nombreux. Très prolifiques, ils entassaient leurs nombreuses familles dans des taudis immondes, grouillaient le jour dans les ruelles et les impasses, malgré la boue, la poussière, les ordures et la puanteur des égouts qui écoulaient à ciel ouvert les déjections de la ville haute. Leur vêtement, leurs coutumes donnaient au ghetto de Tunis toute sa couleur, tout son pittoresque; les récits des voyageurs s'y attardaient avec complaisance. Juifs traînant leurs babouches sous la houppelande sombre et le turban noir, Juives boursouflées de graisse, curieusement affublées de pantalons bouffants et de corsages indécents.(Ganiage, J. (1955). La crise des finances tunisiennes et l'ascension des Juifs de Tunis (1860-1880). *Revue Africaine (numéro 99)*. Alger: Société Historique Africaine, pp. 153-173.)

Tâza parece tener entre tres mil y cuatro mil habitantes, doscientos de los cuales son judíos, bastante apretados en una pequeñísima judería. Hay cuatro mezquitas, dos grandes y dos pequeñas; dos o tres fondac espaciosos y bien instalados, pero vacíos y que caen en ruinas. (De Foucauld (1998). *Viaje a Marruecos*, p. 25)

[83] *cf.* Ye'or, Bat (1980). *Le Dhimmi. Profil de l'opprimé*, p. 42.

[84] [C.2:65] "Sabéis, ciertamente, quiénes de vosotros violaron el sábado. Les dijimos: «¡Convertíos en monos repugnantes!» "

[C.7:166] "Y, cuando desatendieron las prohibiciones, les dijimos: «¡Convertíos en monos repugnantes!»"

[C.5:60] Di: «No sé si informaros de algo peor aún que eso respecto a una retribución junto a Alá. Los que Alá ha maldecido, los que han incurrido en Su ira, los que Él ha convertido en monos y cerdos, los que han servido a los taguts, ésos son los que se encuentran en la situación peor y los más extraviados del camino recto».

[85] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 103.

[86] Dóciles a la enseñanza de sus teólogos y jurisconsultos, desdeñábanse los musulmanes de conversar con los cristianos, huyendo de ellos como de apestados; y si necesitaban hablarles, se mantenían a cierta distancia para no rozarse con sus vestidos. Los sacerdotes y monjes eran especialmente blanco de tales insultos y provocaciones: bastaba con que alguno de ellos pareciese en la calle con el traje eclesiástico, para que los muchachos y canalla mahometana les tirasen piedras y tiestos, diciéndoles mil infamias y cantando una copla popular cuyo asunto era un elogio burlesco del signo de nuestra redención. (Simonet (1983). *Historia de los mozárabes de España*, p. 364)

[87] Los muslimes no debían estrechar relaciones de trato y amistad con los cristianos *dimmíes*, como politeístas y enemigos religiosos del Profeta y de sus creyentes. Así lo enseñan los alfaquíes, fundados en los siguientes dichos de Mahoma, contenidos en el Alcorán y en varias tradiciones y que contradicen otros favorables a los cristianos[...]: "No te trates jamás sino con un creyente". "¡Oh vosotros los fieles! No toméis por amigos a judíos ni cristianos, porque los que hacen amistad con ellos acabarán por parecérseles." "No toméis por amigos a los quitabíes ni a los infieles que se mofan de vuestro culto..."... "No forméis relaciones íntimas sino entre vosotros mismos. Los infieles no dejarán de pervertiros..." "No pidáis luz ni lumbre a los politeístas". (Simonet (1983). *Historia de los mozárabes de España* (t. I), p. 81)

[88] *cf.* Ye'or, Bat (2002). Internet.

[89] *cf.* Simonet (1983). *Historia de los mozárabes de España* (t. I), p. 80.

[90] Dentro del mundo musulmán al-Andalus es un mundo aparte al que hay que aplicar rasero diferente. (Juan Gil (1997). Las tensiones de una minoría religiosa, p. 93)

[91] En esa época los sacerdotes todavía mantenían el hábito clerical propio de su estado, lo que les ocasionaba no pocos disgustos cuando salían a la calle y eran reconocidos. Quizá los laicos cristianos ya habían adoptado el traje musulmán para mimetizarse y pasar desapercibidos en un mundo poco amistoso. En todo caso, las prescripciones indumentarias establecidas para los *dimmíes* no parece que estuvieran vigentes en esa época, y probablemente en al-Andalus no lo estuvieran nunca, puesto que el tratado de Ibn Abdun, del siglo XII, insiste en que la autoridad debía hacerlas cumplir.

[92] Los vencidos podían elegir, a su gusto, entre adoptar el Islam o continuar practicando la religión en que habían sido educados. Sin embargo, como por la conversión se alcanzaba una situación más ventajosa, la descristianización fue rápida. (Aguado Bleye (1947) (t. I), p. 413)

[93] "Principles of dhimmitude", expresión de Bat Ye'or. *cf.* Ye'or (1994). *Juifs et Chrétiens sous l'islam*, p. 77.

[94] A muchos que gozaban en la contemplación de Dios de la paz de una tranquila confesión en los parajes desiertos de los montes y los bosques... los obligó [la ejecución de Perfecto] a lanzarse a detestar y maldecir espontánea y públicamente al criminal profeta. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 119)

[95] Muhammad... el mismo día en que subió al trono para reinar, adornado con las ínfulas de su poder, arrojó a todos los cristianos de palacio y publicó que eran indignos de los cargos principales de la corte. No mucho tiempo después, los inscribió de nuevo en el censo tributario. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 156)
[96] *La civ. h-ár.*, p. 32.
[97] El jeque Najih Ibrahim ibn Abdullah sintetizando la finalidad de la ŷizya, dice, citando a ibn Qayyim al-Jawziyya, que la ŷizya se impone "para no verter la sangre (de los dhimmíes), para que sea un símbolo de humillación de los infieles y un insulto y castigo de ellos, y como señalan los chafiíes, se ofrece la ŷizya a cambio de la residencia en un país islámico." Así, añade Ibn Qayyim, "como toda la religión pertenece a Dios, persigue humillar a los impíos y a sus seguidores, y denigrarlos. Imponer la ŷizya en los seguidores de los impíos y oprimirlos es exigido por la religión de Dios. El texto coránico apunta a este significado cuando dice: "hasta que paguen el tributo forzosamente con humillación." (Corán 9:29). (Shahid (2003). *Derechos de los no-musulmanes en un Estado islámico*, Internet)
[98] *cf.* Abu-Sahlieh (1979). *Non-musulmans en pays d'Islam*, p. 51.
[99] Mawardi refiere una palabra de Abu Hanifa que dice: "No la impongo a los árabes para que la humillación no les alcance". Ibn Jaldún escribe: "Una tribu no paga impuestos más que después de resignarse a la más rendida sumisión: la docilidad fiscal. Los impuestos y tributos son una señal de sumisión y de opresión que los espíritus altivos no soportan, a no ser que los prefieran a la muerte". (Abu-Sahlieh (1979). *Non-musulmans en pays d'Islam*, p. 51)
[100] Lewis (2002a). *Los judíos del islam*, p.26.
[101] La chizia debía pagarse de una manera humillante, en virtud de lo mandado por Mahoma. El dhimmi, puesto de pie, presentaba su dinero al exactor musulmán, que estaba sentado en una especie de trono o sitial; el muslim lo tomaba, y luego cogía por el cuello al dhimmi, diciéndole, "Oh dhimmi, enemigo de Alá, paga la chizia (es decir, la indemnización que nos debes por el amparo y tolerancia que te concedemos);" los demás mahometanos que allí se encontrasen debían imitar al exactor, empujando bruscamente al dhimmi pagador y a cualquiera otro de su grey que le acompañase. A este divertido espectáculo debía ser admitido todo el que quisiere gozar de él; y no había medio posible de evitar tales afrentas. (Simonet (1983). *Historia de los mozárabes*, p. 92) "Es necesario (dice sentenciosamente un jurisconsulto musulmán), que los dhimmíes prueben en sus propias personas esta señal de abatimiento, pues de este modo quizás acaben por creer en Alá y su profeta, y sólo entonces se librarán de este yugo ignominioso." (Simonet (1983). *Historia de los mozárabes*, p. 93)
[102] Lewis (2002a). *Los judíos del islam*, p.26. El texto continúa: "El gran jurista Abu Yusuf (731?-808)... se pronuncia explícitamente en contra de tal tratamiento: "No se golpeará a ningún dimmi para exigirle el pago de la *ŷizya*, ni se les hará permanecer bajo el sol ardiente, no se les infligirán daños en el cuerpo ni se les someterá a otros tratamientos de ese tipo". "Sin embargo, Abu Yusuf no estaba a favor de mimar a los contribuyentes: "Se les encarcelará hasta que paguen lo que deben. No se les dejará salir hasta que la *ŷizya* les haya sido arrancada en su totalidad. Ningún gobernador puede liberar a ningún cristiano, judío, zoroastra, sabeo o samaritano a menos que se le haya cobrado la *ŷizya*. No puede rebajar el pago a ninguno permitiendo que una parte quede sin pagar; no es admisible que una persona quede exenta y que otra tenga que pagar; eso no puede hacerse porque se garantiza que sus vidas y posesiones están a salvo mediante el pago de la *ŷizya* la cual es comparable al pago de tributo en dinero". (Lewis (2002a). *Los judíos del islam*, p.27)
[103] *cf.* Lewis (2002a). *Los judíos del islam*, p. 25.
[104] *cf.* Short (2003). *El tributo de la jizya,* Internet.
[105] *cf.* Short (2003). *El tributo de la jizya,* Internet.
[106] *cf.* Abu-Sahlieh (1979). *Non-musulmans en pays d'Islam*, p. 51.
[107] El tesoro real rebosaba de oro. Según el geógrafo al-Bakrí, solamente la renta fiscal ordinaria (*chibaya*) de los distritos dependientes de Córdoba alcanzaba, bajo Alhaquem, la cifra anual de 142.000 dinares, procedentes del pago de exenciones del servicio militar, de contribuciones territoriales y del derecho de cazar con halcón. Además, los impuestos en especie (*wazifa*) daban 53.000 modios de trigo y 73.000 de cebada... La historia de Ibn Hayyan precisa asimismo que la renta anual del Estado, que alcanzaba bajo Alhaquem I la cifra de 600.000 dinares, llegó a la de un millón bajo Abderrahmán II. (Lévi-Provençal (1967). *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, p. 163)
[108] Refiriéndose a la *yizya* como "impuesto personal, que compensaba al mismo tiempo el hecho de que estuvieran exentos del servicio militar". (*La civ. h-ár.*, p. 32)
[109] *cf.* Abu-Sahlieh (1979). *Non-musulmans en pays d'Islam*, p. 51.
[110] *cf. Encyclopaedia of Islam* (1999). Djizya.
[111] *cf.* Courbage and Fargues (1998). *Christians and Jews under Islam*, p. 23.
[112] *cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 166.
[113] En España, las apostasías fueron numerosas a partir del siglo IX. (*cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 165-166)
[114] Lorsqu'un Dimmi se convertissait à l'Islam ... non seulement il ne payait plus la capitation, mais sa terre était exempte de taxes et il en était de même si cette terre était vendue à un Musulman. C'était là une prime à la conversion: les apostasies se multiplièrent. Toutefois le tribut étant fixe par nature, les charges fiscales, que ne payaient plus les convertis et les Musulmans acquéreurs de terres, retombaient sur la communauté de moins en moins nombreuse des Dimmis. Bien plus: les campagnes se dépeuplèrent; les néophytes émigrèrent vers les villes où ils devenaient les clients (*mawali*) des arabes. Ces migrations, et le déclin des recettes fiscales, mirent en péril la stabilité économique et sociale de l'empire islamique naissant. (Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 314)
[115] El *kharaj* funda su justificación en los acuerdos entre Mahoma y los agricultores judíos de Jaybar, Fadak, Taima, Wadi Qura. En cuanto a la *jizya*, procede del versículo coránico IX, 29. "Haced la guerra a los que no creen en Dios ni en el último día... hasta que paguen el tributo de sus propias manos y que sean humillados." (*cf.* Ye'or (1994). *Juifs et Chrétiens sous l'islam*, p. 33-35)
[116] El *jarach* no estaba sujeto a una tarifa fija en todos los países, como la chizia o capitación, sino que variaba, según la naturaleza de los terrenos y seguía siempre la proporción de las cosechas. Su mínimo era el diezmo de los productos, y su máximo la mitad; pero ordinariamente ascendía a la enorme suma de un 20 por 100. (Simonet (1983). *Historia de los mozárabes*, p. 90)

Universitat d'Alacant

[117] "Al principio se hicieron intentos de poner fin a estas deserciones, que eran perjudiciales a la explotación de la tierra y a la recaudación de impuestos; esto suponía también obstaculizar las conversiones al islam. Esta situación paradójica llevó muy pronto a una solución que consistía en hacer siempre una distinción sistemática entre el impuesto sobre la tierra, que no era afectado por la religión de los campesinos, y la capitación, que desaparecía con el hecho de la conversión". (*cf.* Cahen (1995). Economy, Society, Institutions, p. 514)

[118] Si un gobernante musulmán intervenía en la elección de un obispo, sólo se arrogaba el mismo derecho que, en los países cristianos, ejercían el rey o el emperador, basándose en el hecho de que el obispo ostentaba siempre también un poder temporal. (*La civ. h-ár.*, p. 32)

[119] Simonet (1983). *Historia de los mozárabes de España*, p.338.

[120] *cf.* Simonet (1983). *Historia de los mozárabes de España*, p.360.

[121] Hay diversidad de opiniones sobre la fecha. Wolf propone la del verano de 852: "Eulogius tells us that the *exceptor* fell from the emir's grace *post bisseno mense* after the council met and *post aliquos menses* after the accession of Muhammad I. Given that the council was intended to find a way of preventing future martyrdoms, it would make the most sense for it to have been convened immediately after a significant number of executions. The middle to late summer of 852, after the group of martyrs that died on July 27, fits best. It also makes the most sense in terms of the order of events that Eulogius described, placing, as he did, the council on the eve of ^{c}Abd ar-Rahmân II's death. The *exceptor's* disgrace, then, would have occurred twelve months later, or roughly August, 853. It does not make as much sense to interpret *post bisseno mense* as "after the twelfth month," or December, as Colbert would have it (p. 249). *Memoriale sanctorum* 3.2 (PL 115:801; CSM 2:440)".(Wolf (1988). *Christian Martyrs...*, c. 4, Internet)

[122] Los metropolitanos [...] habían sido reunidos entonces por la misma causa por el Rey, desde las distintas provincias. (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p.151)

[123] San Eulogio escribe: "Forzado por el temor o por la decisión de los metropolitanos, que habían sido reunidos entonces por la misma causa por el Rey, desde las distintas provincias, yo redacté algo para agradar los oídos del mismo tirano y de los pueblos: las propias actas y el decreto pontifical enviado previamente anunciaron que quedaba prohibido el martirio, y que no se permitía a nadie acudir corriendo a la palestra de su profesión de fe a continuación. El mismo documento no atacaba la lucha de quienes morían, por lo que se podía percibir que se ensalzaría laudatoriamente a los futuros soldados, pero publicado de manera alegórica, no podía ser comprendido sino por los más entendidos. Sin embargo, considero que aquella decisión de simulación no estuvo exenta de culpa, porque conteniendo una cosa y dando a entender otra, parecía, por decirlo así, refrenar la afluencia al martirio; es más, confieso que de ningún modo se debe remitir, sino con una legítima justificación, al menos ante el pueblo". (Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p.152)

[124] *cf.* Simonet (1983). *Historia de los mozárabes de España*, p.360.

[125] *cf.* De las Cagigas (1947). *Los mozárabes*, p.206.

[126] *cf.* De las Cagigas (1947). *Los mozárabes*, p. 232.

[127] *cf.* Abad Sansón (1987). *Apologético*, p.83.

[128] Enriquecido con estos recursos, ofreciendo a los reyes y jefes de palacio presentes y regalos y preparando delicados manjares y doradas copas, se entregó a la crápula hasta la náusea con los hijos de los reyes, hermanos u oficiales de palacio. Estos, en medio de los banquetes, se alzaron unos contra otros en desenfrenada pasión y cometieron actos impuros. Pues, como dice el apóstol, donde hay embriaguez, allí domina el desenfreno y la locura. Y, como es propio de impíos vanagloriarse de sus malas acciones, se cuenta que un individuo impurísimo, al que llamaban Ibin Calamauc, se jactaba de haberse prostituido con él en numerosas ocasiones. De ahí que, quien debiera haberse granjeado un buen nombre ayudando a los necesitados, es considerado más malvado que ellos por participar en las crápulas de los malvados. [...] Apoyado en el poder del gobernador y en las tropas de su escolta, hizo que en la plaza unos clérigos, surcados por los latigazos de los soldados, pelados a rape, fueran arrastrados por las calles, a la voz del pregonero y fueran desnudos gritando: "Que sufran esto quienes no paguen al obispo los impuestos debidos".(Abad Sansón (1987). *Apologético*, p.84)

[129] Había entre los empleados de palacio uno llamado Recemundo, excelente católico, y tan conocedor de nuestra literatura como del idioma árabe, que hablaban aquellos entre quienes vivía. Consistía el cargo que desempeñaba en oír las peticiones de las diferentes personas que allí acudían para sus asuntos, llevar nota de ellas y darles repuesta por escrito, porque en aquella dependencia se recibían y se evacuaban todas las causas y reclamaciones por medio de cartas, para cuyo efecto había otros muchos subalternos. Este tal, advirtiendo el temor y vacilación de los demás, y creyendo llegada acaso la ocasión de alcanzar alguna gracia, dijo: "¿Qué premio daréis al que os venda su alma?"; frase tan solemne para ellos, que siempre que se encargaba uno de una misión peligrosa, se le decía: "Véndeme | tu alma", remunerándosele después ampliamente si volvía ileso. Contestaron, pues, a la pregunta de Recemundo que se le concedería cuanto exigiese, y él se limitó entonces a pedir autorización para conferenciar con los enviados reclusos, reservándose decir después si tomaba a su cargo la empresa. (García Mercadal (rec.) (1952). Viaje de Juan de Gorz, p.159-160)

[130] Recemundo fue a ver a Juan, de quien se informó cuidadosamente de las costumbres y leyes de nuestra patria, preguntándole si era grande la clemencia del emperador, si se mostraba moderado para con sus vasallos, o, por el contrario, pronto a encolerizarse; si las sentencias que daba eran irrevocables, y otras muchas cosas por este orden, o, finalmente, si creía que le sería conveniente a él encargarse de aquella misión regia, o si le detendrían en ella otro tanto tiempo como hacía que él estaba detenido. Juan le contestó inmediatamente que todo marcharía bien, disipando así todos sus temores. Aseguróle que por todas partes sería acogido con espontáneas demostraciones de júbilo, y que él escribiría una carta a su abad para que le recibiese espléndidamente y le hospedase y obsequiase todo el tiempo que allí quisiese permanecer, hasta que, presentado al obispo, bien con éste o con un delegado suyo, el mismo abad le llevase a la presencia del emperador sin dificultad alguna y con la mayor complacencia. Animado con esto, volvió Recemundo a palacio y se ofreció para aquella misión si se le concedía lo que pidiese. (García Mercadal (rec.) (1952). Viaje de Juan de Gorz, p.160)

[131] Recemund agreed to lead the embassy if the caliph recompensed him with a see which had just fallen vacant. (Christys (2002). *Christians in al-Andalus*, p.111)

[132] García Mercadal (rec.) (1952). Viaje de Juan de Gorz, p.160.

[133] *La civ. h-ár.*, p. 34.

[134] *cf. La civ. h-ár.*, p.29.

[135] *cf. La civ. h-ár.*, p.17.

[136] *cf. La civ. h-ár.*, p. 35.
[137] *La civ. h-ár.*, p. 108.
[138] *La civ. h-ár.*, p. 34.
[139] *La civ. h-ár.*, p. 34.
[140] *La civ. h-ár.*, p. 42.
[141] Los tributarios no pueden adquirir tierras de musulmanes para edificar templos. Otro faquí opina que las sinagogas de Tonat deben ser destruidas. Los judíos se visten como los árabes por temor. (Tonat s. XV Abu l-'Abbas Ahmad b. Muhammad b. Zakri y otros) (*cf.* Lagardère (1995). I. Vie Religieuse, número 162)
[142] Gil (1997). Las tensiones de una minoría religiosa, p.105.
[143] Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p.201.
[144] Christys (2002). *Christians in al-Andalus*, p.8.
[145] *cf.* Fierro (2001). *Al-Ándalus*, p.16.
[146] La "arabización" de los cristianos, especialmente de los jóvenes, es objeto de insistente denuncia por parte de Eulogio y Álvaro, siendo una de las razones por las cuales los cristianos "extremistas" se refugiarán en monasterios situados en las afueras de Córdoba, huyendo del contagio de la comunidad arabo-musulmana y rechazando todo compromiso con la vida cotidiana de los musulmanes. (Fierro (1987). *La heterodoxia en Al-Andalus*, p. 54)
[147] *cf.* Chejne (1980). *Historia de la España musulmana*, p.36.
[148] (Álvaro se queja de la arabización y aculturación de los cristianos). "Mientras que investigamos los secretos de su sabiduría y trabajamos para conocer las sectas y doctrinas de sus filósofos, o más bien de sus pedantes, no para refutar sus errores, sino para aprender las elegancias y primores de su lenguaje y estilo, desdeñando las santas lecciones de nuestra religión, no hacemos otra cosa que colocar en nuestras moradas como un ídolo el número del nombre del Antecristo. ¿Quién se hallará hoy entre nuestros fieles del estado seglar, tan entendido y diligente que, dándose al estudio de las Santas Escrituras, consulte los libros de cualesquiera doctores escritos en latín? ¿Quién cultiva con ardor la lección de los Evangelistas, de los Profetas o de los Apóstoles? Por ventura, ¿no vemos que jóvenes cristianos, llenos de vida, de gallardía y de elocuencia, versados ya en la erudición gentilíca y muy peritos en la lengua árabe, corren desatinados en pos de los libros de los caldeos; los buscan, revuelven y estudian con gran atención, deleitándose con ellos; los colman de elogios, mientras que desconocen la belleza de la literatura eclesiástica y menosprecian los ríos caudalosos que manan del paraíso de la Iglesia; y ¡oh dolor! Cristianos, ignoran su ley, y latinos, olvidan su propio idioma? De tal suerte, que apenas entre todos los cristianos se hallará uno entre mil que pueda razonablemente escribir a su hermano una carta familiar, y, por el contrario, hallaréis muchedumbre sin número que eruditamente declare la pompa de los vocablos caldeos, hasta el punto de componer versos arábigos más pulidos que los de nuestros opresores..." (Fierro (2001). Al-Ándalus, p.85-86)
[149] El texto de Vernet continúa: "...abandonaron el uso del latín como lengua de cultura y pronto necesitaron diccionarios –Glosario de Leiden– que les facilitaran el dominio del árabe y apostillaron los manuscritos visigóticos con glosas en árabe. Porque esta lengua, al fin y al cabo, les permitía sostener relaciones con los cristianos y judíos de Oriente y tener acceso a las traducciones que allí se realizaban de los libros sagrados. Nunca será suficientemente ponderado el espíritu ecuménico que permitió a árabes, judíos y cristianos trabajar mancomunadamente desde el siglo VIII hasta el XI". (Vernet (1972). *Literatura árabe*, p.216)
[150] Reflexiones sobre la lengua árabe que se encuentran en *La civ. h-ár.*, p. 98-99.
[151] Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p. 129.
[152] Si se exceptúa a los árabes de la península [...], los *dhimmis* han sido libres de conservar su religión mediante el pago de la capitación y la admisión del dominio político del islam, precio demasiado elevado si se tiene en cuenta las vejaciones innumerables que ello ocasiona. Fueron numerosos los que adoptaron el islam para escaparse de este estado de humillación. El resultado: reducción al estado de minoría de los adeptos de las demás religiones en el mundo árabe e islámico; países enteros fueron vaciados de sus habitantes cristianos: Arabia, Túnez, Libia, Argelia, etc. (*cf.* Abu-Sahlieh (1979). *Non-musulmans en pays d'Islam*, p. 56)
[153] Por ejemplo, Goitein, quien ha puesto de manifiesto las ventajas económicas como aliciente para la islamización de los primeros tiempos del islam; *cf.* su libro *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 5.
[154] *cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 170.
[155] Los invasores se presentaban... con el orgullo y la arrogancia de irresistibles vencedores; pero le proponían una indudable mejora de su condición si aceptaba –y a ello no se le obligaba– abrazar la nueva religión. La política de conversión al Islam, hábilmente llevada, más por vía de atracción que de coacción, dio pronto sus frutos y proporcionó al régimen omeya, una vez asentado, una imponente masa de súbditos de buena ley, que, gracias a su lealtad, supieron neutralizar más de una vez los fermentos de disociación política de los elementos alógenos, árabes o bereberes, y por añadidura mostrarse como musulmán impecables y fervorosos, aun estando en contacto con las comunidades mozárabes, o, en las Marcas, con los reinos cristianos del norte. (Lévi-Provençal (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p.102)
[156] Nieto Cumplido (1984). *Historia de Córdoba*, p. 77.
[157] Lévi-Provençal (1967). *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba*, p. 153.
[158] *cf.* De las Cagigas (1947). *Los mozárabes*, p.212.
[159] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 120.
[160] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 120.
[161] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 162.
[162] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 121.
[163] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 147.
[164] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 123.
[165] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 170.
[166] Cuando me marché a casa, lo hallé todo incólume, a saber, a mi madre, a mis dos hermanas, y al más pequeño de todos nosotros por su edad, a José, a quien en aquel tiempo un cruel castigo del tirano había desposeído de su importante cargo. La abandonada familia acogió a su peregrino. (Eulogio de Córdoba (1998). Epístola a Wiliesindo, p. 216)

[167] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Epístola a Wiliesindo, p. 213.
[168] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 126.
[169] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 133.
[170] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 133.
[171] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 133.
[172] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 148.
[173] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 168.
[174] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 170.
[175] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 171.
[176] *cf.* Jiménez Pedrajas (1973). *Las relaciones entre los cristianos y los musulmanes en Córdoba*, p. 120.
[177] Arié (1982). *España musulmana*, p. 187.
[178] Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p. 124.
[179] The other explanation for the existence of a large community of converted Jews under Islam lies in the only violent act which could have created such a community, the wave of forced conversions which took place under Almoravid and Almohad rule in the 11th and 12th centuries. These persecutions, which started in the Maghrib, resulted in the creation of a conversos community in the city of Fez, about whose existence much more information is available. …There was no mention of negative or derogatory images or insinuations about the economic activities of converted Jews and Christians which were common with other authors, in particularly those in Muslim Spain. (Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*p. 339)
[180] *cf.* Maimónides (1988). *Cartas y testamento de Maimónides (1138-1204)*, p.176.
[181] *cf.* Fierro (1987). *La heterodoxia en Al-Andalus*, p.34.
[182] *cf.* Makki (1992). The political history of al-Andalus, p.17.
[183] *La civ. h-ár.*, p. 97.
[184] Lévi-Provençal (1977). *La civilización árabe*, p. 102.
[185] *cf.* Lévi-Provençal (1957). *Historia de España Musulmana*, V, p.102.
No hay duda que la seda fue introducida en al-Andalus en la época musulmana, y su difusión es síntoma de "aculturación" y orientalización; del mismo modo, en el ámbito lingüístico, los nombres de las élites mozárabes de aquella época derivaron hacia la arabización, pues sabemos, por ejemplo, que el juez de los cristianos de Córdoba, en el año 962, se llamaba Walid ibn Khayzuran, y el obispo, Asbagh ibn Abdallah. (Bonnassié, Guichard y Gerbet (2001). *Las Españas medievales*, p.98)
[186] La asimilación de los neomusulmanes y su total aceptación por parte de los árabes se retrasó substancialmente respecto al movimiento de aculturación. (Glick (1991). *Cristianos y musulmanes*, p.245-246)
[187] Cruz Hernández (1996). *El Islam de al-Andalus*, p.380.
[188] La arabización de las masas mozárabes fue muy pronunciada en comparación con el destino de las minorías religiosas del oriente islámico (Crone y Cook señalan que no existió una Persia mozárabe). Otros aspectos de la sociedad mozárabe, como su receptividad hacia las tendencias religiosas heterodoxas como el adopcionismo, también contribuye al retrato de un grupo culturalmente desorientado. Pero aun así, éste no puede ser el cuadro completo, aunque sólo sea porque las demandas del mercado debieron ser estímulo suficiente para inducir a los mozárabes que producían mercancías –artesanos y campesinos– a aprender el árabe. ... Inmigrantes mozárabes de León en los siglos IX y x. los documentos revelan un patrón típico, que perdura hasta el siglo XI, de varones de nombre árabe casados con mujeres de nombre romance. (Glick (1991). *Cristianos y musulmanes*, p. 232)
[189] *cf.* Wright (1998). The End of Written Ladino in al-Andalus, p.21.
[190] *cf.* Christys (2002). *Christians in al-Andalus*, p.66.
[191] Dotado de espíritu flexible y penetrante, Gómez, que, por unánime confesión de cristianos y musulmanes, hablaba y escribía con notable pureza y elegancia la lengua árabe, se había ganado el favor... del monarca. (Dozy (1988). *Historia de los musulmanes en España* (libros I-II), p.323).
[192] Fierro (2001). *Al-Ándalus*, p.14.
[193] *cf.* Fierro (2001). *Al-Ándalus*, p.15.
[194] Guichard (1987). *Estudios sobre historia medieval*, p.53.
[195] *cf.* Wasserstein (1998). The Language Situation in al-Andalus, p. 6.
[196] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.5.
[197] *cf.* Ye'or, Bat (1980). *Le Dhimmi. Profil de l'opprimé*, p.46.
[198] Peñarroja Torrejón (1993). *Cristianos bajo el Islam*, p.292.
[199] *La civ. h-ár.*, p. 34.
[200] Sánchez-Albornoz (1976). *Viejos y nuevos estudios* (t. II), p. 689.
[201] Sánchez-Albornoz (1976). *Viejos y nuevos estudios* (t. II), p. 778.
[202] *cf.* Christys (2002). *Christians in al-Andalus 711-1000*, p.92.
[203] *cf.* Christys (2002). *Christians in al-Andalus 711-1000*, p.93.
[204] *cf.* Sánchez Albornoz, (1973), p. 326.
[205] Tres elementos contenidos en los escritos de los líderes del "Movimiento de Mártires" influyeron en las crónicas de los tiempos de Alfonso III: el primero, la exacta descripción de las crueles persecuciones que sufrieron las comunidades cristianas bajo el dominio musulmán; la presentación del "Movimiento de Mártires", hecha por sus ideólogos, en el marco general de la lucha de Cristo contra el anti-Cristo, es decir, como parte de un desarrollo apocalíptico; y tercero, la concepción dominante en los escritos ideológicos, según la cual la conquista de España por los musulmanes forma parte de un plan divino que opera conforme al modelo expuesto por los profetas de Israel... Esos tres elementos fueron llevados al norte cristiano por los refugiados mozárabes, entre los que probablemente se contaba el autor de la Crónica Profética. (Barkai (1991), p.53)
[206] Barkai (1991), p. 37.

[207] Leocricia, hija de padre y madre musulmanes, fue denunciada por sus padres. Rodrigo, cristiano convertido al islam y vuelto al cristianismo. Un hermano musulmán lo denuncia. Áurea, hija de padre musulmán y madre cristiana. De estirpe árabe. Sus hermanos, Adulfo y Juan, también mártires. Denunciada por unos parientes.
Walabonso y María, hermanos, hijos de padre cristiano y madre musulmana. Nunilo y Alodia, hermanas, hijas de padre musulmán y madre cristiana; fueron denunciadas por su padrastro musulmán. Flora, hija de padre musulmán y madre cristiana, fue denunciada por un hermano musulmán. Aurelio, cristiano oculto, hijo de padre musulmán y madre cristiana. Sabigoto, esposa del anterior, cristiana oculta, hija de musulmán y musulmana. Su padrastro también era un cristiano oculto. Félix, esposo de Liliosa, cristiano apóstata vuelto al cristianismo. Liliosa, cristiana oculta, hija de padre musulmán y madre musulmana. Sus padres eran también cristianos ocultos. Félix, bereber, hijo de padre musulmán y madre musulmana. No había hecho pública su conversión al cristianismo. Witesindo, cristiano convertido al islam y vuelto al cristianismo. Salomón, cristiano apóstata vuelto al cristianismo.

[208] Cabrera (1997). Los mozárabes: un grupo social olvidado, p.35.

[209] Las huidas de campesinos que irritaron a los gobernadores omeyas no se dirigieron siempre hacia las ciudades; muchos fueron a monasterios y distritos donde los campesinos no estaban registrados; y allí donde fueron, fue abandonar la tierra lo que causó alivio a los campesinos y la pérdida a las autoridades que reaccionaron invariablemente con feroz determinación para compensar sus pérdidas. Hasta tal punto no había diferencia entre las vías de escape. Pero a diferencia del refugiado rural, el campesino que acudía a la ciudad se dirigía directamente a la boca del lobo, y allí la conversión era un *sine qua non* para sobrevivir. Pero no era suficiente para sobrevivir. El destino típico de los que eligieron este derrotero es descrito en un episodio estereotipado que acontece en diversas épocas y lugares en las crónicas, en el que un recaudador de impuestos escribe a un gobernador que los dimmis han se han convertido masivamente al islam y que el pago se ha retrasado; alguien señala que se han convertido sólo para evitar el pago de impuestos, y el gobernador en consecuencia actúa para reunir a los fugitivos y devolverlos a su lugar y reimponiéndoles la contribución. Las crónicas apenas tratan de otros tipos de conversos. La posteridad recordó claramente que en la época marwaní, los conversos eran campesinos fugitivos, para quienes la conversión era un medio ordinario pero sin éxito de evitar la contribución. (*cf.* Crone (2003). *Slaves on horses*, p.52)

[210] En su conjunto la recaudación fiscal en moneda revela tres datos importantes. En primer lugar, la cantidad de piezas de moneda exigida como pagos al Estado en cada ejercicio fiscal es muy alta atendiendo al hecho de que el Estado es el único ofertor de moneda de curso legal, a través justamente de su exigencia fiscal y debido a las condiciones técnicas de producción de moneda. Se debe tener en cuenta que se trata sólo de la recaudación de las alquerías musulmanas de los doce *iqlims* de la *kura* de Córdoba. En segundo lugar, el volumen de monetización que se deduce del *nadd* y de las dos cuotas del *zakat*, el 50,31 % (*tabl, sadaqa* y *bayzara*) implica que las alquerías deben producir excedentes suficientes para ser comercializados en los *suqs* locales o en la misma Córdoba que está en pleno crecimiento. Y en tercer lugar, que la cantidad recaudada a través del *nadd*, el 49,68 %, pone de manifiesto que paralelamente al proceso de la islamización, tanto de hispanos como de bereberes, el estado omeya, todavía no califal, se está construyendo, en aparente paradoja, facilitando la inhibición de sus súbditos musulmanes ante un claro deber religioso, el de *yihad*, y creando su propia milicia profesional, sin conexiones tribales y su propia burocracia integrada en todos sus escalafones por numerosos *dimmíes* cristianos y judíos. A la par que la sociedad se hace más musulmana, al estado lo edifican y mantienen cuerpos especializados de "infieles". El estado omeya andalusí, como los otros estados musulmanes, tiende a convertirse en ajeno a la sociedad de la cual reconocidamente recibe su legitimidad. (Barceló (1997). *El sol que salió por Occidente*, p. 110)

[211] "Muchos historiadores están de acuerdo en que la desigualdad fiscal introducida por el Corán entre los musulmanes y los no-musulmanes fue el estímulo principal de la conversión, incluso si los importes eran relativamente pequeños en tiempos y lugares diferentes. Los cristianos y los judíos sólo podían evitar el pago de la capitación, que estuvo en vigor hasta las reformas de 1855 en Egipto, si se convertían al islam.
Había diferencias significativas en cómo la tributación afectaba a la población no musulmana inmediatamente después de la conquista y cuando el estado musulmán llevaba mucho tiempo existiendo. Los tratados de capitulación introducían una *ŷizya* fija. Sin embargo, la administración [...] también recaudaba el *jaraŷ*.[...] Como los árabes no llevaban consigo su propia administración a los territorios conquistados, el recaudador de impuestos era un indígena. Los gobernantes árabes estaban interesados sólo en la cantidad total de dinero recaudada y por tanto dejaban la repartición entre la *ŷizya* y el *jaraŷ* al criterio del recaudador local. En el campo egipcio hasta mediados del siglo séptimo, parece que ambos impuestos se han confundido y los conversos estaban exentos tanto del *jaraŷ* como de la *ŷizya*. El resultado principal de ello era una desigualdad fiscal más acusada en este país que en los demás, lo que probablemente aceleraba las conversiones". (*cf.* Courbage and Fargues (1998). *Christians and Jews under Islam*, p.22)

[212] "El sistema fiscal tenía otro efecto más nocivo. Al avanzar las conversiones, la disminución del número de los contribuyentes encargados de pagar la *ŷizya* producía un aumento de la cantidad debida por cabeza. La contribución podía resultar insoportable para los que estaban sujetos a la vez a la *ŷizya* y al *jaraŷ*, hasta el punto de que tenían que desatender una u otra. Para evitar la contribución territorial, muchos cristianos convencidos dejaron el campo. Probablemente fue en esta época temprana cuando la cristiandad arraigó notablemente en las zonas urbanas. La *ŷizya* tuvo inesperadamente el efecto de producir una selección social.
Los cristianos pobres que no podían pagar el impuesto se hicieron musulmanes. En la sociedad musulmana inicial, los conversos no árabes eran *mawali*, supeditados a la minoría árabe musulmana. Para la mayoría de los *mawali* de baja procedencia, la condición de subordinación representaba una promoción social. Al principio los cristianos menos pobres, pero gradualmente los más ricos, fueron los únicos con los medios materiales para conservar su religión si querían. Así pues, el sistema impositivo del islam puede haber alentado, mediante la selección sucesiva, la reproducción de una cristiandad cada vez más aburguesada. Además, al retroceder la cristiandad, surgió una división del trabajo basada en la religión. En Siria más que en Egipto, los cristianos se concentraban en algunas profesiones abandonadas por los musulmanes, en particular en las profesiones liberales y en la banca". (*cf.* Courbage and Fargues (1998). *Christians and Jews under Islam*, p.23)

[213] *cf.* Samir (2003). *Cien preguntas sobre el islam*, p.55.

[214] "En los primeros tiempos después de la conquista los conversos eran una minoría que padecía algunas dificultades sociales. Porque convertirse al islam separaba al *mawla* de sus orígenes, de su familia, su pueblo o su vecindad. Con el tiempo, sin embargo, las dificultades sociales comenzaban a afectar al no convertido. Al extenderse las cadenas de la administración musulmana y aumentar la proporción de musulmanes, el estatus de los no musulmanes se hizo más precario. La vida cotidiana se hizo más recluida para las minorías, el islam oficial se volvió más estricto y los ulemas [...] más

intolerantes. Incluso resultó dificil que la gente se casara dentro de su propia religión ya que tanto había disminuido el número de los casaderos. El derecho era absolutamente inflexible en este punto y por tanto trabajaba a favor del aumento de la población musulmana: un dimmi sólo podía casarse con una mujer musulmana después de convertirse al islam, mientras que un musulmán podía casarse con una mujer dimmi que no se había convertido y sus hijos serían musulmanes". (*cf.* Courbage and Fargues (1998). *Christians and Jews under Islam*, p.23)

[215] "Por una especie de efecto de bola de nieve, prevaleció la presión social en lugar de la *ŷizya* como causa de posteriores conversiones. A su vez produjo otra forma de selección, ya no social, sino religiosa. Los que continuaron siendo cristianos estaban cada vez menos inclinados a convertirse. Los que cambiaron al islam, ricos o pobres, sintieron el cambio aceptable moralmente. El estatus de excepción de los dimmis había puesto las diferencias sociales por encima de las confesionales, y reforzó la exclusión de las minorías. Había radicalizado potencialmente la sociedad, y aunque por ello el estado legalizaba las diferencias entre las confesiones, las fuerzas sociales no siempre lo aceptaban". (*cf.* Courbage and Fargues (1998). *Christians and Jews under Islam*, p.24)

[216] In the Marwanid period the converts began to enter willingly, but if before they had been slaves, now they were overwhelmingly fugitive peasants. The predominance of this type of convert in the Marwanid period has to be seen against the background of the fact that the Arabs, particularly those in Iraq, continued to be concentrated in the garrison cities after the collapse of the tribal order had led to their demilitarization. (Crone (2003). *Slaves on horses*, p.51)

[217] "La conversión de gente de baja casta comenzó cuando los gobernantes musulmanes se hallaron con estabilidad en el poder y en situación de compensar y animar la conversión mediante la discriminación impositiva, la discriminación legal (ganar el juicio con el vecino si te conviertes), distribuyendo cargos a los conversos y por la simple coerción". (*cf.* Elst, Koenraad (1992). *Negationism in India*. *Concealing the Record of Islam,* ch. 2. Rec. en: http://voiceofdharma.org/books/negaind/ch2.htm [2007, 3 septiembre] Página principal: http://www.voiceofdharma.com/books/negaind/)

[218] *cf.* Samir (2003). *Cien preguntas sobre el islam*, p.55.

[219] A los españoles que conservaron la religión cristiana los cronistas árabes les aplican frecuentemente el apelativo *acham*..., esto es, extraños, no musulmanes, y la misma designación corresponde a los judíos españoles... Los *muwallads* o *muladíes* constituían la parte más numerosa de la población del reino cordobés. Su islamización fue tan rápida que al cabo de algunas generaciones era difícil distinguirlos de los musulmanes inmigrados. El número de muladíes creció a partir del reinado de Abd ar-Rahman II, a causa de las nuevas conversiones. (Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España* (t. I), p.409)

[220] Creemos haber probado detalladamente .... que la islamización de la mayor parte de la población de Hispania fue un fenómeno muy rápido, tras su islamización política. Según el derecho musulmán, sólo pueden ser cristianos los que forman una comunidad con jefes cristianos (obispos, autoridades laicas) o que provienen de territorios con soberanos cristianos. Según el cristianismo, para ser cristiano hay que ser bautizado, lo que supone tener óleo santo, consagrado por el Obispo en Semana Santa. Por tanto, derecho musulmán y práctica cristiana están de acuerdo en la necesidad de una estructura episcopal para la perduración del cristianismo. Si no, en al-Andalus sólo puede hablarse de individuos cristianos de origen foráneo o de grupos sociales, generalmente rurales, que fueron cristianos y que mantienen una fuerte cohesión de grupo, muy tradicional y opuesta al entorno musulmán. (De Epalza (1984). Recensión de *Los Mozárabes valencianos*..., p. 204)

[221] Johnson (2006). *La historia de los judíos*, p.301.

[222] *La civ. h-ár.*, p. 32.

[223] Chaque adulte mâle, de condition libre et sain d'esprit, devra payer une capitation d'un dinar de bon aloi, au commencement de chaque année. Il ne pourra pas quitter la ville où il réside avant d'avoir payé la *ŷizya* ; il ne pourra pas charger un mandataire de l'acquitter pour lui ; il n'aura rien à payer jusqu'à commencement de l'année. L'homme pauvre d'entre vous est tenu de la *ŷizya* jusqu'à ce qu'elle soit acquittée pour lui. La pauvreté ne vous dispense d'aucune obligation et n'entraîne pas la résolution de votre *dimma*…(Šafi'i) (Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*, p. 79)

"Nuestro rito [chafií] obliga a la capitación de las personas enfermizas, los viejos, incluso en estado de decrepitud, los ciegos, los monjes, los obreros y los pobres incapaces de ejercer un oficio. En cuanto a las personas que, a fin de año, parecen ser insolventes, el montante de la capitación es una deuda a su cargo hasta que sean solventes." (*cf.* Ye'or (1994). *Juifs et Chrétiens sous l'islam*, p. 62)

[224] *cf.* Ye'or (1994). *Juifs et Chrétiens sous l'islam, les dhimmíes face au défi intégriste*, p. 61.

[225] *cf.* Ye'or (1994). *Juifs et Chrétiens sous l'islam*, p. 62.

[226] *cf.* Fattal (1995). *Le statut légal des non-musulmans*, p. 119.

[227] *cf.* Lagardère (1995). I. Vie Religieuse, nº 210.

[228] Presión latente y continuada que la población sometida padecía en la vida cotidiana. La actitud de recelo, inseguridad y odio que Ibn Battuta (siglo XIV) declara por derecho en tierras bizantinas ("las iglesias son también sucias y no hay nada bueno en ellas") se enraizaba en un concepto de relación con los cristianos estrictamente utilitario, soportándose a esta minoría como mal menor, cuando no se la podía absorber o exterminar, pero sin cordialidad ninguna (Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p.42)

[229] En el siglo XII los almorávides y los almohades persiguen a cristianos y judíos de al-Andalus, muchos de ellos se hacen musulmanes para evitar la deportación, la prisión o la condena a muerte. (Nieto Cumplido (1984)

[230] *cf.* Samir (2003). *Cien preguntas sobre el islam*, p.58.

[231] La notable extensión del mahometismo, en nuestros días, entre los paganos de África, se atribuye más bien a los esfuerzos de pacíficos comerciantes o colonizadores. Otros dos medios han sido empleados por el Islam para reclutar adeptos. El uno ha consistido en la compra de niños, realizada frecuentemente en China cuando la peste o el hambre asolan regiones enteras, procedimiento que, según autores por nosotros consultados, permitió llevar, en una sola extensión, hasta 10 000 niños para cubrir las bajas existentes en las filas musulmanas; y el otro medio ha sido el cautiverio de jóvenes cristianos, para lo cual los otomanos han mantenido, durante siglos, sus cohortes de jenízaros, debiendo también tenerse presente que los califas abásidas aceptaron del Turquestán niños, en concepto de tributo, y que a varias tribus se les compraron pequeñuelos para incorporarlos a las guardias palatinas de los sultanes egipcios. (Margoliouth (1935). *Islamismo*, p. 9)

[232] "En el distrito de Wan, de la provincia de Bahr al-Ghazal –escribe Artin Pachá– se apela para la propaganda al matrimonio e incluso a la esclavitud. El ejército constituye asimismo otro gran recurso para reclutar adeptos, por cuanto todo negro pagano alistado en alguno de los batallones negros, es desde luego circuncidado; después se le enseña el credo musulmán y | desde entonces se le considera como tal". Conviene, sin embargo, tener presente que la causa más eficiente de su crecimiento

estriba en el aumento natural de la población; y aun cuando no cabe acusar a Mahoma de haber instituido un culto de la fecundidad humana, como ocurre frecuentemente en Asia, lo cierto es que su doctrina la favoreció en alto grado, ya que sostuvo siempre el principio de que todo ser humano aumenta el activo de la colectividad, sin que al formularlo estableciera distingo de clase alguna entre el hijo legítimo y el que no lo era. De aquí que las familias constituidas por 50, 70 y aun 100 personas se encuentren con frecuencia en los países islamitas, no siendo raro el hallar todavía hoy algunas de ellas. (Margoliouth (1935). *Islamismo*, p.9-10)

[233] Las leyes que rigen el aumento de población no están claramente definidas; pero es indudable que los principios islámicos, al menos en ciertas épocas, han favorecido el crecimiento de aquélla de modo extraordinario. Poco se ha hecho, sin embargo, en los países del Islam, para apreciar, por medio de estadísticas, tal influencia; pero es digno de mención el que uno de los pocos musulmanes que han estudiado este tema –un escritor del siglo V de la Héjira, que se anticipó a la llamada crítica superior en alguna de sus objeciones al Éxodo– afirme que la cifra de 14 hijos es, según él, poco frecuente, incluso en hogares polígamos. En los tiempos modernos el aumento es mayor en las comunidades musulmanas protegidas que en las de carácter autónomo, a causa de ser en ellas mucho menor la mortalidad infantil. (Margoliouth (1935). *Islamismo*, p.10)

[234] *cf.* Margoliouth (1935). *Islamismo*, p. 11.

[235] Es posible pensar, por el contrario, que fueron fracciones de tribus y de clanes los que se establecieron en España; una sociedad, pues, constituida, cuya situación dominante y cuyas prácticas (poligamia y acaparamiento de las mujeres en detrimento de la sociedad vencida, posibilidad de integrar individual o colectivamente a elementos de esta última mediante el establecimiento de lazos de clientela o de alianza) debieron por otra parte favorecer su rápida expansión demográfica y su reforzamiento a expensas de la sociedad indígena. (Guichard (1987). *Estudios sobre historia medieval*, p.55)

[236] Otro factor propulsor importante es la actividad misionera, la así llamada *da'wa*, la tarea confiada a todo musulmán de hacer conocer el islam a los hermanos de fe y a todo el mundo... (Samir (2003). *Cien preguntas sobre el islam*, p.58)

[237] "El desorden árabe" o el "arabesco urbano", caos que se acrecienta con el transcurrir de los siglos al sobrevenir explosiones demográficas bien reflejadas en las madinas satélites o arrabales. (Pavón (1992). *Ciudades Hispanomusulmanas*, p.20)

[238] Fierro (2001). *Al-Ándalus*, p.23.

[239] *La civ. h-ár.*, p.42.

[240] Resultado de la invención de la *despepitadora* de algodón.

[241] De las normas sobre el tratamiento de los prisioneros de guerra: según lo que el imam, el comandante, crea mejor para el interés del islam, puede soltar a los prisioneros de guerra, permitir que sean rescatados, matarlos o esclavizarlos. Sólo de este modo pueden las personas convertirse legítimamente en esclavos (*cf.* Snouck Hurgronje (1957). *Selected Works*, p. 73)

[242] *cf.* Lewis (1994). *Race and Slavery in the Middle East,* chpt. 1.

[243] *cf.* Lewis (1994). *Race and Slavery in the Middle East,* chpt. 1.

–Para los juristas musulmanes, la condición jurídica básica es la libertad. Por tanto, la esclavitud es una condición excepcional. En cuanto a los no musulmanes, son considerados en cierta forma como ajenos a la sociedad en su conjunto. (Arié (1982). *España musulmana*, p.174)

–En cuanto a la condición de las personas, la ley estima que el estado natural del hombre es la libertad, y a todos considera libres mientras no se pruebe lo contrario. Causas de esclavitud son el cautiverio por botín de guerra, y el nacimiento de madre esclava, excepto el caso en que el hijo sea del dueño. Pero no puede esclavizarse a un musulmán libre, ni puede un musulmán venderse a sí mismo por esclavo o ser vendido por su padre o su acreedor. La libertad es uno de los "derechos de Alá" y no está al arbitrio del individuo. (Pareja (1954). *Islamología* (t. II), p. 560)

[244] Está ampliamente aceptado como un hecho que el Corán permite a los amos usar a sus esclavas como concubinas, pero un examen detenido de los textos revela un progreso interesante. Primero, los dos versículos que se refieren claramente a tales relaciones, aun metafóricamente, son mecanos y conminan a limitar las relaciones sexuales a las esposas y las concubinas. Los versículos medinenses, sin embargo, se refieren a tales relaciones con las esclavas en términos de una jerarquía estricta: matrimonio con una mujer libre...; matrimonio con una esclava creyente...; y finalmente abstinencia..., sugiriendo que en Medina fue promulgada una nueva ética, donde la relación sexual sería completamente con vínculo matrimonial. En las normas acerca del matrimonio con esclavas, se hacen dos afirmaciones importantes. Primero, el castigo de la esclava casada será la mitad del castigo de la mujer libre casada. Segundo, al impulsar el matrimonio con esclavas, el Corán declara particularmente que en asuntos de fe, los esclavos y los libres son iguales. (*cf.* Brockopp (2000). *Early Mâlikî Law*, p.134)

[245] *cf.* Pareja (1954). *Islamología* (t. II), p. 560-561.

[246] The Muslim slave, within the patriarchal family, enjoys a status similar to that of a free man; he may conclude a valid marriage by himself, without having secured the previous approval of his master (although the master may subsequently dissolve it); he may marry four wives just as a free man may (in contrast with the general rule which reduces all numbers given in the Qur'an by half for the slave); he has (notwithstanding certain restrictions) a real right of ownership; if he is authorized to trade, his transactions engage only his stock-in-trade and not his person so that he cannot be sold to pay off a debt; and if he is gravely maltreated he can demand his freedom. None of this is accepted by the school of Kufa; in addition, according to the latter, he cannot act as leader of the ritual prayer if it is performed in common, he is not entitled to the Qur'anic procedure of *li'an* if he suspects his wife of adultery, his blood-money must always be less than that of a free man, and the master is in no case obliged to acknowledge the paternity of children which his female slave has borne. (Schacht (1995). Law and Justice, p. 552)

[247] Heers (2003). *Les négriers en terres d'islam*, p. 9.

[248] *cf.* Brockopp (2000). *Early Mâlikî Law*, p. 135.

[249] Le Livre énonce: "Nous les avons élevés les uns au-dessus des autres en degrés *(darajat)*, pour que les uns prennent les autres comme serviteurs" (XLIII, 32, et *cf.* VI, 165). Le Coran édicte des mesures importantes en faveur de la femme; mais il entérine son infériorité (IV, 34). Il vise á réduire l'esclavage, mais il regarde le statut servile, s'agît-il même d'esclaves musulmans, comme conforme au plan divin (XVI, 71, 75, XXX, 28) (Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. I), p. 145)

[250] Slavery and concubinage with slave women were taken for granted. (Schacht(1982). *An introduction to Islamic Law*, p.7)

[251] La emancipación está considerada como un modo de expiar algunos pecados, por ejemplo la ruptura de un juramento, aunque las reglas coránicas no son absolutamente invariables. En un caso, liberar a un esclavo equivale a alimentar a diez pobres (Q. 5:89), pero en otro, equivale a hacerlo con sesenta (Q. 58:3) (*cf.* Brockopp (2000). *Early Mâlikî Law*,p.133)

-La esclavitud cesa por rescate, manumisión en vida o por testamento y en ciertos casos previstos por la ley. El Corán, 24:33 (33), y la tradición recomiendan como obra meritoria la manumisión de los esclavos. La manumisión es además medio de expiar faltas cometidas, Corán 4:94 (92), 5:91 (89). Para ello basta que el dueño declare explícitamente su voluntad de manumitir el esclavo. Esta manifestación es irrevocable y tiene efecto inmediato. Otras veces el esclavo contrata con su amo las condiciones del rescate. Una vez formalizado el contrato, que en este caso se llama *kitaba*, no puede el amor rescindirlo; el esclavo, *mukatab*, queda en cierto estado intermedio entre libertad y esclavitud hasta que ha cumplido con las condiciones establecidas. *Tadbir* es una declaración espontánea por parte del dueño en que éste fija para el tiempo de su muerte la manumisión del esclavo.(Pareja (1954) *Islamología* (t. II), p. 561)

[252] *cf.* Lewis (1994). *Race and Slavery in the Middle East,* chpt. 1.

[253] El Corán... quería proclamar la supremacía de la jerarquía de las religiones sobre toda otra forma de jerarquía social. El precepto coránico que manda al creyente dar a su hija en matrimonio a un esclavo musulmán antes que a un hombre libre no musulmán, particularmente provocador frente a los valores y la sensibilidad árabes tradicionales, ilustra bien el radicalismo de esta posición. El esclavo musulmán está, pues, no sólo subordinado socialmente (por su pertenencia de clase), sino también es necesariamente de origen étnico no árabe, porque la esclavitud era impensable entre árabes en la sociedad árabe antigua. El estatuto de los individuos y de los grupos debía ser así, en teoría, estrictamente determinado por la pertenencia religiosa. (*cf.* Chabry y Chabry (1987). *Politique et minorités au Proche-Orient*, p. p. 26)

[254] *cf.* Lewis (2004a). *El lenguaje político del Islam*, p.112.

[255] *cf.* Lewis (1993). *The Enemies of God*.

[256] Brockopp (2000). *Early Mâlikî Law*,p.134, trad. de J. M. S.

[257] Brockopp (2000). *Early Mâlikî Law*,p.134, trad. de J. M. S.

[258] C. 43:32 y *cf.* 6:165.

[259] C.4:34.

[260] C.16:71, 75; 30:28. Para éste párrafo, *cf.* Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. I), p. 145.

[261] *cf.* Collins (1986). *España en la Alta Edad Media*, p.205.

[262] *cf.* Eulogio de Córdoba (1998). Memorial, p.121.

[263] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.327.

[264] *cf.* Fletcher (2000). *La España mora,* p.58.

[265] En los últimos tiempos el ejército consistía en creciente medida en esclavos especialmente formados, la mayoría de origen turco y centroasiático. Se les conocía como *Mamluk*, [...]literalmente, "poseídos", es decir esclavos. (Lewis (2004b). *Los árabes en la historia*, p.164)

[266] *cf.* Fletcher (2000). *La España mora,* p.58.

[267] Ascendiendo su número a 40.000 soldados no musulmanes. (Nieto, *Historia de Córdoba*, p.21)

[268] *cf.* Fletcher (2000). *La España mora,* p.58.

[269] *cf.* Fletcher (2000). *La España mora,* p.58.

[270] *cf.* Chejne (1980). *Historia de la España musulmana*, p.27.

[271] *cf.* Fletcher (2000). *La España mora,* p.58.

[272] *cf.* Collins (1992). *La conquista árabe*, p.95.

[273] *La civ. h-ár.*, p.42.

[274] *cf.* Snouck Hurgronje (1957). *Selected Works*, p. 73.

[275] Pareja (1954). *Islamología* (t. II), p. 561.

[276] *cf.* Heers (2003). *Les négriers en terres d'islam*, p.182-183.

[277] Una esclava pretende estar encinta por las acciones de su amo que lo niega... R. Si el amo es digno de crédito no tendrá que prestar juramento, pero sí si se trata por ejemplo de un tratante de esclavos... (Ibn Zarb, Córdoba, siglo X) (*cf.* Lagardère (1995). VI. Vie juridique, número 161)

"Una esclava, (*ama*) que afirma que ha abortado después de quedarse encinta... de él, ataca a su amo que quiere venderla. Éste pretende que no puede haberla fecundado porque se abstenía siempre de eyacular en ella"... R. "Será considerada como esclava madre". (Córdoba, sin fecha) (*cf.* Lagardère (1995). VI.Vie juridique, número 226)

[278] *cf.* Schacht (2007). Derecho y justicia. Internet.

El mismo texto prosigue: "La norma de que los hijos engendrados por una concubina a su amo y reconocidos por él como propios son libres y en todos los aspectos iguales a sus hijos del matrimonio con una esposa libre, rebasa la práctica preislámica, y no está establecida explícitamente en el Corán; debe haberse impuesto pronto en el primer siglo, y llegó a tener gran importancia para el desarrollo de la sociedad islámica".

[279] Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.329.

[280] Marín (2000). *Mujeres en al-Ándalus*, p.70.

[281] Burckhardt (1992). *La civ. h-ár.*, p.42.

[282] Mercaderes judíos, que tenían en Francia, y particularmente en Verdún, importantes "manufacturas de eunucos", estaban especializados en la venta de los destinados a guardar el harén. Cuando se les traía a España, eran todavía jóvenes; rápidamente aprendían las lenguas dominantes en Al-Ándalus, el árabe y el romance, y se hacían musulmanes... (Aguado Bleye (1947). *Manual de Hª. de España* (t. I). p.412)

Al-Muktasar al-kabîr[...] suggests the existence of "eunuch factories" within Muslim territory. Furthermore, a female slave may be given an emancipation contract in exchange for production of children (who are then slaves), but only if this does not torment her. … This is at least a recognition that such a contract might be onerous to a woman. (Brockopp (2000). *Early Mâlikî Law,* footnote, p.152)

[283] *cf.* Heers, *Les négriers en terres d'islam*, p. 16.

[284] *cf.* Heers, *Les négriers en terres d'islam*, p. 16.

[285] *cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Saqaliba.

[286] *cf.* Pellat, Ch. (1999). Khasi. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*.

[287] *cf.* Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.329.

[288] *cf. Almuqtabis II-1*, p.132; recogido por Cristina de la Puente (*cf.* De la Puente (2003). Sin linaje, sin alcurnia, sin hogar, p. 164)
[289] Monte Tensita. [...] Los esclavos se valoran en veinte escudos por cabeza, en quince las esclavas, y los eunucos en cuarenta. (León Africano, *Descripción general del África y de las cosas peregrinas que allí hay*, p.120)
[290] Para poder circular libremente hasta por las partes más recónditas del palacio..., la gran mayoría de este personal debe estar formada por eunucos. Siempre ha habido muchos eunucos alrededor de los príncipes musulmanes de Oriente y Occidente, lo mismo en la Edad Media que en los tiempos modernos. En el siglo X, las residencias reales de Córdoba parece que los utilizaron en buen número. Y todos estos esclavos..., tanto si estaban castrados (*jisyan*) como si no (*fuhul*), recibían el nombre de *gilman*..., y, de entre ellos, a los de más alta posición en la jerarquía palatina se les llamaba *fityan*...Los esclavos de palacio, fuesen o no eunucos, eran casi exclusivamente, en tiempos del califato español, europeos de origen, razón por la cual se les daba el nombre genérico de *saqaliba*..., equivalente de "eslavos" o "eslavones".(Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.328)
[291] In a general way, the eunuchs were authorised to circulate freely in the harems and served as intermediaries between their master and his wives and concubines. This freedom of movement permitted a number of them to become accomplices of the women who hatched plots [...] and to participate in the political life of the state. (Pellat, Ch. (1999). Khasi. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*.)
Los castrados o eunucos eran elementos imprescindibles en el harén y las mujeres eslavas, rubias y blancas, surtían los gineceos de la familia real y de la aristocracia como concubinas y esposas legítimas. (Vallvé (1997). La herencia del Califato de Córdoba, p.26) Incluso entre hombres y mujeres había una especie de categoría intermedia, el eunuco, el único que se podía mover libremente entre los mundos femenino y masculino y que, en determinados momentos, tuvo alguna significación política. (Lewis (2004a). *El lenguaje político del Islam*, p.113)
[292] La práctica de la castración se atribuye por los musulmanes a los bizantinos, a quienes, según se asegura, profesan los eunucos un odio mortal. No es dudoso que dicha práctica pugna con el espíritu del Corán; pero la institución de la poligamia hízola poco menos que indispensable. De aquí que tales desgraciados fuesen numerosísimos en los países islámicos, y que aun hoy no hayan desaparecido del todo. (Margoliouth (1935). *Islamismo*, p.75)
[293] *cf.* Chalmeta (1973). *El señor del zoco en España*, p.184.
[294] *cf.* Bonilla (1961). *Historia de la esclavitud*, p. 223.
[295] El número de los esclavos de *al-Zahra'* era de 3950 eunucos, cuya ración diaria de carne ascendía a 16.000 arreldes, sin contar los diversos tipos de aves y pescado. (*Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), p.176)
[296] *cf.* Lewis (2004a). *El lenguaje político del Islam*, p.113.
[297] El eunuco no inspira piedad o, al menos no tenemos testimonio de ello, quizá porque es extranjero y el ciudadano musulmán no se identifica con él, ni siquiera los nacidos esclavos en territorio islámico pueden imaginar tal suerte para sí mismos. Sin embargo, su imagen produce reacciones de sorpresa y disgusto, ya que todas las transformaciones físicas que sufre tras la castración y que al-Ŷahiz describe con detalle "dan por resultado algo indeciso, que ni pertenece a los machos ni a las hembras...". Se le describe como un ser que, por haber sido privado de alguno de sus instintos naturales, cae en malas costumbres: la glotonería, ser chismosos, etc. resulta llamativo que al-Ŷahiz afirme que estos hábitos nocivos provienen de su semejanza con mujeres y niños. La equiparación de los esclavos con mujeres y niños es habitual, incluso, en derecho islámico, ya que todos ellos se consideran individuos con su capacidad de obrar limitada, necesitados de protección y custodia. (De la Puente (2003). Sin linaje, sin alcurnia, sin hogar, p.187)
[298] *cf.* Pellat, Ch. (1999). Khasi. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*.
[299] *Una descripción anónima de al-Andalus* (1983), p.176.
[300] *cf.* Mantran (1989). *Histoire de l'Empire Ottoman*, p. 179.
[301] *cf.* Lewis (2004a). *El lenguaje político del Islam*, p.113.
[302] *cf.* Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p.62-63.
[303] *cf. Ajbar Machmuâ*, p.117.
[304] *cf.*Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p. 41.
[305] *cf.* Ibn Hayyan (2001). *Almuqtabis II-1*, p.66.
[306] Ocurrió en Córdoba la revuelta que se conoce vulgarmente por *Alhaich* (el motín). [...] "Pues manda una persona de tu confianza a mi casa tal noche." El Emir, en consecuencia, mandó a su paje o eunuco Vicent. (Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p. 41)
[307] *cf.* Ibn Hayyan (2001). *Almuqtabis II-1*, p.37.
[308] En el mes de *yumadà* II de este año el emir Alhakam hizo crucificar a setenta y dos notables cordobeses, al enterarse de que promovían una rebelión para sustituirlo. Era un grupo de la gente mejor y más principal, en el que estaban [...] el eunuco Masrur, Yahyà b. Nasr Alyahsubi, entre los habitantes de la aldea de Secunda, junto a otros muchos que se proponían rebelarse contra él, a los que no perdonó el tropiezo, sino les aplicó la violencia de los tiranos, uniendo al derramamiento de su sangre el ensañamiento del escarmiento público, con lo que hirió los sentimientos de todos los habitantes de la ciudad. (Ibn Hayyan (2001). *Almuqtabis II-1*, p.40)
[309] *cf. Almuqtabis II-1*, p.132. Anécdota también recogida por Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.181.
[310] *cf.* Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p.63.
[311] El Emir [Mohámed] además mandó a Eidón, el eunuco, para que le exigiese juramento secretamente, en la propia casa de Amer [...] (Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p.58)
[312] El Emir envió a su eunuco Eidón, y éste degolló [al hermano del ministro Haxim] y trajo su cabeza, que fue colgada a la puerta de la Azuda. (Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p. 83)
[313] *cf.* Abenalcotía (1926). *Historia de la conquista de España*, p. 87.
[314] Debo decir lo que he oído de maestros cercanos por su generación de aquella dinastía, sobre la brutalidad de an-Nâsir lidîn Allâh para con las mujeres que estaban bajo su protección y a su discreción, similar a la que manifestaba en público a los hombres, según noticia de los principales de sus más íntimos servidores eunucos que habitaban en su casa y contemplaban su vida íntima: Una esclava que era una de sus favoritas más enaltecidas y consideradas, pero cuyo carácter altivo no se rendía suficientemente ante su engreimiento, habiéndose quedado con él a solas en uno de sus días de asueto para beber en el jardín

de az-Zahra', sentada a su lado hasta que la bebida hizo en él su efecto, al echársele sobre su rostro a besarla y morderla, se disgustó con esto y le torció el gesto, desviándole el cuello y empañando su diversión; ello le provocó tal cólera que mandó a los eunucos que la sujetaran y le acercaran la vela al rostro, quemando y destruyendo sus encantos... ante su vista, hasta que le destrozaron la faz, quemándola malamente y acabando con ella, lo que fue uno de sus peores actos. (Ibn Hayyân (1981). *al-Muqtabis V*, p.40-41)

315 *cf.* Lévi-Provençal (1957). *Hª de España Musulmana*, V, p.109.

316 Excepto, quizá, en Arabia, donde la esclavitud no fue abolida hasta 1962, la raza importa menos en Oriente Medio.... La utilización generalizada de esclavas como concubinas, junto con la castración de los varones para satisfacer la consiguiente necesidad de eunucos que las custodiasen, se combinaron para prevenir la formación en Oriente Medio de poblaciones racialmente foráneas y reconocibles de esclavos, ex esclavos y sus descendientes, tal como se encuentra en el Continente americano. (Lewis (2000). *Las identidades múltiples de Oriente Medio*, p.39)

317 *cf.* Lévi-Provençal (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p.116.

318 *cf.* Lagardère (1995). VI.Vie juridique, número 161.

319 *cf.* Schacht (2007). Derecho y justicia. Internet.

El mismo texto prosigue: "La norma de que los hijos engendrados por una concubina a su amo y reconocidos por él como propios son libres y en todos los aspectos iguales a sus hijos del matrimonio con una esposa libre, rebasa la práctica preislámica, y no está establecida explícitamente en el Corán; debe haberse impuesto pronto en el primer siglo, y llegó a tener gran importancia para el desarrollo de la sociedad islámica".

320 Toute conquête s'accompagnait inévitablement, sur les territoires de plus en plus étendus, d'une chasse aux esclaves, bien souvent but principal de l'expédition. (Heers (2003). *Les négriers en terres d'islam*, p. 24)

321 *cf.* Heers (2003). *Les négriers en terres d'islam*, p. 11.

322 *cf.* Collins (1992). *La conquista árabe*, p.42.

323 Como consecuencia de la conquista, los musulmanes esclavizaron a muchos cristianos. De entre los que resistieron y fueron derrotados, las mujeres y los niños pasaron | a ser esclavizados, así como los hombres que no fueron ejecutados. Los cronistas probablemente exageraron el número de cautivos, pero, justo después de finalizada la conquista musulmana, se dice que el califa de Bagdad recibió 30.000 esclavos cristianos procedentes de España. Como el califa siempre recibía una quinta parte del botín, el número total de esclavos debió de rondar los 150.000. (Phillips (1990). *Historia de la esclavitud en España*, p.79-80)

324 Les conquérants musulmans n'ont tenté que très rarement des raids aussi loin de leurs bases et les esclaves slaves ne pouvaient être qu'objets de traite. Ceux de Bohême étaient régulièrement conduits à Prague, centre de castration pour les hommes, puis à Ratisbonne. Ceux des pays plus au nord, avec les Saxons faits prisonniers lors des campagnes de Charlemagne des années 780, furent expédiés vers les gros bourgs fortifiés de la route germanique pour finir sur le marché de Verdun. De là, on les menait à Lyon, autre grand carrefour pour ce négoce des captifs, puis à Arles et Narbonne et, enfin, vers les ports d'Espagne, du Maghreb ou, directement, de l'Orient. Ce n'était ni affaires de peu ni d'un court moment: au X^{e} siècle encore, Liutprand, évêque de Crémone (920-972), ne cessait de dénoncer et de condamner les profits énormes, proprement scandaleux, que réalisaient les marchands de Verdun. A la même époque, les recensements des Slaves amenés sur le marché musulman de Cordoue donnent un chiffre de plus de dix mille en l'espace de cinquante années, de 912 à 961. (Heers, *Les négriers en terres d'islam*, p. 16)

325 *cf.* Phillips (1990). *Historia de la esclavitud en España*, p.82.

326 *cf.* Sánchez-Albornoz, *España, un enigma histórico*, p.319.

327 *cf.* Arié (1982). *España musulmana*, p.150.

328 *cf.* Reilly (1992). *Cristianos y musulmanes*, p.27.

329 El Mediterráneo... parece entonces estar recorrido por piratas "sarracenos" que partían principalmente de Al-Ándalus e iban a buscar esclavos a las costas provenzales e italianas, instalándose durante tres cuartos de siglo en la costa llamada "des Maures" en La Garde-Freinet. (Bonnassié, Guichard y Gerbet. (2001). *Las Españas medievales*, p.119) Bandas musulmanas corrían la campaña romana en 876, devastaban Montecasino en 883, saqueaban Subiaco y Tívoli… El castillo roquero de La Garde Freynet, no lejos de Niza, fue nido de piratas andalusíes durante casi un siglo, a partir de 889, y les sirvió de base para depredaciones que se extendían hasta los valles alpinos. De tales empresas sacaban los aglabíes recursos abundantes, que les permitían erigir obras monumentales, como la reconstrucción de la famosa mezquita de Qayrawán y las residencias principescas, verdaderas ciudades, de al-Abbasiyya y Raqqada. (Pareja (1954). *Islamología* (t. I), p. 137) Sabemos que fueron andalusíes los que se establecieron en Fraxinetum, sobre la costa provenzal, hacia el 891, donde instalaron una base *sarracena* que, si hemos de dar fe a las fuentes cristianas, pusieron Provenza y los territorios alpinos contiguos en estado de guerra durante casi un siglo. En objetivo principal de estos piratas, en un mar Mediterráneo occidental donde el tráfico comercial se encontraba reducido a la mínima expresión, era ciertamente abastecer al mundo musulmán –gran demandante de esclavos. (Guichard (1995b). *La España musulmana*, p.62)

330 *cf.* Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España* (t. I), p.412.

331 Antaño constantemente los mercaderes equipaban fustas y bergantines armados con los que practicaban el corso y asolaban las costas de Cataluña y las islas de Ibiza, Mallorca y Menorca, de manera que la ciudad rebosaba de esclavos cristianos, por lo que Fernando, rey de España, envió una gran flota a pelear con la gente de Orán para liberar a los cristianos de un daño tan grave y repetido. (León Africano, *Descripción general del África y de las cosas peregrinas que allí hay*, p.217)

332 Los primeros colonizadores de África fueron musulmanes, los primeros esclavistas fueron musulmanes, y esto aconteció siglos antes de la colonización y del esclavismo de matriz europea. El segundo argumento se apoya en el hecho de que los usos islámicos están más cercanos a las costumbres naturales africanas, en particular la poligamia, la sumisión de la mujer y una concepción de la familia de tipo patriarcal; en consecuencia, el africano medio se da cuenta de que tiene que hacer menos esfuerzos para ser acogido en la comunidad religiosa islámica, mientras que la Iglesia católica, por ejemplo, se muestra mucho más exigente... Existe un tercer motivo de la expansión islámica que, en realidad, no tiene que ver sólo con África: me refiero a las enormes inversiones económicas de algunos países (Arabia Saudí, algunos emiratos, Libia) a favor de iniciativas de tipo asistencial, social, sanitario o cultural. (Samir (2003). *Cien preguntas sobre el islam*, p.58)

333 *cf.* Lewis (2004b). *Los árabes en la historia*, p.166-67.

334 *cf.* Heers (2003). *Les négriers en terres d'islam*, p. 7-8.

[335] " Tsaalaba b. Salama al-Amili" en *Ajbar Machmuâ* (1867), p.42; "Tsaalaba b. Salema Al-Amilí", en Al-Makkari (1897). *Conquista de España*, p.205; "Tha'laba B. Salama al-'Amili" (124-125/742-743), en *Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Al-Andalus.

[336] Waliato de Tsaalaba B. Salema Al-Amili en Al-Andalus [...] Habiéndose levantado en sus días los restos de los bereberes en Mérida, salió en algazúa contra ellos, y dio muerte a muchos, e hizo prisioneros a cerca de mil, después de lo cual volvió a Córdoba donde observó excelente conducta, durando su waliato diez meses. Y dice el autor de "las perlas de los collares" que vendían niños de la gente del país que reducía a servidumbre, y a quienes oprimía el que los mandaba con cruel costumbre. (Ibn Idari al-Marrakusi. (1999). *Historia de Al-Andalus,* p.53)

[337] Un esclavo propiedad de un individuo, que pretende ser de condición libre... R. El esclavo será retirado de su amo hasta que éste establezca por prueba testimonial que lo ha comprado a alguien que tenía su posesión... Al-Burzuli ha dicho: "He hecho *fatwa*s en este sentido respecto a individuos vendidos en el territorio de Abu l-Hasan b. Ali Said el Marinida, ya que la mayor parte del tiempo se vendía allí a hombres libres. Los jeques de nuestro país hacían *fatwa*s análogas a propósito de individuos vendidos en el territorio de Omar b. Hafsún.... Durante la revuelta de O. B. Hafsún hubo numerosas ventas de hombres libres. (Ibn Zarb, Córdoba, siglo X) (*cf.* Lagardère (1995). VI. Vie juridique, nº158.)

[338] Un individuo lleva a vender a una esclava pretendiendo haberla comprado en algún lugar de las montañas, pero ella afirma que es de condición libre, de padres libres y originarios de una localidad conocida situada en el Yabal Nafusa. Un personaje que ha hecho la peregrinación y ha ido al Yabal Nafusa por mar ha declarado que la conoce de condición libre así como a sus padres; ha anunciado que iba a traer a un grupo de testigos, pero no lo ha hecho... R. El dueño de la esclava curtida y mestiza jurará en la Gran Mezquita... de pie, frente a la *qibla*, en presencia del Corán, que ignora que la esclava en cuestión sea de condición libre, hija de una mujer libre, que se la ha apropiado legítimamente; y esto en presencia de testigos cuyo testimonio será registrado indicando mes y año. (al-Mazari, Mahdia, siglo XII) (*cf.* Lagardère (1995). VI.Vie juridique, nº 92)

[339] Lévi-Provençal (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p.116.

[340] Un cristiano que un musulmán guardaba preso se escapa a tierra infiel y al cabo de cierto tiempo vuelve con mercancías... ¿Puede, quien lo había tenido preso, apoderarse de sus bienes y de su persona?... R. Si se ha concluido un tratado entre los musulmanes y el soberano infiel, no estará permitido apoderarse de su persona, porque sigue siendo esclavo de quien le tenía preso. Si viene a tierra del islam para hacerse musulmán sin que se haya concluido ningún tratado con el infiel, se le tratará también como esclavo porque "haciéndose musulmán mi esclavo no deja de serlo". (Abu Salih b. Sulayman, Córdoba, s. IX-X) (*cf.* Lagardère (1995). VI.Vie juridique, nº142)

[341] Mohamed Talbi.... muestra que la *Yizya* tomó a menudo la forma de un impuesto en seres humanos, dando a suponer los textos que podía tratarse principalmente de muchachas, y es sabido que el Magreb constituyó al respecto una verdadera reserva de esclavas destinadas a los harenes orientales. (Guichard (1995). *Al-Andalus, estructura antropológica*, p.115)

[342] Devchirme, « ramassage » régulier de jeunes chrétiens qui, islamisés, turquifiés, élevés et éduqués dans des familles anatoliennes et dans le Palais selon une organisation très stricte, sont ensuite appelés à former une armée directement attachée au sultan ou à devenir les cadres de l'administration de l'État. Ils constituent ce qu'on appelle les kapi kullari, « esclaves » -il vaudrait mieux dire « serviteurs » - de la Porte. Le but de cette pratique n'était pas de « décerveler » de jeunes chrétiens, ni même de les couper de leurs milieux d'origine… mais de procurer au souverain des serviteurs fidèles dont la carrière dépendît de lui seul. Cette institution allait avoir une importance considérable dans l'histoire de l'empire. D'autre part, la politique d'installation de populations dans les territoires conquis se poursuit. Les beys sont maintenant fixés sur le Danube et l'Adriatique. (Mantran (1989). *Histoire de l'Empire Ottoman*, p. 54)

[343] La costumbre del devshirme en Anatolia y en los Balcanes representaba la única alteración notable a la tolerancia prescrita por la ley islámica, porque los jóvenes cristianos "recogidos" eran obligatoriamente circuncidados e islamizados. Sin embargo, esta medida, que aportaba por otra parte notables posibilidades de promoción a quienes alcanzaba, no tocaba directamente más que a una parte mínima de la población cristiana. (*cf.* Mantran (1989). *Histoire de l'Empire Ottoman*, p. 299)

[344] Bonilla (1961). *Historia de la esclavitud*, p.222-223.

[345] *cf.* Chejne, *Historia de la España musulmana*, p.125.

[346] Algunas ciudades no eran más que mercados de esclavos. En el Cairo, "se visitan comúnmente los lugares donde se venden los negros, de los que se ven muchos miles los días de mercado. Llevan ordinariamente anillos de cobre, hierro o de otro metal colgados de la oreja, nariz o de otras partes. Antes que alguien los compre, los mira y los prueba más de lo que se haría con un caballo". (*cf.* Heers (2003). *Les négriers en terres d'islam*, p.145)

[347] Nada hay tampoco en la Meseta análogo a los mercados esclavistas de otros países, concretamente Andalucía. Si en Galicia se pueden documentar siervos, y aun en tierras de León no es difícil tratar como tales a cautivos musulmanes, al menos mientras no llegase su redención, en las castellanas aun esto no era usual. (González González (1976). Prólogo, p.41)

[348] Mientras en tierras asturianas y galaicas es posible documentar numerosos siervos e incluso abundaron en tierras portuguesas, en aquellas como prolongación de las estructuras sociales de la época imperial romana y en ésta por la acumulación de masas cautivadas en las plazas del sur hasta el Mondego, en la zona leonesa hallamos muy pocos testimonios de población servil y en Castilla faltan casi por entero. Y tal proporción está confirmada por la ausencia en ésta de libertos, y por lo mínimo de su presencia en León; en contraste con su abundancia en la zona galaico-portuguesa. (Sánchez-Albornoz (1976). *Sobre la libertad humana*, p.73)

[349] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.225.

[350] *cf.* Cahen (1995). Economy, Society, Institutions, p. 516.

[351] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*p.38.

[352] *cf.* Pareja (1952). *Islamología* (t. I), p. 123.
In Southern 'Iraq a revolt broke out among the negro slaves, known as Zandj, who worked on the salt marshes near Basra. This rapidly developed into a major threat to the Empire. The Zandj leader, who displayed brilliant generalship, defeated several imperial armies, and was able to establish effective control over much of Southern 'Iraq and South West Persia. (*Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Abbasids.)

[353] *cf.* Lévi-Provençal (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p.116.

[354] *cf.* León Africano (1995). *Descripción general...*, p.149.

[355] *cf.* León Africano (1995). *Descripción general...*, p.163.

[356] One initial point, often missed, is that the shari'a allowed for no other forms of labour coertion apart from slavery, for serfdom and corvée were contrary to the rights of free Muslims. [...] Slavery, in contrast, was indubitably legitimate in holy, customary and statute law, albeit not always within the same parameters. (Clarence-Smith (s.f.). *Islam and Slavery*, Internet)
[357] En Orient comme en Afrique, les hommes de haut rang, les rois, les princes et les sultans, les généraux et les chefs de guerre même s'entouraient d'un grand nombre de captifs, principaux ornements de leurs suites. Le déploiement de leurs bannières et de leurs armes pouvait décourager attaques ou trahisons mais la seule présence de ces troupes de grands domestiques, leur magnifique, imposante stature et leurs costumes affirmaient clairement, aux yeux du peuple comme des visiteurs, leur puissance et leur richesse. (Heers (2003). *Les négriers en terres d'islam*, p.185)
[358] Depuis les temps que, faute d'aucune indication précise, l'on pourrait dire immémoriaux, en tout cas fort anciens, les peuples au sud du Sahara s'affrontaient entre ethnies ou entre tribus et, plus souvent, lançaient leurs guerriers razzier dans les villages voisins, à seule fin de ramener des femmes et des hommes captifs. Dans la plupart des pays d'Afrique noire, le nombre des esclaves marquait la condition sociale. On ne disait pas d'un homme riche, d'un notable, qu'il possédait tant de terres mais tant de captifs ou tant de femmes, ce qui, généralement, revenait au même. Au long des siècles bien avant la diffusion de l'islam en maints endroits, vaincus et vassaux devaient livrer, en signe de soumission ou d'allégeance, un certain nombre d'hommes et de femmes. (Heers (2003). *Les négriers en terres d'islam*, p.61)
[359] León Africano (1995). *Descripción general del África y de las cosas peregrinas que allí hay*, p.164.
[360] La alta sociedad de la época compartía aquel gusto por las esclavas cultivadas y reunía, siempre con Madinat al-Zahra como modelo, harenes de una importancia impresionante. El de un visir del soberano *saqaliba* de Almería, por ejemplo, cobró fama por contar con quinientas mujeres. (Bonnassié, Guichard y Gerbet. (2001). *Las Españas medievales*, p.109)
[361] En la misma Denia, donde afluían los estudiantes, Mudjahid organizó sesiones literarias (*madjalis*), que sirvieron de base a justas poéticas y oratorias e incluso a controversias filológicas. El propio Mudjahid, que las presidía, intervenía para corregir las más mínimas faltas de lenguaje y gustaba hacer discutir por los sabios cuestiones relativas a arcaísmos y rarezas lingüísticas a las que era muy aficionado, acostumbrando remarcar la superioridad de Denia en aquella materia respecto a los centros culturales rivales. Como en el resto de las "cortes" andalusíes, las bellas esclavas cantantes, bailarinas y letradas eran un ornamento particularmente apreciado en aquellas manifestaciones literarias. Una de ellas, al-'Abbadiya, fue enviada por Mudjahid como regalo al príncipe de Sevilla; habituada al muy alto nivel de los debates en que había participado en Denia, sorprendió a la corte y a los medios letrados sevillanos, por otra parte especialmente brillantes, por el alcance de sus conocimientos filológicos. (Bonnassié, Guichard y Gerbet. (2001). *Las Españas medievales*, p.107)
[362] Lévi-Provençal (1957). (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p. 101.
[363] Para Roma, *cf.* Bonilla (1961). *Historia de la esclavitud*, p. 133.
[364] *cf.* Shatzmiller, (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.38.
[365] Bonilla (1961). *Historia de la esclavitud*, p.137.
[366] *cf.* Bonnassié, Guichard y Gerbet. (2001). *Las Españas medievales*, p.118.
[367] Bonilla (1961). *Historia de la esclavitud*, p.147.
[368] Tampoco se omiten ciertos relatos que reflejan la vergüenza a que se las sometía. Este es uno de los ejemplos:
"Mu'awiya tenía la costumbre de llamar de vez en cuando a una esclava cantora y despojarla de sus ropas en presencia de los contertulios. Entonces situaba su bastón en los órganos sexuales de la muchacha y decía:
–Esto sería disfrute si se encontrara el disfrute-. Después se dirigía a Sa'sa'a b. Suhan diciendo:
–Llevátela para uno de tus hijos, pues no le está permitida a Yazid después de lo que le he hecho".
Tanto esta última anécdota como el relato que recoge el *K. al-Agani* sobre Muti' y la cantante sin *sarawil* reflejan un tipo de comportamiento que se acerca mucho al que se tendría con una prostituta. Sobre esto es interesante contrastar el artículo de A. Cheikh-Moussa, que recoge cierta información de al-Muqaddasi (m. ca. 990). Este geógrafo menciona en su *Ahsan al-taqasim fi ma'rifat al-aqalim* que en Susa los burdeles donde las *qiyan* se formaban daban directamente a la Gran Mezquita. Se debe tener en cuenta que en la mayoría de los casos, las cantantes eran esclavas formadas para ser vendidas posteriormente a un personaje adinerado, y se las consideraba un instrumento más para alcanzar o simular una cultura que siempre era admirada entre las clases más elevadas. Sin embargo, no eran unos personajes rechazados, sino todo lo contrario, ya que formaban parte de la vida social y cultural que cualquier persona elegante y cultivada estaba obligada a frecuentar. (Mesa (2003). Indumentaria y aspecto externo. En *Identidades marginales*, p. 365)
[369] Bonnassié, Guichard y Gerbet (2001). *Las Españas medievales*, p.109.
[370] Bonilla (1961). *Historia de la esclavitud*, p.174.
[371] *"Porque en un mismo Espíritu hemos sido bautizados todos nosotros para ser un mismo cuerpo, ya judíos o gentiles, ya siervos o libres: y todos hemos bebido en un mismo espíritu."* (Epístola I, a los Corinthios, XII. 13) (Bonilla (1961). *Historia de la esclavitud*, p.174) *"No hay judío ni griego, no hay siervo ni libre: no hay macho ni hembra: porque todos vosotros sois uno en Jesucristo."* (Epíst. A los Gálatas, III. 28) (Bonilla (1961). *Historia de la esclavitud*, p.175)
[372] *cf.* Bonilla (1961). *Historia de la esclavitud*, p.178.
[373] *cf.* Chesterton, G. K. (2005). *Breve historia de Inglaterra*. Barcelona: Acantilado, p.103.
[374] *cf.* Bonilla (1961). *Historia de la esclavitud*, p.177.
[375] Bonilla (1961). *Historia de la esclavitud*, p. 179.
[376] Bonilla (1961). *Historia de la esclavitud*, p. 180.
[377] La Dinastía Merovingia fue una familia de estirpe germánica que gobernó la actual Francia y parte de Alemania entre los siglos V y VIII. Eran descendientes de Meroveo, jefe militar franco, fundador de la dinastía. Clodoveo I (¿466? – 511) fue el primer monarca de la dinastía, convirtiéndose al catolicismo en el año 496. (*Wikipedia* (s.f.). Dinastía Merovingia. Rec. en http://es.Wikipedia.org/wiki/Dinast%C3%ADa_Merovingia [2-julio-2007]
[378] *cf.* Ellul (1980). *Histoire des Institutions*, p. 64.
[379] Suárez Fernández (2003). *Cristianismo y europeidad*, p.72.
[380] Para todo este parágrafo, *cf.* Belloc (1961). *La crisis de nuestra civilización*, p. 52.
[381] Pernoud (1998). *Para acabar con la Edad Media*, p.77.
[382] *cf.* Pernoud (1998). *Para acabar con la Edad Media,* p.77.
[383] Suárez Fernández (2003). *Cristianismo y europeidad,* p.55.

[384] Suárez Fernández (2003). *Cristianismo y europeidad,* p.55.
[385] *cf.* De Moxó (1979). *Repoblación y sociedad,* p.189.
[386] *cf.* De Moxó (1979). *Repoblación y sociedad*, p.189.
[387] De Moxó (1979). *Repoblación y sociedad*, p.191.
[388] La situación jurídica y social de una parte de los siervos –los establecidos como labriegos en las tierras de su dueño– no fue ya la de la Antigüedad clásica, sino que se equipara a la de los cultivadores libres que explotaban predios situados en dominio ajeno. (De Moxó (1979). *Repoblación y sociedad*, p.192)
[389] En los primeros tiempos de la Edad Media, la Marca Hispánica llegó a conocer, al igual que otros países, el sistema esclavista propio del mundo antiguo... A esta mano de obra colectiva y degradada... pertenecían los propios descendientes de los numerosos esclavos que aun existían en la época visigoda..., a los que procede añadir los condenados por crimen grave y su descendencia. Pero la esclavitud clásica... constituía ya un fenómeno en pleno retroceso. (De Moxó (1979). *Repoblación y sociedad*, p.195)
[390] *cf.* De Moxó (1979). *Repoblación y sociedad*, p.195
[391] *cf.* Phillips (1990). *Historia de la esclavitud en España*, p.105.
[392] *La civ. h-ár.*, p.42.
[393] *cf.* Justel Calabozo (1983). *La Hidaya de al-Raŷraŷi*, p. 82.
Mucha gente piensa de buena fe que el célebre derecho de pernada se ha practicado. Alain Boureau demuestra que se trata de un mito forjado a partir de una interpretación deformada de la tasa que debían pagar los siervos cuando se casaban. Su conclusión es tajante: "El derecho de pernada no ha existido jamás en la Francia medieval". (Sévillia, Jean (2006). *Históricamente incorrecto. Para acabar con el pasado único* (Traducción de Elena Pazat de Lys Lachaud). Madrid: Ciudadela Libros, p. 32)
[394] *cf.* Heers (2003). *Les négriers en terres d'islam*, p.182.
[395] Pareja (1954). *Islamología* (t. II), p. 561.
[396] "En Occidente, los historiadores, sociólogos y etnólogos nunca se han liberado de esta complacencia para con los sultanes, sus visires y los traficantes de esclavos". (*cf.* Heers (2003). *Les négriers en terres d'islam*, p. 182)
[397] *cf.* Heers (2003). *Les négriers en terres d'islam*, p. 182-183.
[398] *cf.* Lewis (2004b). *Los árabes en la historia*, p.166-67)
[399] *cf.* Clarence-Smith (s.f.). *Islam and Slavery*, Internet.
[400] Régine Pernoud, cit. por Iraburu, José María (s.f.). Algunas notas sobre la esclavitud en América. En *ARBIL, anotaciones de pensamiento y critica, nº 42*. Rec. en: http://revista-arbil.iespana.es/(42)irab.htm [2007, 2 julio]
[401] La Corona hispana, atendiendo estas voces, prohíbe desde el principio la esclavización de los indios en reiteradas Cédulas y Leyes reales (1523, 1526, 1528, 1530, 1534, Leyes Nuevas 1542, 1543, 1548, 1550, 1553, 1556, 1568, etc.), o la autoriza solamente en casos extremos, acerca de indios que causan estragos o se alzan traicionando paces -caribes, araucanos, chiriguanos-. (Iraburu (s.f.). *op. cit.*)
[402] *cf.* Ratzinger, Joseph (1995). *Ser cristiano en la era neopagana* (edición e introducciones de José Luis Restán). Madrid: Ediciones Encuentro, p. 150.
[403] En un discurso histórico en la isla senegalesa de Gore (22-2-1992), Juan Pablo II lamentaba profundamente que «personas bautizadas» hubiesen tomado parte en el «escandaloso comercio» de la esclavitud, y recordaba que ya Pío II en 1462 había condenado su práctica, como también la condenaron posteriormente varios Papas: Pablo III (1537), Urbano VIII (1639) o Benedicto XIV (1741). Tras una intervención de Pío VII, publicó Gregorio XVI una encíclica contra la esclavitud en 1837. (Iraburu (s.f.). Algunas notas... Internet)
[404] *Por parte de la Iglesia*, el combate contra la esclavización de los indios vino exigido tanto por misioneros como por teólogos y juristas. [...] En referencia directa a la esclavitud de los indios, hemos de recordar, por ejemplo, el sermón de Montesinos (1511), la enseñanza del catedrático salmantino Matías de Paz (1513), la carta de fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México, al virrey Mendoza; la carta de los franciscanos de México al Rey, firmada por Jacobo de Tastera, Motolinía, Andrés de Olmos y otros; las intervenciones de Las Casas; las tesis de la Escuela de Salamanca, encabezada en esta cuestión por Diego de Covarrubias y Leyva, contra Sepúlveda, apoyadas por Soto, Cano, Mercado, Mancio, Guevara, Alonso de Veracruz (+Pereña 95-104); y poco más tarde las irrefutables argumentaciones del jesuita José de Acosta, apoyadas en buena medida en Covarrubias. [...] *Por parte del Estado*, recordaremos primero las numerosas y tempranas intervenciones antiesclavistas de altos *funcionarios reales*, algunas de las cuales ya hemos referido más arriba (45-47). Núñez de Balboa, por ejemplo, en 1513, escribe al Rey desde el Darién, quejándose del mal trato que Nicuesa y Hojeda dan a los indios, «que les parece ser señores de la tierra», y que una vez que se hacen con los indios «los tienen por esclavos» (Céspedes, *Textos* 53-54). En 1525, a los cuatro años de la conquista de México, don Rodrigo de Albornoz, contador de la Nueva España, escribe también al Rey, denunciando que con la costumbre de hacer esclavos «se hace mucho estrago en la tierra y se perderá la gente de ella y los que pudieran venir a la fe y dominio de V. M., si no lo mandare remediar luego y que en ninguna manera se haga sin mucha causa, porque es gran cargo de conciencia» (+Castañeda 65-66). Unos diez años más tarde, don Vasco de Quiroga, oidor real en México, refuta uno tras otro con gran fuerza persuasiva todos los posibles supuestos legítimos de esclavización de los indios, en aquella *Información en derecho* de la que ya dimos noticia (208-209). «Naturalmente, estos autores no intentan negar el derecho de cautiverio, fruto de la guerra, sino conseguir una excepción con los indios americanos» (Castañeda 66; +68-88, 125-136). (Iraburu (s.f.). Algunas notas sobre la esclavitud en América, Internet.)
[405] *cf.* Andrés-Gallego (2005). *La esclavitud en la América española*, p.27.
[406] *cf.* Andrés-Gallego (2005). *La esclavitud en la América española*, p.28.
[407] *cf.* Blackburn (1996). *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*, p.39.
[408] 1537 [...] Paulo III, en breve dirigido al arzobispo de Toledo, prohibió la esclavitud en Indias, no sólo en la persona de los indígenas, sino en la de *otras gentes* cualesquiera. [...] Pero el *alias gentes* pasó desapercibido, dejando así, de facto, un vacío canónico. (Andrés-Gallego (2005). *La esclavitud en la América española*, p. 34)
[409] En 1639 mismo, el papa Urbano VIII dirigió una carta al colector de los derechos de la Cámara Apostólica en Portugal en la que amenazaba de excomunión a cuantos sometieran a servidumbre, vendieran, permutaran o donaran –aunque no fueran cristianos– a *los indios occidentales y meridionales*. (Andrés-Gallego (2005). *La esclavitud en la América española*, p. 43)

[410] [*Argumentos de los capuchinos fray Francisco José de Jaca y fray Epifanio de Moirans, 1681-1682*] Si todos los hombres eran libres por naturaleza –argüía Moirans con especial clarividencia–, la libertad que procedía del derecho natural no podía ser abolida por derecho humano y exigía que no pudiera realizarse nada en perjuicio de ella. (Andrés-Gallego (2005). *La esclavitud en la América española*, p. 44)

[411] *cf.* Andrés-Gallego (2005). *La esclavitud en la América española*, p. 16.

[412] La esclavitud hispanoamericana fue, por tanto, cubana en gran medida y centrada en el siglo XIX. Basta compararla con la de los demás territorios de América sin excepción (porque incluso los que recibieron menos esclavos tenían también una extensión muchísimo más pequeña, de manera que, en términos proporcionales, la introducción fue mayor que en Hispanoamérica). (Andrés-Gallego (2005). *La esclavitud en la América española*, p. 18)

[413] *cf.* Chesterton, G. K. (2005). *Breve historia de Inglaterra*. Barcelona: Acantilado, p.102.

[414] Andrés-Gallego (2005). *La esclavitud en la América española*, p. 16.

[415] Treatment of slaves, primarily African Americans, was both harsh and inhumane. Whether laboring or walking about in public, people living as slaves were regulated by legally authorized violence. On large plantations, slave overseers were authorized to whip and brutalize noncompliant slaves. Slave codes authorized, indemnified or even required the use of violence, and were denounced by abolitionists for their brutality. Both slaves and free blacks were regulated by the Black Codes, and had their movements monitored by slave patrols conscripted from the white population which were allowed to use summary punishment against escapees, sometimes maiming or killing them. In addition to physical abuse and murder, slaves were at constant risk of losing members of their families if their owners decided to trade them for profit, punishment, or to pay debts. A few slaves retaliated by murdering owners and overseers, burning barns, killing horses, or staging work slowdowns. (*Wikipedia* (s.f.). Slavery in the United States. Rec. en: http://en.Wikipedia.org/wiki/History_of_slavery_in_the_United_States [28 junio de 2007])

[416] *cf.* Blackburn (1996). *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*, p.9.
"La "esclavitud ancilar" de los españoles no llenó las colonias con una mayoría de esclavos ni supuso la exclusión de los esclavos de todos los cargos de responsabilidad ni negó los atributos humanos a los esclavos [...] Los esclavos africanos trabajaban como domésticos, guardianes, capataces, cargadores, sastres, barberos, jardineros, artesanos; los esclavos trabajaban en las minas de oro de Nueva Granada y en los ingenios azucareros de Cuba o en las plantaciones de Cacao en Venezuela, pero seguían siendo enclaves muy modestos en la economía imperial española de 1770 [...] La plata era extraída por asalariados, la mayoría de origen indio pero también algunos negros o mestizos, o por el tributo en trabajo de los pueblos indios". (*cf.* Blackburn (1996). *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*, p.9)

[417] In 1863 President Lincoln had issued the *Emancipation Proclamation* declaring "all persons held as slaves within any State, or designated part of a State, the people whereof shall then be in rebellion against the United States, shall be then, thenceforward, and forever free." (*13th Amendment to the U.S. Constitution: Abolition of Slavery (1865)* .Recuperado en http://www.ourdocuments.gov/doc.php?flash=true&doc=40 [28 junio de 2007])

[418] Article XIII. Passed by Congress January 31, 1865. Ratified December 6, 1865. Section 1. Neither slavery nor involuntary servitude, except as a punishment for crime whereof the party shall have been duly convicted, shall exist within the United States, or any place subject to their jurisdiction.
Article XIV. Passed by Congress June 13, 1866. Ratified July 9, 1868. Section 1. All persons born or naturalized in the United States, and subject to the jurisdiction thereof, are citizens of the United States and of the State wherein they reside. No State shall make or enforce any law which shall abridge the privileges or immunities of citizens of the United States; nor shall any State deprive any person of life, liberty, or property, without due process of law; nor deny to any person within its jurisdiction the equal protection of the laws.
Article XV (1869-1870) The right of citizens of the United States to vote shall not be denied or abridged by the United States or by any State on account of race, color, or previous condition of servitude. (*cf. The U. S. Constitution Online*. Recuperado en: http://www.historicaldocuments.com/13thAmendment.htm [28 junio 2007])

[419] "La democracia habitualmente surge de un movimiento hacia la libertad. Las democracias liberales de Occidente no aparecieron de repente. No hace falta más que pensar en la historia de la esclavitud en EE.UU. o la no emancipación de las mujeres en la mayoría del mundo occidental para ver que, incluso en condiciones favorables, el progreso democrático cuesta tiempo y esfuerzo y además puede ser a duras penas logrado". (*cf.* Lewis (1993). *The Enemies of God*)

[420] "Las raíces del primitivo abolicionismo sin duda se remontaban a la Edad Media. La esclavitud era una fuerza marginal pero no insignificante en la Europa feudal, los señores consideraban a los esclavos, cuando podían obtenerlos, como un complemento o como una alternativa a la servidumbre". (*cf.* Blackburn (1996). *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*, p.36)

[421] "Las comunas medievales gustaban de proclamar que el "aire libre" de la ciudad era incompatible con la servidumbre. Toulouse en 1226 y Pamiers en 1228 adoptaron cartas que las convertían en refugios donde los esclavos automáticamente eran liberados; los reyes de Francia respaldaron este principio. La *liberación tolosana* perseguía socavar el poder de los señores feudales locales e desarrollar la población y los recursos de la ciudad". (*cf.* Blackburn (1996). *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*, p.37)

[422] "Hacia 1775, los cuáqueros fundaron el primer grupo antiesclavista americano. A lo largo del siglo XVIII, los cuáqueros dirigieron una fuerte oposición contra la esclavitud. La lucha de los cuáqueros animó a una multitud creciente de abolicionistas y hacia 1830 el abolicionismo estaba en plena fuerza y se convirtió en una cuestión política de primer orden en EE.UU. Los cuáqueros eran cristianos radicales. Creían en la igualdad de todos los hombres a los ojos de Dios". (*cf.* Guy Duqella, Patrick Hassell, Cassandra Jackson, Elizabeth Marmesh, Melissa Saldaña (s.f.). *Quakers in the Anti-slavery Movement*. Rec. en: http://cghs.dadeschools.net/slavery/anti-slavery_movement/quakers.htm [28 junio de 2007])

[423] "Pennsylvania abolió la esclavitud en in 1781". (*cf. Wikipedia* (s.f.). Mason-Dixon line. Rec. en http://en.Wikipedia.org/wiki/Mason-Dixon_Line [28 junio de 2007])
cf. Tocqueville, Alexis de (1985). *La democracia en América*, (2 vols.). Madrid: Alianza ed., notas al capítulo 7º de la 2ª parte. Vid. asimismo http://xroads.virginia.edu/~hyper/detoc/1_ch15.htm [28 junio de 2007].

[424] El sentimiento antiesclavista creció a finales del siglo, y la mayoría de los estados septentrionales –empezando por Vermont en 1777 y terminando con Nueva Jersey en 1804– abolieron la institución. (Jenkins (2002). *Breve historia de EE.UU.*, p.121)

"A partir de la década de 1750, se extendió un sentimiento durante la Revolución americana de que la esclavitud era un mal social (para el país en conjunto y para los blancos) y debería ser abolida. Todos los estados norteños aprobaron leyes abolicionistas entre 1780 y 1804; la mayoría de éstas establecían la emancipación gradual y un estatuto especial para los libertos, por lo que todavía quedaban una docena de "aprendices permanentes" en Nueva Jersey en 1860". (*cf. Wikipedia* (s.f.). Slavery in the United States. Rec. en: http://en.Wikipedia.org/wiki/History_of_slavery_in_the_United_States [28 junio de 2007])

[425] *cf.* Blackburn (1996). *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*, p.36.

[426] *cf.* Jenkins (2002). *Breve historia de EE.UU.*, p.78.

[427] *cf.* Jenkins (2002). *Breve historia de EE.UU.*, p.121.

[428] *cf.*Jenkins (2002). *Breve historia de EE.UU.*, p.121.

[429] Jenkins (2002). *Breve historia de EE.UU.*, p.122.

[430] "La línea *Mason and Dixon* en EE.UU., frontera (lat. 39° 43' 26.3" N.) entre Maryland y Pennsylvania, popularmente el límite que separaba los estados "libres" y los "esclavistas" antes de la Guerra Civil". (*cf.* Mason and Dixon Line (s.f.). En *Lovetoknow*. Rec. en: http://www.1911encyclopedia.org/Mason_And_Dixon_Line [28-junio-2007])
El Compromiso de Missouri, también llamado Compromiso de 1820, fue un acuerdo tomado en 1820 entre los representantes de los estados esclavistas y abolicionistas en el Congreso de Estados Unidos en relación a la regulación de la esclavitud en los territorios occidentales, que en un futuro se convertirían en estados. (*Wikipedia* (s.f.). Compromiso de Missouri. http://es.Wikipedia.org/wiki/Compromiso_de_Missouri [28 junio de 2007])

[431] Jenkins (2002). *Breve historia de EE.UU.*, p.167.

[432] "El *Underground Railroad*, vasta red de gente que ayudaba a escapar a los esclavos fugitivos al norte y a Canadá, no fue dirigido por una sola organización ni persona. Más bien, estaba formado por muchos individuos –muchos blancos, pero predominantemente negros– que conocían sólo los esfuerzos locales para ayudar a los fugitivos pero no la operación en conjunto. No obstante, cada año enviaba eficazmente a cientos de esclavos al norte –según una estimación, el sur perdió 100.000 esclavos entre 1810 y 1850.
Un sistema organizado para ayudar a los esclavos fugitivos parece que comenzó hacia fines del siglo XVIII. En 1786 George Washington se lamentó de que uno de sus esclavos fugitivos fue ayudado por una "sociedad de cuáqueros, formada para tal fin". El sistema se desarrolló y, alrededor de 1831, fue llamado el "Underground Railroad", por los nacientes ferrocarriles de vapor. El sistema también utilizaba términos propios de los ferrocarriles: los hogares y los negocios donde los fugitivos podían descansar y comer eran llamados "estaciones" y "depósitos" y estaban a cargo de "jefes de estación", los que aportaban dinero o bienes y servicios eran "fogoneros" y el "maquinista" era responsable de llevar a los fugitivos de una estación a la próxima". (*cf. The Underground Railroad c.1780 – 1862* (s.f.). Rec. en http://www.pbs.org/wgbh/aia/part4/4p2944.html [28 junio de 2007])

[433] *La cabaña del tío Tom* (*Uncle Tom's Cabin*) es una novela de la autora abolicionista estadounidense Harriet Beecher Stowe, que tiene a la esclavitud como tema central. La obra se publicó por primera vez el 20 de marzo de 1852. La historia se centra en el relato de tío Tom, un esclavo afroamericano que ha sufrido bastante, el protagonista en torno al cual otros personajes, tanto esclavos sus propietarios, se mueven. La novela dramatiza la dura realidad de la esclavitud mientras muestra que el amor cristiano y la fe pueden resultar incluso tan malvados como la esclavización de seres humanos. (*Wikipedia* (s.f.). La cabaña del tío Tom. Rec. en http://es.Wikipedia.org/wiki/La_caba%C3%B1a_del_t%C3%ADo_Tom [28 junio de 2007])

[434] "Silencio total. ¿Silencio cómplice? Durante largos siglos, hasta estos últimos tiempos se podría decir, nadie ha hablado verdaderamente de sus vidas y sufrimientos, nadie ha expuesto la crueldad de los amos a la expiación pública. En los últimos decenios del siglo XIX, en el mismo momento en que las naciones occidentales se han unido por fin para perseguir a los traficantes y capturar los navíos negreros en las costas de África, su acción no fue en ningún sitio, de ningún modo, sostenida por la publicación de novelas destinadas al gran público, de testimonios y de recuerdos capaces de alertar a la opinión de la condición de los negros esclavos en los países islámicos. Ningún gran relato auténtico, ninguna novela de costumbres, trabajos de escritores que se benefician de fuertes cajas de resonancia, como fue el caso en EE.UU. con *La cabaña del Tío Tom*. A todas luces faltaban valedores y esta connivencia, que iba hasta la complicidad muy activa de algunos autores con fama sin embargo de historiadores, se plasmó en esa pesada cubierta de silencio arrojada sobre el tráfico y los crímenes de los negreros del islam".(*cf.* Heers (2003). *Les négriers en terres d'islam*, p.179)

[435] *cf.* Jenkins (2002). *Breve historia de EE.UU.*, p. 168.

[436] "El Partido Republicano es uno de los dos partidos políticos contemporáneos más importantes de EE.UU., junto con el Partido Demócrata. A veces se le denomina el Grand Old Party o GOP. Es el más joven de los dos partidos políticos dominantes de EE.UU., y el segundo más antiguo de los partidos activos de EE.UU. [...] Fundado en 1854 por antiesclavistas y reformistas, el Partido Republicano saltó al primer puesto con la elección de Abraham Lincoln, primer presidente republicano. El partido gobernó durante la Guerra Civil y la Reconstrucción y fue sacudido por las facciones internas y los escándalos hacia finales del siglo XIX". (*cf. Wikipedia* (s.f.). Republican Party (United States). Rec. en: http://en.Wikipedia.org/wiki/Republican_Party_(United_States) [28 junio de 2007]]

[437] Vidal, César (2002). *Lincoln*. Madrid: Acento Editorial, p. 94.

[438] Los fundadores de la Unión, al redactar el texto Constitucional, se han limitado prácticamente a convertir en ley lo que ya era costumbre. Y el único problema, el de la escasa solidez de la Unión, que se manifiesta desde el principio a través del tema de la esclavitud, todavía no ha sido resuelto porque es el único en el cual la tendencia a negociar y encontrar soluciones intermedias no puede ser aplicada, dados los intereses que están en juego. Necesita dolorosamente una guerra. Esto es importante recordarlo. Porque solo así se comprende que Lincoln, que no quiere la guerra, entre luego en ella con decisión. (Montero, Isaac (2004). *Abraham Lincoln*. Barcelona: ABC, S.L., p. 98)

[439] *cf.* Snouck Hurgronje (1957). *Selected Works*, p. 73.

[440] *cf.* Lewis (1994). *Race and Slavery in the Middle East,* chpt. 1.

[441] Sobre la esclavitud en el islam, los libros y los manuales dicen muy poco. [...] Los doctores de la Ley, juristas, sultanes y jefes de Estado nunca han negado que la esclavitud era entre ellos una práctica natural, desde tiempo inmemorial. Muy tarde todavía, en el año 1842, el sultán de Marruecos respondía, no sin buenas razones, al cónsul de Inglaterra que "el tráfico de esclavos es un hecho al que todas las civilizaciones y las naciones se han asociado desde la época de los hijos de Adán hasta hoy". Invocaba la Biblia, en particular a los hebreos, los sumerios y los egipcios, a continuación a los griegos y los romanos y, para concluir, se negaba simplemente a considerar ninguna forma de interdicción o siquiera de control de los tráficos de cautivos". (*cf.* Heers (2003). *Les négriers en terres d'islam*, p. 9)

[442] La información de este parágrafo es deudora de Margoliouth (1935). *Islamismo*, p.77-78.
[443] Lewis (2000). *Las identidades múltiples de Oriente Medio*, p.39.
[444] Mauritania officially declared slavery illegal in 1980, but at the time there were an estimated one hundred thousand "haratin slaves" in the country and best estimates are that the numbers have barely changed. There are, reportedly, still slave markets in the Adrar area, northeast of Nouakchott in Mauritania. (Marq de Villiers and Sheila Hirtle (2002). *Sahara: A Natural History* Walker & Co. Rec. en: http://www.ralphmag.org/BU/slavery.html [19 mayo 2008])
[445] La *shari'a* se fundamenta en una triple desigualdad: entre hombre y mujer, entre musulmán y no musulmán, y entre hombre libre y esclavo. Con excepción de esta última, que apenas se da ya en la realidad, las otras dos siguen siendo válidas todavía... Ambas encuentran su fundamento en la historia y en la cultura árabe. En una sociedad patriarcal como la del siglo VII, la superioridad del hombre era un elemento indiscutible. (Samir (2003). *Cien preguntas sobre el islam*, p.68)
[446] He aquí el relato de un observador contemporáneo acerca de las huellas que había dejado la antigua esclavitud en algunas poblaciones del desierto del Sahara: "Los negros, los plebeyos del desierto, continúan, aun después de la abolición de la esclavitud, en una manifiesta situación de dependencia de los árabes... Son los descendientes de los esclavos... La mayoría de estos negros lleva una existencia en extremo primitiva y mísera. Antes eran esclavos, de los cuales el dueño debía cuidar; vivían con él, compartían sus épocas de prosperidad y de escasez, y, por lo general, le eran fielmente adictos... Llegado el momento de la emancipación, muchos se negaron incluso a ser liberados. Hoy ya no son esclavos, sino jornaleros. Pobres jornaleros harapientos... pues los propietarios árabes les pagan sólo a jornal, y no siempre hay trabajo". (Gardi (1963). *Velos azules, tiendas rojas,* p. 85)
[447] Gardi (1963). *Velos azules, tiendas rojas*, p. 194.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

IX. EL MUNDO DEL TRABAJO

La artesanía hispano-musulmana

1. LA ARTESANÍA CONTEMPLADA DESDE LA ÓPTICA DEL SIMBOLISMO

> **Contrastando con la técnica moderna, que ha desarrollado sobre todo las herramientas para llegar al extremo de que una máquina reproduce con triste monotonía una y otra vez el mismo objeto desprovisto de alma, la artesanía hispano-árabe tendía a refinar el modo de trabajar para conseguir con los medios más sencillos los efectos más nobles. Esto requiere un dominio perfecto tanto de la herramienta como del material que se trabajaba y de aquí se deriva un autodominio *sui géneris*, como si el artesano o el artista –ambas cosas no podían ser separadas una de otra– formara simultáneamente su obra y su propia persona; la maestría profesional era más que una habilidad externa. Recibía su trascendencia espiritual por el hecho de que con ciertos procedimientos profesionales se transmitían a un tiempo los puntos de partida de una sabiduría contemplativa[1]. (Titus Burckhardt)**

Burckhardt, para enaltecer la artesanía tradicional, la equipara con el arte, la vincula al simbolismo y con la metafísica, la estima un medio para educar intelectual y moralmente a quienes la ejercitan y, aun más, un camino iniciático de transmisión y adquisición de una sabiduría "esotérica". Asimismo, Burckhardt contrapone la sociedad en que prosperaba la artesanía a la sociedad industrial, contrastando la bondad de la actividad artesanal con la inhumanidad de la técnica y la máquina modernas. No obstante, no siempre deplora la ausencia de artesanía y en ocasiones considera una ventaja su inexistencia: la vida nómada es más rica espiritualmente que la del citadino, dice, pues no posee o no necesita de la artesanía y de otros beneficios de la civilización[2].

El "tradicionismo"

Burckhardt analiza y valora la artesanía no tanto desde las circunstancias históricas que rodean la vida del artesano como desde una perspectiva *filosófica*; subraya que la base del trabajo artesano era imprimir una forma esencial en una materia "flexible", imitando a la labor creadora del Universo[3]. La "tradición", desde el punto de vista de los escritores "tradicionistas" entre los que se cuenta Burckhardt[4], no es meramente cualquier transmisión de elementos culturales[5], sino que equivale a religión, con una doctrina metafísica y una "aplicación" sociocultural anexas; en este sentido se puede hablar de "tradición musulmana", "hindú", "budista", "taoísta", etc. La tradición, señala Burckhardt, garantiza la validez espiritual de las formas, transmitiendo modelos sagrados y reglas de trabajo; "posee una fuerza secreta que se comunica a toda una civilización y determina incluso las artes y

oficios" aunque su utilidad no sea particularmente sagrada[6]. En una sociedad teocéntrica o tradicional, la actividad más humilde participa de la bendición celeste[7]. En el islam los oficios tradicionales son atribuidos a Set, hijo de Adán[8]. Michon precisa que a éste se remonta el arte del tejido y el de carpintero de obra a Noé[9].

La actividad artesanal, señala Burckhardt, es análoga a las funciones angélicas y los instrumentos del artesano se identifican a menudo, en las mitologías más diversas, con atributos divinos, lo que explica el hecho de que la transmisión iniciática estuviera estrechamente ligada, en la iniciación, a la entrega de los instrumentos del oficio[10]. En el mundo islámico, la relación entre la metafísica y las artes estaría garantizada por las corporaciones artesanales[11]. El objetivo del oficio coincidiría con la meta de la enseñanza espiritual en la búsqueda de la perfección, conforme al hadiz: "Dios recomienda la perfección en toda cosa"[12]

Dogmatiza Burckhardt[13] que el símbolo no es únicamente un signo convencional sino que es como el arquetipo que manifiesta; el arte que se sirve del símbolo es bello porque revela la verdad espiritual del mundo, es bello porque es verdadero[14]; el lenguaje del arte islámico sería de inspiración "sobrehumana"; demostraría la vitalidad del "mensaje recibido por Mahoma hace catorce siglos" a través del espacio y del tiempo, por cuya "convincente belleza" son atraídos "quienes entran en contacto con él"[15]. Burckhardt viajó a Marruecos, en la década de 1930 y llegó a conocer a algún artesano tradicional; menciona su encuentro con un fabricante de peines en la calle de su gremio. Moldeaba un cuerno de buey, con un torno simple y un arco, mientras cantaba versículos del Corán y se quejaba de la industria contra la que no podía competir y de la monotonía de la mecanización[16]:

> "Mi trabajo puede parecerte vulgar; pero contiene un significado sutil, que no puede explicarse con palabras. Yo mismo lo adquirí tras muchos años, y aunque lo quisiera, no podría transmitírselo automáticamente a un hijo mío, si él no deseara adquirirlo... Este arte se puede hacer remontar de aprendiz a maestro hasta alcanzar hasta nuestro señor Set, el hijo de Adán... Comprendí poco a poco que no hay nada casual en este arte, que cada movimiento y cada procedimiento es portador de un elemento de sabiduría. Pero nadie puede comprenderlo. Pero incluso si no se comprende, es estúpido y reprensible despojar a los hombres de la herencia de los Profetas, y ponerlos frente a una máquina donde cada día tienen que realizar una tarea absurda"[17].

Burckhardt participa de las acerbas críticas de los escritores tradicionistas contra la industria moderna: con la destrucción de la artesanía ha sucumbido la felicidad de muchos pueblos; Occidente es odiado por razones políticas, económicas y, sobre todo, espirituales[18]. "Es falso creer que la mejora de las condiciones de vida exija sacrificar la clase artesana"[19]. Los artesanos se ven obligados a abandonar su profesión para convertirse en asalariados[20]. El

mundo moderno en tanto que separado de lo Trascendente y sus principios inmutables "que realmente lo gobiernan todo" (menos, quizá, el Mundo Moderno), se opondría a la tradición y sería cada vez más subhumano[21]. Los artesanos musulmanes han dado su impronta artística al mundo del islam, desde el "anonimato y el eclipsamiento" y la plena dedicación a su trabajo. Son hombres "humildes y honrados, inteligentes y piadosos, conscientes de los valores de que son depositarios y que, en condiciones a menudo ingratas, se esfuerzan por mantener vivos[22]. Muchos maestros de la ciencia religiosa y del sufismo han sido artesanos[23]. Hasta aquí el resumen de la visión que de la artesanía profesa la corriente de intelectuales "tradicionalistas". Ahora es preciso conocer cómo vivía realmente el artesano andalusí.

2. DESHONRA ASOCIADA A LAS PROFESIONES ARTESANALES

> **El simbolismo de un arte o de un oficio no estaba sólo en las formas que producía, sino también en el procedimiento seguido. Veamos un ejemplo. Para el tejedor, los hilos de la urdimbre que están fijados en el enjullo y que atraviesan todo el tejido, representan la invariable ley divina, mientras la trama, que corre de un lado para otro, uniendo los hilos de la urdimbre en un denso tejido, correspondía a la tradición, por medio de la cual la ley divina es "entretejida" en la vida; o los hilos son las verdades eternas, y la trama los sucesos temporales; o bien la urdimbre representa las sustancias invariables que se manifiestan en las "formas", mientras la trama es la tela de la cual está hecho el mundo[24].**

Este conjunto de afirmaciones genéricas pide ser contrastado con los hechos cotidianos. En el islam el artesano no gozaba de prestigio ni de estatus privilegiado alguno. En tiempos de los omeyas perduró la mentalidad de la sociedad nómada árabe que despreciaba al herrero, al campesino, al platero y al fabricante de espadas. La poesía omeya distinguió la primera jerarquía de oficios documentada: "Pon el tejedor y el zapatero en un escalón, en otro el flebotomista y el veterinario, en otro el maestro de escuela y el eunuco, el tratante de esclavos y el diablo están en el mismo escalón". La actitud hacia estos oficios no cambió en el siglo VIII: "Tres ocupaciones son practicadas siempre por la clase inferior de los hombres: tejer, escarificar y curtir pieles"; algunos autores añadían a la lista el domador de monos[25] Burckhardt toma como ejemplo y modelo de la artesanía la fabricación de tejidos y, sin embargo, el tejedor era tenido desde la época preislámica, junto con el flebotomista, como uno de los dos oficios viles por excelencia[26]. La costumbre de despreciar el trabajo era corriente en los círculos sufíes[27], paradójicamente –pues Burckhardt, como musulmán, adoptó la vía sufí.

En la sociedad islámica, señala Brunschvig, la actividad económica considerada superior y más honrosa es la del comerciante, no la del productor; para contrarrestar esta opinión

común los moralistas trataban de realzar el papel de la agricultura y del artesanado; su insistencia revela una tensión entre la teoría y la realidad[28]. La sociedad islámica ha perpetuado, en parte, la consideración negativa que los romanos tenían por el trabajo, conceptuado como algo indigno y privativo de esclavos, en cuyas manos estaba la totalidad del trabajo[29].

La invención de los oficios por los profetas, leyenda que Burckhardt acepta sin el menor espíritu crítico, como si de un hecho histórico se tratara, fue "fabricada" para ennoblecer las tareas juzgadas menos honrosas[30], pues "es notorio el desprecio generalizado del mundo islámico hacia artistas y artesanos. Posiblemente esta aversión se debía a convertirse en tradición el considerar el arte y la arquitectura como cosa de no musulmanes, o sea, de gente impura, a la cual, no obstante, y por estricta necesidad, hubo que recurrir cuando los musulmanes aún ignoraban casi todo de esas materias"[31]. Un hadiz, sin duda creado con intención encomiástica, declara que el trabajo manual de los hombres virtuosos es la confección de vestidos y el de las mujeres virtuosas es el hilado[32], oficios ambos tenidos en poco por la opinión pública.

La actitud de los hombres de letras era ambivalente: los moralistas se esforzaban en elevar la estimación social del trabajo, pero los juristas desestimaban una amplia variedad de oficios y a los que los desempeñan. Las sentencias jurídicas no aprobaban el trabajo manual en general, pues desaconsejan los oficios tenidos por viles o indecentes, como el de cambista, el vendedor de cereales y de mortajas, el oficio de carnicero, el de orfebre, el de encargado de baños públicos, el músico profesional; el motivo de descrédito, más que la suciedad, es el carácter vil del oficio, como ocurre con el tejedor, el flebotomista y el curtidor; la fórmula "los hombres son semejantes a excepción del tejedor y el flebotomista", estigmatiza estos dos oficios a la vez[33].

Los tratados de hisba magrebíes y andalusíes, numerosos a partir del siglo XII, revelan una actitud de sospecha y desconfianza hacia los artesanos[34]. Ocupaciones despreciadas por los estudiosos y la buena gente, señala un tratado anterior del siglo XI, son aquellas perjudiciales para la mente y el intelecto, aquellas en las que participan mujeres y jóvenes. En estos tratados, la imagen negativa de la mujer trabajadora se sumaba a una actitud social completamente negativa con respecto al trabajo manual[35].

Burckhardt afirma, con evidente intención de exaltar el valor de la artesanía musulmana, que el artista y el artesano eran una misma cosa ("ambos no podían ser separados"), pero la posición social del artista en el islam era manifiestamente inferior a la del escritor, el letrado y el sabio[36]. El desdén de la sociedad islámica hacia el trabajo manual no se circunscribía a los países centrales del islam, sino que se extendía hasta el Occidente peninsular[37]. Uno de

los argumentos del movimiento antiárabe de la *shu'ubiyya*, primero en Irán en el siglo IX y después en al-Andalus en el X, era que sólo los no árabes hacían los trabajos manuales y eran los únicos que contribuían materialmente al bienestar social. El poeta cordobés del siglo X Ibn 'Abd Rabbih[38] afirmaba que los árabes nunca habían contribuido a las artes y artesanías, ni habían creado mediante el uso de utensilios o técnicas[39].

Los artesanos eran considerados una parte fundamental de la *'amma*, la clase baja, contrapuesta a la *khassa*, la élite. La *'amma* ha sido un tema de la literatura árabe sobre el que se ha vertido sátira y críticas y con términos peyorativos[40] ha sido calificada de ignorante, inmoral, descuidada en sus obligaciones religiosas, fácilmente manipulable por la *khassa*, alimentadora de las filas de las sectas extremistas, incapaz de distinguir los verdadero de lo falso, etc.[41] En al-Andalus, en tiempos de los omeyas, esta clase, que formaba la masa de la población en las grandes ciudades, estaba compuesta por artesanos y jornaleros bereberes y muladíes y *dimmis* cristianos y judíos, llevando todos ellos una vida miserable. Despreciada por los cronistas, era aficionada a los espectáculos crueles[42] y frecuentemente protagonizó revueltas, como la famosa del Arrabal de Córdoba[43] o la que estalló en 1009 contra 'Abd al-Rahman Sanchol, dando comienzo a la *fitna* que puso fin al califato[44]. La *'amma* "llevaba una vida sumamente penosa, por estar bajo el peso de las cargas fiscales y ser el blanco de las cotidianas vejaciones de la autoridad urbana, que desconfiaba perpetuamente de ella, y por lo común con razón"[45].

Los letrados y ulemas de Bagdad y Basora, agentes de la formación del código legal en el siglo IX, participaban de la actitud negativa hacia el trabajo manual; descalificaron legalmente a algunos artesanos en asuntos tan importantes como el matrimonio y el testimonio en un proceso judicial; a quienes desempeñaban ciertas profesiones se les aplicaba la norma de la *kafa'a*, que les impedía casarse con mujeres de condición social superior, y se les vedaba testificar en juicio (*'adala*)[46]. Con respecto a la igualdad entre los esposos, *kafa'a,* no hay unanimidad en las escuelas jurídicas, ya que el malikismo se niega a tener en cuenta el origen racial y la profesión ejercida[47]. Los oficios "inferiores", que impiden a quienes los practican la posibilidad de casarse con mujeres de posición superior a la suya son en primer lugar los de tejedor y flebotomista, a los que se añade los de curtidor, barrendero, guardia, pastor, palafrenero, veterinario, limpiador de letrinas, mozo de *hammam*[48]. A Burckhardt "le asombra"[49] que los "reyes cristianos de la Reconquista" ordenasen destruir los baños públicos, desconociendo u olvidando que la mala fama de éstos, en el tiempo de al-Andalus, era notoria y su inmoralidad había sido muchas veces denunciada por los alfaquíes[50].

Están descalificados para prestar testimonio ante un cadí el ayudante de *hammam*, el limpiador de letrinas y pozos ciegos y el barrendero[51]; también descalifican el ejercicio de la

prostitución, del proxenetismo y de la magia[52]. Los maliquíes, los más rigurosos al respecto, retiran este derecho al curtidor, al tejedor y al flebotomista, a no ser que ejerzan su trabajo por necesidad o predisposición familiar[53]. Ibn Hazm incluye el oficio de tejedor en una relación de oficios bajos propios de mujeres, entre los que son notoriamente deshonrosos los de flebotomista, hilandera y cantora[54]. La deshonra de algunos oficios era tal que su nombre se utilizaba como insulto. En una sentencia jurídica del siglo XIII se declara que es un insulto punible llamar a uno hijo de herrero, leñador, vendedor de aceite y carbonero[55].

El flebotomista –que pone ventosas o hace sangrías–, también es con frecuencia barbero. Hay hadices atribuidos a Mahoma que se oponen a que se le remunere, lo mismo que se prohíbe pagar por un perro y pagar a la prostituta[56]. Es sorprendente la reprobación del tejedor, que tradicionalmente acompaña a la del flebotomista: en el siglo II de la hégira, tejer era entre los árabes una faena de mujeres o de esclavos, y lo mismo podría decirse de aplicar ventosas[57]. La condición del tejedor no era envidiable; desde antiguo era miserable en un país como Egipto, tradicionalmente productor de tejidos[58]. No parece que las cosas hubieran cambiado mucho en la Edad Media. En el siglo IX, los tejedores coptos del Delta se quejaban de no ganar para el pan que comían[59]. Todavía hoy en Túnez se les insulta diciendo "tejedor pelado, anudador de hilos"[60], poniendo el acento en la pobreza constante de este desventurado grupo artesanal[61]. En el oasis de Mzab, en Argelia, los negros emancipados ejercían las profesiones de fabricantes de alfombras, albañiles, encaladores, carniceros, músicos y adivinos. Las mujeres eran a menudo masajistas en los baños públicos[62]. Otra profesión deshonrosa, la de curtidor, es descrita por algunas fuentes musulmanas como propia de judíos[63]. Los grupos minoritarios eran empujados, en períodos de fanatismo, a las profesiones despreciables[64]. La mayoría de los judíos tunecinos, en el siglo XIX, desempeñaban trabajos manuales despreciados por los musulmanes, como los de sastre, zapatero, orfebre o sirviente[65]. Los judíos marroquíes se destacaban en el siglo XIV como grupo especializado en trabajos relacionados con los metales; en el XVIII seguían concentrados en los mismos oficios. Lo mismo sucedía con las mujeres[66]. Los judíos, según al-Yahiz (siglo IX), eran tintoreros, curtidores, flebotomistas, carniceros y zapateros remendones[67]. En el siglo XI los leprosos de Sijilmasa, al sur de Marruecos, hacían el trabajo de limpieza de cloacas y los albañiles eran sólo judíos. La actitud hacia el trabajo manual en esa región era poco diferente de la que predominaba en Irak o Irán[68].

3. DIVISIÓN ÉTNICA DEL TRABAJO EN AL-ANDALUS

Durante el periodo omeya, los artesanos y los arquitectos no eran de origen árabe o islámico. Los trabajadores de las obras públicas, en los siglos VII y VIII, en Palestina, Siria y Egipto eran coptos, griegos, sirios, arameos y sasánidas[69]. En la sociedad andalusí, los árabes no practicaban oficios "innobles" y se dedicaban a la enseñanza, a la administración

pública, al ejército[70]. Los bereberes se dedicaban al transporte, a actividades relacionadas con la ganadería y agricultura y practicaban oficios artesanales rústicos[71]. Los muladíes de Córdoba desempeñaban toda suerte de oficios artesanales y mercantiles[72], incluidos algunos mal vistos como los de curtidor, músico, barbero y enterrador. Los judíos convertidos al islam ejercían igualmente una amplia gama de oficios artesanales y comerciales[73], incluidos algunos deshonrosos como los de tejedor, trabajador de los baños públicos, vendedor de instrumentos de música y pocero. Las manufacturas urbanas de textiles, cueros, comida, metales y construcción se concentraban en las manos de los clientes (*mawali*) ibero-romanos y los clientes judíos. Las telas constituían la principal industria, igual que en todas las demás tierras del islam y se habla de que había 13.000 tejedores sólo en Córdoba[74], donde "la industria de las telas ocupaba todo un populoso barrio de artesanos muladíes y mozárabes, al-Tarrazin"[75]. Los árabes andalusíes tendían a concentrarse en el sector servicios, en el área educativa-legal-religiosa; este predominio árabe se justifica por su destreza en la lengua árabe y su pretensión de compartir el mismo origen étnico que Mahoma[76].

La división étnica del trabajo en al-Andalus fue favorecida por la conversión al islam, pero existía antes de que ésta alcanzara su punto culminante en el siglo X y no sólo no desapareció, sino que fue reforzada por otros dos factores, la revolución agrícola y la migración[77].

Ningún sector urbano fue monopolizado por un solo grupo étnico, excepto los servicios religiosos, en manos de los árabes, pero incluso este monopolio desapareció más tarde con el acceso de muchos ulemas de origen bereber. Excepciones a esta regla eran los servicios no especializados, de consideración social ínfima, como el de enterrar a los muertos, cavar las tumbas, flebotomista y vigilar el mercado por la noche, que eran practicados sólo por muladíes ibero-romanos. El que en las ciudades musulmanas algunas ocupaciones fueran generalmente agrupadas en las mismas áreas era otro factor que contribuía a crear una división étnica del trabajo[78].

4. ESPLENDOR Y DECADENCIA DE LA ARTESANÍA EN EL ISLAM

Elogia Burckhardt la excelencia de la artesanía hispano-árabe[79], comparable a las artesanías más afamadas de Oriente Medio, y su transmisión a la cultura medieval cristiana, mencionando la derivación de la palabra "zapatero", en francés, *cordonnier* ("de Córdoba")[80], apuntando que el préstamo lingüístico era prueba de la superioridad de la cultura andalusí sobre la europea. El castellano tomó, durante la Edad Media, muchos nombres de telas de al-Andalus, que a su vez los había tomado de Oriente[81].

Pero Sánchez-Albornoz afirma que "sabemos a lo menos que el trabajo del cuero en Córdoba, de gran crédito a través de la historia islámica de España, es anterior a la conquista sarracena"[82]. La artesanía de la seda procedía de los imperios bizantino y sasánida[83]. El origen del papel hay que buscarlo en China[84]. Una *fatua* norteafricana del siglo XV autoriza a los musulmanes a utilizar papel fabricado por cristianos y lo justifica porque la necesidad obligaba a ello en numerosos países, desde Trípoli de Occidente a Tremecén, donde no se encontraba ningún otro[85].

El islam utilizó ampliamente el procedimiento de contratar artistas extranjeros. "En al-Andalus se ha documentado la intervención masiva de marmolistas cristianos en la Aljama cordobesa del siglo X"[86]. El tiraz era una institución bizantina, que llegó a al-Andalus procedente de Egipto y Bagdad[87] y fue suprimido por los sultanes almohades[88]. En los trabajos de mosaico se mencionan siempre artistas bizantinos; para la decoración de Madinat al-Zahra' fueron llamados artesanos bizantinos quienes enseñaron a los andalusíes las técnicas propias. "De esta suerte, el policromo mosaico, adorno insigne de las iglesias bizantinas, iba a ser pronto la gloria de la mezquita mayor cordobesa, ampliada y renovada por el califa al-Hakam II"[89].

Técnicas y formas prevalecientes en el Bajo Imperio romano lo fueron por el islam en Egipto y Siria[90]. Variadas técnicas arquitectónicas romanas fueron adoptadas en al-Andalus[91]; ciudades como Toledo árabe no se pueden explicar sin el legado premusulmán[92].

Una *fatua* emitida en Túnez, posterior al movimiento almorávide, señala el adelanto de los artesanos cristianos sobre los musulmanes, diciendo que el sultán puede otorgar ciertas concesiones a los cristianos cuando hay más provecho que inconvenientes, pues son expertos en albañilería, arboricultura, irrigación, "artes en que los musulmanes no sobresalen apenas y que no ejercen... Su instalación en medio de musulmanes implica un debilitamiento de los infieles. Hay en ello gran interés para el desarrollo de la ciudad..."[93]. Ibn Jaldún escribió, en el siglo XIV, que la práctica de las artes, en general, era muy limitada en los países árabes originarios y en las regiones que habían conquistado desde la promulgación del islam, a diferencia de los países habitados por los chinos, hindúes, turcos y cristianos, donde eran florecientes[94].

El paso del clasicismo a la decadencia en el curso de unos pocos siglos se explica por muchas razones "en un mundo cerrado, tantas veces esclavo de la sacrosanta tradición como el islámico"[95]. Fórmulas, técnicas, procedimientos de composición arquitectónica y decorativa son alcanzados por la anquilosis y el declive. A veces es el empobrecimiento y la sequedad, más a menudo la abundancia profusa, una complicación inútil, una falsa riqueza, un falso virtuosismo que abren la vía del mal gusto. El gusto de lo nuevo, la inquietud

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

fecunda que animaban las épocas de creación, han desaparecido casi del todo. Todo el esfuerzo de los artistas se limita al perfecto conocimiento y al uso fácil de una tradición de la que no podrían librarse[96]. Parece más relevante considerar que el declive islámico fue debido al colapso de las industrias de Oriente Medio que suponer que fue resultado del estancamiento del comercio[97]. En relación con el declive de la industria fabril, H. Gibb culpó a los musulmanes de tener una actitud negativa, casi un bloqueo mental, hacia la innovación técnica[98]. En el mundo árabe contemporáneo, las tareas técnicas y toda clase de trabajos connotan una baja condición y la deshonra[99].

Así pues, la baja estima del trabajo manual, la deshonra asociada a muchas profesiones artesanales en el mundo árabe, la asimilación de las técnicas, procedimientos y mano de obra de los imperios conquistados, la rutina y la parálisis sobrevinieron a los pocos siglos de dominio islámico: los datos históricos ofrecen un cuadro nada idílico.

5. ESPECIALIZACIÓN ARTESANAL

El enfoque de Burckhardt representa de modo abstracto el mundo artesanal ("la artesanía hispano-árabe tendía a refinar el modo de trabajar..."), como si constituyera un todo único; en realidad había variadas artesanías, tantas como oficios y cuyas diferencias en cuanto al valor de la materia prima, el refinamiento de la técnica, la honra o dignidad de los artesanos, impiden considerar al mundo artesano como una unidad[100]. Las artesanías se distinguían en el taller como se distinguían por los destinatarios de la producción. Este último aspecto tampoco recibe atención por parte de Burckhardt. El pueblo, la *'amma*, utilizaba para su uso personal objetos ordinarios, de materiales sencillos o bastos y resultado de técnicas simples. Los objetos sofisticados y lujosos, por sus materiales, elaboración y ornamentación, eran producidos para el disfrute de la casta dirigente en el entorno del monarca. En al-Andalus, en los talleres de tejidos oficiales o *tiraz* se fabricaban las prendas de lujo que el califa llevaba y ofrecía a los dignatarios y a los que quería agasajar[101]; de la opulencia de este grupo puede dar una idea el regalo que Ahmad ibn Shuhayd hizo a 'Abd al-Rahman III, cuando en 929 recibió el "doble visirato", compuesto de maderas preciosas, piezas de seda y oro, pieles preciosas, etc.[102].

Burckhardt opone la industria moderna, donde la máquina fabrica el producto, a la artesanía tradicional, en la que el artesano conseguía "con los medios más sencillos los efectos más nobles", mediante un dominio del oficio que transmutaba alquímicamente al propio trabajador desarrollando su autodominio. Pero en el mundo artesanal la especialización y la división del trabajo se daba en alto grado, que afectaba la vida de los artesanos de muchas maneras. En las grandes ciudades "los artesanos estaban sumamente especializados, y cada tipo de artículo terminado parece justificar la existencia de un oficio especial para

producirlo"[103], lo que resultaba en la reducción al mínimo de conocimientos técnicos necesarios y permitía alcanzar la perfección más alta posible[104]. Al reducirse en algunas actividades la habilidad y el conocimiento técnico a un mínimo, la labor del artesano no estaba muy lejos de lo que se exige al moderno obrero industrial y la perfección[105] se lograba "reproduciendo con triste monotonía una y otra vez el mismo objeto", como ha dicho Burckhardt de la máquina.

6. ¿GREMIOS EN EL ISLAM?

> **Una densa red de callejuelas estrechas, en las cuales una tienda lindaba con otra y un taller con otro, ya que aparte de las distintas ramas del comercio se alojaban allí también los oficios menores, cada gremio en su callejuela o barrio[106]. (Titus Burckhardt)**

La cuestión de los gremios en el mundo islámico en general y en al-Andalus en particular es objeto de debate académico. Algunos historiadores como Massignon, Von Grunebaum y Watt afirman su existencia, un número mayor la niega. No hay término árabe específico para "corporación profesional".

a) Von Grunebaum dice que "los artesanos y los comerciantes se asociaban en "gremios" (*sinf*), que tenían el carácter de personas jurídicas"[107]. Watt afirma que "funcionaban corporaciones o gremios de artesanos, con grados equivalentes a los de maestro, oficial y aprendiz, cuidadosamente regulados"[108]. A. Raymond afirma que había agrupaciones profesionales que podrían ser consideradas gremios, dirigidas por un jeque nombrado por sus iguales, pero frecuentemente confirmado por la administración. Los maestros más antiguos constituían un consejo, pero estos individuos parece que sólo representaban un papel ceremonial. Estas agrupaciones paliaban la falta de servicios públicos, y aseguraban el abastecimiento de agua, la limpieza de las calles y el servicio de bomberos[109].

b) Lévi-Provençal habla de la existencia de "gremios" en la Córdoba omeya, para precisar que eran distintos de los cristianos[110]: "la corporación andaluza carecía por completo de los caracteres inherentes a este organismo, tanto en el mundo musulmán oriental como en el mundo cristiano occidental"[111]. En una obra firmada conjuntamente con Emilio García Gómez, Lévi-Provençal escribe que el silencio en el tratado de Abdún del siglo XII sobre la organización corporativa "nos hace pensar que esta organización apenas existía por aquellos tiempos tanto en Sevilla como en Málaga, y lo mismo en el resto de la España musulmana que en el norte de África"[112].

c) S. Stern y Cl. Cahen han concluido que las corporaciones profesionales no existieron en el mundo musulmán clásico; su aparición habría que retrasarla hasta el siglo XVI, al comienzo del periodo otomano. Goitein señala la ausencia de gremios organizados rígidamente[113]. Mantran afirma que, "de momento, hay que responder con una negativa a la pregunta sobre la existencia de corporaciones en el mundo musulmán, antes del siglo XII. Se ha pretendido hacer

> una comparación excesiva con lo que existía en el mundo cristiano"[114]. Chalmeta afirma que no se puede hablar de gremios musulmanes, "pese a las "intuiciones" de L. Massignon", porque la agrupación laboral "no es con propósitos de autodefensa", sino que viene "sobreimpuesta por el estado, con vistas a unos fines de control y de tributación"[115]. Shatzmiller señala que la tesis de Massignon, que afirmaba la existencia de gremios de oficios, idénticos a los que existían en la Europa medieval, ha retrasado y trastornado la investigación en este campo, antes de que haya sido finalmente refutada[116]. Lewcock no cree que las organizaciones laborales musulmanes sean comparables a los gremios de la Europa medieval, indicando que la afiliación era imprecisa, la selección de los líderes, informal, el aprendizaje y la organización del trabajo, variables y raramente existía algún tipo uniforme de aprendizaje o de acuerdo legal entre los diferentes tipos de trabajadores[117].

Para juzgar la autonomía de las colectividades musulmanas de artesanos es preciso valorar la posición del *'arif* o del *amin;* el problema básico es saber hasta qué punto este individuo, situado a mitad de camino entre el estado y los gremios, era representante de una corporación autónoma comparable a las del Occidente cristiano en el tiempo de las *comunas* o el agente de la autoridad que supervisaba un gremio gobernado desde arriba, como los colegios del Bajo Imperio romano y de Bizancio. Su posición real debe haber variado de acuerdo al peso relativo de las fuerzas en cuestión. En general, el *'arif* o *amin* figura principalmente como un ayudante del *muhtasib* (almotacén) en lo que respecta a la regulación, la jurisdicción interna y las obligaciones financieras del gremio; no podía sin embargo cumplir con sus tareas a menos que le fuera otorgada una mínima confianza por los líderes del gremio, entre los que era elegido y que a menudo, por aclamación, le aceptaban o le proponían. En la práctica también representaba al gremio, hasta cierto punto, en las relaciones con la autoridad[118]. En opinión de Terrasse, la organización y vigilancia de la vida artesanal depende del almotacén: "Bajo su dirección se mueven las corporaciones de artesanos, se vigila la calidad de los productos en venta y, fijando el mercurial y haciendo respetar el sistema de pesos y medidas, se asegura la regularidad y bondad de las transacciones"[119].

La oposición de los ulemas a la organización de los artesanos y a los gremios profesionales, señala Shatzmiller, fue motivada por la amenaza que representaban para el bienestar de la comunidad. Al mismo tiempo, la aversión de los ulemas hacia tales organizaciones era originada por el hecho de que seguían a la *tariqa*, la orden sufí, en sus principios organizativos y en su conducta social[120]. Ibn Abdún, alfaquí sevillano de los siglos XI-XII, se ocupa de los artesanos y vendedores para desenmascarar sus fraudes y trapacerías y para proponer medidas que se podrían adoptar para meterlos en cintura[121].

7. LOS GREMIOS EN OCCIDENTE

La corporación medieval cristiana no tiene su origen en el Estado ni en el rey. Al rey le compete controlar la aplicación leal de las normas en vigor. Como la familia y la Universidad, la corporación medieval es un cuerpo libre, que no conoce otras leyes que las que ella misma ha forjado: ése es el rasgo esencial que conservará hasta fines del siglo XV[122]. La corporación gozaba del privilegio de juzgar por sí misma los delitos del gremio y de la libertad de ser administrada por sus propios representantes. Cada año se elegía un consejo compuesto de maestros, designados por el conjunto de la corporación o por otros maestros; los consejeros administraban la caja común. Su influencia en la ciudad es tan grande que a menudo desempeñan funciones políticas[123]. Se ha escrito, para subrayar la importancia de su papel político, que el gobierno de las ciudades dependía de "las herramientas".

> El gobierno local surgió del sistema de gremios, y no al revés. [...] Eran los cabecillas de los gremios quienes se convertían en los cabecillas de las ciudades, y no a la inversa. Todavía perduran vestigios de esta insurrección espontánea en la hoy anómala institución del Lord Mayor y la entrega de la ciudad de Londres. Se nos ha dicho tantas veces que el gobierno de nuestros padres se fundaba en las armas que vale la pena destacar que su forma más íntima y cotidiana de gobierno se basaba por completo en las herramientas: era un gobierno en el que el instrumento de trabajo se convertía en cetro[124].

La asociación, de origen antiguo, fue un factor decisivo para el desarrollo municipal en la Francia del siglo XI. Las cofradías de la época carolingia sobrevivieron en el siglo X, cuando todavía existían asociaciones de base mágico-religiosa para la ayuda mutua o cualquier actividad. Estas asociaciones fueron innumerables y variadas en los siglos X a XII[125].

En la España cristiana, hay constancia de que ya en el siglo XII existen cofradías de oficios[126]. La oposición de los reyes no impidió que se constituyeran, aunque retrasara su desarrollo en León y Castilla[127]. "A finales de la Edad Media, los gremios eran ya en toda España unas corporaciones con plena competencia en la reglamentación del trabajo en una ciudad y su constitución estaba legalmente sancionada por el poder público. El Municipio era, por lo general, el órgano que había regulado el trabajo local y por ello los gremios dependían directamente de aquel, en cuanto asumían una función que, en su origen, fue municipal"[128].

La agricultura hispano-árabe

1. LA NORIA

El capítulo V ("Cielo y Tierra") dedicado a la agricultura se inicia con un poema andalusí que comienza con el verso "el hombro curvado inclinado hacia la tierra", que no se refiere al

sacrificado esfuerzo del campesino, sino al "esfuerzo" impersonal de un aparato mecánico, la noria; no alude Burckhardt a los hombres que cultivaban los campos, que todavía en el siglo X eran en buena parte cristianos, sino que se recrea en describir un paisaje cruzado por ríos en los que, "aquí y allá, giraban norias de gran tamaño", que elevaban el agua canalizándola hacia las huertas y campos colindantes, norias que solían ser comparadas por los poetas árabes con las esferas celestes o con las nubes[129]. Señala Burckhardt que el término noria proviene del árabe[130] y que "ofrece la imagen de un equilibrio insuperable y natural de espíritu humano y naturaleza"[131]. Los árabes no eran originariamente agricultores, sino pastores y comerciantes; sin embargo, dice Burckhardt, "supieron adaptar todas sus empresas a un método"[132]; el argumento se enfrenta a la evidencia histórica: no *siempre* dieron con el método oportuno, pues no lo aplicaron, entre otras, a la fundamental empresa de la transmisión del poder ni a la articulación racional de las relaciones de los súbditos con el soberano. Presentando en primer lugar la imagen de la noria, Burckhardt pretende establecer que la agricultura andalusí no era deudora del pasado preislámico sino que debía sus progresos a los árabes[133]; éstos habrían llegado a la península acompañados de expertos que traían, desde las tierras de Siria y el norte de África, el arte del regadío mediante canales, aljibes, pozos de garrucha y fosos de filtración[134]. Señala Burckhardt, sin dar las oportunas referencias, que "algunos investigadores españoles afirman que los métodos de riego, tal como se siguen empleando en el sur de España, y el derecho de las aguas, estrechamente relacionado con ellos, son de origen romano"[135]. Avancemos que en el caso de la huerta valenciana, una de las más importantes del periodo andalusí, es difícil atribuirle un origen sirio a sus regadíos, "por cuanto que esta zona, según ha demostrado P. Guichard, únicamente acogió aportes árabes en fechas ya tardías, siendo su poblamiento básicamente bereber"[136].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. LA "BISSE DES SARRASINS"

> **Sin embargo, llama la atención que estos métodos y costumbres se dan en casi todas aquellas regiones que durante algún tiempo han sido dominadas por los árabes: por ejemplo, a lo largo del Ródano, y hasta en los valles laterales más elevados del Valais donde, todavía hoy, el canal de riego abierto en la roca, conservado por encima de Siders, se llama "la bisse des Sarrasins". En el transcurso del siglo X, los árabes llegaron a ocupar durante un tiempo prolongado los puertos alpinos del valle del alto Ródano. Todavía algunos topónimos dan testimonio de ello[137].**

Fundándose en un topónimo suizo ("bisse des Sarrasins", canal de los sarracenos), Burckhardt sugiere que los musulmanes que recorrieron el sur de Francia, de mediados del siglo IX a mediados del X, llevaron a cabo una labor civilizadora difundiendo métodos y técnicas agrícolas. Sin embargo, es una afirmación inaceptable porque los árabes no fueron

allí colonos sino piratas que ocuparon algunos enclaves fortificados en la costa, desde donde se dedicaban a lanzar incursiones contra una extensa región del sur de Francia y norte de Italia[138]. Era aquélla una piratería que no "dejaba de verse tolerada, si es que no alentada, por el Estado omeya"[139], hasta el punto de que el emperador Otón I de Alemania envió una embajada a 'Abd al-Rahman III advirtiéndole por las fechorías de esos bandidos[140]. Burckhardt, animado por su entusiasmo apologético, parece haber olvidado lo que había escrito algunas páginas antes:

> **Un nuevo embajador imperial llamado Dudón... traía... la propuesta de un tratado de paz entre el Imperio alemán y el Califato occidente, que incluía la reclamación de que el califa llamara al orden a las bandas árabes que en aquella época hostigaban el sur de Francia y los puertos alpinos, a lo largo del valle del Ródano[141].**

Efectivamente: Arlès fue saqueada en 842 y en 850 los piratas fracasaron en un nuevo ataque; en 869 es capturado su obispo, que muere al poco tiempo, por los sarracenos establecidos en la Camarga; en 891-894 los bandidos ocupan Fraxinetum, en Saint-Tropez; los invasores saquean el condado de Fréjus y la capital; arruinan el monasterio de San Víctor, remontan el Ródano, depredando el Valentinois y el Viennois. A principios del X, llegan hasta los Alpes, incendian el monasterio de Novalaise y ocupan los puertos del macizo montañoso. Se internan por los valles italianos, destruyendo el monasterio de Oulx y penetrando por el Piamonte; en 933, columnas ligeras mantenían en dichas comarcas un régimen de terror, mientras que el grueso de las fuerzas sarracenas se atrinchera en el distrito de Fraxinetum, próximos al mar; en 939, los sarracenos atacan la abadía de Saint-Gall, cuyas riquezas codiciaban; en 945, una expedición emprendida por Hugo, rey de Italia, y Romano Lecapene, emperador de Constantinopla, no logró expulsar definitivamente a los moros de Fraxinetum. En 972, Otón el Grande libra la Provenza del peligro sarraceno definitivamente[142]. El topónimo que menciona Burckhardt, obviamente, no puede indicar ningún episodio civilizador que no existió. El procedimiento que sigue para establecer el significado toponímico es tan antihistórico como caprichoso: sería más adecuado el método inverso, intentar descubrir el por qué del nombre a partir de sus antecedentes históricos.

3. EL CALENDARIO DE CÓRDOBA. CONFUSIÓN ACERCA DE RECEMUNDO

> **Sobre el aspecto que presentaba la agricultura durante el florecimiento del califato occidente en al-Andalus nos informa un calendario o almanaque escrito en 961 por el obispo mozárabe Rabi' b. Zayd y dedicado al califa al-Hakam II. De paso, se puede decir que se trataba del mismo obispo que con su nombre latino-visigótico de Recemundo fue enviado como emisario de 'Abd al-Rahman III a la corte de Otón I y que, por encargo del mismo califa, viajó a Constantinopla**

> **y Siria para coleccionar allí valiosas obras de arte con que adornar la nueva residencia de Madinat al-Zahra[143].**

Burckhardt incurre en la nada excepcional[144] identificación errónea de Recemundo con el autor del *Calendario de Córdoba*: "Rabi b. Zayd o Recemundo aprovecharía muchas cosas de las costumbres españolas que existían ya antes del dominio musulmán"[145]. Señala Ann Christys que tal identificación es consecuencia de dos errores característicos de la moderna historiografía sobre al-Andalus. El primero, una equivocación al tener en cuenta la transmisión del *Calendario*, y el segundo, la torpe aplicación de la navaja de Occam (no hay que multiplicar los entes sin necesidad), a afirmaciones diferentes, que se convierten en el "combinado" *Recemundo*; dependiendo de cuantas incongruencias uno esté dispuesto a perdonar, algunos de los pasos de la argumentación son admisibles, pero la conclusión hace agua por todas partes[146].

Toda sociedad que depende de la tierra y las estaciones debe contar el tiempo por el año solar, al menos aproximadamente; los ingresos deben venir anualmente después de la cosecha, cuando el campesino tiene los medios de pago, no en un momento arbitrario que dependa de otro ciclo. Los musulmanes, asimismo, tenían que usar un calendario solar para fines prácticos[147] y todos los gobiernos lo establecían para la tributación, generalmente usado para otros fines prácticos, aunque el único calendario legitimado por la charia fuera el lunar. Tales calendarios solares, aceptados como expedientes provisionales, se alteraban por no tener en cuenta el año bisiesto y otros factores necesarios para establecer una relación fija con las estaciones, por lo cual tenían que reformarse periódicamente y ninguno llegaba a tener un valor duradero o universal[148].

4. ORIGEN ROMANO O ISLÁMICO DE LA AGRICULTURA DE REGADÍO

Una de las tesis más importantes planteadas en el capítulo de la agricultura es la atribución de los progresos del regadío en el oriente y el sur peninsulares a los árabes; opinión que ha sido defendida por especialistas como Glick, quien afirma que todo el sistema de riego artificial es oriental y árabe, basándose en los nombres técnicos y en la maquinaria[149]. La irrupción del islam ha sido considerada indudablemente como la "gran ruptura" en el mundo mediterráneo[150]. Burckhardt participa de la tendencia a exagerar la importancia de los topónimos árabes andalusíes, de los nombres de las plantas procedentes del árabe y de las vivaces descripciones de la horticultura medieval de autores árabes; desde este punto de vista, las tradiciones más antiguas de Iberia son pospuestas o atenuadas a favor de una interpretación que destaca la importancia de la emigración y los fenómenos de difusión o incluso la plena sustitución cultural; se llega así a la conclusión de que la agricultura islámica difería notablemente, en productos y técnicas, de la anterior agricultura del mundo romano-

mediterráneo[151]: "El papel "innovador" de la civilización islámica en este campo ha tendido a sobrevalorarse en ocasiones. La mayor parte de las técnicas de regadío conocidas en al-Andalus durante la época medieval [...] son ampliamente conocidas en periodos anteriores"[152].

Se puede proponer una interpretación alternativa: que la conquista islámica de España afectó la demografía, el mercado y otros factores, obligándolos a adaptarse, pero no alteró fundamentalmente el repertorio de cultivos y la tecnología. Butzer *et al.* señalan, al estudiar la agricultura valenciana, con un análisis tan riguroso como distante del discurso vaporoso de Burckhardt, que las redes de regadío costeras entre Valencia y Burriana probablemente se han desarrollado varios siglos antes de la llegada de los árabes, en el último milenio antes de J.C.

El término *noria* se refiere, en español, tanto al artilugio movido por fuerza animal (*saniya* en árabe, *aceña* en español) como al movido sólo por el agua (*na'ura*). Burckhardt no menciona la diferencia entre ambos y se refiere únicamente a esta última[153], llamada "noria de corriente" por Caro Baroja[154]. La "noria de tiro"[155] (en valenciano *sènia*, en inglés *Persian waterwheel*) es un elevador de agua que funciona mediante ruedas dentadas articuladas en ángulo recto, utilizado preferentemente para sacar agua de pozos; un animal de tiro hace girar la rueda horizontal, cuya fuerza se transmite a la vertical que eleva los cubos y vierte el agua en un canal. Se ha demostrado que la *aceña* era usada en Egipto desde el siglo V antes de C. Es incuestionable que los romanos comprendían el principio de las ruedas articuladas, puesto que sus molinos de agua son *aceñas* invertidas. Las norias sin ruedas dentadas, basadas en la fuerza de la corriente, fueron bastante comunes en la época romana; San Isidoro las identificó posteriormente con el término *rota*[156].

El método de irrigación más elaborado de las minas horizontales, *qanat*, de origen persa, tiene unos orígenes muy remotos; es conocido en el siglo VIII a.C. en Armenia, desde donde parece haberse extendido por el Mediterráneo y el mundo asiático; Estrabón lo encuentra en la India y es utilizado por la ingeniería romana para la construcción de acueductos en Túnez, Italia y la Galia. Los datos de los geógrafos árabes permiten suponer que en la Península Ibérica existieron canalizaciones subterráneas preislámicas en Alhama de Almería y Murcia; la técnica de los "qanats" cuenta con una amplia tradición previa a la expansión musulmana en la Península Ibérica y su utilización en está perfectamente comprobada; la construcción de estos sistemas es atribuida en las fuentes a conversos[157].

Los romanos conocieron la ganadería estabulada, típica de la agricultura intensiva, y consideraron la ganadería trashumante propia de pueblos montañeses atrasados; crearon

una economía desarrollada y comercial que integraba mercantilmente la producción de Hispania, Túnez, Egipto y la Galia a una escala sin precedentes.

La agricultura de regadío andalusí se limitaba a las huertas del Sur y Levante. La continuidad cultural con el mundo antiguo fue mayor de lo que generalmente se ha supuesto; además, el desarrollo de la agricultura en los siglos IX y X fue llevado a cabo principalmente por la mayoría hispanorromana, como demuestra el Calendario de Córdoba de 961[158] –que sintetiza las tradiciones eclesiástica cristiana, astronómica árabe y agronómica andalusí[159]. Desafortunadamente, dice Lévi-Provençal, esta literatura técnica prácticamente no nos aporta información sobre los métodos de cultivo y sobre los contratos de aparcería, cuestiones sobre la que algunas obras jurídicas nos dan una información demasiado vaga para darle entero crédito[160].

> **Seguramente Rabi b. Zayd o Recemundo aprovecharía muchas cosas de las costumbres españolas que existían ya antes del dominio musulmán. Sin embargo, muchas plantas mencionadas por él, como los albaricoques (*al-barquq*), los melocotones y la caña de azúcar sólo habían sido introducidas por los árabes. Sobre todo, el fondo astronómico del calendario, tanto en lo referente a su contenido como a los términos empleados, corresponde a la sabiduría oriental[161].**

La intensificación agrícola de los siglos IX y X, ¿introdujo nuevos cultivos y técnicas o sólo supuso un cambio de elección entre las alternativas que ofrecía la agricultura tradicional mediterránea? Butzer *et al.* señalan[162] que los productos básicos eran típicamente mediterráneos, pero hubo un componente menor añadido de productos orientales –árboles frutales–, que fascinaron indebidamente a autores como Ibn Bassal[163] e Ibn al-Awwam[164]. Un hecho generalmente ignorado es que estas cosechas de árboles frutales, excepto el albaricoque, los cítricos y el gusano de seda (sin incluir las moreras) son parte del repertorio romano tardío compilado hacia el 630 por San Isidoro[165].

Por lo que respecta a la agricultura valenciana, la red de regadío del área Palancia-Sagunto ofrece abundantes testimonios de acueductos, canales de fábrica, sifones subterráneos y presas de distribución de época romana o incluso anterior, que fueron reconstruidos en épocas posteriores, como lo demuestra el ladrillo y las estructuras de mortero árabes. El sistema de canales de Valencia, el más elaborado de la zona levantina, es de origen preislámico. En relación a los cultivos, sólo el algarrobo y las naranjas se pueden considerar exóticos desde la perspectiva romana. Los ejemplos estudiados por Butzer (*et al.*) indican que las extensas redes de regadío son anteriores a la invasión islámica. Es también digno de mención el hecho de que los árabes no modificaron significativamente los modelos de subsistencia, que continuaron dependiendo en gran medida en los productos básicos característicos del mundo romano mediterráneo. Los suplementos principales fueron el

arroz, la caña de azúcar, los cítricos, el gusano de seda y el sorgo. La adaptación, en un contexto tradicional, fue más significativa que la difusión, en términos de una panorámica más amplia. En resumen, la tecnología de elevación y depósito de aguas acredita una combinación de raíces antiguas e islámicas. La introducción de la noria de tiro supuso un aumento de la eficacia, que pudo facilitar la intensificación de la agricultura en áreas no regadas. Las raíces hispano-romanas sobrevivieron como el factor fundamental de la agricultura valenciana. Los sistemas de regadío comunitarios a gran escala ya existían en tiempo de Roma; las leyes de uso del agua en el área valenciana tenían raíces romanas o, más generalmente, mediterráneas[166].

El cambio agrícola en España fue un proceso de intensificación afectando a cosechas y métodos tradicionales, no supuso la completa adopción de un sistema nuevo, aunque se introdujeron algunas innovaciones; 'Abd al-Rahman I fundó jardines de plantas exóticas y árboles ornamentales. El Calendario de Córdoba atestigua la intensificación del modelo romano y registra por primera vez la seda y otros cultivos nuevos. De las 134 plantas agrícolas enumeradas por los agrónomos islámicos andalusíes, se ha afirmado que 41 de ellas fueron introducidas por los musulmanes; sin embargo, tras un examen más detenido de esta muestra, sólo puede aceptarse la introducción de 19 de ellas[167].

Los nuevos productos, sin embargo, sólo complementaron una economía mercantil basada en cultivos tradicionales comunes y productivos. El registro romano, e incluso visigótico, demuestra que el trigo de primavera, dos especies de cebada, una docena de árboles frutales y una amplia gama de cosechas de subsistencia se cultivaban en verano, con irrigación. Los árabes añadieron, a este vasto repertorio, el sorgo, cuatro árboles frutales y algunas cosechas comerciales que quedaron fuera de las posibilidades de la mayoría de campesinos. El regadío romano era complejo y sólido; los árabes aumentaron su eficacia mediante la medida proporcional de la *fila* y la clepsidra. Para concluir, en palabras de K. Butzer, J. Mateu, E. Butzer y P. Kraus, el regadío ibérico no fue el producto de la civilización islámica, y es un cliché erróneo considerar la horticultura medieval peninsular como si fuera la recreación del oasis del desierto, pues ya los hispano-romanos habían conocido un sistema de regadío complejo y a gran escala y su agricultura permaneció intacta durante la depresión de final del Imperio y del periodo visigodo[168].

5. EL CAMPESINO ANDALUSÍ

Burckhardt comienza el capítulo dedicado a la agricultura cantando las excelencias de la noria y otros mecanismos de regadío, continúa un variado repertorio de textos del Calendario de Córdoba, que describen un mundo agrícola que, en términos generales, es el mundo mediterráneo tradicional; incluye detalles de todo tipo, desde cómo combatir a los

gusanos a cuándo realizar los contratos de recolección; termina el capítulo presentando la teoría de las cuatro cualidades macrocósmicas y microcósmicas, es decir, la teoría de los cuatro humores de la medicina griega, a la que concede tanto crédito como el que los espiritistas decimonónicos daban a la teoría de los fluidos cuando ya había sido descartada por la ciencia. Pero lo que se echa de menos en este capítulo es el factor humano: ¿quién cultivaba la tierra, cuál era su condición, cuál el régimen de la propiedad agrícola en al-Andalus? Son cuestiones a las que apenas hay alguna referencia aislada.

La masa de los campesinos estaba compuesta por muladíes y mozárabes, una gran mayoría de la población en relación con la minoría árabe y bereber[169]. El latifundio caracterizaba el régimen de propiedad, lo que unido al colonato con aparcería originaba el fraccionamiento de las parcelas; los censos que los colonos debían pagar eran elevados, oscilando entre la mitad y cuatro quintas partes de la cosecha[170] (Bonnassié *et al.*). "Existía un proletariado rural cuya condición seguía siendo prácticamente la misma que en la época visigoda. Muchos de estos campesinos seguían adscritos a la tierra como siervos de la gleba"[171] (Vallvé). "La sociedad de al-Andalus no puede ser descrita como una "civilización mercantil" de "clases medias urbanas" y otras simplezas similares; fue una sociedad de comunidades campesinas, étnicamente heterogéneas"[172]; el campesino *dimmi* soportaba un régimen fiscal diferente y más oneroso que el campesino musulmán, por lo que se veía obligado a comercializar el máximo posible de su cosecha para pagar las mensualidades fiscales[173]. (Barceló)

El latifundio debió formarse en diversas épocas. El viajero Ibn Hawqal, de la segunda mitad del siglo X, menciona la existencia de enormes fincas en las que vivían masas de campesinos cristianos proclives a la revuelta[174]. "Después de haber notado que los cristianos, que halló establecidos a millares en gran número de lugares, habían causado muchas veces dificultades al gobierno con sus insurrecciones, Ibn Hawqal, propone un medio muy expeditivo para evitarlos en adelante: exterminarlos hasta el último"[175] (Dozy).

La fiscalidad sobre los campesinos fue particularmente dura en la época de taifas, provocando a veces que los campesinos renunciaran a la propiedad de sus tierras, como ocurrió en la taifa de Valencia en la época de los régulos Mubarak y Muzaffar (s. XI); "mientras tanto, a ambos y a sus iguales todo les sonreía, gracias al cuantioso impuesto sobre la propiedad inmobiliaria (*jarâŷ*)". La carga fiscal provocó que los campesinos abandonaran sus alquerías y tierras, que los poderosos adquirieron "como fincas de propiedad personal real" (*mustajlasa*), y los campesinos se convirtieron en aparceros de sus antiguas tierras. Así, la fiscalidad fue, en documentadas ocasiones, motor de cambios de la propiedad territorial"[176] (Viguera).

NOTAS AL CAPÍTULO IX

[1] *La civ. h-ár.*, p. 64-65.
[2] "El desierto arábigo también contribuyó a la conservación de esta antigua lengua semítica. Y esto es un firme testimonio de la riqueza espiritual del nomadismo, que no posee ningún signo visible ni externo, ni imágenes, ni construcciones, ni escritura ni artesanía". (*cf.* Burckhardt (1992). *Fez, city of islam*, p. 113)
[3] La relación entre forma y materia que es la base de todo arte –pues siempre se trata de imprimir una forma intuida a una materia más o menos flexible, paciente o rebelde– tiene un sentido universal: en todas partes del cosmos existen formas que expresan algo esencial e imperecedero justo en la medida en que lo permita la materia de la que se vistan. La bondad de la forma reside en su contenido esencial, y el valor de la materia en su flexibilidad. Forma y materia: esta distinción es esencial para todo el pensamiento de la Edad Media, y no sólo en el plano filosófico. (*La civ. h-ár.*, p. 64-65)
[4] Burckhardt declara explícitamente su adhesión a las doctrinas sobre simbolismo y mundo tradicional de René Guénon, Ananda Coomaraswamy y Frithjof Schuon. Los primeros pertenecían a una generación anterior a la suya; Schuon fue su compañero de estudios, y con él mantuvo una relación de largo alcance.
[5] Por causa de su carácter sumamente amplio, no resulta fácil definir la Tradición, pero unas cuantas indicaciones podrán aclarar el concepto. Comprende éste el conjunto de toda una civilización, en todas sus maneras y clasificaciones, de modo que no puede decirse de ningún elemento que existe independiente de toda influencia tradicional, no habiendo en ella lugar para ningún punto de vista "profano". Toda civilización tradicional tiene sus raíces hundidas en una doctrina de esencia puramente metafísica. Tal doctrina proporciona al conjunto su principio o causa suficiente. Los otros elementos constitutivos de la Tradición, sean estos éticos, artísticos o sociales, hasta los menesteres más insignificantes de la vida cotidiana, derivan todos de la autoridad de semejante doctrina. (Pallis (1947). *Cumbres y lamas*, Buenos Aires: Sudamericana, p. 12)
La tradición es la transmisión de un conjunto de medios consagrados que facilitan la toma de conciencia de principios inmanentes de orden universal, porque el hombre no se ha dado a sí mismo sus razones de vivir. (Benoist (1970). *L'ésotérisme*, París: P.U.F, p. 15)
[6] C'est la tradition qui, en transmettant les modèles sacrés et les règles de travail, garantit la validité spirituelle des formes; elle possède une force secrète qui se communique à toute une civilisation et détermine même les arts et métiers dont le but immédiat n'a rien de particulièrement sacré. Cette force crée le style de la civilisation traditionnelle; le style qu'on ne saurait imiter du dehors, se perpétue sans peine, d'une manière quasi organique, par la seule puissance de l'esprit qui l'anime. (Burckhardt (1987). *Principes et méthodes de l'art sacré*, p.7)
[7] Dans une société théocentrique, l'activité la plus humble participe de cette bénédiction céleste. Nous nous souvenons ici des paroles que nous avons entendues, au Maroc, de la part d'un chanteur des rues: lui ayant demandé pourquoi la petite guitare arabe, -dont il se servait pour accompagner ses psalmodies de légendes, – n'avait que deux cordes, nous obtînmes cette réponse: "Ajouter une troisième corde à son instrument, c'est faire le premier pas vers l'hérésie. Lorsque Dieu créa l'âme d'Adam, elle ne voulut pas entrer dans le corps et voltigea comme un oiseau autour de cette cage. Alors Dieu ordonna aux anges de jouer sur les deux cordes que l'on appelle le mâle et la femelle, et l'âme, croyant que la mélodie réside dans l'instrument, –qui est le corps, – y entra et y resta enfermée. Pour cette raison il suffit de deux cordes, – qu'on appelle toujours le mâle et la femelle, – pour délivrer l'âme du corps". (Burckhardt (1987). *Principes et méthodes de l'art sacré*, p. 8)
[8] El carácter ritual o "central" de los oficios tradicionales es, por otra parte, inseparable del hecho de que éstos actualizan posibilidades inmediatas y necesarias de la actividad humana, y esto es conforme al origen primordial que las civilizaciones tradicionales les reconocen. En el mundo musulmán, se considera que la mayoría de los oficios manuales se remontan a Set, hijo de Adán. (Burckhardt (1999). *Ensayos sobre el conocimiento sagrado*, p. 17)
[9] Los estrechos lazos existentes entre el ejercicio de los oficios del artesanado y el camino de la vía recta... se desprenden igualmente del hecho de que, según una antigua tradición, la mayoría de los oficios fueron enseñados inicialmente a los hombres por profetas. Así, el arte del tejido, se remonta a Shith (Set), uno de los más antiguos profetas; el arte del carpintero de obra, a Sayidna Nuh (Noé)... El recuerdo de estos santos instructores ha seguido vivo en las ceremonias de iniciación y algunos otros rituales llevados a cabo por los gremios y cofradías de artesanos del mundo islámico hasta una época muy reciente. (Michon (2000). *Luces del Islam*, p.82)
[10] *cf.* Burckhardt (1999). *Ensayos sobre el conocimiento sagrado*, p.20.
[11] *cf.* Burckhardt (1999). *Ensayos sobre el conocimiento sagrado*, p.35.
[12] Burckhardt (2000). *Espejo del Intelecto*, p. 67.
[13] Citando a Coomaraswamy.
[14] Un symbole n'est pas simplement un signe conventionnel; il manifeste son archétype en vertu d'une certaine loi ontologique; comme l'a fait remarquer Coomaraswamy, le symbole *est* d'une certaine manière ce qu'il exprime. C'est d'ailleurs pour cette raison que le symbolisme traditionnel n'est jamais dépourvu de beauté: selon la vision spirituelle du monde, la beauté d'une chose n'est rien d'autre que la transparence de ses enveloppes existentielles; le véritable art est beau parce qu'il est vrai. (Burckhardt (1987). *Principes et méthodes de l'art sacré*, p. 6)
[15] *cf.* Michon (2000). *Luces del Islam*, p.83.
[16] "Es una lástima de que hoy, sólo por razón del precio, la gente prefiera peines industriales de poca calidad a los de cuerno, que duran mucho más." –dijo– "Es también absurdo que se tenga que estar junto a una máquina y repetir distraídamente el mismo movimiento, mientras que un arte antiguo como el mío se olvida". (*cf.* Burckhardt (1992). *Fez, city of Islam*, p. 76)
[17] *cf.* Burckhardt (1992). *Fez, city of Islam*, p. 76-79.
[18] El contentamiento de innumerables pueblos puede ser destruido en una generación por el contacto devastador de nuestra civilización; el mercado local es inundado por una producción masiva con la que el artífice responsable no puede competir: al artista se le roba su arte y se ve forzado a buscarse un "empleo"; hasta que finalmente la antigua sociedad se industrializa y es reducida al nivel de sociedades como las nuestras, en las que los negocios priman sobre la vida. ¿Podemos sorprendernos de que las naciones occidentales sean temidas y odiadas por los demás pueblos no sólo por razones políticas o económicas, sino aún más profunda e instintivamente por razones espirituales?(Coomaraswamy (1980). *La filosofía cristiana y oriental del arte*, p. 70)
[19] *cf.* Michon (2000). *Luces del Islam*, p.84.

[20] *cf.* Michon (2000). *Luces del Islam*, p.83.
[21] Cuando usamos el término "moderno" no queremos decir ni "contemporáneo" ni "actual", y tampoco significa para nosotros algo con éxito en la conquista y dominio del mundo natural. Más bien, para nosotros "moderno" significa separado de lo Trascendente, de los principios inmutables que realmente gobiernan todo. Así pues, la modernidad está opuesta a la tradición, aquélla implica que todo es meramente humano y hoy incluso cada vez más subhumano. Obviamente la tradición ha acompañado y de hecho caracterizado a la existencia humana, mientras que la modernidad es un fenómeno muy reciente. (Nasr (1990). *Traditional Islam in the modern world*, p. 15)
[22] *cf.* Michon (2000). *Luces del Islam*, p.81-82.
[23] Son numerosos los artesanos que han figurado entre los grandes maestros de la ciencia religiosa y de la vía mística. Tal fue el caso, en este siglo, del Shaykh Ahmad al-'Alawi de Mostagán, muerto en 1934. era zapatero de profesión, y alcanzó un estado de santidad tal que atrajo a su zawiya a miles de discípulos llegados de todas las partes del mundo islámico e incluso de países europeos. (Michon (2000). *Luces del Islam*, p. 82)
[24] *La civ. h-ár.*, p. 65.
[25] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.371.
[26] *cf.* Schacht (1995). Law and Justice, p. 563.
[27] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.376.
[28] *cf.* Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. I), p. 146.
[29] *cf.* Bonilla (1961). *Historia de la esclavitud*, p. 133.
[30] *cf.* Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. I), p. 148.
[31] Gómez de Avellaneda Sabio (2002). Patio de los naranjos: el *sahn* como imagen del paraíso, p.683.
[32] *cf.* Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. I), p. 149.
[33] *cf.* Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. I), p. 150.
[34] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.387; también *cf.* Shatzmiller (2000). L'organisation du travail urbain et les métiers, p. 201.
[35] Al-Dimashkî's 11th century commercial manual reflects similarities: "…to the occupations despised by scholars and better people belong those that are detrimental to the mind and the intellect. Those are the ones which women and youngsters are associated with…" [...] The same negative image of the women labourers reflected in this literature also applied to men who undertook manual labour. On the whole, then, the negative image of the working woman was a combination of an overall negative attitude in society to manual labour and the existence of a negative image of women. (Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.361)
[36] M. Cahen – Lorsque M. Gabrieli a insisté sur la position sociale inférieure de l'artiste par rapport à l'écrivain, au lettré, au savant, il a naturellement tout à fait raison, avec peut-être de petites atténuations.
D'abord, comme les témoignages que nous avons sur la considération dont pouvaient jouir les artistes sont des témoignages qui nous parviennent à travers la littérature, on peut dire qu'a priori, dans une certaine mesure, les gens qui maniaient la plume, avec une certaine vanité corporative, se considéraient comme supérieurs, ce qui ne veut pas dire que les autres catégories les considéraient comme tels. (Gabrieli (1977). Corrélations entre la littérature et l'art dans la civilisation musulmane, p. 66)
Maintenant, l'infériorité de l'artiste par rapport au lettré et au savant, peut-elle être considérée comme véritablement propre à l'Islam dans la période que nous envisageons? Je me le demande parce qu'au fond, le professeur Gabrieli a évoqué Vasari en Occident, mais c'est au XVIe siècle; et, dans la Chrétienté médiévale, il n'y a prise en considération de l'artiste qu'avec L. B. Alberti, c'est-à-dire que, si nous prenons des périodes correspondantes à celles de l'art musulman, l'artiste est considéré en Europe aussi tout au plus comme un artisan, comme un personnage un peu secondaire. La promotion en dignité qui fait de l'artiste le digne compagnon du lettré et du savant, c'est quelque chose qui commence à être dans l'Académie platonicienne. Auparavant, il y a, d'une part, ce qui s'exprime par le verbe; et, de l'autre, ce qui ne s'exprime pas, qui est de l'artisanat et pas autre chose. (Gabrieli (1977). Corrélations entre la littérature et l'art dans la civilisation musulmane, p. 66)
M. Brunschvig. [...] au fait que ces arts plastiques étaient un peu dédaignés. En somme, ils échappaient à l'emprise intellectuelle du monde musulman. Le fait qu'ils n'entrent pas dans les catégories intellectuelles reconnues (il n'y a pas sur eux de traités, d'ouvrages de théorie), est peut-être ce qui a laissé à l'art une certaine liberté. (Gabrieli (1977). Corrélations entre la littérature et l'art dans la civilisation musulmane, p. 68)
[37] Fuera cual fuera el origen del menosprecio que la sociedad islámica manifestaba hacia el trabajo manual, no estaba limitado a Siria, Iraq o Irán, sino que existía en la misma medida en la España islámica, y la sociedad islámica le otorgó su posición y su definición propias. A pesar de los datos de las fuentes citadas antes, Goitein creía que en el periodo de la Geniza, "la ocupación sola no determinaba la posición social de uno", y que "las faenas bajas por ellas mismas no eran la característica principal de las capas inferiores". Justificó su convicción con datos de la comunidad judía medieval de El Cairo. (*cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.374)
[38] Ibn 'Abd Rabbih, escritor y poeta, nació en Córdoba el 29 de noviembre de 860 y murió en la misma ciudad el 3 de marzo de 940. Cliente de Hixam b. 'Abd al-Rahman, fue uno de los panegiristas oficiales de la dinastía marwaní desde el reinado de Muhammad I (m. 886) hasta mediados del de al-Nasir (912-961) (Brockelmann, C. (1999). *Extract from the Encyclopaedia of Islam*)
[39] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.375.
"El inhumano trato de los persas por las fuerzas árabes victoriosas está también documentado. Mu'awiya, en una célebre carta dirigida a Ziyad ibn Abih, gobernador de Iraq, escribió: "Vigilad a los musulmanes iraníes y nunca los tratéis como iguales a los árabes. Los árabes tienen derecho a casarse con sus mujeres, pero ellos no lo tienen a casarse con las mujeres árabes. Los árabes tienen derecho a recibir sus herencias, pero ellos no pueden heredar de un árabe. Tanto como sea posible, deben recibir menores pensiones y hacer las faenas bajas. En presencia de un árabe, un no árabe no dirigirá la oración comunitaria y no se le permitirá permanecer en la primera fila de la oración y no se le confiará el empleo de guardar la frontera o el cargo de cadí"." (*cf. Wikipedia* (2008). Anti-Iranian sentiment. Rec. en: http://en.wikipedia.org/wiki/Anti-Iranian_sentiment [25 mayo 2008])
[40] Como *ghawgha'*, *awbash*, *sifla*, *aghtam.*
[41] The *'amma* is a theme of Arabic literature which was treated from a critical point of view. Thus al-Djahiz has left a *Risala fi wasf al-'awamm*, and Abu 'l-'Anbas al-Saymari was the author of the Masawi 'l-'awamm wa-akhbar al-sifla wa 'l-aghtam, etc. (*cf.*

C. E. Bosworth, The mediaeval Islamic underworld. i. The Banu Sasan in Arabic society and literature, Leiden 1976, 30 ff.). ... The title given to his opuscule by Abu 'l-'Anbas [q.v. in Suppl.] shows revealingly a mentality current at that time which tended to make no differentiation between the various elements making up the *'amma* and which tended to assimilate this last to the mass of population which was, in greater or lesser degree, turbulent. Hence the terms *ghawgha'*, *awbash*, *sifla*, *aghtam*, etc. were applied to the *'amma*, all of these being pejorative expressions inspired by an aristocratic vision which an Abu 'l-'Anbas would have been the last to exploit. Whilst the *khassa* in its proper sense was–justifiably–the recipient of only praises for its moral and intellectual qualities and for the *adab* [q.v.] of which it had a monopoly (*cf.* for example, Abu Hayyan al-Tawhidi, Imta', iii, 61, 151-2), all possible sins were fathered on to the *'amma*. It was ignorant, without any morality, unrespecting of religious obligations, and let itself be easily manipulated by the *khassa*, whose play-thing it was (but the two classes then needed each other). It was conformist for some, but easily won over to heterodox teachings for others, and it was the *'amma* which made up the hordes of extremist sects, all the more so because it was incapable of distinguishing the true from the false, hence acted without due reflection and easily rallied to mischief-makers. It does not seem necessary to dwell any further upon this unattractive picture which writers sketch out, but this general picture does not prevent there occuring also in their works more cheering references and examples of praise-worthy deeds accomplished by members of the *'amma*. (Beg, M.A.J. (1999). Al-*khassa* wa 'l-*'amma.* In *Extract from the Encyclopaedia of Islam*)

[42] *cf.* Arié (1982). *España musulmana*, p.175.

[43] Y apenas el emir había entrado en palacio, cuando ya gruñía el motín a la otra orilla del río. Se cerraron las tiendas, y todos los comerciantes, los artesanos y el resto de la *'amma*, armados de picas, cuchillos y hachas, se dirigieron en masa al puente del Guadalquivir, con la intención de forzar las puertas del Alcázar. (Lévi-Provençal, *España musulmana*, p.108)

[44] Son más concretas las noticias sobre la clase baja o *'amma*, formada por los artesanos y jornaleros de cualquier raza y condición. Formaban la masa de la población en las grandes ciudades y muchas veces fueron arrastrados por ambiciosos políticos a ser protagonistas de revueltas y motines como en la famosa revuelta del Arrabal de Córdoba en tiempos del emir al-Hakam I. Cuando estalla la rebelión de Córdoba en febrero de 1009 contra Sanchuelo, segundo hijo de Almanzor, surge un ejército popular que apoya al pretendiente al Califato, al-Mahdi. Ya no suenan los nombres de las ilustres familias de la oligarquía árabe, ni los bereberes y ni siquiera los *mawlas* y *fatàs* de la dictadura amiri. Son los tejedores, carniceros, cabreros, carpinteros, etc., nacionalistas a ultranza, los que apoyan a al-Mahdi con gran entusiasmo, pero con poca eficacia. (Vallvé (1985). Libertad y Esclavitud en el Califato de Córdoba. p. 577)

[45] En un país donde algunos privilegiados... podían hacer correr el dinero a ríos... ¿cuál era la suerte de la masa de la población...? Por lo que hace a la *'amma* propiamente dicha, y casi exclusivamente formada por artesanos y jornaleros bereberes, muladíes y libertos, constituía, junto con los mozárabes y los judíos de idéntica condición, el fondo de la población de las grandes ciudades, y podemos estar ciertos de que llevaba una vida sumamente penosa, por estar bajo el peso de las cargas fiscales y ser el blanco de las cotidianas vejaciones de la autoridad urbana, perpetuamente desconfiada de ella, y por lo común con razón. Esta plebe grosera e insolente, dispuesta siempre a la rebelión y a la violencia, debía, en efecto, estar bien sujeta y estrictamente vigilada. Uno de los primeros cuidados de los príncipes cordobeses a su subida al trono fue siempre asegurarse de que nada tenían que temer por parte de este proletariado urbano de tendencias subversivas, entre el cual, al mismo tiempo, querían ser populares, mediante ciertas medidas benévolas, como la de disminuir el cupo de las contribuciones o perdonar los impuestos atrasados. (Lévi-Provençal (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p.110)

[46] The negative attitude towards labourers was shared by the religious scholars in Baghdad and in Basra, who were responsible for the formation of the legal code during the 9th century. This urban milieu gave birth to the law schools, and was responsible for the labourers being disqualified by law in certain social and legal matters. The *kafâ'a*, for instance, was the measure stating that certain occupation holders might not marry women of a higher social status, or to act as witnesses (*'adâla*). In this way, discriminatory measures against them were legally upheld and perpetuated. (Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.373)

[47] L'une des conditions de validité du mariage est, bien que la doctrine elle-même en réduise beaucoup le champ d'application et les effets, une certaine parité (*kafa'a*) entre les époux: parité d'ailleurs à sens unique, l'époux devant être digne de l'épouse sans réciprocité obligée. Les éléments constitutifs de cette égalité matrimoniale différent sensiblement avec les écoles. Il est remarquable et significatif pour l'histoire de cette exigence comme pour sa nature que le malikisme refuse de tenir compte, contrairement à la position particulièrement affirmée chez les hanafites, de l'origine raciale et de la profession exercée. ... La tradition hanafite elle-même reconnaît qu'Abu Hanifa le fondateur ne faisait pas entrer en ligne la profession; c'est son grand disciple immédiat Abu Yusuf (m. 798) qui paraît avoir innové en la matière. (Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. I), p. 159)

[48] *cf.* Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. I), p. 160.

[49] Cada barrio residencial poseía por lo menos una casa de baños de vapor, al estilo de las termas romanas... Eran de gran importancia para la salud pública de la población urbana, y sólo cabe asombrarnos de que los reyes cristianos de la Reconquista mandasen destruirlas todas. (*La civ. h-ár.*, p. 68)

[50] Los *hammams* eran utilizados para "juergas".(Chalmeta (1973). *El señor del zoco en España*, p.186)

[51] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.263.

[52] *cf.* Peláez Portales (1999). *La Administración de justicia*, p. 80.

[53] *cf.* Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. I), p. 162.

[54] *cf.* Ibn Hazm (2005). *El collar de la paloma*, p.149.

[55] Emitida en Mahdia. (*cf.* Lagardère (1995). I. Vie Religieuse, nº 76)

[56] Le ventouseur, scarificateur ou phlébotomiste, qui pose des ventouses ou opère des saignées, est le *hajjam*; c'est fréquemment le même personnage qui fait office de barbier. Des hadiths attribués au Prophète, bien attestés à partir du IIe de l'hégire, condamnent le gain ou salaire (*kasb, ijara*) du ventouseur. Il est des versions qui l'englobent dans la même réprobation que le prix du chien et le salaire de la prostituée. (Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. I), p. 151)

[57] Plus surprenante peut-être encore que la réprobation dont risquait d'être victime le ventouseur-phébotomiste est celle dont la tradition menace, conjointement, le tisserand *(ha'ik)*. Encore moins, pour lui, peut-il s'agir en principe de souillure; et, islamiquement parlant, aucun motif n'est saisissable a priori. Qu'au IIe siècle de l'hégire le tissage soit demeuré chez les Arabes besogne de femme ou d'esclave, comme Goldziher l'a fait valoir, est une explication recevable: le phénomène pourrait être regardé comme similaire de ce que nous avons supposé pour le ventouseur, et la comparaison serait encore plus étroite si l'on

se prenait à penser que, la profession étant exercée sous les yeux des Arabes de plus en plus par des hommes libres, une réaction psycho-sociale a pu enfler chez eux la vague du mépris; l'association du ventouseur et du tisserand dans la même formule dépréciative se comprendrait mieux. (Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. I), p. 154)

[58] [Au tisserand] les qualificatifs de pauvre et d'humble s'accoleraient au contraire facilement. Dans un pays de longue date gros producteur d'étoffes comme l'Égypte, sa situation à travers les âges antiques est misérable. En compagnie, il est vrai, d'autres artisans mal lotis, on nous le montre dès la haute époque pharaonique travaillant dur pour gagner une maigre pitance dans l'atelier où "il est plus mal qu'une femme, accroupi, sans air". (Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. I), p. 155)

[59] *cf.* Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. I), p. 155.

[60] Aujourd'hui encore, dans le Sahel de Tunisie, l'insulte monte aux lèvres: "tisserand fauché, noueur de fils" (*huki mezlut rabbat huyut*) (Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. I), p. 156)

[61] *cf.*Brunschvig (1976). *Études d'Islamologie* (t. I), p. 157.

[62] *cf.* Dermenghem (1953). Les Confréries Noires en Algérie, p. 316.

[63] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.263.

[64] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.263.

[65] *cf.* Ganiage (1955) La crise des finances tunisiennes et l'ascension des Juifs de Tunis (1860-1880)...

[66] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.39.

[67] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.328.

[68] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.385.

[69] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.327.

[70] Los Banu Hashim y otras tribus árabes de la nobleza no practicaban oficios considerados innobles. Se dedicaban a la enseñanza de la ciencia, a componer libros piadosos, enseñar a los niños, dirigir la oración en las mezquitas y ocupar cargos administrativos como secretarios de los reyes, gobernadores y ministros. Algunos ejercían la agricultura, el hilado y venta de seda, la venta de perfumes, la manufactura de tejidos de lino y la venta de leche de vaca para quien quería desnatarla y hacer manteca. Aquellos que estaban al borde de la miseria se dedicaban a la venta de frutas, pan y verduras si querían vivir honestamente. Otros, en cambio, preferían ingresar en el ejército. (Vallvé (1985). Libertad y Esclavitud en el Califato de Córdoba. p.565)

[71] En cuanto a los bereberes, pues éstos preferían llevar rebaños de ganado y transportar trigo, manteca, aceite, miel, lana, gallinas, frutas, sal y madera. Eran también carboneros y leñadores. Los bereberes que vivían en la capital ejercían los oficios de esparteros, cacharreros, cedaceros y esportilleros. Fabricaban toda clase de cestos para acarrear semillas, trenzaban el cáñamo, hacían arados, albardas, cuerdas y escobas. Se dedicaban también a la caza de pájaros para comerlos y trabajaban como mozos de cuerda en los mercados o llevaban trigo u otros cereales de las casas particulares para venderlos en los zocos. Eran cuberos, aguadores, albañiles, caleros, yeseros y ejercían otros oficios parecidos. Los que vivían en el campo eran pastores y ganaderos, agricultores y colmeneros. Cuidaban sus tierras y huertos, cortaban madera y hacían carbón. Los que vivían en la costa eran pescadores y barqueros. (Vallvé (1985). Libertad y Esclavitud en el Califato de Córdoba. p. 566)

[72] Los *Mawlas* (o Muladíes) que vivían en la capital trabajaban generalmente como curtidores, sastres, zapateros, vendedores de sandalias, trajes y chilabas, músicos, barberos, enterradores, enfermeros, molineros, podadores, "sacristanes" y almuédanos en las mezquitas. También eran *mawlas* los que daban la hora para el rezo de las oraciones canónicas. Eran carniceros, carpinteros, silleros, guarnicioneros, estuchistas y alfareros. Trabajaban en las fundiciones de hierro, en la fabricación de armas y objetos de cobre y bronce. Ejercían como serenos de noche en los zocos y porteros y vigilantes en las alhóndigas, herradores, transportistas de mercancías de pueblo a pueblo. (Vallvé (1985). Libertad y Esclavitud en el Califato de Córdoba. p. 566)

[73] En cuanto a los judíos que se hicieron musulmanes ejercían los oficios de sastres, cordoneros, boneteros, forreros, tintoreros, barberos, cerrajeros, pregoneros en los zocos, lecheros y zapateros. Sus *mawlas* eran panaderos, vendedores de esponjas, cocineros, olleros, aceiteros, jaboneros, vendedores de sal, pescado, grasa, dulces como el alfeñique, medicinas y hierbas. Eran también encuadernadores, estuquistas, especialistas en el arte de embellecer y decorar la madera, azulejeros o enlosadores, tejedores, latoneros, tintoreros, obreros de los baños públicos, aguadores y fabricantes de pastas y fideos. Eran también especialistas en preparar sopas de carne picada además de la elaboración de panecillos para venderlos. Ejercían como vendedores de lana y lino y de instrumentos de música; se dedicaban a la acuñación de monedas y a la fabricación de joyas y cuentas de coral. Se dedicaban a alquilar los utensilios del ramo de la construcción que fabricaban. También ejercían los oficios de poceros, mineros y marmolistas. (Vallvé (1985). Libertad y Esclavitud en el Califato de Córdoba. p. 566)

[74] *cf.* Lewis (2004b). *Los árabes en la historia*, p.241.

[75] Lévi-Provençal (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p.181.

[76] The urban industries, such as textiles, leather, food, metals, and building were concentrated in the hands of the *mawâlî* Ibero-Romans, with 41 occupations and the *mawâlî* and converted Jews, with 54 occupations. The limited Arab participation, with 8 occupations, mostly in cottage industries and some food trading in the towns, linked this group to both the Extractive and Manufacturing sectors. The Andalusian Arabs tended to be concentrated in the Service sector, providing professional and public services, with 22 occupations in the Educational / Legal/ Religious branch. The Arabs' dominance of the religious and professional services is explained by their proficiency in the Arabic language and their claim that they shared the same ethnic origin as the Prophet, but their monopoly of these positions reflects both the actual situation and their contemporaries' perception that this was indeed the case. (Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.337)

[77] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p. 340.

[78] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.345.

[79] Ciertos oficios eran propiamente artes. Entre ellos figuraba el tejido de seda que en ciudades como Córdoba y Sevilla estaba tan altamente desarrollado como en el oriente musulmán o en Bizancio. Córdoba tenía fama por su marroquinería; no en vano la palabra francesa *cordonnier*, zapatero, se deriva del nombre de esta ciudad. Las armas con trabajo de ataujía y cincelado de Toledo siguen siendo imitadas hasta hoy. Los moros españoles eran también maestros en la fabricación de alfarería con esmaltes de color, que frecuentemente tenían un brillo semejante al del oro o al cobre.(*La civ. h-ár.*, p. 64)

[80] El trabajo del cuero y de las pieles daba actividad a muchas corporaciones... Los zapateros –es curioso comprobar que en francés su nombre actual de "cordonniers" deriva del de la capital de Al-Ándalus, debido a que el cuerpo de Córdoba era muy

estimado en la Europa occidental durante la Edad Media –fabricaban calzados de cuero según una técnica que detallan los tratados de *hisba*. (Lévi-Provençal (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p.181)
Después de la Reconquista se vio continuar prosperando las manufacturas de armas de Toledo y la industria del cuero de Córdoba, aquel "cordoan" de donde proviene, como es bien sabido, la voz francesa *cordonnier*. (Lévi-Provençal (1977). *La civilización árabe en España*, p. 114)

[81] *cf.* Lévi-Provençal (1977). *La civilización árabe en España*, p. 107.

[82] Sánchez-Albornoz (1974). *El islam de España y el Occidente*, p.79.

[83] *cf.* Lewis (2004b). *Los árabes en la historia*, p.168.

[84] *cf.* Lewis (2004b). *Los árabes en la historia*, p.168.

[85] Tremecén, siglo XV, fatwa de Ibn Marzuq. "Repugnancia de los Orientales en utilizar el papel fabricado por cristianos". (*cf.* Lagardère (1995). I. Vie Religieuse, nº 150.)

[86] Jiménez (1989). *El arte islámico*, p. 70.

[87] *cf.* Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.165.

[88] At Seville and Cordova, there were in the 4th/10th century workshops producing tiraz, i.e., silken fabrics and brocades designed for ceremonial robes. Fabrics and robes were among the best-appreciated gifts. At the time of the Almoravids, the looms of Almeria were famous. During that period, the Byzantino-Sasanid tradition of decoration was still in force; it consisted of tangential circles with representations of animals arranged symmetrically inside, following the technique and the style of the 'Abbasid capital. The Almohad sovereigns suppressed the tiraz. The circle then disappeared from silks, and was replaced by geometric designs, traceries of straight and curved lines, rhombi, star-shaped polygons, etc.; from the 7th/13th century, decoration by means of multiple parallel bands bearing inscriptive and geometric|elements, finally prevailed. The silks of Granada are of this type. (*Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Tiraz.)

[89] Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.348.
Az-Zahra: Trabajó allí un fenomenal ejército de artesanos; 10.000, según se decía, lo cual es creíble, porque había mucha extensión que allanar. Se saquearon los restos romanos de al-Andalus en busca de cantería que pudiera volverse a utilizar. Se importó mármol del norte de África. Se envió al Imperio bizantino a un obispo cristiano... para que buscase obras de arte, y es probable que también volviese con artesanos, pues en la decoración del palacio se ha identificado el estilo bizantino característico de la época. ... (Fletcher (2000). *La España mora,* p.83)

[90] "Botellas de vidrio y platos pintados del siglo VIII hallados en Egipto y Siria mostraban que ambos países utilizaban las mismas técnicas de elaboración y usaban las formas y las técnicas comunes en el Bajo Imperio romano". (*cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.36)

[91] *cf.* Pavón (1992). *Ciudades Hispanomusulmanas*, p.17.

[92] La Toledo árabe y mudéjar [...] no se puede explicar sin el legado romano y godo. Por esta línea cabe poner en tela de juicio el origen árabe –vía Córdoba– de los arcos de herradura y lobulados toledanos para hacerlos arrancar de la etapa goda de la ciudad. (Pavón (1992). *Ciudades Hispanomusulmanas*, p.19)

[93] *cf.* Lagardère (1995). I. Vie Religieuse, nº 131.

[94] *cf.* Pryce-Jones (2002). *The Closed Circle*, p.59.

[95] Dans ce monde isolé dans ses traditions, les courants internes qui, aux belles époques, avaient fait la vie de l'art musulman, avaient à peu près cessé. Dans l'Empire ottoman on ne vit que l'expansion inégale et toujours limitée d'un art officiel.
Dans ce monde clos, maintes fois esclave de la sacro-sainte tradition, bien des raisons expliquent le rapide et constant passage du classicisme à la décadence. (Terrasse (1977). Classicisme et décadence dans les arts musulmans, p. 77)

[96] *cf.* Terrasse (1977). Classicisme et décadence dans les arts musulmans, p. 79.

[97] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.52.

[98] Sir H. Gibb added another dimension to the decline of manufacturing by blaming the Muslims for having a negative attitude, almost a mental block, towards technical innovation. According to Gibb, the difference between the Islamic society and Europe, lay in their respective attitudes to practicality in cultural borrowing. Arab scientists experimented with empirical science but they operated on the margin of society, where empirical science never entered the educational curriculum. In Europe, science was viewed as a practical matter. (Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.53)

[99] *cf.* Pryce-Jones(2000). *The closed circle*, p. 268.

[100] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.258.

[101] *cf.* Guichard (1995). *La España musulmana*, p.88.
En la ceremonia abbasí y fatimí de la concesión del *khil'a* (vestido de honor) a un nuevo oficial, el personaje designado recibía en palacio, delante de los cortesanos, un "vestido de honor", un vestido de brocado o de tejido fino de lino o de seda, bordada con hilos de oro, fabricada en el tiraz, así como un tocado correspondiente a la función que iba a ocupar. (*cf.* Bianquis (2000). Le monde musulman du IXe/IIIe siècle au XVIe/Xe siècle, p. 67).

[102] 500.000 pesos o mitqales de oro acuñado; 400 libras de oro en bruto; 200 sacos de lingotes de plata, que representaban un valor de 45.000 dinares; gran cantidad de maderas de olor para los pebeteros, almizcle y alcanfor; treinta piezas de seda brochada; cinco pesadas túnicas de lujo; diez pellizas, de ellas siete en zorro blanco del Jurasán; seis vestidos de seda y oro; 4.000 libras de seda hilada y 1.000 de seda en bruto, destinadas a la real fábrica del *tiraz*; treinta tapices de lana; cien alfombrillas de oración; quince tapices de seda; cien armaduras para los días de desfile; mil escudos; 100.000 flechas; cien caballos, de ellos quince de raza árabe y cinco enjaezados con sillas de brocado; cinco mulas de gran precio; sesenta esclavos, de ellos cuarenta varones y veinte hembras, más grandes cantidades de sillares y de maderas para las construcciones reales. (Vallvé (1985). Libertad y Esclavitud en el Califato de Córdoba. p. 576)

[103] Lewcock (1985). Arquitectos, artesanos y constructores, p. 133.

[104] Estudios recientes indican que existían más de 265 ocupaciones manuales como artesanías independientes en El Cairo de época fatimí y ayyubí. Se puede tener una idea aproximada del alcance de la especialización gracias a la división del trabajo de la madera en por lo menos cinco oficios diferentes: los aserradores, que daban a la madera en bruto sus dimensiones correctas; los carpinteros, que llevaban a cabo la mayor parte de las labores relacionadas con la madera en los edificios; los que hacían las cerraduras de madera de las puertas, de quienes dependían "la seguridad de la propiedad y la custodia de las mujeres"; los torneros, que fabricaban entre otras cosas las celosías de madera para las ventanas; y los que hacían arcas para

trajes y cofres para dinero y objetos valiosos. Parece probable que existieran, en diferentes épocas, por lo menos otros dos oficios que trabajaban la madera: el tallista o decorador y el incrustador, que trabajaba con maderas preciosas, marfil y nácar. Cada oficio tenía su propia identidad y los que lo ejercían se agrupaban con frecuencia en la misma localidad o en la misma calle. El resultado de la especialización fue la reducción al mínimo de conocimientos técnicos, pero ello proporcionaba asimismo la oportunidad de alcanzar la perfección más alta posible. (Lewcock (1985). Arquitectos, artesanos y constructores, p. 133)

[105] *cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.258.

[106] *La civ. h-ár.*, p.59.

[107] El gremio era paralelo en este punto a la tribu, a la que se asemejaba también en que la designación del origen o pertenencia (*nisba*) en el apellido de los artesanos se derivaba de la profesión que ejercían y en que el lazo tribal tradicional se formaba en la tribu. (Von Grunebaum (1985). El Islam, p. 93)

[108] Watt (1970). *Historia de la España islámica*, p.59.

[109] *cf.* Raymond, A. (1999). Sinf. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*..

[110] *cf.* Nieto (1984). *Historia de Córdoba*, p.99.

[111] Lévi-Provençal, cit por Mantran (1973). *La expansión musulmana*, p.213.

Por lo menos desde el siglo IX, nos dan los textos históricos indicios de que en Córdoba y las restantes ciudades andaluzas existía una organización de los diferentes gremios –fabricantes, comerciantes o artesanos que vendían directamente a su clientela el producto de su trabajo– en otras tantas "categorías" ..., que, a falta vocablo más exacto, nos vemos forzados a llamar "corporaciones". La corporación andaluza se nos aparece completamente desprovista de los caracteres inherentes por lo común a este organismo, tanto en el mundo islámico oriental –donde la afiliación corporativa quedará pronto sometida a un verdadero ritual de iniciación– como en el mundo occidental cristiano –donde las agrupaciones gremiales obtendrán con rapidez franquicias comunales y acentuarán la escisión entre las sociedades patronales y las hermandades obreras–. Nada de todo esto existió en el sistema corporativo del occidente del Islam en la Edad Media. La agrupación industrial, artesana o mercantil no tuvo en él otro objetivo que el reconocimiento de la autoridad de un hombre bueno (*amin*; español, *alamín*), especie de síndico, que llevaba como delegado la representación del gremio a que pertenecía junto a la autoridad civil, y, más en especial, junto al almotacén. Este alamín, llamado también a veces *'arif*, y designado por el almotacén, respondía ante éste de cualquiera infracción que se cometiese, dentro de su corporación, contra las normas vigentes en materia de probidad comercial. (Lévi-Provençal (1957). Instituciones y vida social e intelectual, p.178)

[112] García Gómez y Lévi-Provençal (1981). *Sevilla a comienzos del siglo XII*, p. 26.

[113] The very fact that the Geniza makes mention of at least two hundred and sixty manual occupations pursued by Jews shows that not only Muslim law, but also the social structure of that period, in particular the absence of rigidly organized guilds [...], was conducive to occupational freedom. (Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 260)

Los artesanos no estaban organizados en corporaciones propias que cumplieran la tarea de vigilar los niveles profesionales. (*cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p.268) Se busca en vano el equivalente árabe de la palabra "gremio" en los documentos de la Geniza. [...] No existía la palabra porque no existía tal institución. La supervisión de la calidad del trabajo de los artesanos estaba en las manos de la policía estatal, que disponía de los servicios de ayudantes dignos de confianza y expertos. (*cf.* Goitein (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*, p. 267-268)

[114] Mantran (1973). *La expansión musulmana*, p.213.

[115] *cf.* Chalmeta (1973). *El señor del zoco en España*, p.201.

[116] *cf.* Shatzmiller (2000). L'organisation du travail urbain et les métiers, p. 199.

[117] *cf.* Lewcock (1985). Arquitectos, artesanos y constructores, p.133.

[118] The basic problem, in assessing the position of the *'arif* or the *amin*, is to know to what extent this individual, situated midway between the administrator and the guilds, was the representative of an autonomous corporation comparable to those of the mediaeval Christian west at the time of the communes, or the agent of authority supervising a guild governed from above, like the colleges of the late Empire and Byzantium. His actual position must have varied according to the relative strength of the forces concerned. In general, the *'arif* or *amin* figures mainly as an assistant of the *muhtasib* as regards the regulation, internal jurisdiction and financial obligations of the guild; he could not however discharge his duties unless he was regarded with a certain minimum of confidence by the leaders of the guild, from amongst whom he himself was chosen and who often, by acclamation, accepted or proposed him. In practice he also to a certain extent represented the guild in its dealings with authority. He organised the participation of his guild in certain festivals. He was often duplicated by a khalifa, and exercised his powers of arbitration and jurisdiction, in the large centres, assisted by a small customary tribunal subordinate to the *muhtasib*. It sometimes happened that there was also an *amin al-umana"*. The amin kept a register of the members of the guild, and admitted new members, in accordance with various initiatory rites. His function was of an eminently temporary nature. This organisation has, of course, been undermined to-day by the progress of trade-unionism on the European pattern. (el-Ali, Salih A. & Cahen, Cl. (1999). 'Arif. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*)

[119] Terrasse (1985). Introducción, p. 11.

[120] *cf.* Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*, p.392.

[121] *cf.* García Gómez y Lévi-Provençal (1981). *Sevilla a comienzos del siglo XII*, p. 25.

[122] *cf.* Pernoud (1983). *A la luz de la Edad Media*, p.66.

[123] *cf.* Pernoud (1983). *A la luz de la Edad Media*, p.70.

[124] Chesterton, G. K. (2005). *Breve historia de Inglaterra*, p.112-113.

[125] *cf.* Ellul (1980). *Histoire des Institutions*, p. 196.

[126] La "Cofradía de tenderos" de Soria atendía a la vigilancia de los géneros a la venta y la "Cofradía de recueros" "disfrutaba desde el año 1219 del privilegio de que las autoridades municipales no pudiesen tasar el precio de venta del vino de acarreo y de que los cofrades pudiesen elegir hombres buenos de su cofradía que estimasen a cómo debía venderse dicho vino". (Valdeavellano (1977). *Historia de las Instituciones*, p.286)

[127] *cf.* Valdeavellano (1977). *Historia de las Instituciones*, p.287.

[128] Valdeavellano (1977). *Historia de las Instituciones*, p.288.

[129] *cf. La civ. h-ár.*, p. 77.

[130] Na'ura [...], a word designating current-driven, water-raising wheels, Eng. and Fr. noria. The term has no obvious derivation from Arabic, and is probably of Aramaic origin (see Fraenkel, Die aramaeischen Fremdwörter, 134; also Dozy, Supplement, ii, 689-90). (*cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Na'ura.)
Según G. S. Colin, es de origen arameo y se encuentra ampliamente difundida por todo el mundo islámico, con excepción de Egipto. (Manzano Moreno (1986). El regadío en al-Andalus, Internet, p.624)
[131] *La civ. h-ár.,*p. 78.
[132] *La civ. h-ár.,*p. 78.
[133] Esta opinión tiene todavía defensores: "La agricultura irrigada puede considerarse una aportación de los árabes al Mediterráneo occidental. El agro-ecosistema que se generó no sólo se explica por la llegada del agua a los campos y por el aumento de la productividad de la tierra, sino por la incorporación de diferentes especies vegetales". (Malpica Cuello, Antonio; Carmen Trillo San José (). La hidráulica rural nazarí: Análisis de una agricultura irrigada de origen andalusí. Rec. en: http://www.islamyal-andalus.org/dici03/hidraulica_nazari.htm [20-2-2008])
[134] *La civ. h-ár.,*p. 78.
[135] *La civ. h-ár.,*p. 78.
[136] Manzano Moreno (1986). El regadío en al-Andalus, Internet, p.629.
[137] *La civ. h-ár.,*p. 78.
[138] Un tercer asedio temporal de los musulmanes en Italia fue la colonia sarracena del Garigliano, digna hermana de la de Fraxeneto y Saint-Tropez, cuya vida hasta su destrucción en el 915 fue de absoluta correría y rapiña. Lo mismo puede decirse en cuanto a correrías y rapiñas con respecto a toda Italia, donde en las memorias y crónicas locales se podría reconstruir la amplitud del azote sarraceno. (Gabrieli (1967). *Mahoma y las conquistas del islam*, p. 204)
[139] *cf.* Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p. 353.
[140] Otón I... le dirigía precisas advertencias a propósito de las fechorías cometidas por los piratas andaluces en las costas del Mediterráneo y, más allá de las zonas del litoral, en los caminos del sur de Francia, del norte de Italia e incluso de Suiza. (Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.352)
[141] *La civ. h-ár.,*p.51.
[142] *cf.* Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p. 354.
[143] *La civ. h-ár.,*p. 79.
[144] Por ejemplo, Dufourcq escribe: "El obispo Recemundo de Elvira-Ilíberis, autor de un calendario agrícola, consigna en él la inquietud universal de los campesinos, tanto en el siglo X como en tantos otros, por las ráfagas de viento caliente, prematuramente estivales..." (Dufourcq (1994). *La vida cotidiana de los árabes en la Europa medieval*, p. 106)
[145] *La civ. h-ár.*, p.80.
[146] Recemund was identified as the author of the *Calendar of Cordoba* as a result of two errors which characterise modern historiography of al-Andalus. The first was a failure to take any account of the transmission of the *Calendar*. The second was the ruthless application of Occam's razor to disparate pieces of evidence, rendering them into a composite Recemund. Depending on how many inconsistencies one is prepared to skate over, some of the steps in the argument are plausible but the conclusion is full of holes. (Christys (2002). *Christians in al-Andalus 711-1000*, p.109)
[147] Ibn Hayyan cita la fecha según el calendario solar cuando refiere el alarde de la campaña de 'Abd al-Rahman III del año 925-6: "Haciendo alarde el [...] 7 de abril solar". (Ibn Hayyân (1981). *al-Muqtabis V*, p.154), y al describir la muerte del rebelde Sulayman b. Umar b. Hafsún, "el sábado 3 de marzo del calendario cristiano". (Ibn Hayyân (1981). *al-Muqtabis V*, p.158)
[148] *cf.* Hodgson (1989). *The Venture of Islam* (v. 2), p.122
[149] The whole system of artificial watering is Oriental and Moorish, as the still existing technical names and machinery prove: thus the common and most picturesque *noria* (Arabicé, *anaoura*) is the Cairo *sáckiyeh*, or large water-wheel, which, armed with jars. descends into the well, and as it rises discharges the contents into a reservoir. The Egyptian "shadoof," the pole and bucket, or galley-pump, such as is seen in our market gardens near Hammersmith, is also very frequent. (Glick (1970). *Irrigation and Society in Medieval Valencia*, p. 157)
[150] *cf.* Butzer, K. W. et al. (1985). Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?, Internet.
[151] *cf.* Butzer, K. W. et al. (1985). Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?, Internet.
[152] Manzano Moreno (1986). El regadío en al-Andalus, Internet, p. 622.
[153] Los autores árabes conocían perfectamente esta diferencia entre ambas máquinas y aplicaban una denominación distinta a unas norias y a otras. Un texto de Ibn Hisam al-Lajmi (nacido en Sevilla y muerto en 1181), incluido en una obra sobre las incorrecciones del vulgo en el habla, señala que, pese a que el pueblo llame "saniya" a la noria accionada por un animal, el nombre correcto de este ingenio es "al-dulab" o "al-dawlab". En cambio, precisa este mismo autor, "si la máquina es de gran envergadura, redonda, con aletas finas (paletas) en las cuales bate la corriente del agua, de forma que sólo necesite de ésta para girar, tenemos "al-na'ura", que sólo se establece al lado de un río y que al girar produce un chirrido que es causa de que se llame así: "na'ura" (=gemidora). [...] En cuanto a la palabra "na'ura", según G. S. Colin, es de origen arameo y se encuentra ampliamente difundida por todo el mundo islámico, con excepción de Egipto. La voz "dawlab", a su vez, es de procedencia persa. (Manzano Moreno (1986). El regadío en al-Andalus, Internet, p.624)
[154] *cf.* Manzano Moreno (1986). El regadío en al-Andalus, Internet, p.623.
[155] Según Caro Baroja. (*cf.* Manzano Moreno (1986). El regadío en al-Andalus, Internet, p.623)
[156] La noria de corriente es conocida ya en la antigüedad. Tal vez ya en textos de Estrabón e indudablemente en Frontino, Vitruvio y S. Isidoro se mencionan ruedas que permiten tomar el agua de los ríos y canales. (Manzano Moreno (1986). El regadío en al-Andalus, Internet, p.624)
[157] *cf.* Manzano Moreno (1986). El regadío en al-Andalus, Internet, p.622-623.
[158] El "Calendario de Córdoba del año 961", publicado en 1873 por Dozy, atribuido al cronista cordobés Arib b. Sa'id. (*cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Al-Andalus.)
[159] *cf.* Butzer, K. W. et al. (1985). Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?, Internet.
[160] *cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Al-Andalus.
[161] *La civ. h-ár.,*p. 80.

[162] *cf.* Butzer, K. W. et al. (1985). Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?, Internet.
[163] Habitante de Toledo, Muhammad b. Ibrahim Ibn Bassal, se dedicó exclusivamente a la agronomía. Realizó la peregrinación regular, viajando por Sicilia y Egipto, y trajo muchas notas botánicas y agronómicas desde Oriente. También estuvo al servicio de al-Ma'mun, para quien escribió un extenso tratado de agronomía (*Diwan al-filaha*), que fue traducido al castellano en la Edad Media. (*cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Filaha.)
[164] Los musulmanes de España, "exactamente como los campesinos españoles de hoy... distinguieron entre secano (árabe *ba'l*) y regadío (árabe *saqy*). El famoso agrónomo de Sevilla Ibn al-'Awwam (s. XII) confirma esta distinción. (*cf. Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). Ba'l.)
[165] *cf.* Butzer, K. W. et al. (1985). Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?, Internet.
[166] Butzer, K. W. et al. (1985). Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?, Internet.
[167] *cf.* Butzer, K. W. et al. (1985). Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?, Internet.
[168] *cf.* Butzer, K. W. et al. (1985). Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?, Internet.
[169] *cf.* Suárez Fernández (1978). Historia de España, p. 119.
[170] *cf.* Bonnassié, Guichard y Gerbet (2001). *Las Españas medievales*, p. 141.
[171] Vallvé (1985). Libertad y Esclavitud en el Califato de Córdoba. p. 577. El texto continúa: " En el siglo VIII, Artobás, hijo de Witiza, dona al asceta árabe Maymún el cortijo de Guadajoz con todos los siervos, animales y demás pertenencias, de acuerdo con la *hospitalistas* visigoda. Este debió ser el estatuto normal y lo confirma otra valiosa noticia proporcionada por Ibn al-Jatib: un antepasado de Abdelaziz al-'Iraqi, muerto en 1315, se estableció en el siglo VIII en *Turrus* de Guadix y tenía en su propiedad setenta siervos (*gulam*)". El fata Durri regaló a la fuerza en el año 973 al califa Alhaquém II su almunia de Guadarromán, cerca de Córdoba, con sus jardines, tierras de labor, esclavos, bueyes y bestias de carga. Al lado de estos siervos de la gleba estaban otros colonos de condición libre que arrendaban las tierras de los grandes terratenientes. (Vallvé (1997). La herencia del Califato de Córdoba, p. 28)
[172] Barceló (1997). *El sol que salió por Occidente*, p.119.
[173] *cf.* Barceló (1997). *El sol que salió por Occidente*, p. 113.
[174] *cf.* Guichard (2000a). La terre et l'encadrement des paysans: fiscalité et régimes fonciers, p. 93.
[175] Dozy (1982). *Hª. de los musulmanes en España* (t. III), p. 32.
[176] Viguera (1997). Los reinos de taifas. Historia política, social y económica, p.79-80.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

X. ESTEREOTIPOS, INEXACTITUDES Y LEYENDAS

Clichés y *topoi*

Burckhardt no renuncia a amenizar su relato con una buena colección de "tópicos idealizantes" imprecisos y "mitos insostenibles"[1], sobre la libertad de las mujeres andalusíes[2], el buen trato dado en al-Andalus a los esclavos[3], la "atracción" del islam[4] y su no imposición a los no musulmanes[5], el alto grado de alfabetización e ilustración de la población andalusí[6], la feliz convivencia entre los distintos grupos religiosos[7], etc., peculiaridades que singularizarían por elevación al-Andalus en el conjunto de *Dar al-Islam*[8]. Si el islam pudo producir esta "sacro-santa Andalucía"[9], siempre es posible considerar aquellos episodios históricos que contradicen el mito como alteraciones demasiado humanas del ideal[10]. Entre los tópicos y clichés que Burckhardt incluye en *La civilización hispano-árabe* se encuentran:

> –La afirmación de que los musulmanes creen en el mismo Dios que cristianos y judíos[11]: cliché "interminablemente repetido", según Trifkovic, una grave distorsión de la verdad. Lo que creen fundamentalmente es que conocen la verdadera naturaleza de Dios, y que el cristianismo y el judaísmo mienten sobre ella; mentiras que serán castigadas en el infierno[12]. "El Dios del islamismo es tan absolutamente trascendente que no puede tener de ningún modo una relación dual con el hombre", "mientras que el Dios bíblico, el que vive, es *amor*".En el Dios del islam falta el amor, no hay redención ni libertad recreada por Dios en el hombre, ni ninguna ética fundada sobre la relación personal del hombre con Dios. "Así, el nombre "Dios" abarca sentidos completamente diferentes"[13] en el islamismo y en la Biblia.
>
> –La separación entre los asuntos religiosos y los políticos[14]. La charia exigía la subordinación de los asuntos públicos a la ley sagrada, pero en cambio las separaba. El cliché de que el islam no hace distinción entre los asuntos religiosos y políticos es verdad en la teoría; en la realidad, el esfuerzo para articularlos ha provocado una inmensa dislocación[15].
>
> –Nostalgia y utopización del pasado árabe beduino[16] y andalusí[17]. La utopía moderna ha sido proyectada a un espacio remoto o a un futuro ineludible. El utopismo islámico es nostálgico y se retrotrae a un mítico pasado, el de la Arabia de Mahoma y los califas "bien guiados", el pasado andalusí, etc. Los andalusíes se distancian de los magrebíes, en el siglo XII, reclamando una estirpe árabe, y cultivando literariamente la nostalgia de Arabia[18]. En tiempos más recientes, el sometimiento político y cultural a la civilización europea ha conducido a una minoría musulmana, educada en universidades europeas, a nuevos ejercicios nostálgicos del pasado glorioso del islam[19].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

–la supuesta mezquita compartida con los cristianos[20]. Los textos árabes afirman que en Toledo, la iglesia de Santa María y la mezquita mayor permanecieron juntos por algún tiempo, con una torre común para ambos cultos, cliché que debió darse también en Tudela y Écija[21].

–Los tambores y escudos de piel de hipopótamo utilizados por las tropas africanas[22]. Como ya se ha dicho, este cliché de los tambores, "ya conviene irlo olvidando, por falso y desorbitado", ha escrito Isidro de las Cagigas[23].

–Nostalgia de la palmera. Compara Burckhardt la sala de pilares de la mezquita de Córdoba con un "amplio bosque sagrado de palmeras"[24], cuyos arcos "se abren en abanico a dos niveles superpuestos como ramos de una palmera datilera"[25]; también el detalle de las pilastras sobrepuestas a las columnas "tiene reminiscencias de los troncos de palmera"[26]; el edificio tenía que evocar el recuerdo de un bosque de palmeras entre los árabes, "pues para ellos la palmera datilera era el símbolo, por antonomasia, de la lejana patria. En Medina, la mezquita más antigua tenía por columnas troncos de palmera"[27]. Burckhardt refiere, sin solución de continuidad, dos anécdotas que giran en torno a la palmera, una que plantó 'Abd al-Rahman I en el jardín de su palacio de la Arruzafa, para evocar su niñez en Siria y otra en una casa que Almanzor quiso comprar para ampliar la mezquita de Córdoba[28]. 'Abd al-Rahman, en un poema se compara a sí mismo, extranjero inmigrado, con una palmera solitaria[29], a la que interpela diciendo: "tu eres también, como yo, extraña"; en unos tiempos en que los sirios que residían en al-Andalus se contaban por millares, esas palabras no pueden tener otro valor que el de un cliché literario apropiado para la idealizada y nostálgica imagen del *inmigrado* creada por los biógrafos del emir[30]; en otra anécdota se describe al emir recibiendo regalos enviados por sus amigos de Siria, entre ellos una variedad de granado llamado *assafarí*, mientras está rodeado de contertulios que "se pusieron a hablar de Siria y a manifestar la nostalgia que sentían al recordar su país natal"[31]

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

–Sobre la "ciencia" escribe Burckhardt que "*los maestros, entre los cuales había siempre hombres famosos y muchos que habían visitado los santos lugares del Islam y acumulado ciencia en Arabia, Siria y Egipto, solían sentarse en una de las partes más claras de la gran sala*"[32] de la mezquita de Córdoba. Burckhardt se ha inspirado probablemente en Lévi-Provençal para escribir estas frases[33]. La expresión "acumular ciencia" significaba aprender hadices o tradiciones del Profeta. En la expresión "buscar la ciencia" (*talab al-'ilm*) la palabra "ciencia" (*'ilm*) era tomada por la mayoría de los musulmanes como "tradiciones" cuya búsqueda costaba largos viajes[34]. Un hadiz recomienda buscar la ciencia "incluso en China"[35]. Siguiendo a Ghazali, las ciencias fueron divididas en "recomendables", las que facilitaban el camino hacia la salvación, y "desaconsejables", las que se ocupaban del mundo terrenal y cuyos fines eran inútiles o incluso perjudiciales; desde el siglo IX hasta hoy las ciencias árabo-islámicas fueron adquiriendo una importancia relativa mayor frente a las ciencias foráneas, que se encuadraban en este último capítulo[36]. Los musulmanes españoles "quizás porque veían

que su país era el más periférico de la cultura islámica", sintieron mayor necesidad de viajar a Oriente para asimilar esa cultura que les procuraba sus señas de identidad[37].

La cuestión de la "ciencia" islámica

El tema de la autenticidad de la "ciencia" de las tradiciones procedentes de Mahoma[38] puesto en duda por la crítica de algunos orientalistas modernos no es planteado por Burckhardt en *La civilización hispano-árabe* sino en *Esoterismo islámico*; afirma que no se puede desdeñar la validez de los trece siglos de erudición musulmana que avalan la autenticidad del hadiz; que algunos "especialistas" modernos han establecido criterios "diabólicos" para negar su validez, ignorando la buena fe de innumerables sabios musulmanes, "hombres que temían a Dios y al infierno"[39]. Burckhardt llama "criterios" a lo que en realidad son las conclusiones de Goldziher, Lammens, Schacht...; sus auténticos criterios consisten en la fidelidad a una metodología estricta, que conduce a demostrar la cronología tardía del hadiz, la accidentalidad de algunos hadices[40], los hadices contradictorios[41], los préstamos bíblicos y evangélicos apenas disimulados, etc.[42]. El disfraz del hadiz ha servido también para ocultar sistemáticamente el origen de muchos fragmentos culturales procedentes de la Antigüedad clásica[43].

Afirma Schacht que el movimiento de los tradicionistas, en el siglo II de la hégira, fue el resultado natural y la continuación de un movimiento religioso y ético de oposición a las antiguas escuelas de derecho. Éstas representaban, en cierto aspecto, una oposición islámica a la práctica popular y administrativa de los últimos omeyas; el movimiento de oposición que se convirtió en el movimiento de los tradicionistas subrayó esta tendencia. La tesis principal de los tradicionistas, en su oposición a las antiguas escuelas de derecho, era que las "tradiciones" formales (*hadices*) que provenían del Profeta cancelaban la tradición viva de la escuela. Los tradicionistas produjeron sentencias detalladas, "tradiciones", que pretendían ser informes de testigos directos de las palabras o hechos del Profeta, transmitidos oralmente por una cadena (*isnad*) de personas dignas de crédito. Estas tradiciones, por lo que toca a las materias de derecho religioso, apenas pueden ser consideradas auténticas; fueron puestas en circulación, sin duda por los motivos más eminentes, por los mismos tradicionistas desde la primera mitad del siglo II en adelante[44]. La idealización del periodo omeya, por estudiosos musulmanes, desde cierta distancia cronológica, condujo a la creación de una de las ficciones literarias más completa y lograda[45], que surgió para "vestir" doctrinas y opiniones contemporáneas como si fueran tradiciones del Profeta (*hadices*) transmitidas por una cadena de informadores cualificados[46].

El éxito del hadiz fue tal que se consideró el medio más adecuado de interpretar el Corán. El hadiz se convirtió en "la ciencia" por antonomasia y ningún clérigo, ningún especialista en la

religión, jurisprudencia, historia..., podía pasarse sin ella[47]. La legitimidad y la corrección de un uso y de una opinión se basaban en que hubiera una cadena de transmisión digna de confianza hasta un Compañero que acreditara que concordaban con las intenciones del profeta[48]. El valor de la sunna, expresada, confirmada o creada por el Hadiz[49], queda ilustrado por un dicho, supuesta instrucción de 'Ali a 'Abd Allah ibn 'Abbas, a quien había enviado a negociar con los rebeldes: "No uses el Corán cuando disputes con ellos, porque el Corán puede ser interpretado de diversas maneras y tiene diferentes aspectos. Combáteles con la sunna"[50]. En su obra *Esoterismo islámico* Burckhardt pone en duda la competencia de los investigadores –"especialistas" los denomina, con unas comillas peyorativas[51]– y juzga el análisis realizado por ellos no como un estudio histórico sino como una crítica literaria. No tiene en cuenta Burckhardt los pasos de una investigación, de la que Goldziher fue pionero, que empezó por fijar la cronología del hadiz, que no es contemporáneo de Mahoma, sino posterior en más de un siglo (a partir de la primera mitad del siglo II del islam, VIII de J.C.)[52]. No tiene en cuenta Burckhardt que estos historiadores no han establecido *principios a priori*, sino que han llegado a conclusiones después de estudiar la materia histórica: no dice que los hadices de mayor antigüedad tienen cadenas de transmisores menos completas que los más modernos[53] y, en consecuencia, sucede que cuanto más moderno es un hadiz, más completa es su cadena de transmisores; no habla de la existencia de hadices contradictorios entre sí ni que el hadiz ha servido para introducir en el islam doctrinas judías o cristianas, citas bíblicas y evangélicas (incluido el *Padrenuestro*)[54]; no menciona la costumbre atestiguada de fabricar hadices para justificar motivos políticos[55] o incluso trivialmente personales[56]; no dice que la crítica musulmana (esos "trece siglos de erudición musulmana") no opera más que con criterios externos, cerrando los ojos ante los anacronismos y las imposibilidades lógicas o históricas del contenido del hadiz[57]; que no se ha ocupado de este contenido[58], limitándose a estudiar la cadena de transmisores para comprobar si no tiene lagunas, si es verosímil la transmisión y son dignos de confianza sus eslabones humanos[59]; una vez homologada una sucesión de transmisores, era utilizada por los "forjadores" para dar validez a un nuevo hadiz[60]. Algunas personas llegaban a adquirir fama de inventores y difusores de hadices[61]. El mismo dicho que circula como hadiz: "Si encontráis un bello proverbio, no dudéis en ponerlo a mi nombre; yo debo haberlo dicho", no deja de sugerir dudas sobre la autenticidad de los hadices[62]. Las cadenas de transmisores –que Burckhardt llama "pruebas"–, están forjadas de la misma materia evanescente que el contenido del hadiz.

"Las cuestiones de autenticidad y de cronología pierden importancia si se comprende que el hadiz es un reflejo directo de las aspiraciones de la comunidad islámica, que proporciona una documentación valiosa del desarrollo de los fines religiosos del islam, además del

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Corán"[63]. En los "trece siglos de erudición" los recopiladores de hadices descartaron la inmensa mayoría de éstos.

La labor de los tradicionistas

Nombre del tradicionista	*Tradiciones recogidas*	*Tradiciones retenidas*	*Origen de la información*
Bujari	600.000	7.275	Siddîqî[64]
Bujari	700.000 (de diferente *isnad*)		Brown[65]
Bujari	300.000	8.000	Lammens[66]
Abu-Dawud	500.000	4.000	Khoury[67]
Ibn Hanbal	750.000	30.000	Siddîqî[68]
Abu Daud Sulayman	500.000	4.800	Siddîqî[69]

Elaborado por J. Miguel Sáez

En el califato de 'Utmán, la invención de tradiciones se hizo corriente; se inventaron tradiciones para respaldar los intereses de las diversas facciones en que estaba dividida la sociedad; desde el primer siglo del islam, los partidos políticos, los herejes, los predicadores profesionales y muchos musulmanes sinceros contribuyeron al aumento de las tradiciones falsas[70].

> Según Schacht, la ciencia del hadiz nace a finales del califato omeya de Damasco; es la época en que empiezan a esbozarse diversas tendencias jurídicas que posteriormente se convertirán en "escuelas de derecho". Los juristas de Siria, Iraq y el Hiyaz se servían de hadices para atacarse mutuamente. "La idea de Medina como "casa de la *sunna*" resulta ser una ficción de principios del siglo IX". "Los hadices que buscan apoyo en la autoridad de Mahoma o de los *ashab*, compañeros de éste, no contienen información más o menos correcta de los primitivos tiempos del islam; son sólo reflejo de las opiniones de sus autores". "Las tradiciones legales con *isnad* que llega hasta Mahoma empiezan a aparecer hacia mediados del siglo VIII, y este estadio ha sido precedido por otro en que los *isnad* no llegaban tan atrás; por consiguiente no es exacto, como se ha supuesto *a priori*, que ya desde el principio lo más obvio fuese referirse a las decisiones reales o ficticias de Mahoma en los casos dudosos. Este primer estadio no va más allá del fin del primer siglo de la hégira". Es una afirmación gratuita que el trabajo de crítica musulmana de los *isnad* llegó a eliminar gran parte de esas falsificaciones. "En el estudio de las tradiciones hay que notar que los *isnad* tienden a prolongarse hacia atrás, es decir, que habiendo empezado con un garante bastante alejado de Mahoma, luego se le añaden otros más cercanos, o se llega al mismo Mahoma o a uno de sus compañeros. En general puede aplicarse la regla: cuanto más perfecto es el *isnad*, tanto más tardío es el *hadiz*". "Prescindiendo de la cuestión de la genuidad, los hadices constituyen una importantísima fuente histórica como espejo de la vida de la sociedad que les fue contemporánea"[71].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

La embajada de Juan de Gorz

1. JUAN DE GORZ, ENVIADO DEL EMPERADOR OTÓN

> **['Abd al-Rahman III] no era de ningún modo un fanático y sabía apreciar personalmente a los que profesaban otro credo, como demuestran sus relaciones amistosas con el monje Juan de Gorze, el valiente emisario de Otón I. Abd al-Rahman había enviado una embajada al "gran soberano de Alamaniya" Otón I con un mensaje que, entre otros asuntos, contenía –como era obligado para el califa– la invitación de aceptar el Islam[72].**

El monje Juan de Gorze fue enviado como portador de una misiva del emperador alemán a 'Abd al-Rahman III en respuesta a una previa embajada de éste. El emperador Otón I había considerado ofensiva una carta que le había dirigido el califa de Córdoba y por ello hizo esperar tres años a los emisarios de éste antes de recibirlos. A su vez, Otón decide responder con una carta igualmente ofensiva[73]; el monje benedictino Juan de Gorze se ofrece voluntario para llevarla, sabedor de lo que se exponía y deseando recibir la palma del martirio[74].

Burckhardt sigue el relato del viaje de Juan de Gorz, redactado por otro monje a su regreso al monasterio. Pero esta narración contiene algunas interesantes observaciones que Burckhardt no menciona. Refiriéndose a los usos de los musulmanes *qurtubíes* que le llamaron la atención, el relato de Juan de Gorz dice:

> Debe advertirse que la ley por que se rigen es tan inflexible, que aquello que de antiguo se impuso una vez como precepto a toda la nación, no puede ya jamás anularse en manera alguna, y obliga por igual al rey y al pueblo, pagándose con la vida toda transgresión, que castiga el rey cuando procede de sus súbditos, así como el pueblo todo se levanta para castigar las que aquél comete. La primera y más terrible prescripción de sus leyes es que nadie sea osado a proferir la menor palabra contra su religión, delito que sin remisión alguna se expía con la muerte, tanto en los naturales como en los extranjeros, incurriendo el rey, si al oírlo difiriese el castigo para el siguiente día, en igual pena, que se ejecuta sin la menor indulgencia. Así, pues, cuando aquellos magnates se dirigieron a palacio, valiéndose de intermediarios-porque muy raro es el que logra ser introducido a su presencia, y nadie sin haber vencido antes grandes | dificultades, tratándose todos los asuntos por cartas que llevan a su destino esclavos de cámara–, el rey les respondió que no había venido a sus manos carta ni documento alguno de ellos, que sus amigos le habían anunciado la llegada de unos embajadores a él dirigidos, y que habían sido recibidos por su hijo en su propia casa, pero que todavía ignoraba el objeto que traían. Con esta respuesta logró calmar la agitación de los magnates; aunque la verdad era que ya había llegado a sus oídos aquel rumor, de cuya exactitud se cerciorara por medio de enviados secretos, si bien el temor a los suyos le determinó a ocultar de aquella manera lo ocurrido.[75]

'Abd al-Rahman III comisionó al médico judío Hasday ben Shaprut, "el hombre más sagaz que nunca los nuestros[76] vieran ni oyeran para que intentase averiguarlo todo por completo de boca de ellos mismos"[77]. Este Hasden o Hasday hízoles muchas advertencias respecto a las costumbres de los musulmanes y a la conducta que ante ellos deberían observar, aconsejándoles abstenerse

> de todo trato o acción licenciosos, porque todo llegaría al momento a noticia del rey, por insignificante que fuese; que, si se les permitía salir por la ciudad, no respondiesen ni aun por señas a cualquiera chanza de las mujeres, porque nada sería más terrible para ellos, y que no se extralimitasen en modo alguno de las prescripciones que les fueran impuestas, porque esto sería en ellos lo más notado, y una vez presos de nada les serviría su cualidad de embajadores[78].

Burckhardt menciona a Hasday en otro capítulo, cuando escribe que tradujo del griego al árabe una obra de Dioscórides, regalo del emperador bizantino[79]. Dice Burckhardt de 'Abd al-Rahman que

> **los cristianos que vivían bajo su protección estatal gozaban de su hospitalidad. Por lo demás no era de ningún modo un fanático y sabía apreciar personalmente a los que profesaban otro credo, como demuestran sus relaciones amistosas con el monje Juan de Gorze[80].**

La calidad de la protección y de la hospitalidad queda reflejada en las palabras de un obispo mozárabe llamado también Juan, que fue enviado por 'Abd al-Rahman a comunicar a los monjes alemanes la orden de que se presentasen sólo con los regalos y no con la misiva de Otón, ya que había averiguado que era ofensiva. He aquí el relato de la entrevista:

> "Y ¿qué he de hacer –dijo Juan [de Gorz]– con las cartas del emperador? ¿Por ventura no han sido éstas el principal motivo de mi venida? Puesto que el rey se adelantó a escribir aquellas blasfemias, justo es que en las cartas se refuten los vanos fundamentos de su error." A esto contestó el prelado con más templanza: "Considerad nuestra actual situación. Nuestros pecados nos han reducido a sufrir el yugo de los paganos, y las palabras del Apóstol nos prohíben resistir a los poderes establecidos. El único consuelo que en medio de tanta desgracia nos ha quedado es que nos permiten regirnos por nuestras propias leyes, y que respetan y aprecian a aquéllos que demuestran observar fielmente el cristianismo y se complacen en su trato, mientras que aborrecen del todo punto a los judíos. En semejantes circunstancias, pues, tenemos por regla de conducta, siempre que ningún | ataque se dirija a la religión, condescender con ellos en todo lo demás y obedecer sus órdenes en cuanto no se opongan a la fe cristiana. Por consiguiente, mucho más te conviene no hacer mención de tales cosas y prescindir por completo de esa carta, que provocar un escándalo, en gran manera funesto a ti y a los tuyos, sin ninguna necesidad apremiante"[81].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Juan de Gorz le reprocha estas palabras, que sientan mal con la dignidad de un obispo, y que parecen dictadas por el temor a los hombres. Y continúa recriminándole el practicar la circuncisión y el abstenerse de algunos alimentos[82]. A lo que contestó el obispo:

> "La necesidad nos ha obligado a obrar de esta manera, porque de otra no nos permitirían vivir entre ellos; además de que así lo hemos recibido de nuestros mayores por una larga tradición." "Jamás aprobaré –dijo Juan– que se quebranten los divinos preceptos por el temor, afecto o favor de los hombres...; y si vosotros, forzados por la necesidad, habéis tenido que transigir con ellos, según confesáis, yo, completamente libre de esa necesidad por la gracia de Cristo, siento, merced a la divina misericordia, bastante resolución de ánimo para no dejar de dar cumplimiento al encargo que del emperador recibí, por temor, dádiva o favor alguno. Así, pues, no me presentaré al rey sin la carta del emperador, en la que falte ni se varíe una letra ni una coma, y si alguno maldijere de la recta fe católica que profesamos y contradijese sus asertos, me opondré abiertamente, sin que el mismo temor de la muerte sea bastante a retraerme de proclamar la verdad.[83]"

2. RECIBIMIENTO CALIFAL DE LA COMITIVA DE JUAN DE GORZ

La narración de Burckhardt acerca del recibimiento que 'Abd al-Rahman dio a la comitiva de Juan de Gorz refleja con fidelidad el relato del monje. Tan sólo hay que objetar dos cosas: que la costumbre de no mostrarse en público, la "ocultación" del califa, que Burckhardt atribuye a la senilidad, tiene una motivación estructural, siendo una constante en la evolución del poder político islámico, común al mundo oriental y a Occidente; y, en segundo lugar, si Juan de Gorz, tras la primera entrevista ya quiso regresar a su país, fue el propio 'Abd al-Rahman quien le pidió que se reunieran de nuevo otras dos veces[84], no "unas cuantas veces más", como dice Burckhardt[85]. He aquí la narración de Juan de Gorz:

> Fijado el día para su presentación, dispusiéronse preparativos suntuosos de todas clases, para hacer ostentación de la real magnificencia. Diferentes filas de soldados ocupaban por ambos lados todo el camino que mediaba desde el alojamiento de los legados hasta la ciudad y desde ésta al palacio real; la infantería en primera línea, fijas las picas en tierra, blandía en sus manos a gran distancia ciertas lanzas y armas arrojadizas, ejecutando un simulacro militar; seguían después otros soldados montados en mulos y armados a la libera, y tras éstos, la caballería, haciendo relinchar y piafar a sus corceles con las espuelas. Además, unos moros, que por su extraño aspecto atemorizaron a los nuestros, ejecutaban diferentes escarceos o ejercicios militares, que a aquéllos les parecieron maravillosos, levantando una gran polvareda por el camino, ya de suyo bastante empolvado por lo seco de la estación, porque era el solsticio de verano. Con toda esta pompa fueron conducidos a palacio, y allí salieron a su encuentro los grandes de la Corte hasta la misma puerta del exterior, que, como todo lo demás, estaba alfombrado con preciosos paños y tapices[86].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Aunque le sorprendió el fasto y boato de la corte de 'Abd al-Rahman, no parece, por lo que cuenta acerca de la rigidez de las leyes y la desconfianza mutua entre el califa y el pueblo, que el fraile alemán se asombrara, como expone Lévi-Provençal, "en presencia de una civilización de la que sabía de antemano que era muy delicada y refinada"[87].

Burckhardt acaba de referir el mismo protocolo en la recepción del califa a los embajadores francos unas líneas antes, esta vez según lo ha narrado el prolífico escritor andalusí Muhyi l-Din Ibn al-'Arabi[88]. Después de recorrer el camino desde Córdoba hasta el palacio, bajo dos filas de soldados a cada lado con las espadas entrecruzadas en alto, para infundirles miedo, llegaron al palacio cuyo suelo estaba alfombrado con brocado desde la puerta de la ciudad hasta el trono; y de vez en cuando aparecían chambelanes vestidos lujosamente[89]. Hasta aquí el relato de Juan de Gorz coincide a grandes rasgos con el de Ibn al-'Arabi. La divergencia asoma en la descripción de 'Abd al-Rahman. Según Ibn al-'Arabi, los embajadores "llegaron a un patio sembrado de arena, en cuyo centro estaba sentado el Califa, con vestidos raídos y que le quedaban pequeños: todo lo que llevaba puesto no valdría cuatro dirhemes. Permanecía sentado en el suelo"[90]. La narración de Juan de Gorz que, no hay que olvidar, fue protagonista de los hechos, mucho más sobria y objetiva, sin adornos literarios, no describe modestia o austeridad del califa; éste se encontraba en una cámara solo, "como una divinidad, para nadie o para muy pocos visible, las suntuosas telas de que estaba cubierto, confundían a la vista las paredes con el pavimento. Allí, y en medio del lujo más espléndido, se hallaba el monarca recostado en un cojín, porque no usan, como los demás pueblos, tronos o sillas, sino lechos o cojines, en que se recuestan, cruzando una pierna sobre la otra, para comer o para conversar. Cuando Juan se presentó ante él, le dio a besar la palma de su mano, favor que no dispensa a ninguno de sus vasallos ni de los extranjeros, así como tampoco a los inferiores o personas de poco viso, presentándola tan sólo a los grandes personajes o a los que recibe con la mayor pompa"[91].

Desde la perspectiva de los acontecimientos que marcarán el fin del califato, en los que se revela la fragilidad de la autoridad califal –cuando Almanzor usurpa el ejercicio del poder al nieto de 'Abd al-Rahman III y posteriormente se suceden patéticamente califas en medio de una guerra civil, sin contar ninguno de ellos con sólidos apoyos entre sus súbditos y sin haber logrado la cohesión de la masa de la población, el aislamiento en la ciudad de Medina Azahara[92]–, el ocultamiento, el laberinto protocolario, el boato y la magnificencia[93] de 'Abd al-Rahman III se presentan como recursos para reforzar su poder infundiendo asombro, temor y respeto entre los súbditos. El fausto y la ostentación son los signos de la soberanía[94], pero, después de los medios de coerción, son también sus columnas.

Burckhardt reproduce correctamente la primera parte del relato de Juan de Gorz sobre la partida del monje de la corte cordobesa:

> De allí a algún tiempo volvió el rey a llamar a Juan, con el que conversó larga y familiarmente, e informándose del poder y dotes de nuestro emperador, del número y valor de sus tropas, de su esplendor y riquezas, de su táctica de guerra y de sus triunfos y de otras muchas cosas de este género[95].

Hasta aquí, la versión de Burckhardt se atiene al relato original. Pero a continuación, la adaptación se aleja sustancialmente de éste.

Relato de Burckhardt	Relato de Juan de Gorz
['Abd al-Rahman] censuró la política de Otón I por no haber sometido totalmente a la nobleza, y mostró tener tal conocimiento de la naturaleza humana, que Juan de Gorze volvió a su tierra sintiendo el máximo respeto ante su sabiduría y cultura[96].	Jactándose ['Abd al-Rahman], por su parte, de sus propios recursos y haciendo notar cuán superiores eran sus ejércitos a los de los demás reyes de la tierra. Pocas palabras contestó a esto Juan, limitándose a satisfacer en algún modo los deseos del rey, y, por último, añadió: "Lo que sí puedo decir es que no conozco monarca alguno de este mundo que pueda competir con el nuestro en extensión de territorio, en armas o el caballos"[97].

Burckhardt destaca la personalidad de 'Abd al-Rahman III y pone en su boca palabras que sólo el posterior juicio de la historia podía proferir, que el monje alemán no menciona. Burckhardt omite que Juan de Gorz ensalza los recursos del imperio alemán –en detrimento de los que poseía el califa cordobés– y no demuestra sentir "el máximo respeto" por la sabiduría de 'Abd al-Rahman.

Almanzor no respetó la tumba del Apóstol

Escribe Burckhardt:

> **Cuando el gran estratega Almanzor conquistó, en la lejana Galicia, Santiago de Compostela, mandó trasladar a Córdoba las campanas del santuario a hombros de cautivos cristianos, con el fin de utilizarlas como lámparas. Por cierto, respetó la tumba del apóstol Santiago, sólo destruyó la abadía[98].**

La destrucción de ciudades cristianas, el traslado de las campanas y cautivos a Córdoba[99], el hecho de respetar la tumba de Santiago, son elementos que componen un estupendo retablo que describe con admiración el irresistible poder y la superior magnanimidad de Almanzor, reproducido por otros historiadores en términos parecidos a los de Burckhardt[100]; éste no menciona algunos detalles del relato: que el conquistador ordenó destruir, además de la iglesia, las casas y las murallas, que la devastación llegó hasta San Cosme de Mayanca, que se llevó también las puertas de la ciudad[101] y que respetó no sólo la tumba sino también la vida del único monje que quedó para custodiar la tumba[102]; Almanzor, según otro historiador, no quería destruir la cristiandad: sus incursiones tenían por finalidad la obtención de botín y, si saqueaba iglesias o monasterios, lo hacía por los tesoros

depositados allí, pues saquear un monasterio era como "atracar un banco"[103]. Américo Castro rubrica diestramente la descripción del suceso compostelano: "No respetó sino el área estricta de la sagrada reliquia, en un estremecimiento de respetuosa tolerancia; el musulmán sabía que la virtud de lo sagrado no terminaba en los límites de su religión"[104]. Hasta aquí la "historia" enriquecida literariamente.

La noticia de que el Victorioso respetó el sepulcro de Santiago ha quedado desmentida por las investigaciones arqueológicas: la excavación del subsuelo de la basílica actual, que ha puesto al descubierto los restos de la iglesia del siglo X, muestra en éstos las huellas de la destrucción y del incendio. Frente a lo que han escrito los cronistas árabes, la tumba del Apóstol no fue respetada; nadie guardaba sus restos porque los cristianos se los habían llevado consigo en su retirada[105]. Si Almanzor, en la campaña de 988, ordenó respetar una torre de la muralla de León, no lo hizo por un prurito arqueológico: su intención fue que la posteridad juzgase la fortaleza de la ciudad que había destruido[106]. El hecho habitual era que los musulmanes, que conocían la devoción de los cristianos, destruían los santuarios donde se guardaban las reliquias, y el mismo Almanzor combatió, saqueó o destruyó sistemáticamente los más famosos y venerados monasterios cristianos del norte[107]: Sahagún (883 y 1000), la Cogolla (1002), Cardeña, etc.[108] El saqueo y la destrucción de monasterios tampoco eran desconocidos en los anales del islam de Oriente[109].

1. ¿CRUZADOS EN SANTIAGO DE COMPOSTELA EN EL SIGLO X?

Afirma Burckhardt:

> **Almanzor [...] sólo destruyó la abadía, ya que ésta era un foco de concentración para los cruzados[110]. A partir del año 1017 la Iglesia romana predicaba la cruzada contra los musulmanes españoles; continuamente acudían caballeros de Borgoña, Champaña y Normandía para reforzar los ejércitos cristianos españoles. La iniciativa de la "guerra santa" pasó entonces totalmente a manos de los cristianos[111].**

Si se toman los términos rigurosamente, no hay ninguna constancia de que, a finales del siglo X, Santiago de Compostela fuera un centro de concentración de cruzados. Tanto si fueron las cruzadas una reacción a las persecuciones emprendidas por el califa fatimí al-Hakim (996-1021) contra los cristianos de Egipto y Siria, que incluía también Tierra Santa[112], como si fueron una respuesta al avance de los turcos seljucíes, ninguno de estos hechos decisivos había tenido lugar en la época de Almanzor. Las cruzadas comenzaron mucho tiempo después con llamamientos del Papa a combatir contra los musulmanes, que iban acompañados de indulgencias; ninguna se había proclamado en la época de Almanzor.

La cruel persecución de al-Hakim fue conocida por la cristiandad occidental; posteriormente, la derrota sufrida en 1071 por el emperador bizantino en Manzikert, frente a los turcos

seljucíes, abrió la puerta para que éstos se apoderaran de la práctica totalidad de la península de Anatolia. Los bizantinos solicitaron ayuda a Occidente. La ciudad de Jerusalén cambió de manos varias veces, en pugna sangrienta entre los fatimíes y los turcos seljucíes; las peregrinaciones estaban amenazadas por estos acontecimientos y por la inseguridad de los caminos de Anatolia y Palestina. "Con el doble móvil de auxiliar a los cristianos orientales y de proteger las peregrinaciones realizó Urbano II la prédica de Clermont, que puso en marcha el ciclo de las cruzadas"[113]. Y esto sucedía un siglo después de la incursión de Almanzor contra Compostela, cuyas campañas tuvieron lugar entre 978 y 1002; las persecuciones de al-Hakim entre 996 y 1021; la guerra civil estalló en al-Andalus entre 1009 y 1031, dejando el tablero político andalusí fraccionado en reinos de taifas, lo que permitió a los cristianos dar un gran impulso a la Reconquista; la conquista de Toledo tuvo lugar en 1085. El momento en que la intervención de cruzados europeos en España es determinante no llegará hasta 1147. En ese año, Alfonso VII, actuando como 'emperador', dirige una cruzada de sus vasallos hispánicos contra Almería, con la ayuda de una flota genovesa[114].

Cuando el Papa Urbano II proclamó en 1095 la cruzada por la recuperación de Tierra Santa, la *yihad* islámica contra Occidente contaba con una duración de cinco siglos y la correspondiente lucha contra el islam en la península ibérica tenía casi cuatro siglos de antigüedad[115]. A finales del siglo X, la iniciativa militar estaba en manos de los musulmanes andalusíes; Almanzor llevó a cabo cincuenta expediciones victoriosas contra los reinos del norte de la península, golpeando todos sus centros de vida civil y religiosa[116]. Treinta años antes que se predicase la primera cruzada a Palestina[117], en 1063, el Papa Alejandro II impulsó la protocruzada de Barbastro, cuando el rey de Aragón Ramiro I fue muerto ante Graus y la existencia del reino fue amenazada[118]; el Papa patrocinó la expedición de nobles franceses que consiguió reconquistar Barbastro el año siguiente (1064), concediendo a los combatientes la remisión de los pecados[119]. La caída de Barbastro, según una crónica musulmana, estremeció a los musulmanes de toda la tierra andalusí, que temieron que Córdoba corriera una suerte similar[120].

2. LA CRUZADA, ¿RÉPLICA CRISTIANA DE LA *YIHAD*?

Suárez Fernández ha escrito que la idea de la guerra santa "se abrió paso en la Cristiandad a lo largo del siglo XI"[121] por influencia de los musulmanes que consideraban la *yihad* una prescripción esencial. Watt sostiene que las cruzadas fueron "en parte" una imitación de la *yihad* musulmana[122]; Esposito, que el cristianismo y el islam "han estado enzarzados en una lucha política y teológica porque el islam, a diferencia de otras religiones, ha amenazado la influencia política y religiosa del cristianismo"[123], sugiriendo estos historiadores que la Reconquista española fue una réplica a la guerra santa de los moros[124].

"Es poco probable", escribe Fletcher, que a comienzos del siglo XI o en la época de Almanzor la idea de una "cruzada-reconquista" o que la guerra contra el islam otorgara méritos espirituales a los combatientes tuvieran amplia difusión en la España cristiana[125]. La equiparación de la lucha contra los musulmanes de la Reconquista con la *yihad* no es aceptada por Sánchez-Albornoz, para quien el sentido de la Reconquista, en la conciencia de los cristianos peninsulares, residía en la recuperación del solar patrio[126]. No fue ni *yihad* como la entienden los musulmanes ni cruzada como la entendió la cristiandad occidental durante los siglos XI al XIII, porque no se realizó en cumplimiento de un precepto canónico ni se llevó a cabo con fines religiosos[127]. A diferencia de la *yihad*, las cruzadas no tuvieron su origen en un mandato evangélico, sino que fueron la respuesta a una agresión musulmana[128]. "Los cruzados o los cristianos que combatieron la guerra no pretendían hacerlo basándose en el Evangelio: lo hicieron más bien en nombre de la defensa de la cristiandad –o así lo pensaban– o sea en defensa de su Estado nacional o incluso de lo que consideraban sus propios derechos"[129].

Muchas de las campañas de la Reconquista, después de 1095, fueron consideradas como cruzadas por los Papas, desde Las Navas de Tolosa hasta la campaña de Granada[130]. No parece plausible que Burckhardt haya identificado la ciudad de Santiago y la Orden del mismo nombre, pero su idea de que Santiago de Compostela era un "foco de concentración de cruzados" sólo se comprende si se acepta el supuesto de que los monjes cristianos eran guerreros y de que su belicismo emulaba el ejemplo de los guerreros musulmanes, que solían asociar la guerra contra los infieles con el monacato; Américo Castro, defensor de esta opinión, pone el ejemplo de los combatientes conducidos a la batalla por un obispo y sugiere que a Santiago acudieron peregrinos y cruzados: "así se creaba un aire de maravilla en torno a la tierra del apóstol, a la cual, en último término, vinieron muchos más peregrinos que cruzados"[131]. Pero la tesis de que fueron primeramente los monjes de Cluny quienes convirtieron la reconquista en una cruzada ibérica merece poco crédito[132].

La expresión 'cruzada' no se empleó nunca durante la Edad Media; entonces se decía: el camino de Jerusalén, el paso, el viaje, el camino de la cruz; la forma más empleada era la peregrinación[133]. Los musulmanes de la época no conocían a las cruzadas con este nombre, que fue introducido posteriormente por escritores árabes cristianos; los cruzados eran, para los observadores musulmanes coetáneos, simplemente francos o infieles[134]. La cruzada fue un acontecimiento tardío en la historia cristiana y, "hasta cierto punto, marca un desvío radical de los valores cristianos básicos tal como se expresan en los Evangelios. La Cristiandad había sido atacada desde el siglo VII y había perdido vastos territorios ante el dominio musulmán; el concepto de una guerra santa, una guerra justa, era conocido desde la Antigüedad. Sin embargo, en la larga lucha entre el islam y la Cristiandad, la cruzada fue

tardía, limitada y de duración relativamente corta. La *yihad* está presente desde el principio de la historia islámica: en las Escrituras, en la vida del Profeta y en los hechos de sus compañeros y sus sucesores inmediatos. Ha continuado a lo largo de la historia islámica y conservado su atractivo hasta la actualidad"[135].

¿Contaba Córdoba con un millón de habitantes?

Burckhardt da por buena la tópica cifra del millón de habitantes para la población de Córdoba[136]. Señala Torres Balbás que, a falta de estadísticas, se siguen barajando cifras dadas por antiguos historiadores y cronistas sobre el número de habitantes de las ciudades hispanomusulmanas, evaluaciones que suelen ser fantásticas "por error unas veces, y otros muchas por propósito deliberado de falsear la verdad, practicando el siempre mendaz arte de la propaganda"[137]. Molina llama cifra mágica y absolutamente desproporcionada a la cantidad de un millón de habitantes, atribuida a Córdoba en el siglo X[138]. Christys afirma que no se conoce el volumen de la población de la capital de los omeyas andalusíes y que la cifra del millón de habitantes procede de una afirmación de Ibn Hawqal –quien aseguraba que había rodeado las murallas en una hora[139]– tomada en su literalidad, que decía que Córdoba era casi la mitad del tamaño de Bagdad, y la cifra de cuatro millones de habitantes que se otorga frecuentemente a Bagdad parece derivar de la expresión hiperbólica de las fuentes árabes, que también operaba en las historias de al-Andalus[140].

Los datos de los cronistas musulmanes resultan muy exagerados[141]. Los estudios arqueológicos reducen Córdoba a proporciones más modestas[142]. Russell estimó la población de Córdoba en 90.000 habitantes, la de Sevilla en 52.000 y la de Toledo en 28.000[143]. Pavón cree verosímiles los datos de Ibn Galib, que atribuyó a Córdoba 113.000 casas dentro de la medina amurallada, caso excepcional[144]. Si esta cifra se multiplica por el número de miembros por familia, fijado en 5 ó 6, la población oscilaría entre 565 mil y 678 mil habitantes[145]; "más o menos", habría que añadir.

La población de Córdoba podía llegar a los 90.000 habitantes. Alrededor de un 5 por ciento, de una población total de unos seis millones en al-Andalus, podía vivir permanentemente en ciudades[146].

Los 400.000 volúmenes de la biblioteca de Al-Hakam II

El islam no sería una cultura de un solo libro. En al-Andalus abundarían bibliotecas y bibliófilos, entre los que se destacaba la figura de Al-Hakam II. En dos ocasiones nombra Burckhardt sus 400.000 libros:

> **Se dice que conservaba en su biblioteca 400.000 volúmenes, gran parte de ellos anotados por el propio califa con datos relativos a su**

> **procedencia y sus autores[147]. Si el soberano posee una biblioteca de 400.000 volúmenes, todos pasados por sus manos, ningún ministro o secretario se dará por satisfecho con una biblioteca propia de sólo cien volúmenes. Esto producirá tal incremento en el mercado de libros que no dejará ociosos ni a los copistas ni a los encuadernadores, ni tampoco a los autores[148]. Entre estas profesiones, la del copista no era la menos importante, ya que la caligrafía evolucionó en los países islámicos hasta constituirse en un arte tan elevado que ni reyes ni príncipes retrocedieron ante el esfuerzo de copiar con su propia mano alguna obra importante, particularmente el Corán[149].**

Burckhardt coincide o se inspira en aquellos escritores que, como Lévi-Provençal, aceptan los datos de las crónicas musulmanas; éste último escribe que la biblioteca de Alhaquem II "era de una riqueza incomparable. Comprendía nada menos que 400.000 volúmenes, y su catálogo, reducido a una simple enumeración de los títulos de las obras y de la mención de los nombres de sus autores, llenaban cuarenta y cuatro registros de cincuenta hojas cada uno. Un verdadero ejército de buscadores de libros, de corredores y de copistas se movía por cuenta del monarca español"[150]. Menéndez Pidal señala que los libros habían sido "traídos de todo el mundo árabe, Alejandría, el Cairo, Bagdad y Damasco, mientras las bibliotecas eclesiásticas del Occidente sólo contaban sus libros por docenas o no pasaban de la centena"[151]; Chejne dice que el califa "había leído la mayoría"[152].

Si Al-Hakam hubiera dedicado tan sólo una hora a cada libro, hubiera tenido que emplear 45 años ininterrumpidamente dedicado a la lectura y, si hubiera leído un libro al día, los años hubieran ascendido a 1095, lo cual es seguramente imposible.

Sánchez-Molini divide por diez la cifra fabulosa: "los historiadores de la época, quizá exagerando, dicen que la biblioteca estaba formada por 400.000 volúmenes, pero... la cifra oscilaría entre 20.000 y 40.000 volúmenes"[153] y califica de "leyenda" la noticia de que el califa había leído y anotado todos los libros de su biblioteca[154]. La misma cifra de 400.000 es atribuida por los historiadores a un ministro de Zuhayr, rey de la taifa de Almería[155]. Mª Jesús Rubiera reduce la cantidad de libros de Al-Hakam y de otros cortesanos a 10.000[156]. Samsó afirma que "debe rechazarse la cifra tópica de 400.000 volúmenes", que las fuentes árabes atribuyen a la biblioteca de Alejandría y a alguna biblioteca privada de las que "aparecieron, durante los siglos X y XI, en Córdoba, Sevilla, Almería, Badajoz, Toledo, Zaragoza, etc."[157]

La biblioteca califal fue "dolorosamente mutilada" poco tiempo después de su constitución por Almanzor, que ordenó quemar algunas obras, enterrar otras o arrojarlas a un pozo o destruirlas de otra manera[158].(Lévi-Provençal) Almanzor destruyó los libros que trataban de las ciencias consideradas subversivas o ilícitas[159]. En una biografía reciente de Ibn Abi Amir se afirma que la "expurgación" de la biblioteca fue parcial, pues las obras destruidas por su mandato "constituían sólo una parte del conjunto"[160]; que la dispersión "total y definitiva" se

produjo sólo después de la desaparición de la dinastía amirí, cuando Wadih, liberto de Almanzor, vendió los libros, que se encontraban en el alcázar de Córdoba, estando la capital sitiada por los bereberes; al irrumpir éstos en Córdoba, el resto de los libros fue saqueado[161].

Las destrucciones y quemas de libros tuvieron lugar también en otras épocas y fueron sus víctimas Ibn Masarra, Ibn Hazm, Abu Bakr Ibn al-'Arabi[162] e Ibn al-Jatib sin que "nada tuviesen que ver en estos casos almorávides o almohades, a quienes suele colgarse el sambenito de la exclusividad en la intolerancia –excepcional, claro– según la cómoda praxis de proyectar el problema hacia causas y causantes exógenos"[163]. Durante el dominio almorávide se produjo la quema de una obra de Algacel (*al-Ihyâ*), por "la ignorancia y estrechez intelectual de los almorávides", entre otros motivos[164]. Los almohades incineraron la *Mudawwana* y crucificaron a Ibn Habib al-Qasri[165].

1. EL LIBRO EN EL ISLAM

Es de destacar el pertinaz rechazo a la introducción de la imprenta en los países musulmanes en los tiempos modernos[166]. Antes del siglo XVI, refugiados judíos procedentes de Europa habían importado prensas en Turquía y fundado imprentas judías en Estambul y otras ciudades; fueron seguidos por los armenios y griegos. Estos establecimientos sólo fueron autorizados con la condición estricta de no imprimir libros en turco ni en árabe, prohibición que seguirá vigente hasta principios del siglo XVIII[167].

El control de publicaciones y la prohibición de libros y revistas "nocivos para la fe", resultado de la falta de libertad de pensamiento, se sigue dando en muchos países del islam: "Sólo en el año 1997, por ejemplo, el comité pertinente de la universidad de al-Azhar de El Cairo decretó la retirada de la circulación de 196 libros"[168]. En tiempos recientes, las ventas de libros en el mundo musulmán presentan un cuadro sombrío. "Un listado de veintisiete países, encabezado por EE.UU. y cerrado por Vietnam, no incluye ni un solo Estado musulmán"[169]. Un informe sobre el desarrollo árabe de 2002 publicado bajo los auspicios de la ONU asegura que el mundo árabe traduce aproximadamente la quinta parte de libros de los que traduce Grecia. "El total acumulado de libros traducidos desde la época del califa Mamún (siglo IX) es de unos 100.000, casi el promedio de los que España traduce en un año"[170].

La batalla de Zalaca

1. LOS ALMORÁVIDES SON LLAMADOS A ESPAÑA

Escribe Burckhardt que los juristas de las taifas ("regiones") decidieron pedir a Yusuf b. Tasfin, jefe de los almorávides, ayuda contra los cristianos. Los almorávides "intentaban restaurar la ley islámica en su pureza original". "Al-Mu'tamid, que llevaba años

intercambiando correspondencia con Yusuf b. Tasfin, se puso de acuerdo con los príncipes de Granada y Badajoz y todos juntos enviaron embajadores al soberano de los almorávides, invitándole con insistencia a que viniera con su ejército a España"[171].

Las crónicas discrepan en muchos puntos acerca del dominio almorávide en al-Andalus; no coinciden sobre la misma decisión de llamar a los almorávides. Según el *Hulal al-mawsiyya*, el primero que pidió socorro fue el rey de Badajoz, al-Mutawakkil, alarmado por la pérdida de Coria en septiembre de 1079. Para el *Rawd al-qirtas*, al-Mu'tamid invitó a Yusuf a cruzar el estrecho en 1074-5 y le ayudó a apoderarse de Ceuta. Para el *Rawd al-mi'tar*, antes de que los reyes de taifas diesen el primer paso, ya Yusuf recibía constantemente delegaciones de al-Andalus[172]. Burckhardt, por tanto, ha optado por la versión del *Rawd al-qirtas*, sin alegar ningún motivo para haber descartado o no haber mencionado las otras versiones.

Burckhardt describe a los almorávides como "nómadas de lo más profundo del Sahara", cuyo movimiento tuvo su origen "en un *ribat,* especie de castillo de orden militar, fundado por un asceta marroquí" en una isla del Níger; la guarnición de esos castillos "se componía, por regla general, de voluntarios dedicados alternativamente a la "guerra santa" y a ejercicios piadosos"; la raíz de "almorávide" ha dado en francés *marabout*, lo que "indirectamente da testimonio del papel espiritual que desempeñaron los habitantes de *ribat* del Sahara hasta los tiempos más recientes"[173].

Los datos de Burckhardt proceden de las crónicas musulmanas. La realidad es que no ha sido posible identificar el *ribat* en cuestión; ni siquiera se sabe si fue realmente construido un edificio, o por el contrario, Ibn Yasin sólo organizó una *vida de ribat*; tampoco coinciden los historiadores árabes en fijar el emplazamiento de este *ribat*. Escribe Bosch Vila: "Hay que descartar la idea, reiterada todavía en demasiados manuales, de que Ibn Yasin se retirara a una isla del Senegal, pues, entre otras razones, los sinhaŷa no habían alcanzado el río en aquella época"[174]. Treinta años antes de su entrada en la Península, hacia 1052, ya se hallaban agrupadas las tribus de los hombres velados en una confederación, unida por los tradicionales lazos étnicos o familiares y además, por un vínculo religioso[175].

La invasión almorávide repercutió seriamente en la política, sociedad y cultura peninsulares; al sustituir el poder de los débiles y divididos reinos de taifas "por un poder imperial agresivo con base en la orilla opuesta del estrecho de Gibraltar", se produjo la africanización de al-Andalus, la contra-reconquista islámica y lo que había sido una especie de guerra civil española entre cristianos y musulmanes tendió a convertirse para los dos bandos en una terrible colisión de pueblos extraños y de ideologías religiosas, culturales y políticas opuestas[176].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

> **Étnicamente eran bereberes de la tribu de los Sinhaŷa, que se caracterizaban, como sus primos los Tuareg, por llevar la cara velada; es decir, los hombres se cubrían la cara, no las mujeres[177]. (Titus Burckhardt)**

Burckhardt se complace en describir la imagen de los hombres velados del desierto; los andalusíes, sin embargo, veían en ellos algo amenazador más que un motivo pintoresco. Los almorávides se cubrían la cabeza y la frente hasta las cejas con el *niqab*, y con el *litam* se tapaban el cuello y el resto de la cara; sólo los ojos quedaban al descubierto[178]. Con un aspecto tan fiero, no es de extrañar que el contemporáneo Ibn Abdún se lamente de que atemorizaban a sus paisanos de Sevilla y que otros adoptaran esta indumentaria para cometer abusos. Por eso, pide al gobierno que el *litam* sea el distintivo exclusivo de los almorávides, "porque los mercenarios y los milicianos bereberes negros, así como otros que no tienen por qué hacerlo, se ponen el *litam* para que las gentes los vean y les tengan miedo, y gracias al *litam* cometen multitud de desafueros"[179]. Y continúa diciendo Ibn Abdún que "estos milicianos bereberes y mercenarios, que son unos insolentes, si se velan el rostro y modifican su aspecto externo, pueden ser tenidos por hombres importantes y recibir unas muestras de estimación y respeto de los que no son dignos. No conviene que nadie circule armado por la ciudad, pues ello puede dar ocasión de desórdenes, sobre todo por parte de los bereberes, gentes que, cuando se encolerizan, no reparan en matar o herir a quien sea"[180].

"La tromba de los hijos del desierto se precipitó sobre España" escribe García Gómez, "con los rostros velados, quizá –como decía un poeta andaluz– para celar el pudor de su barbarie"[181]. O quizá, simplemente, como signo de identificación colectiva en el combate, primero, y como medio para ocultar la identidad personal, posteriormente. "Yusuf el Almorávide (m.1107) hace que sus camellos pasen el Estrecho, espantando a los andaluces, que jamás los habían visto"[182].

Burckhardt hace hincapié en el carácter religioso del movimiento, que había consistido en la islamización profunda de algunas tribus del desierto[183]. Si el régimen almorávide representaba en sus inicios una reacción religiosa, moral y política contra la relajación del régimen anterior[184], a la muerte del fundador Ibn Yasin, en 1059, y de su sucesor, el primitivo carácter religioso del movimiento terminó por desaparecer casi completamente; "la reforma de costumbres, de acuerdo con los principios rigoristas de aquel malikismo de vía estrecha, ya no era tan importante como la expansión política y la consecución de una hegemonía de raza sobre todo el territorio de Marruecos"[185]. Perdía fuerza el fanatismo religioso de los nómadas salidos del desierto y afloraba la ambición de crear un imperio y disfrutar de tierras conquistadas a otras tribus[186]. Los almorávides, a su vez acusados de relajación, un siglo

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

más tarde serán reemplazados por los almohades; de nuevo se alzará el estandarte de implantar el rigor de la charia.

La expansión almorávide estaba motivada, en el fondo, por la ambición de los Sinhaya de arrebatar a los Zanata el dominio político y la posesión de las fértiles llanuras de Marruecos. Es una lucha entre nómadas Sinhaya y sedentarios Zanata, en la que los primeros llevan una gran ventaja. So capa de religiosidad, única motivación que Burckhardt menciona, se esconde un perpetuo problema social que lleva al choque de dos sistemas de vida. Lo religioso cede el lugar a lo político, vinculado a lo social. La expansión almorávide cambia de carácter a raíz de la muerte de Ibn Yasin, cuando ya casi se ha asegurado la victoria o la sumisión de una buena parte de los Masmuda sedentarios y se han comenzado a gustar los beneficios de las tierras fértiles y de las aguas superficiales. El matiz religioso y la reducción de impuestos eran factores que aseguraban la adhesión de las poblaciones sometidas y de la casta de los alfaquíes a los Zanata, facilitando la rápida progresión almorávide[187].

Mientras duraron las conquistas que aportaban copiosos botines, los almorávides pudieron elaborar el presupuesto estatal a base de los impuestos aprobados por la charia, las contribuciones de los *dimmis* y los ingresos arancelarios. Una vez estabilizada la situación, fue preciso acudir a los impuestos ilegales. Las nuevas dinastías insistían monótonamente en la supresión de estas cargas "ilegales", para volver a introducirlas al poco tiempo. "Los almorávides se vieron obligados a someter a impuesto casi todos los artículos, aun los saltamontes, el jabón y los husos. El suprimir tales impuestos resultaba popular; después, no importaba tanto que hubiera que introducirlos de nuevo irremediablemente"[188].

Si en al-Andalus la población los había acogido favorablemente porque con ellos se libraban de los opresores e indignos reyes de taifas y prometían austeridad[189], a la postre recurrieron a las mismas exacciones arbitrarias que habían condenado, se ganaron la enemiga del pueblo y retornó la secular animadversión entre andalusíes y bereberes[190]; en al-Andalus, el dominio almorávide duró tres generaciones y el movimiento pendular y centrífugo condujo de nuevo a la disgregación taifal.

2. LA BATALLA DE ZALACA NO FUE DECISIVA

Describe Burckhardt con cierto detalle la famosa batalla de Zalaca, en la que las tropas almorávides derrotaron al todavía invicto Alfonso VI:

> **Hasta entonces la fuerza de los ejércitos cristianos había sido la caballería pesada, que traspasaba "vestida de hierro" impetuosa las filas enemigas. Los árabes habían preferido la caballería ligera, armada de lanzas y escudos de cuero, rápida y fácil de mover, pero incapaz de resistir la carga de los hombres de hierro. También esta vez, Alfonso logró con sus jinetes abrirse paso a través de las tropas**

> **enemigas, pero esto le fue de poco provecho, ya que las aguas que cedían ante él, se volvían a cerrar a sus espaldas. Además Yusuf utilizó contra los jinetes cristianos arqueros turcos que con sus grandes y fuertes arcos enviaban bandadas de flechas que llovían sobre caballos y jinetes. Las tropas africanas, los sinhaŷa y otras tribus bereberes marroquíes atacaban al son ensordecedor de los tambores que hacía temblar el aire y la tierra. Finalmente Yusuf hizo intervenir su guardia negra, armada de largas espadas y escudos hechos de piel de hipopótamo, que se abrió camino hasta la proximidad del rey cristiano, el cual quedó herido. Sólo la oscuridad de la noche permitió a Alfonso y unos cien caballeros escapar de la aniquilación. Según las crónicas musulmanas murieron en esta batalla ochenta mil jinetes y veinte mil infantes del ejército cristiano[191].**

Muchos historiadores, aceptando como válidas las noticias de las crónicas musulmanas sobre la batalla de Zalaca, han podido escribir que los almorávides "hicieron un terrible destrozo en el ejército castellano"[192], "infligieron una asombrosa derrota a los cristianos"[193], o que la campaña de Yusuf "terminó con la aplastante victoria de los almorávides frente a los castellanos"[194]. Otros, más realistas, han observado que "las consecuencias inmediatas de esta victoria almorávide no deben sobreestimarse. Toledo siguió firme en manos cristianas"[195].

Burckhardt pertenece al grupo de los primeros e incluye en la descripción del combate algunos de los detalles más coloristas de las crónicas musulmanas; si en 1970 escribe que Yusuf utilizó contra los jinetes cristianos arqueros turcos, Huici había escrito muchos años antes, en 1956, que no hay que aceptar el error, al que induce el *Rawd al-qirtas*, de que Yusuf tenía arqueros turcos, "pues éstos no entraron en Ifriqiya para pasar luego al servicio de los Califas almohades, hasta la segunda mitad del siglo XII"[196], más de seis décadas después de que tuviera lugar el encuentro de Zalaca. Escribe Burckhardt que las tropas africanas atacaban "al son ensordecedor de los tambores que hacía temblar el aire y la tierra" y que finalmente, el emperador almorávide hizo "intervenir su guardia negra, armada de largas espadas y escudos hechos de piel de hipopótamo". Estos y otros detalles se encuentran en *La España del Cid*, de Menéndez Pidal, quizá la fuente en la que se inspiró Burckhardt, pues lo cita en la bibliografía:

> Los musulmanes reunidos arreciaron en la pelea, y cuando ya caía la tarde Alfonso mantenía penosamente la defensiva. La guardia negra de Yúçuf, compuesta de 4.000 soldados, armados con delgadas espadas de la India y con escudos de piel de hipopótamo, fue lanzada de refresco al combate y se abrió paso hasta el mismo rey leonés. Alfonso acometió espada en mano a un negro, el cual, esquivando el golpe y agachándose ante el caballo, que se le echaba encima, lo sujetó por la rienda, y de una vigorosa puñalada atravesó la loriga del rey, cosiéndole el muslo a la silla de montar. Los cristianos no pudieron resistir; fueron arrojados de su campamento al anochecer, y el rey con sus principales nobles se refugió en un cerro

> inmediato, desde donde veía las llamas que abrasaban sus tiendas y el saqueo de caudales, provisiones y armas que allí hacían los vencedores[197].

Isidro de las Cagigas dio la réplica a afirmaciones como éstas, en una fecha tan temprana como 1948, al escribir:

> Mucho se ha fantaseado por historiadores y literatos a propósito de los tambores almorávides y del efecto desastroso que su estruendo causaba en las filas cristianas. Este es un 'cliché' que ya conviene irlo olvidando, por falso y desorbitado. El tambor, como es bien sabido, es un instrumento centro-africano con un área muy extensa de dispersión y que en manera alguna fue exclusivo de los almorávides; es más, entre ellos no alcanzó nunca la importancia que bajo otras dinastías africanas (almohades, marînîes, sa'adíes).—Desde luego, en España se habían oído los tambores antes de la aparición de los lamtûnìes. [...] Los países musulmanes usaban timbales y tambores bastante antes de la aparición de los almorávides como signos materiales de la autoridad del soberano; los timbales y tambores –*tubul*– eran, en cierta forma, tan representativos del poder real como sus mismos estandartes –*bunûd*– y, por tanto, no pudieron ser desconocidos en España donde hasta nuestra propia literatura nacional habla de ellos desde sus mismos albores[198].

Ambrosio Huici determina que Menéndez Pidal era "llevado de su fe indiscriminada en los relatos árabes"[199] y al tratar de Zalaca "se limita a aceptar todos los pormenores suministrados por los cronistas árabes y sin aquilatar su veracidad, los entreteje en una trama seguida y nos ofrece una descripción de la batalla, que ha sido generalmente aceptada"[200]; Huici aprueba las palabras de I. de las Cagigas[201] y califica de "pueriles fantasías" lo del "redoble de los tambores y el sonido de las trompetas hacían temblar a las montañas, que se transmitían su eco de una a otra, mientras el mugido y el aspecto extraño de los innumerables camellos traídos por Yusuf asustaban y hacían desbocarse a los caballos cristianos"[202].

Sobre la retirada a África del Miramamolín, escribe Burckhardt:

> **Yusuf b. Tašfin no aprovechó su victoria para hacer conquistas en la Península; puso a la disposición de los príncipes andaluces tres mil jinetes almorávides y se retiró a África[203].**

La retirada del sultán almorávide sin beneficiarse de la victoria fue "explicada" por algunas crónicas[204] diciendo que Yusuf había recibido noticias relativas a la muerte de su hijo y heredero del trono, que había quedado enfermo en Ceuta, lo que le decidió a abandonar al-Andalus, cumplida (parcialmente) su misión[205].

3. DISCREPANCIAS EN LAS CIFRAS SOBRE LA BATALLA DE ZALACA

Escribe Burckhardt:

> **Sólo la oscuridad de la noche permitió a Alfonso y unos cien caballeros escapar de la aniquilación. Según las crónicas musulmanas murieron en esta batalla ochenta mil jinetes y veinte mil infantes del ejército cristiano[206].**

La afirmación "según las crónicas musulmanas", implica que las crónicas coinciden en sus cifras, lo cual está lejos de ser cierto. El siguiente cuadro compara las cifras de las fuerzas que intervinieron en la batalla aportadas por las crónicas musulmanas (según Huici Miranda[207]) con los datos de Burckhardt:

	Ejército almorávide	*Bajas musulmanas*	*Ejército cristiano*	*Bajas cristianas*
Memorias del rey Abdallah	500 jinetes: primer destacamento de almorávides	Bajas musulmanas mínimas	–	No da cifras
Abdelwahid al-Marrakuši, *Mu'yib*	20.000 almorávides en Zalaca	–-	Ejército numeroso	Sobreviven Alfonso y nueve caballeros
Al-Qardabus, *Kitab al-iqtifa'*	12.000 jinetes almorávides		Innumerables. 60.000	10.000 muertos en el asalto. Sobreviven 300 jinetes y Alfonso
Ibn al-Atir	No da cifras			Alfonso se salvó con pequeño número
Rawd al-mi'tar	Menos que los cristianos		40.000 caballeros enlorigados seguidos de 1 o 2 escuderos cada uno	Queda Alfonso y 500 jinetes; sólo 100 llegan a Toledo vivos
Rawd al-qirtas		3.000 hombres	80.000 jinetes y 200.000 infantes	Se salvan Alfonso y 100 caballeros. 10.000 cabezas enviadas a Sevilla, 10.000 a otras ciudades, 4.000 a Marruecos
Hulal al-mawšiyya				300.000 muertos. 24.000 cabezas reunidas en campo de batalla
La civilización hispano-árabe	–	–	80.000 jinetes y 20.000 infantes	Alfonso y unos 100 caballeros escapan a la aniquilación

Elaborado por J. M. Sáez

Las cifras de Burckhardt corresponden a las del *Rawd al-qirtas*[208], obra dos siglos y medio posterior a la batalla: sus 20.000 infantes cristianos son los 200.000 del *Qirtas*, reducidos utilizando por una vez la fórmula de división por diez las cifras de las crónicas musulmanas. Del *Rawd al-qirtas* ha escrito Huici que es una de las fuentes menos dignas de crédito para la época almorávide; por su alejamiento de los sucesos, su ignorancia de las leyes y costumbres de los almorávides, por "su facilidad en dar acogida a las más desaforadas leyendas y hasta lo corrompido de su texto, hacen que todos sus juicios se deban recibir con una gran desconfianza"[209]. El rey 'Abd Allah de Granada, más fiable que el *Qirtas* por ser testigo presencial, no da cifras, afirma sólo que en la huida muchos soldados cristianos fueron muertos, o murieron por el cansancio[210]; pero el triunfo de Zalaca, "apenas lo

considera como una moderada victoria sin trascendencia en sí misma"[211]. Menéndez Pidal resume los datos de diversas crónicas y los considera exageraciones parecidas a las que dan los cristianos al tratar de las victorias del Cid[212].

Ibn al-Kardabus afirma que el emir de los musulmanes destruyó y saqueó el campamento de Alfonso VI, donde mató a unos diez mil, entre infantes y caballeros, sin dejar a nadie con vida. Después se fue tras las huellas de Alfonso y los cristianos "fueron derrotados y huyeron fugitivos, expulsados, escondidos y rechazados". Alfonso "se refugió en una montaña inaccesible con unos trescientos caballeros de sus hombres, que había reunido de los valientes de sus guerreros, entre sesenta mil. Y cuando lo envolvió la noche y estuvo a salvo de que lo siguiese la caballería, realizó subrepticiamente la escapada de la liebre delante del perro de caza, alcanzando Toledo derrotado, triste y herido"[213].

Huici se trasladó a Badajoz para llevar a cabo un estudio *in situ*, y llegó a la conclusión que, en el lugar del encuentro, Sacralias cerca de Badajoz, "no pudo haber verdadera sorpresa en el ataque en una llanura tan despejada", que los montes son "pura invención de los cronistas"; que "Alfonso, derrotado, no pudo encontrar en muchos Km. a la redonda una colina a la que poder acogerse y donde resistir hasta que la noche amparase su huida y... que los contendientes no ocupaban las dos orillas de un río"[214].

> **Alfonso logró con sus jinetes abrirse paso a través de las tropas enemigas, pero esto le fue de poco provecho, ya que las aguas que cedían ante él, se volvían a cerrar a sus espaldas[215].**

Burckhardt atribuye la victoria almorávide al número y a la maniobrabilidad de las tropas, oponiendo a la rigidez de hierro de los cristianos la flexibilidad táctica de los africanos, como "aguas que se abren y se cierran". Menéndez Pidal explica la victoria por "la táctica de masas compactas, disciplinadas en la acción concorde, regulada y persistente" y repite que los caballeros cristianos "se vieron inferiores ante un guerrear de masas compactas cuya cohesión y superioridad numérica no podían resistir"[216]. Estos motivos no resultan convincentes pues, con la misma táctica y con los mismos tambores, escudos y demás parafernalia, los almorávides fracasaron siempre ante los guerreros del Cid.

Huici Miranda cifra la derrota en la solidez de la línea almorávide, muy superior en número, a la que llegaron los caballeros de Alfonso cansados tras una cabalgada de dos o tres Km.: "Alfonso, atravesando a paso de carga el llano que lo separaba del campamento enemigo, atacó con ciega confianza y deshizo la vanguardia andaluza; pero detenidas sus tropas ante la línea más fuerte de los almorávides y agotadas por el esfuerzo de la carrera y el peso de las armas, se ven acometidas y envueltas por un enemigo muy superior en número. Ceden el terreno vencidas, pero se abren camino con elevado espíritu combativo y sin dejarse exterminar en la retirada"[217]. A los cristianos, esta vez su confianza en sí mismos no les

sirvió para llevarles a la victoria: "El ejército cristiano, con una caballería pesada y enlorigada, de mucho más poder combativo que el musulmán y consciente de su superioridad tras un siglo de continuadas victorias, atacaba y vencía a fuerzas mucho más numerosas... El único peligro... era el de verse envuelto por las alas, dado su reducido número, y el dejarse dominar por el pánico al ser atacado por la espalda. Alfonso no se dio cuenta de ello y, además, una vez derrotado y herido en Zalaca, nunca volvió a entrar en batalla al frente de sus tropas"[218].

Reilly afirma que por parte cristiana combatieron un total de diecinueve escuadrones de caballería, de cuarenta a sesenta hombres cada uno. Yusuf debió confiar en la superioridad del número porque avanzó atravesando el Guadiana a la llanura de Zalaca. Alfonso lanzó el tradicional asalto frontal de la caballería calculado para romper y dispersar al enemigo. Después de cierto éxito inicial contra las formaciones andalusíes, se vio incapaz de proseguir con un avance decisivo[219]. Yusuf ejecutó un movimiento envolvente e invadió el campo cristiano; su éxito fue más psicológico que material. Temiendo ser copado, Alfonso comenzó una huida que probablemente duró hasta la caída de la noche, porque el terreno abierto no ofrecía un buen lugar para defenderse y desanimar la persecución. 'Abd Allah indica que la mayoría de las víctimas cristianas tuvieron lugar durante la retirada, como era previsible. Alfonso fue capaz de alcanzar Coria, a unos 125 kilómetros al noreste, posiblemente el 25 de octubre de 1086. Yusuf decidió retirarse a Sevilla y desde allí al norte de África. Probablemente juzgó correctamente que la estación estaba muy avanzada para acampar en territorio cristiano y que el ejército cristiano permanecía básicamente intacto aunque herido[220].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

4. INCONGRUENCIAS ENTRE LAS CRÓNICAS

El *Kitab al-Iktifa* es una crónica de alrededor de 1170. Yusuf interviene después del aplastamiento de los andalusíes, asalta el campamento cristiano, hace 10.000 prisioneros y pone en fuga a las tropas de Alfonso VI. La crónica fecha de modo incorrecto la batalla de Zalaca y justifica la pasividad de Yusuf, después de la victoria, por la muerte de su primogénito. El ejército cristiano contaba con 60.000 soldados, de los que sólo trescientos regresaron a Toledo con su soberano. El *Mu'gib* de 'Abd al-Wahid al-Marrakusi, de 1224, sitúa la campaña de Aledo antes de la de Zalaca. Los musulmanes contaban con 20.000 hombres. Sólo escaparon, de los cristianos, Alfonso y nueve compañeros. La *Historia Universal* de 'Ibn al-Atir, de 1281, fecha el encuentro de Zalaca, de manera errónea, en los primeros diez días de ramadán de 489 (año 1096 d. C., en lugar del 23 de octubre de 1086). La leyenda del sueño del elefante y del tambor aparece por primera vez. Dudando de la lealtad de al-Mu'tamid, Yusuf lo coloca en la vanguardia, al pie de una montaña, detrás de la cual los almorávides esperan escondidos. Alfonso se apoyaba en la ladera de otra montaña, lo que es contrario a la topografía actual del campo de batalla. Aparecen tres nuevas escenas en el drama: el

asesinato de la escolta del embajador, el sueño del elefante y el despliegue de las fuerzas combatientes al pie o detrás de dos montañas. Los cristianos, cogidos en tenaza entre los almorávides y los andalusíes, son puestos en fuga y aniquilados en la huida. Montones de cabezas sirven de minarete para la llamada a la oración. Alfonso vuelve a su país rodeado de trescientos caballeros y Yusuf vuelve a Algeciras y a Ceuta, sin justificar este retorno tan precipitado. Ibn Hallikan, *Wafayat al-a'yan* de 1274. La península ibérica es representada inundada de camellos, cuyos mugidos sacudían el cielo, con las imprecaciones de los andalusíes que nunca habían visto a semejante animal. Los caballos de los castellanos se espantan y se encalabrinan al verlos. Yusuf interviene a la huida de los andalusíes, asaltando el campamento cristiano al son de tambores y trompetas que hacían temblar las montañas. Yusuf hace intervenir a su guardia negra de 4.000 hombres, armados de escudos *lamt*, de espadas indias y lanzas de *hatt*. Se alcanza la victoria a la caída de la noche. Los fugitivos se refugian en una colina, solo la oscuridad facilita la huida de una minoría. El *Kitab al-Rawd al-mi'tar* es del s. XIV. Alfonso pide que su mujer Constanza dé a luz en la mezquita de Córdoba y se instale en az-Zahra. Al-Mu'tamid lanzó un tintero a la cabeza del judío enviado a cobrar las parias, rompiéndole el cráneo, cuyo cerebro se esparció por el cuello. Después, por orden de Ibn 'Abbad, fue crucificado cabeza abajo en Córdoba. Según el sueño premonitorio de un asceta, el Profeta anuncia la victoria. La crónica alude al versículo coránico: El día en que se tocará el tambor. Los espías que vienen del interior del campamento cristiano: "Hemos escuchado hace apenas un momento y hemos oído que Alfonso decía..." El *Rawd al-Qirtas*, crónica de 1326. Yusuf sólo interviene en el combate después de que al-Mu'tamid le envía su secretario. Son inverosímiles el ataque en plena noche y el pequeño número de caballeros que lograron escapar: tres de 60.000 combatientes. Rodeado, Alfonso huye con tres caballeros solamente. El *Al-Hulal al-mawsiyya*, de 1381. Habla de las cartas de Ibn al-Aftas a Alfonso sobre la negativa a pagar el tributo, a Yusuf, solicitando ayuda y asistencia y otras misivas de color apócrifo. Incluye el sueño del elefante; toma prestado a Ibn Kardabus el horóscopo favorable a Yusuf b. Tasufin. El ejército cristiano comprende 80.000 caballeros, de los que 40.000 están acorazados, por 48.000 musulmanes. 300.000 cristianos muertos, el rey herido[221].

Estas crónicas no constituyen una innovación historiográfica sino que siguen por el camino trazado por las anteriores, de las que dijo Dozy que "contenían verdades mezcladas con fábulas y que, escritas en tiempos de las Cruzadas, fueron atribuidos por sus autores a los historiadores antiguos", añadiendo que "también la historia de la época posterior fue tratada de ese modo y que así casi toda la historia musulmana, al avanzar el tiempo, se convirtió en una leyenda". Y de aquéllos que narran la historia del almorávide Yusuf b. Tasufin, afirma que son libros en los que "los hechos están mezclados con leyendas, las verdades con comentarios y lo genuino con lo espurio. Contienen narraciones maravillosas, ensueños, milagros, epístolas fingidas, versos adulterados, discursos y diálogos supuestos, que ofrecen todo el aparato de la antigua sabiduría oriental y se apoyan en la autoridad de testigos, que se dicen oculares y cuyos nombres se citan, pero que nunca han existido",

compuestos "para excitar el ardor bélico de los musulmanes y para azuzar su odio contra los cristianos; por lo cual las derrotas de éstos y las victorias de aquéllos se exageran ridículamente"[222]. Collins advierte de las dificultades que acechan al historiador que se ve en la tesitura de tener que utilizar la historiografía musulmana: "Sería metodológicamente poco razonable recurrir a textos tan claramente híbridos como el *Ajbar Machmu'a*, el *Fath al-Andalus* o los presuntos apuntes de clase de Ibn al-Qutiyya en busca de buena información sobre la historia de la España islámica (*al-Andalus*) en los siglos VIII o IX. Aun libros generalmente homogéneos, como los de Ibn al-Atir e Ibn Jaldún, pueden estar igualmente viciados. Esto deja al posible historiador de la España del siglo VIII en una dificultad no pequeña en lo que concierne a la confianza que puede asignarse a sus fuentes, si es que se les puede asignar alguna". "La hipercrítica, como gustan llamarla sus adversarios, es preferible a escribir un libro de aventuras"[223].

NOTAS AL CAPÍTULO X

[1] En palabras de Fanjul. (*cf.* Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p.130-131)
[2] En España se conservaron por más tiempo que en Oriente las costumbres más libres del Islam primitivo. (*La civ. h-ár.*, p. 74)
[3] Los esclavos disfrutaban de franquicia tributaria. (*La civ. h-ár.*, p. 32)
[4] El islam ejercía una gran atracción. Por ello las conversiones al Islam eran frecuentes – y nadie puede saber cuántos habitantes indígenas de la Península se hicieron musulmanes por convicción y cuántos por conveniencia. Las autoridades musulmanas no emplearon la fuerza para lograr conversiones, tanto menos cuanto que, al producirse una conversión, quedaba suprimida la capitación que pagaban los adeptos de otras religiones. Por otra parte, las conversiones de musulmanes al cristianismo o al judaísmo no solían producirse casi nunca, ya que renegar del Islam se pagaba con la pena capital. (*La civ. h-ár.*, p. 34)
[5] Como dice el Corán: "no hay coacción en la fe"; se trataba únicamente de aceptar el Islam como ley. (*La civ. h-ár.*, p. 33)
[6] Si el soberano posee una biblioteca de 400.000 volúmenes, todos pasados por sus manos, ningún ministro o secretario se dará por satisfecho con una biblioteca propia de sólo cien volúmenes. Esto producirá tal incremento en el mercado de libros que no dejará ociosos ni a los copistas ni a los encuadernadores, ni tampoco a los autores. Entre estas profesiones, la del copista no era la menos importante, ya que la caligrafía evolucionó en los países islámicos hasta constituirse en un arte tan elevado que ni reyes ni príncipes retrocedieron ante el esfuerzo de copiar con su propia mano alguna obra importante, particularmente el Corán. (*La civ. h-ár.*, p. 52)
[7] *cf. La civ. h-ár.*, p. 29.
[8] Los mitos sobre al-Andalus: la riqueza, la tolerancia religiosa, la multiculturalidad, la especificidad única, una sociedad musulmana peculiar donde las mujeres habrían gozado de una posición mejor que en el resto de la *Dar al-Islam*. (Durán Velasco, José F. (2001). Reflexiones y digresiones en torno a la mitificación de al-Andalus, p.135)
[9] Jean Daniel, cit. en Guichard (1995b). *La España musulmana*, p.8.
[10] *cf.* Guichard (1995b). *La España musulmana*, p.8.
[11] La convivencia con cristianos y judíos, al igual que los muy frecuentes matrimonios mixtos [...] debían producir necesariamente la sensación más o menos clara de que posiblemente existiera un camino de salvación en cualquiera de las tres religiones. (*La civ. h-ár.*, p. 33)
[12] *cf.* Trifkovic (2002) *Do Moslems, Christians & Jews Believe in the Same God?*
[13] Ellul (2008). *El islamismo y el judeocristianismo*, p. 83-84.
[14] En el Islam, la teología y la jurisprudencia son inseparables. (*La civ. h-ár.*, p. 33)
[15] *cf.* Pipes (1983). *In the Path of God*, p. 60.
[16] La lengua árabe es como el aliento vital del arabismo, [...] que se debe tanto al hecho de ser el árabe la lengua sagrada del Islam como al de representar una de las lenguas más primitivas del tronco semítico y de hecho la más antigua que se conserva: los orígenes de las formas de sus palabras y la rica graduación de sus fonemas se remontan a los días de Abraham. Su conservación hasta el nacimiento del Islam se explica porque el nomadismo árabe con su forma de vida prácticamente atemporal ha conservado el legado lingüístico mejor que cualquier civilización citadina, donde las palabras están expuestas al mismo desgaste que las cosas y las ideas que expresan. Se sabe que el nómada cuida y protege celosamente su lengua, único bien estable. Por naturaleza es orador y poeta y, curiosamente, estas aptitudes han sido heredadas a través del Islam por los musulmanes españoles que no eran nómadas en absoluto y en su mayoría ni siquiera árabes. (*La civ. h-ár.*, p. 98-99)
[17] Muchos rasgos "típicamente españoles" que algunos historiadores españoles actuales pretenden descubrir en la civilización hispano-árabe, son en realidad rasgos arabo-islámicos, que heredó la España de la "Reconquista". También existió algo comparable a un trueque de cualidades raciales; mientras los árabes residentes en España fueron aminorando su carácter belicoso y se convirtieron en buenos eruditos, administradores y agricultores, toda la población española, en contrapartida, hizo suyo, y ya no volvería a perder, algo del modo de ser orgulloso y rebelde del nómada árabe . (*La civ. h-ár.*, p. 42)

[18] La nostalgia de Arabia y de sus aduares [...] será un tema literario bastante utilizado en Al-Andalus hasta que su caída ante los reinos cristianos lleve a los andalusíes a añorar Sevilla y Córdoba. (Ramírez (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*, p.232)
[19] *cf.* Cuevas (1972). *El pensamiento del Islam*, p. 175.
[20] 'Abd al-Rahman I, el Inmigrado, compró en 785 a los cristianos cordobeses la catedral que –partida en dos por un muro de separación– había servido hasta entonces de templo a las dos comunidades: cristianos y musulmanes. (*La civ. h-ár.*, p. 17)
[21] *cf.* Pavón (1992). *Ciudades Hispanomusulmanas*, p.18.
[22] Las tropas africanas, los sinhaŷa y otras tribus bereberes marroquíes atacaban al son ensordecedor de los tambores que hacía temblar el aire y la tierra. Finalmente Yusuf hizo intervenir su guardia negra, armada de largas espadas y escudos hechos de piel de hipopótamo, que se abrió camino hasta la proximidad del rey cristiano, el cual quedó herido. (*La civ. h-ár.*, p. 154)
[23] *cf.* De las Cagigas (1948). *Los mudéjares* (t. I), p.221.
[24] *La civ. h-ár.*, p. 13.
[25] *La civ. h-ár.*, p. 13.
[26] *La civ. h-ár.*, p. 15.
[27] *La civ. h-ár.*, p. 17.
[28] *cf. La civ. h-ár.*, p. 17.
[29] *cf. La civ. h-ár.*, p. 17.
[30] *cf.* Cruz Hernández (1992). *El islam de al-Andalus*, p.87.
[31] *cf.* Aljoxani (1985). *Historia de los jueces de Córdoba*, *Historia de los jueces*, p.71.
Este relato está compuesto por la consabida legendaria palmera y una historia de origen persa, que cuenta el geógrafo al-Qazwini, que los reyes de Persia tenían en al-Mada'in un palacio llamado el Blanco, que duró hasta la época de al-Muktafi. Anusirwán, cuando quiso construir este palacio ordenó comprar todo lo que había a su alrededor, ofreciendo grandes sumas para acelerar los trámites, pero uno de los propietarios era una vieja que tenía una casita y que dijo: "No vendo ser la vecina del rey por nada del mundo". Estas palabras complacieron al monarca, que ordenó dejar la casita donde estaba, mejorando su construcción y edificando el iwán alrededor de ella. El narrador termina con una fórmula para dar autoridad a la leyenda: "Yo he visto el iwán, y a su lado hay un edificio con una cúpula muy bella, conocida hoy como la cúpula de la vieja" (*cf.* Rubiera (1981). *La arquitectura en la literatura árabe*, p. 40); añade en la p. 41: "Aunque el geógrafo al-Qazwini parece interesarlemás la anécdota de la vieja recalcitrante que el propio *iwan*, esta edificación se convirtió en un arquetipo literario de arquitectura".
[32] *La civ. h-ár.*, p.23.
[33] Su piedad y su extensa cultura inclinaban a Hisham a frecuentar el trato de los doctores cordobeses que, con ocasión de la peregrinación canónica, habían visitado los santos lugares del Islam. Durante su reinado favoreció en cuanto pudo estas peregrinaciones de sus súbditos, y le interesaban personalmente las noticias que éstos traían a España sobre el desarrollo de las ciencias islámicas en Oriente. (Lévi-Provençal (1950). *España musulmana*, p. 97)
[34] It is true that in the expression *talab al-'ilm* the last word was regarded by the majority of Muslims as meaning "traditions" the search for which had involved long journeys, but it is doubtful whether the Prophet intended simply to allude to this activity in the numerous hadiths exhorting the faithful to seek for *'ilm* ("even in China"); therefore in the traditions in question this word should be translated by "knowledge", just as it should be given the meaning of "learning" in texts dating from the first centuries of Islam. (*cf. Extract from the Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). 'Ilm.)
[35] Hay incluso un dicho que afirma: "Buscad la ciencia, aunque sea en China". (Samir (2003). *Cien preguntas sobre el islam*, p.61)
[36] Es sorprendente, al examinar listas de las ciencias realizadas desde el siglo IX hasta hoy, ver la importancia relativa dada a las ciencias arabo-islámicas y a las ciencias foráneas, ocupando las últimas progresivamente menos espacio conforme avanzan las fechas. Al-Ghazali (m. 1112) parece haber jugado en este campo un rol determinante al establecer una distinción neta entre las ciencias recomendables (*mahmuda*) y las desaconsejables (*madhmuma*); éstas incluían todas las disciplinas consideradas inútiles, incluso perjudiciales, para la vida terrenal y para la salud del alma en el más allá. Esta actitud mental explica claramente la indiferencia del islam hacia muchas de las ciencias cuyo interés no es inmediatamente obvio. (*cf. Extract from the Extract from the Encyclopaedia of Islam* (1999). 'Ilm.)
[37] Quizás porque los musulmanes de España veían que vivían en el lugar más lejano del centro de la cultura islámica, sentían gran necesidad de viajar a Oriente para asimilar esa cultura, que daba a su recién creada entidad la base y el fundamento como parte íntegra del estado musulmán. (*cf.* Makki (1998). Egypt and the Origins of Arabic Spanish Historiography, p.173)
[38] Ya que el sufismo representa el aspecto interior del Islam, su doctrina es, en substancia, un comentario esotérico del Corán. El propio Profeta ha suministrado la clave para cualquier exégesis coránica en sus enseñanzas transmitidas oralmente y verificadas por la concordancia de las cadenas de intermediarios. Entre estos dichos proféticos algunos son fundamentales para el Sufismo. (Burckhardt (1980). *Esoterismo islámico*, p. 51)
[39] *cf.* Burckhardt (1980). *Esoterismo islámico*, p. 51.
[40] Los partidos políticos y religiosos que surgieron en el seno del islam primitivo buscaron pronto la utilización del método del hadiz en favor de sus objetivos particulares. Los omeyas, los abasíes y los alidas se combatieron y polemizaron con ayuda del hadiz. [...] El hadiz sirvió también para encubrir resentimientos personales. Para vengarse de un magistrado que ha golpeado a su hijo, un muhadiz fabrica tradiciones despreciando a los pedagogos. El resentimiento popular fabricó otros contra los policías, los gendarmes y los agentes fiscales. (*cf.* Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions*, p. 94)
[41] ...la masse croissante de traits ou *hadith*, parfois contradictoires. (Qor. 53, 3). (Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions*, p. 88)
[42] *cf.* Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions*, p. 96.
[43] *cf.* Glick (1991). *Cristianos y musulmanes en la España medieval*, p. 235.
[44] The movement of the Traditionists, the most important single event in the history of Islamic law in the second century of the hijra, was the natural outcome and continuation of a movement of religiously and ethically inspired opposition to the ancient schools of law. The schools of law themselves represented, in one aspect, an Islamic opposition to popular and administrative practice under the later Umayyads, and the opposition group which developed into the Traditionist movement emphasized this

tendency. The main thesis of the Traditionists, as opposed to the ancient schools of law, was that formal 'traditions' (*hadîth*, pl. *ahâdîth*) deriving from the Prophet superseded the living tradition of the school. […] The Traditionists produced detailed statements or 'traditions' which claimed to be the reports of ear- or eye- witnesses on the words or acts of the Prophet, handed down orally by an uninterrupted chain (*isnâd*) of trustworthy persons. Hardly any of these traditions, as far as matters of religious law are concerned, can be considered authentic; they were put into circulation, no doubt from the loftiest of motives, by the Traditionists themselves from the first half of the second century onwards. (Schacht, (1982). *An introduction to Islamic Law*, p.34)

[45] La ley islámica ha preservado mucho de su carácter cautelar a lo largo de los siglos; es dominante en la enseñanza de Malik en Medina en el siglo VIII, y persiste en abundancia en los *hiyal* o 'expedientes legales' medievales. Los especialistas píos a menudo tenían ocasión de criticar los actos y los decretos del gobierno igual que tenían que declarar indeseables muchas costumbres populares, pero no estaban en oposición política a los omeyas y al estado islámico establecido; por el contrario, todo el periodo omeya era visto, desde cierta distancia, como parte de los 'buenos tiempos antiguos'; esta idealización de las cosas pasadas fue la primera manifestación en el islam de una tendencia que, unas décadas más tarde, iba a conducir a una de las ficciones literarias más completas y logradas. La actitud de los especialistas píos del gobierno omeya anticipa la actitud de los doctores del islam respecto a cualquier gobierno islámico. (*cf.* Schacht (1995). Law and Justice, p. 550)

[46] Pero después de que la autoridad general del mismo profeta había sido invocada mediante la identificación de la doctrina establecida con su sunna, se necesitaba una referencia más específica a él y aparecieron afirmaciones detalladas o "tradiciones" que pretendían ser los informes de testigos oculares o auriculares de las palabras o actos del profeta, transmitidos oralmente por una cadena ininterrumpida de personas dignas de confianza. Muy pronto varió el acento desde la presentación de ciertas opiniones contrarias a las antiguas escuelas a la propagación de tradiciones del mismo profeta, y surgió el movimiento de los tradicionistas, que iba a convertirse en una rama separada de la enseñanza religiosa islámica. La principal tesis de los tradicionistas era que las tradiciones formales del profeta remplazaban la tradición viva de la escuela. Los tradicionistas existieron en todos los grandes centros del islam, donde formaron grupos opuestos, pero sin embargo en contacto, con las escuelas locales de derecho. Inicialmente las antiguas escuelas ofrecieron una fuerte resistencia al elemento perturbador representado por las tradiciones, pero no tenían defensa real contra la marea ascendente; tuvieron que expresar sus propias doctrinas mediante tradiciones que hipotéticamente iban hasta el profeta y a tener cada vez más en cuenta las tradiciones elaboradas por sus oponentes. Finalmente los rasgos generales y muchos detalles del derecho islámico fueron producidos en la forma de tradiciones del profeta. Así nació una de las mayores y más logradas ficciones literarias. (Schacht (2007). *Derecho y justicia*, Internet)

[47] *cf.* Gilliot, C. (2000). La transmission des sciences religieuses, p. 328.

[48] *cf.* Goldziher (1981). *Introduction to Islamic Theology and Law*, p.37.

[49] Le "hadîth", littéralement *nouveauté*, est un trait ou une sentence attribuées au Prophète ou à ses Compagnons par lesquels on cherche à justifier, à confirmer une pratique de la "Sonna". Celle-ci est donc chronologiquement antérieure au hadîth. On recourra également au procédé du hadîth pour créer une sonna inexistante ou déterminer un courant d'idées favorables à la naissance d'une sonna. Des exemples seront cités plus bas. (Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions*, p. 92)

[50] *cf.* Goldziher (1981). *Introduction to Islamic Theology and Law*, p. 38.

[51] Para juzgar la autenticidad de los *ahadiz* del Profeta, algunos "especialistas" creen que se pueden establecer los siguientes criterios, a pesar de trece siglos de erudición musulmana: 1.º Si un *hadiz* puede interpretarse a favor de un grupo o de cualquier escuela, es que, con seguridad, ha sido inventado. Si, por ejemplo, es en defensa de la vida espiritual, son los sufíes quienes lo han inventado; si, en cambio, facilita un argumento a los literalistas hostiles a la espiritualidad, son ellos quienes lo han ideado. 2.º Cuanto más completa es la cadena de los intermediarios –indicada por los tradicionalistas–, hay más oportunidad de que el *hadiz* mencionado sea falso porque, se piensa, la exigencia de pruebas se acrecienta en función del alejamiento histórico. Semejantes argumentos son peculiarmente diabólicos, pues, en resumen, se reduce al razonamiento siguiente: si no me proporcionas una prueba, es que no tienes razón; si la suministras, es que tienes necesidad de ello y por lo tanto también estás equivocado. ¿Cómo estos orientalistas pueden creer que innumerables sabios musulmanes –hombres que temían a Dios y al infierno– hayan podido inventarse deliberadamente sentencias proféticas? Se diría que la mala fe es lo más natural del mundo; pero los "especialistas" ni siquiera tienen el sentido de las incompatibilidades psicológicas. (Burckhardt (1980). *Esoterismo islámico*, p. 51)

[52] Les Traditionnistes produisaient des propositions détaillées ou des "traditions" qui prétendaient être la relation par les témoins auriculaires ou oculaires des paroles ou actions du Prophète, transmises oralement par des séries ininterrompues de rapporteurs dignes de foi. Presque aucune de ces traditions, pour autant qu'elles concernent des règles de droit, ne peut être tenue pour authentique; elles furent mises en circulation, sans doute pour les plus louables motifs, par les Traditionnistes eux-mêmes, a partir de la première moitié du 2^{e} siècle. Parfois les Traditionnistes avouaient plus ou moins ouvertement leur façon de faire, comme dans les traditions qui rapportent que le Prophète aurait dit: "Les dires à moi attribués qui sont en accord avec le Qoran sont de moi, que je les aie réellement proférés ou non", et: "Quelque parole bonne que ce soit, je l'ai dite". (Schacht (1952). *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, p. 31)

[53] El hadiz consta de una anécdota o historia de Mahoma, autentificada por un conjunto de transmisores que forman una cadena, el primero de ellos testigo de lo que hizo o dijo Mahoma.

[54] "No extrañará, pues, encontrar en las colecciones de hadices préstamos bíblicos y citas evangélicas –incluso el Padrenuestro– todo apenas disimulado. Señalemos la parábola de los obreros de la hora undécima –aplicada a los musulmanes en relación a judíos y cristianos– el proverbio "que tu izquierda ignore el bien que ha hecho tu derecha". (*cf.* Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions*, p. 95-96)

[55] "Se verá a omeyas, abasíes y 'alíes combatirse y polemizar con el gran refuerzo del hadiz". (*cf.* Lammens (1943), *ibídem*, p. 94)

[56] "Para vengarse de un maestro que ha sacudido a su hijo, un muhaddiz forjará tradiciones menospreciando a los pedagogos. El rencor popular forjará otros contra los policías, los gendarmes y los agentes del fisco". (*cf.* Lammens (1943), *ibídem*, p. 94)

[57] *cf.* Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions*, p. 97.

[58] *cf.* Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions*, p. 96.

[59] *cf.* Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions*, p. 97.

[60] Cette méthode aboutit à établir des chaînes d'*isnâd* absolument inattaquables, *conformément* aux règles fixées par "la connaissance des hommes". Les faussaires s'empresseront "d'accoler ces isnâd corrects à des hadîth apocryphes"; ce dont les ouvrages, consacrés aux *Maudoû'ât*, ne cesseront de se plaindre. (Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions*, p. 99)
[61] "Ciertas personas son abiertamente reputadas por fabricar y difundir fuera tradiciones para respaldar una tendencia o otra. No pocas personas devotas admitieron, cuando se acercaba el fin de sus vidas, lo mucho que habían contribuido a la proliferación de los hadices ficticios. Inventar hadices no era considerado muy deshonroso si las ficciones resultantes servían a la causa del bien. Un hombre respetable en todos los demás aspectos podía perder su reputación como tradicionista sin que se manchara su reputación religiosa ni fuera puesto en entredicho su honor como miembro de la sociedad". (*cf.* Goldziher (1981). *Introduction to Islamic Theology and Law*, p.43)
[62] "Se buscó por todas partes, en la historia profana y en la de las religiones bíblicas. Los *qass*, predicadores populares –entusiastas, a menudo faltos de escrúpulos– se distinguieron en este ejercicio piadoso. En este medio –mal visto por los sabios oficiales– se atribuye a Mahoma este aforismo: "si encontráis un hermoso dicho, no dudéis de ponerlo a mi nombre, debo haberlo dicho". (*cf.* Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions*, p. 95)
[63] *cf.* Goldziher (1981). *Introduction to Islamic Theology and Law*, p.40.
[64] *cf.* Siddîqî (1993). *Hadîth Literature*, p.56.
[65] *cf.* Brown (1996). *Rethinking tradition in modern Islamic thought*, p.99.
[66] Le grand Bokhâri y eut recours pour ne retenir dans son recueil que 8000 traditions environ sur les 300.000 qu'il avait d'abord ramassées. Sur ce total, il en déclarait 200.000 complètement apocryphes. (Lammens (1943). *L'islam. Croyances et Institutions*, p. 98)
[67] *cf.* Khoury (1980). *Los fundamentos del Islam*, p.127-128.
Entre 40.000 fiadores, al-Bujari sólo quiso aceptar a 2000 (Khoury (1980). *Los fundamentos del Islam*, p.128)
[68] *cf.* Siddîqî (1993). *Hadîth Literature*, p.49.
[69] *cf.* Siddîqî (1993). *Hadîth Literature*, p.61.
[70] *cf.* Siddîqî (1993). *Hadîth Literature*, p.32.
[71] *cf.* Pareja (1954). *Islamología* (t. II), p.515.
[72] El caso es que Otón I consideró el mensaje inaceptable e hizo esperar a los emisarios, en Alemania, tres años antes de recibirlos. No obstante decidió enviar, a su vez, un embajador a Abd al-Rahman, portador de una carta escrita en griego, destinada a pagar aquellas palabras, intolerables para los cristianos, con la misma moneda o, si cabía, de un modo más ofensivo, es decir: insultando al Profeta. Para ello fue preciso encontrar un emisario dispuesto a sufrir martirio. Un monje benedictino de Gorze, de nombre Juan, que más tarde sería abad de su monasterio y moriría santo, se ofreció para este servicio. Llegó a Córdoba en el año 957, y fue recibido con gran hospitalidad, pero no presentado al califa. Se le hizo saber que, en pago de la humillación sufrida por los embajadores musulmanes en Alemania, habría de esperar nueve años antes de ser recibido. En realidad el califa quería evitar tener que contestar al mensaje del soberano cristiano, cuyo contenido conocía o sospechaba, con otra provocación. Para no alargar el asunto infinitamente, envió al monje Juan y a su acompañante Garamannus un intermediario judío, con el fin de persuadirlos para que se presentaran al califa sin la carta peligrosa. Juan rehusó hacer tal cosa. Después de unos cuantos meses recibió la visita del obispo de Córdoba que conversó con él en latín y le aconsejó encarecidamente prescindir de la carta, para que la ira de los musulmanes no se derramara sobre la comunidad cristiana de Córdoba. Juan echó en cara al obispo que él y sus correligionarios andaluces se callaran la verdad por miedo a los musulmanes, mientras el obispo intentó infructuosamente explicar al benedictino que los cristianos bajo dominio musulmán se veían forzados a cumplir determinadas formas para poder sobrevivir. Juan no dio su brazo a torcer. Los propios legos cristianos de Córdoba empezaron a visitarlo y a solicitar que cediese, a fin de que su obstinación, que terminó por divulgarse entre el pueblo musulmán, no desencadenara una persecución de los cristianos andaluces. Finalmente se encontró una solución aceptable para todas las partes: | un funcionario cristiano del palacio califal llamado Recemundo, que fue promovido a la dignidad de obispo, fue enviado, con el permiso del califa y la recomendación de Juan de Gorze, a Otón I, para pedirle una misiva nueva y modificada para ser presentada a Abd al-Rahman. Otón I asintió y, en el mes de junio de 959, Recemundo y su séquito estuvieron de vuelta en Córdoba, acompañados de un nuevo embajador imperial llamado Dudón. Este traía, en lugar de la carta anterior, la propuesta de un tratado de paz entre el Imperio alemán y el Califato occidente, que incluía la reclamación de que el califa llamara al orden a las bandas árabes que en aquella época hostigaban el sur de Francia y los puertos alpinos, a lo largo del valle del Ródano. Cuando el nuevo embajador quiso presentarse en la corte de Córdoba, dijo Abd al-Rahman: "no, por mi alma, haced venir primero al emisario anterior. Nadie ha de ver mi rostro antes que aquel monje valiente, que se resistió a mi voluntad durante tanto tiempo." Pero cuando algunos altos dignatarios fueron a buscar al monje, lo encontraron con el cabello y la barba despeinados, vestido sólo de un hábito tosco. Así no podía presentarse a la recepción del califa, y Abd al-Rahman le envió diez libras de plata para que se comprara un vestido de corte. Juan se lo agradeció y repartió el dinero entre los pobres. "No desprecio los dones de los reyes" dijo, "pero sólo puedo llevar el hábito de mi orden". "Que venga entonces como él quiera" exclamó el califa, "por mí que vista un saco, por ello no habré de recibirlo peor". (*La civ. h-ár.*, p.50-51)
[73] Como infiel que era, y por haber "estampado algunas blasfemias contra Cristo en las cartas que remitiera", los legados que se le envían deberán exhortarle, intentando apartarle de su impiedad, al mismo tiempo que le presenten las cartas del emperador. (*cf.* García Mercadal (rec.) (1952). Viaje de Juan de Gorz, p. 154)
[74] Juan, cuando todos los demás monjes se habían excusado terminantemente, se ofrece voluntariamente "de repente y sin vacilar" para llevar a cabo la misión, deseando recibir la palma del martirio si la ocasión se presentaba, y su superior lo dirigió al emperador, según el encargo del obispo. (*cf.* García Mercadal (rec.) (1952). Viaje de Juan de Gorz, p.154)
[75] García Mercadal (rec.) (1952). Viaje de Juan de Gorz, p. 155-156.
[76] Así escribe el monje que puso por escrito la relación del viaje, llamando a Juan de Gorz y su compañero Garamannus "los nuestros".
[77] García Mercadal (rec.) (1952). Viaje de Juan de Gorz, p.156.
[78] García Mercadal, (rec.) (1952). Viaje de Juan de Gorz, p.156.
[79] El basileus bizantino Constantino VII Porfirogeneta había enviado de regalo a Abderrahmán III una copia cuidadosamente ilustrada de la *Materia Médica* de Dioscórides. Por mandato del califa, fue traducida al árabe por el médico judío Hasday b. Saprut en colaboración con un erudito bizantino y varios musulmanes. (*La civ. h-ár.*, p.84)

[80] *La civ. h-ár.*, p.50.
[81] García Mercadal (rec.) (1952). Viaje de Juan de Gorz, p. 156-157.
[82] Además, y esto es detestable e impío para toda la Iglesia católica, he sabido que, por conformaros con sus ritos, os habéis circuncidado, cuando la terrible sentencia del Apóstol dice terminantemente: "Si os circuncidáis, de nada os aprovechará Cristo". Asimismo de ciertos alimentos que aborrecéis a causa de vuestra unión con ellos: "Todo es limpio para los limpios". "Habrá espíritus de error que con su vana elocuencia y sus seducciones enseñarán diversas doctrinas, y entre ellas abstenerse de ciertos alimentos que Dios crió para que con acción de gracias participasen de ellos los fieles". "La palabra de Dios y la oración santifican al hombre." (García Mercadal (rec.) (1952). Viaje de Juan de Gorz, p.157)
[83] García Mercadal (rec.) (1952). Viaje de Juan de Gorz, p.157.
[84] Juan... seguidamente pidió la venia para su inmediato regreso, de lo que, admirado el rey, le dijo: "¿Cómo es posible una separación tan repentina? Después de haber esperado ambos por tanto tiempo esta entrevista, ¿nos separaremos sin conocernos, apenas verificada? Esta primera, en que personalmente nos hemos conocido, no basta para comprender recíprocamente nuestro carácter; la segunda podrá adelantar algo esta comunicación, y en la tercera nos conoceremos ya a fondo y asentaremos nuestra amistad. (García Mercadal (rec.) (1952). Viaje de Juan de Gorz, p.161-162)
[85] Los dos monjes, Juan y Garamannus, fueron conducidos a Madinat al-Zahra' con gran ostentación, atravesando una serie de salas cada vez más bellas y lujosas hasta llegar a la habitación donde el califa, que en su vejez se mostraba raras veces en público, estaba sentado en un diván. Honró al monje ofreciéndole su mano a besar. Se le ordenó a Juan que tomara asiento en un sillón, que sólo usaban los cristianos, y después de un largo silencio Abd al-Rahman empezó a hablar y a explicar su conducta. Juan le contestó y, a lo largo de la conversación, que se desarrolló con la máxima cortesía, el monje agradó tanto al califa como el califa al monje. Abd al-Rahman no quiso que Juan se marchara sin haberle visitado unas cuantas veces más. En las conversaciones sucesivas que se celebraron sin solemnidad alguna, el califa pidió información acerca de la situación del Imperio alemán, censuró la política de Otón I por no haber sometido totalmente a la nobleza, y mostró tener tal conocimiento de la naturaleza humana, que Juan de Gorze volvió a su tierra sintiendo el máximo respeto ante su sabiduría y cultura. *(La civ. h-ár.*, p.51)
[86] García Mercadal (rec.) (1952). Viaje de Juan de Gorz, p.161.
[87] Otón I envió a Abderrahmán III, en el año 956, al embajador Juan de Gorz, y la biografía de este último nos refiere el asombro que sintió el legado cuando se halló en presencia de una civilización de la que sabía de antemano que era muy delicada y refinada. (Lévi-Provençal (1977). *La civilización árabe*, p. 99)
[88] Un día fueron a ver al Califa los embajadores francos, y las muestras que vieron de la grandeza de su poder les dejó espantados[...]. Cuando veían a un chambelán, no dejaban de prosternarse ante él, creyendo que se trataba del Califa. Pero les decían: "Alzad vuestras cabezas: éste es sólo uno de sus esclavos", hasta que llegaron a un patio sembrado de arena, en cuyo centro estaba sentado el Califa, con vestidos raídos y que le quedaban pequeños: todo lo que llevaba puesto no valdría cuatro dirhemes. Permanecía sentado en el suelo, con la cabeza baja, y tenía delante un Corán, una espada y una hoguera. Dijeron a los embajadores: "He aquí al sultán". Entonces se prosternaron ante él, que levantó la cabeza hacia ellos y, antes de que pudieran hablar, les dijo: "Dios nos ha ordenado que os invitemos a esto (y señaló el Corán, el Libro de Dios); y si rehusarais, a esto (y señaló la espada); y vuestro destino, cuando os quitemos la vida es esto (y señaló el fuego)". Ante aquello se llenaron de terror; les ordenó salir sin que hubieran dicho una sola palabra y fijaron la paz con él en las condiciones que quiso imponerles. (Versión de F. De la Granja, al-Andalus xxxix) (*La civ. h-ár.*, p.49)
[89] Había hecho alfombrar el camino desde la puerta de Córdoba a la de (Madinat) al-Zahra', a una parasanga (aproximadamente 5,5 km) de distancia, y colocado hombres a derecha e izquierda del camino con las espadas, largas y anchas, desnudas en la mano, de manera que las del lado izquierdo se juntaban con las del derecho, formando como nervios de bóvedas, y dio orden de que los embajadores anduvieran entre aquellas espadas, bajo su sombra, como si fuera una galería cubierta. Sólo Dios sabe el miedo que les entró. Llegados a la puerta de al-Zahra' el suelo estaba alfombrado con brocado, desde la puerta de la ciudad hasta el trono, de la misma impresionante manera. Había colocado en sitios especiales chambelanes, que parecían reyes, con vestidos de brocado y seda, sentados en sillones ornados. (*La civ. h-ár.*, p. 48–49)
[90] *La civ. h-ár.*, p. 49.
[91] García Mercadal (rec.) (1952). Viaje de Juan de Gorz, p.161. Y la narración continúa: "Hízole el rey luego una señal con la mano a Juan para que se sentase en la silla que tenía preparada, después de lo cual siguió por ambas partes un largo silencio, que rompió por fin el primero, diciendo: "Bien sé que tu corazón me ha sido en gran manera hostil durante todo el tiempo que te he negado audiencia; pero tu mismo has comprendido bien que no fue posible obrar de otra manera. He experimentado tu virtud y tus excelentes prendas; causas ajenas a mi voluntad me han obligado a no admitirte a mi presencia con la carta; pero quiero que conozcas que no he obrado así por odio hacia tu persona, y para probártelo, no sólo te recibo ahora con singular complacencia, sino que te concederé cuanto pidieres." Al oír estas palabras, | Juan, que según después nos refería, pensaba desahogar algún tanto contra el rey la indignación penosamente comprimida en su pecho tanto tiempo, se tranquilizó de repente, cual si jamás hubiese abrigado sentimientos semejantes, y respondió a cada extremo: Que no podía negar que al principio le habían impresionado las terribles amenazas de los emisarios, aunque muchas veces había pensado que acaso se le hacían con intento más bien simulado que real; llegando, por fin, a descubrir por las palabras y sucesos de aquellos tres años la causa de los obstáculos que le detuvieran tanto tiempo, sin que pudiese ya nada hacerle sospechar fundadamente que aquello se hubiese hecho en odio hacia él; y caso de no ser así, había desterrado de su ánimo toda sospecha, en gracia únicamente de la espléndida cuanto bondadosa acogida, y de haber conocido en esta ocasión el temple de alma del rey, su inquebrantable firmeza y su moderación. Con estas palabras se acabó de granjear el afecto de éste, que, disponiéndose a interrogarle sobre otras cosas, empezó por pedirle presentase los regalos del emperador". (García Mercadal (rec.) (1952). Viaje de Juan de Gorz, p.161-162)
[92] A partir de la segunda mitad de su reinado [...] al-Nasir se dio aires de majestuoso potentado [...] cuando decidió la fundación de Madinat al-Zahra', para poder disponer [...] de una residencia todavía más espaciosa y rodearse de un lujoso marco que ha de maravillar a los visitantes. Fue igualmente en esta época, cuando la mucha gente afecta a su servicio particular y al de su casa comenzará a formar en Córdoba una clase social privilegiada entre todas, una especie de aristocracia palatina cada vez más rica e influyente, que, algunas decenas de años más tarde, se dedicará a desempeñar un papel político nefasto, hasta que Almanzor ben Abi Amir la meta en cintura. (Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.325)

[93] El califa no podrá ya, como la mayoría de sus antepasados andaluces, codearse en ciertas ocasiones con su pueblo, ni recibir directamente sus quejas, como tampoco podrá contentarse con una vida sobria y sin aparato. Desde ahora, el fausto y la ostentación habrán de ser los signos visibles de la soberanía. La etiqueta instaurada por algunos de sus predecesores, sobre todo por Abd al-Rahman II, habrá de hacerse tiránica y tendrá encerrado al monarca en uno cualquiera de sus palacios. El califa se convertirá en un personaje complicado, lejano y misterioso, que sólo será entrevisto en ocasiones muy espaciadas, cuando se digne mostrarse entre un deslumbrante cortejo para recibir las aclamaciones populares. A sus audiencias no será admitida mas que una clase privilegiada y poco nutrida: la *jassa*: en adelante el temor respetuoso (*hayba*) que inspira la persona augusta del califa y la magnificencia (*fajr*) que ha de presidir todas las manifestaciones de su vida oficial le rodearán de una especie de aureola. Para el grueso de sus súbditos, Abd al-Rahman al-Nasir será más cada vez el señor fastuoso y casi inasequible que desde su alcázar, donde sólo penetran algunos magnates favorecidos por la fortuna, gobierna a su gusto y sin apelación los destinos de al-Andalus. (Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.234-235)

[94] *cf.* Lévi-Provençal (1967). *España musulmana*, p.234.

[95] Relato de Burckhardt: "'Abd al-Rahman no quiso que Juan se marchara sin haberle visitado unas cuantas veces más. En las conversaciones sucesivas que se celebraron sin solemnidad alguna,el califa pidió información acerca de la situación del Imperio alemán". (*La civ. h-ár.,* p. 51)

[96] *La civ. h-ár.,* p. 51.

[97] García Mercadal (rec.) (1952). Viaje de Juan de Gorz, p.162.

[98] *La civ. h-ár.*, p.18.

[99] Los esclavos del norte eran tantos que su valor pecuniario se había depreciado; pero Santiago de Compostela era el corazón espiritual de los reinos cristianos. Ocupada por Alfonso II el Casto hacia el año 800, la visita al supuesto sepulcro del apóstol Santiago se había generalizado, y Alfonso III, a principios del siglo X (910) construyó una más amplia iglesia de nueva planta. Allí deseaba golpear Almanzor que salió de Córdoba el [...] 3 julio 997, subiendo por Coria, Viseu y Oporto, atravesó el Duero y el Miño, y el [...] 10 de agosto llegó a Santiago, abandonado por sus habitantes; la ciudad fue saqueada, incendiada, incluida la iglesia construida por Alfonso III. (Cruz Hernández (1992). *El islam de al-Andalus*, p.135)

[100] La más célebre de las campañas de Almanzor fue la de 997 contra Santiago de Compostela, que era la ciudad cristiana más sagrada de Europa después de Roma, porque era, según la tradición, el lugar de la tumba de Santiago, uno de los discípulos de Cristo, y los cristianos peregrinaban allí desde todos los lugares del continente. Almanzor salió de Córdoba por la calzada occidental, ocupando Alcacer do Sal [...] y desde allí continuó hacia el norte, cruzando el Duero, hacia Galicia [...] destruyendo la ciudad de Iria Flavia [...], actualmente Padrón. Luego siguió hasta Santiago, adonde llegó [...] el 10 de agosto de 997. Quemó la ciudad, pero respetó la tumba del santo, aunque se llevó las campanas de la iglesia, transportándolas a espaldas de cautivos cristianos todo el camino hasta Córdoba, y usándolas como lámparas en la Gran Mezquita. Las expediciones militares de Almanzor llevaron la destrucción a las ciudades de Galicia, llegando hasta La Coruña. (*cf.* Makki (1992). The political history of al-Andalus, p.43)

[101] Ordenó Almanzor que se respetase la tumba del apóstol, pero que se destruyeran la iglesia, las casas y las murallas de la ciudad. Las tierras vecinas fueron igualmente devastadas por las tropas ligeras que llegaron hasta San Cosme de Mayanca, cerca de La Coruña... Almanzor hizo su entrada en Córdoba seguido de una muchedumbre de prisioneros, cargados con las puertas de la ciudad de Santiago y las campanas de la catedral. La madera de las puertas se empleó en la cubierta de la mezquita; las campanas se colgaron en ella para que sirvieran de lámparas. ¿Quién había de decir entonces que llegaría un día en que un rey cristiano las volvería a Galicia en hombros de cautivos musulmanes? (Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España* (t. I), p.439)

[102] *cf.* Suárez Fernández (1978). *Historia de España*, p. 99.

[103] Cuanto más se estudian las campañas de Almanzor, más encajan en el molde de las campañas anteriores... Su objetivo era obtener tributos, botín, ganado, esclavos y tesoros, no asestar un golpe a la cristiandad en nombre del Islam. Si atacaba iglesias y monasterios como lo hacía era por sus riquezas en tesoros, animales y personas, no porque fueran cristianos. (Existen bastantes datos que sugieren que los nobles de aquella época, en España igual que en otras partes de la cristiandad occidental, utilizaban las iglesias como lugares donde depositar a buen recaudo metales preciosos y artículos de valor. Por eso, el saquear un monasterio era algo así como atracar un banco. No existen motivos para suponer que las convicciones o los rituales religiosos del personal del banco interesaran en absoluto a los saqueadores.) (Fletcher (2000). *La España mora,* p.94)

[104] Castro (1983). *España en su historia*, p.134.

[105] *cf.* Cruz Hernández (1992). *El islam de al-Andalus*, p.135.

[106] En 988, Almanzor sitió León. El gobernador, Gonzalvo González, enfermo, transportado por una litera, dirigía la defensa desde las murallas. Al cuarto día, los soldados penetraron en la ciudad: "comenzó entonces la espantosa carnicería, de la que no se salvó ni el gobernador, en consideración a su estado. Cuando acabó la matanza, empezó el robo y la destrucción. Ordenó Almanzor que se respetase una torre de la muralla para que las generaciones venideras juzgasen por ella de la fortaleza de aquella ciudad que él había hecho desaparecer de la faz de la tierra". (Aguado Bleye (1947). *Manual de Hª. de España* (t. I). p.437)

[107] Porque los musulmanes andaluces conocían esa extrema devoción de los cristianos, ora destruían con saña los santuarios donde se guardaban tales reliquias en el Norte, ora intentaban hipócritamente hacer valer su consentimiento a dejarlas salir de sus estados. Almanzor combatió sistemáticamente los más famosos monasterios de los reinos cristianos y llegó hasta Compostela para arrasar la ciudad que guardaba la más preciada joya de la cristiandad peninsular: la tumba del Apóstol. Y Al-Mu'tadid, cuando los obispos de Astorga y de León se disponían a sacar en Sevilla el cuerpo de San Isidoro, echó un rico tapiz sobre el ataúd en que era conducido y entre hipócritas suspiros exclamó: "'Te alejas de aquí, oh Isidoro, varón venerando, pero sabes que tu causa es la mía!" (Sánchez-Albornoz (1973). *España, un enigma histórico* (v.I), p.326)

[108] Las masas populares luchaban por la libertad de la comunidad y por su propia libertad. Combatían con un enemigo de fe diferente, destructor de sus poblados, profanador de sus más venerados santuarios –fueron destruidos monasterios tan famosos como Sahagún en 883 y en 1000 y la Cogolla en 1002, fue arrasada la ciudad apostólica de Compostela (997) y fueron degollados 200 monjes de Cardeña. (Sánchez-Albornoz)

[109] El anónimo autor monofisita de la *Crónica hasta el año 724* anota con motivo de la invasión la muerte de 40.000 campesinos en Palestina, sin discriminación de cristianos, samaritanos o judíos, así como la ruina y el saqueo de monasterios

en el noroeste de Siria. (Martínez (2003). La literatura apocalíptica y las primeras reacciones cristianas a la conquista islámica en Oriente, p.178)

[110] *La civ. h-ár.*, p. 18.

[111] *La civ. h-ár.*, p. 135.

[112] En el año 1008 al-Hakim abolió la festividad de las Palmas. En 1009 "ordenó castigar exclusivamente a aquellos (secretarios) que eran cristianos, haciendo colgar a muchos por las manos y requisando todos sus bienes". En marzo de 1009 "remitió una carta a Damasco en la que disponía la demolición de la iglesia católica dedicada a Nuestra Señora, una iglesia imponente y bella de verdad, que fue demolida de hecho el mes de *rajab* de ese mismo año" ... (Samir (2003). *Cien preguntas sobre el islam*, p.52)

[113] Sandoval (2001). *Nueve siglos de Cruzadas*, p.74.

[114] *cf.* Sandoval (2001). *Nueve siglos de Cruzadas*, p.81.

[115] *cf.* Bishko (1980). *Studies in Medieval Spanish Frontier History*, p. 396, Internet.

[116] En una continuada serie de cincuenta campañas, Almanzor hirió a la cristiandad española en todos sus centros de vida civil y religiosa. Saqueó a Barcelona (985), abrasó el monasterio de San Cugat de Vallés (986), yermó a Coimbra (987), desmanteló a León e incendió los grandes monasterios leoneses de Eslonza y Sahagún (988), se apoderó de Osma (989) y de otras fortalezas de Castilla. A Córdoba llegaban, como trofeo de las campañas del Norte, numerosas turbas de prisioneros y largas hileras de carretas cargadas de sangrientas cabezas de vencidos, o de cruces, incensarios, vasos sagrados, ropas y demás botín precioso. (Menéndez Pidal (1969). *La España del Cid*, p.71)

[117] Menéndez Pidal (1969). *La España del Cid*, p.147.

Sancho Ramírez [...] provocó la iniciativa del Papa Alejandro II de predicar una cruzada –antes del tiempo que a éstas se asigna– en auxilio y defensa del pequeño reino pirenaico. (Suárez Fernández (1978). *Historia de España*, p. 173)

La cruzada contra Barbastro (1064).– La más temprana "Cruzada" predicada en Europa lo fue contra Barbastro, treinta años antes de que Urbano II incitase a la cristiandad a iniciar la que generalmente se conoce con el nombre de "Primera Cruzada", realizada contra los Santos Lugares (1096). (Ubieto (1981). *Historia de Aragón*, p.54)

[118] Un importante acontecimiento tuvo lugar en 1063; por la muerte de Ramiro I de Aragón ante los muros de Graus [...]el Papa Alejandro II decidió promover una expedición de caballeros franceses del mediodía en auxilio del pequeño reino pirenaico que imaginaba amenazado de muerte. Guillermo de Poitiers, duque de Aquitania, mandaba el ejército abigarrado de franceses e italianos en que predominaban los normandos a las órdenes de un barón llamado Roberto Crespin. A esta cruzada se unió Armengol III de Urgel, que tenía intereses en la zona que se trataba de combatir. La ciudad de Barbastro, primer objetivo propuesto por los expedicionarios, se rindió en agosto de 1064, pero los vencedores no respetaron los términos benignos de la capitulación. El botín recogido fue inmenso. ... Compromiso sin duda entre los intereses catalanes y aragoneses, se entregó la custodia de la ciudad a Armengol de Urgel, pero declarándola dentro del territorio sometido a Sancho Ramírez. De todas formas, tras la retirada de los cruzados, la plaza no pudo ser defendida. El rey de Zaragoza, al-Muqtádir, con auxilio de tropas sevillanas de caballería, la cercó. Armengol III murió en una salida. En abril de 1065 los musulmanes recobraron Barbastro pasando a cuchillo a toda la guarnición. (Suárez Fernández (1978). *Historia de España*, p. 175)

Es en España donde por primera vez encontramos la práctica y el término cruzada, en 1063, cuando se invitó a caballeros de Francia a acudir a la conquista de Barbastro, y en 1087 cuando, como consecuencia del desastre de Sagrajas, se repitió el llamamiento con la misma amplitud. En tales ocasiones el Pontífice otorgó a los caballeros que respondieron al llamamiento la misma "indulgencia" que lucraban los peregrinos que cumplían el viaje a Tierra Santa. De este modo, peregrinación y guerra santa parecían acercarse hasta encontrar un punto de confluencia al que los historiadores vamos a llamar precisamente cruzada. (Suárez Fernández (2003). Las Cruzadas: versión cristiana de la guerra santa, p. 293)

[119] *cf.* Sandoval (2001). *Nueve siglos de Cruzadas*, p.72.

La muerte de Ramiro I en Graus (1063) y la presión de los musulmanes sobre los valles pirenaicos impresionaron a Europa. Por ello, el papa Alejandro II, en 1063, esto es, treinta años antes de que se predicara la primera cruzada a Palestina, promovió una expedición militar a España. El ejército internacional, en el que venían Guillermo, conde de Poitiers y duque de Aquitania, y otros muchos caballeros franceses... se dirigieron a la región de Graus. A ellos se unieron el conde de Urgell, Armengol III, y el obispo de Vich. Los expedicionarios pusieron cerco a Barbastro... Barbastro se rindió... a los cuarenta días de asedio (agosto de 1064). El general de estos protocruzados, faltando a las capitulaciones, en las que había prometido respetar las vidas de los musulmanes, mandó matar a seis mil de los rendidos en cuanto salieron de la ciudad; sometió a terribles torturas a los vencidos para arrancarles los tesoros que trataban de ocultar y permitió la violación de las mujeres musulmanas... A fines de abril de 1065, el rey de Zaragoza entraba en la ciudad. Las represalias fueron duras. Al-Moctádir pasó a cuchillo la guarnición española y francesa. La intervención extranjera había resultado, en definitiva, inútil. ... No más eficaz fue la segunda expedición o cruzada, que llegó a la Península en la primavera de 1087. en el ejército reunido en Francia venían el duque de Borgoña,... con su hermano Enrique y su primo Ramón,... muchos languedocianos y provenzales con el conde de Tolosa... Los cruzados no vinieron a ponerse a las órdenes del rey de Castilla, Alfonso VI, y responder así a la guerra santa que le hacían los almorávides, sino que, limitándose estrechamente al valle del Ebro, donde no había africanos, se pusieron al servicio de Sancho Ramírez... Después de sufrir no pocos trabajos los franceses se dispersaron y cada uno volvió a su casa como pudo. (Aguado Bleye (1947). *Manual de Historia de España* (t. I). p.627)

La vinculación de la España cristiana con el resto de la cristiandad europea transformó a la guerra contra los musulmanes en cruzada. (*cf.* Ladero Quesada (1998). *Lecturas sobre la España histórica*, p.26)

[120] *cf.* el relato de la conquista de Barbastro y de la reconquista de esta ciudad por los musulmanes en Ubieto (1981). *Historia de Aragón*, p.56.

[121] Suárez Fernández (2003). Las Cruzadas: versión cristiana de la guerra santa, p. 292.

[122] *cf.* Watt (1970). *Historia de la España islámica*, p.9; *cf.* Esposito (2006). *Islam*, p.80.

[123] *cf.* Esposito (2006). *Islam*, p.80.

[124] *cf.* Watt (1970). *Historia de la España islámica*, p.9. *cf.* Esposito (2006). *Islam*, p.80.

[125] *cf.*Fletcher (1989). *El Cid*, p. 69.

[126] Esa idea [de combatir por cumplir un precepto religioso] no fue nunca recibida por la cristiandad peninsular. Desde los días iniciales de la Reconquista hasta sus postrimerías, los cristianos tuvieron conciencia de que luchaban por la recuperación del solar nacional, que los islamitas detentaban. (Sánchez-Albornoz (1973). *España, un enigma histórico* (v.I), p.309)

[127] "Guerra divinal" la calificó con exactitud don Alonso de Cartagena. El calificativo me parece preciso y exacto. Ni guerra santa como la entienden todavía los muslimes, ni cruzada como la entendió la cristiandad occidental durante los siglos XI al XIII. Porque si no se realizó en cumplimiento de un precepto canónico, como la guerra santa islámica, tampoco se llevó a cabo con fines religiosos, como se acometieron las cruzadas. Ni se luchó porque Dios lo ordenara, ni sólo para la mayor honra y gloria de Dios. Ni se buscó la extensión de un credo religioso por la espada, ni la pura batalla contra pueblos de fe diferente. Guerra divinal porque no puede equipararse sin embargo con las otras contiendas que conoció Europa durante el Medioevo. [...] Durante siglos, la lucha contra los islamitas españoles no fue una empresa de minorías señoriales, como fueron a la sazón las más de las guerras en la Europa de Occidente, sino que constituyó una tarea nacional en la que participaban las masas populares. Y no se peleó por intereses dinásticos, por apetitos o ambiciones comarcanos o por odios o sañas familiares, como se combatió allende el Pirineo, sino por la libertad del reino y de la Iglesia. (Sánchez-Albornoz (1973). *España, un enigma histórico* (v.I), p.310)

[128] Ahora bien, el episodio más grave, que provocó la reacción de la cristiandad, fue la destrucción de la basílica de la Resurrección de Jerusalén (llamada en Occidente basílica del Santo Sepulcro), que dio comienzo el 28 de septiembre de 1009. Al-Hakim ordenó "hacer desaparecer cualquier símbolo (de la fe cristiana) y dispuso que se llevaran cualquier reliquia objeto de veneración". "La basílica fue demolida hasta sus cimientos... " ... Por consiguiente, aunque la primera cruzada hubiera sido lanzada por el Papa, no se puede decir en absoluto que fuera una solicitud o una consecuencia del Evangelio. El Papa representaba entonces la autoridad y decidía asimismo en las cuestiones políticas y militares. Y ésta es una gran diferencia. ... Lo demuestra también el hecho de que las cruzadas no eran consideradas como guerras de religión, dado que los mismos historiadores árabes de la época, y en particular los musulmanes, no las han llamado nunca "cruzadas" como se hace hoy a imitación de Occidente. La nueva denominación árabe de *al-hurub al-sal biyya*, las guerras de los que llevan la cruz, se remonta sólo al siglo XIX, mientras que con anterioridad se empleaba la de *hurub al-Faranj*, guerra de los francos. (Samir (2003). *Cien preguntas sobre el islam*, p.53)

[129] Samir (2003). *Cien preguntas sobre el islam*, p.52.

[130] Los Papas consideraron las guerras de Reconquista como unas cruzadas de occidente, hasta el punto de desaconsejar desde un principio a los caballeros hispánicos el acudir a las de Tierra Santa. [...] Se predicaron cruzadas en España en incontables ocasiones, ya sea para la campaña de Las Navas o el sitio de Algeciras hasta la guerra de Granada. (Sandoval (2001). *Nueve siglos de Cruzadas*, p. 80)
Después de 1095 el movimiento cruzado transpirenaico dio a la reconquista ibérica su carácter como teatro occidental de la guerra de la Europa católica contra el Islam. (*cf.* Bishko (1980). *Studies in Medieval Spanish Frontier History*,p. 399, Internet)
La predicación de la cruzada hizo que alrededor de este núcleo regular se agrupase en Toledo una confusa muchedumbre de castellanos, leoneses, gallegos, portugueses, navarros y aragoneses, desprovistos en su mayoría de recursos y aun de armas. [...] Las tropas auxiliares eran, además de los tres mil caballeros del rey de Aragón y los doscientos del navarro, todos nobles y acompañados sin duda de sus escuderos y algunas gentes de armas, de veinte a sesenta mil ultramontanos, como máximum, casi exclusivamente franceses, gente habituada a pelear con los albigenses, bien armada y aguerrida; su concurso hubiera sido de gran precio sin el afán de pillaje y exterminio; su espíritu demasiado aventurero y la falta de un jefe acatado por todos, les hicieron volverse a sus tierras antes de la batalla.(Huici Miranda (1956). *Las grandes batallas de la Reconquista*, p. 290)

[131] Castro (1983). *España en su historia*, p.153.

[132] *cf.* Bishko (1980). *Studies in Medieval Spanish Frontier History*,p. 399, Internet.

[133] *cf.* Sandoval (2001). *Nueve siglos de Cruzadas*, p.17.

[134] Les musulmans ne les connaissaient pas sous ce nom. Les vocables "croisade" et "croisé" ne figurent dans aucun de leurs écrits de l'époque et, de fait, ne semblent pas avoir eu d'équivalent | en arabe ni dans aucune autre langue de l'Islam avant la création, à une période ultérieure, de termes correspondants par des écrivains arabes chrétiens. Pour les observateurs musulmans de l'époque, les croisés étaient simplement des Francs ou des infidèles, un groupe de plus parmi les nombreux infidèles et barbares dont l'islam subissait les attaques. (Lewis (1984). *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, p. 14-15)

[135] Lewis (2003). *La crisis del islam*, p. 58.

[136] Es fácil imaginarse la multitud de fieles que acudían a la mezquita en los tiempos de mayor florecimiento de Córdoba. En el siglo X la ciudad tenía más de un millón de habitantes, sin contar los muchos pueblos y aldeas que se habían establecido alrededor de la fecunda vega del Guadalquivir.(*La civ. h-ár.*, p. 23.)

[137] Torres Balbás (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (t. I), p.93.

[138] Los cálculos sobre la población de Córdoba en aquella época [siglo X] no son muy fiables, aunque todos los autores serios están de acuerdo en que la cifra mágica del millón de habitantes es absolutamente desproporcionada. Uno de los estudios más recientes daba la cifra de 65.000 para el conjunto de la población cordobesa del siglo XI; pues bien, si a ese número le restamos la población femenina, que no aparece más que incidentalmente en los diccionarios biográficos (en el trabajo de Ávila, sólo hallamos dos mujeres), y que debería constituir la mitad del total, tenemos que la población masculina debía estar formada por unos 33.000 individuos. (Molina (1994). El estudio de familias de ulemas como fuente para la historia social de al-Andalus. En *Saber religioso y poder político en el islam.* Madrid: A.E.C.I., p.167)

[139] *cf.* Christys (2002). *Christians in al-Andalus*, p. 16.

[140] It is not known how much of Córdoba the Umayyads developed as the concrete expression of their dominance, nor, indeed, how big the city was. The Arabic sources are deceptively precise about size, but frustratingly vague about topography. Córdoba has been estimated to have as many as a million inhabitants, and is depicted in a modern historical atlas as being many times bigger than contemporary cities in the rest of Europe. This is the result of taking literally Ibn Hawqal's statement that Córdoba was nearly half the size of Baghdad, which begs another question; the figure of four million inhabitants often quoted for Baghdad seems to be derived from the hyperbole of the Arabic sources. A similar process was at work in the histories of al-Andalus. (Christys (2002). *Christians in al-Andalus*, p. 15)

[141] Los datos que proporcionan los cronistas medievales acerca de Córdoba resultan a todas luces exagerados. Refiriéndose a la época de Almanzor, al-Maqqari dice que en la capital del califato había 1.600 mezquitas, 900 baños públicos, 60.300 mansiones para gente importante, aparte de 213.077 hogares para la población en general y 80.455 tiendas. Pero por debajo de esas cifras, evidentemente hinchadas, late la realidad de un núcleo urbano que sorprendía a sus visitantes por sus dimensiones, por su elevada población y por las actividades de todo tipo que en él se desarrollaban.

En efecto, Córdoba fue una ciudad que no dejó de crecer hasta que estalló la guerra civil, el año 1009. tenía, al parecer, 21 arrabales, *cada uno de los cuales estaba provisto de mezquita, mercado y baños para el uso de sus habitantes, de modo que los de un suburbio no tenían necesidad de recurrir a otro ni para sus asuntos religiosos ni para comprar lo más necesario para vivir,* nos dice al-Maqqari. En cuanto a su población en la décima centuria, los cálculos más razonables nos hablan de unos 500.000 habitantes. (Valdeón (1985). *El Califato de Córdoba*, p. 32)

[142] *cf.* Christys (2002). *Christians in al-Andalus*, p. 16.

[143] For Muslim Spain, Russell again suggested estimates which other sources regarded as being too low. For the great demographic increase which occurred during the Caliphate period, he estimated the population of Cordoba to be 90,000, Seville, 52,000, Toledo, 28,000 ….(Shatzmiller (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*p.62)

[144] Un caso excepcional sería el de Córdoba, a la que el cronista árabe Ibn Galib atribuyó 113.000 casas dentro de la madina amurallada, cuya extensión superficial se estima en 74 hectáreas, cifra aquélla que no parece exagerada si se la compara con las 100.000 viviendas atribuidas a Granada en el siglo VI para una extensión superficial de 75 hectáreas. (Pavón (1992). *Ciudades Hispanomusulmanas*, p.124)

[145] El número de miembros por familia se ha fijado en 5 ó 6. Apoyándonos en Torres Balbás, una ciudad de 100.000 almas tendría 16.666 casas dentro de una extensión superficial global de 286 hectáreas, lo que da una densidad por hectárea de 58 viviendas y 348 habitantes. (Pavón (1992). *Ciudades Hispanomusulmanas*, p.125)

[146] Alrededor del 5 por ciento de la población de la España islámica podía vivir permanentemente en ciudades de 5000 ó más habitantes. De una población total de unos seis millones, el tamaño de las principales ciudades podía llegar hasta 90.000 habitantes, en Córdoba; 52000, en Sevilla; 21000, en Badajoz; 20.000 en Granada; 17000 en Murcia; 17000, en Zaragoza; 28000, en Toledo; e incluso 24000 en Jerez de la Frontera. En comparación, en la sociedad del norte cristiano, que también era agrícola aunque en un sentido diferente, la suma total de habitantes de todas sus ciudades de más de 2000 personas en el año 1031 d. C. no igualaría la cifra correspondiente a la Zaragoza musulmana.
Estas ciudades islámicas no vivían exclusivamente de los ingresos del gobierno y las rentas. También eran centros para la preparación de los productos agrícolas, para las manufacturas y para el comercio. (Reilly (1992). *Cristianos y musulmanes*, p.23)

[147] *La civ. h-ár.*, p.18.

[148] Estas palabras de Burckhardt están manifiestamente inspiradas en las de Lévi-Provençal: "Toda la aristocracia de la capital se dio prontamente a imitar a su soberano, constituyendo también ricas bibliotecas privadas, y solamente en el arrabal oriental de Córdoba, pudo declararnos un historiador que había entonces hasta ciento setenta mujeres ocupadas diariamente en copiar los ejemplares del Corán en caracteres cúficos". (Lévi-Provençal (1977). *La civilización árabe*, p. 86)

[149] *La civ. h-ár.*, p.52.

[150] Lévi-Provençal (1977). *La civilización árabe*, p. 85.

[151] Menéndez Pidal (2001). *Islam y Cristiandad* (vol. I), p.54.

[152] Chejne (1980). *Historia de la España musulmana*, p.43.

[153] Sánchez-Moliní (1999). Las bibliotecas y al-Andalus, p.87.

[154] *cf.* Sánchez-Moliní (1999). Las bibliotecas y al-Andalus, p.87.

[155] Abu Ŷa'far b. Abbas de Almería, ministro de Zuhayr, rey de la Taifa de Almería, también se interesó por tener libros especialmente raros y antiguos... Los historiadores afirman que su biblioteca era inmensa, cifrándola, exageradamente, en 400.000 volúmenes. (Sánchez-Moliní (1999). Las bibliotecas y al-Andalus, p.94).

[156] También los palacios podían tener una biblioteca real tan grande como la que poseyó al-Hakam II de Córdoba, con sus diez mil volúmenes, o la que nos describe al-Maqrizi de los Fatimíes en El Cairo. (Rubiera (1981). *La arquitectura en la literatura árabe*, p.75)

[157] Samsó (1985). Ciencia musulmana en España, p.8.

[158] Poco tiempo después de su constitución, la gran biblioteca califal había sido muy dolorosamente mutilada cuando, para cortar las sospechas que pesaban sobre la ortodoxia de su propia fe y ofrecer prenda a la reacción sordamente levantada contra él por los medios conservadores de Córdoba, al-Mansur Ibn Abi Amir tuvo que resolverse a dar un paso teatral de vandalismo, del que, en el fondo, él mismo comprendía el primero su alcance sacrílego. De esta biblioteca –nos dice Sa'id de Toledo– el dictador de la España árabe "mandó quemar y destruir las obras que trataban de las ciencias antiguas; unas fueron entregadas a las llamas; otras, fueron arrojadas a los pozos del palacio y enterradas bajo tierra y piedras, o fueron destruidas de alguna otra manera". Porque aquellas ciencias –agrega el mismo autor– "estaban mal vistas por la gente vieja y eran criticadas por los grandes. Cualquiera que las estudiase resultaba a sus ojos sospechoso de herejía y contaminado de heterodoxia". (Lévi-Provençal (1977). *La civilización árabe*, p. 87)
Almanzor constituyó una comisión extraordinaria de jurisconsultos. Su tarea era la de eliminar de la rica biblioteca de al-Hakam II toda obra que pudiese turbar el espíritu de un pío musulmán, hasta que incluso el alfaquí más estricto e intransigente quedase satisfecho. En general, y a excepción de la medicina y las matemáticas, se desaprobaban las disciplinas no islámicas, como la lógica, la filosofía y la astrología... La selección de entre los manuscritos de al-Hakam fue larga y difícil: al final, los libros censurados terminaron por ser quemados o tirados a pozos sellados con tierra y piedras. Un testimonio sugiere que habría sido el propio Almanzor quien "con sus propias manos y delante de los más grandes ulemas, dio a las llamas todas las obras incriminadas".(Bariani (2003). *Almanzor*, p.104)
cf. también Sánchez-Moliní (1999). Las bibliotecas y al-Andalus, p.89.

[159] Sabemos que al-Mansur llevó a cabo una depuración de las grandes bibliotecas que había reunido | al-Hakam II y ordenó destruir todos los libros que trataran de las ciencias que los doctores malikíes y la población consideraban subversivas o ilícitas. Ibn Yulyul no mencionó en su historia de los médicos a los que formaban parte del entorno de al-Mansur y tomó indirectamente posición contra el régimen amirí afirmando que en Oriente, bajo el poder de los buyíes, no se había producido en el campo de la medicina nada que mereciera ser mencionado porque los gobernantes no eran reyes ni hijos de reyes, preocupados por la ciencia. Es clara la alusión al hecho de que al-Mansur no era *rey ni hijo de rey* y su política cultural, al contrario de la de al-Hakam II, sólo pretendía no contradecir los estrechos puntos de vista de los doctores malikíes. (Guichard (1995). *La España musulmana*, p.100-101)

[160] *cf.* Bariani (2003). *Almanzor*, p.106.

[161] Ibn Jaldún. *cf.* Bariani (2003). *Almanzor*, p.106.

[162] *cf.* Tahtah (2006). El sufismo en al-Andalus, entre la aceptación y el rechazo. En *El Sufismo y las normas del Islam*, p. 38.
[163] Fanjul (2004b). *La quimera de al-Andalus*, p.41.
[164] ¿Se produjo la quema del *Ihyâ'* de al-Gazâlî en al-Andalus porque su contenido filosófico no coincidía con la doctrina del Estado? Muchos son los argumentos que se han dado para explicar este hecho, y entre ellos podemos citar los siguiente: 1) La incineración es producto de la ignorancia y estrechez intelectual de los almorávides. 2) La quema es debida a las ideas espirituales y místicas que aparecen en el libro. 3) El libro está repleto de hadices que carecen de autoridad y de fueentes seguras. (Tahtah (2006). El sufismo en al-Andalus, entre la aceptación y el rechazo. En *El Sufismo y las normas del Islam*, p. 38)
[165] Desde antiguo se habían producido casos de incineración de libros en al-Andalus. En la época de al-Mansûr b. Abî 'Âmir (Almanzor) fue saqueada la biblioteca de al-Hakam, y por su propia orden los libros de Filosofía fueron quemados, y ello con la finalidad de acercarse al pueblo y congraciarse con él. Lo mismo ocurrió con los libros de Ibn Masarra e Ibn Hazm, y también con los del jurista Abû Bakr Ibn al-'Arabî que fueron quemados por sus paisanos, los habitantes de Sevilla. Por otro lado, la quema de libros contrarios a la mentalidad de las masas y al régimen del Estado continuó después de la época de los almorávides. La incineración de la *Mudawwana* por los almohades, así como la crucifixión del poeta y filósofo Ibn Habîb al-Qasrî por orden de al-Ma'mûn b. 'Abd al-Mu'min son casos bien conocidos. (Tahtah (2006). El sufismo en al-Andalus, entre la aceptación y el rechazo. En *El Sufismo y las normas del Islam*, p. 38)
[166] Étude très suggestive du P. Demeerseman, dans *Ibla,* 1954, sur le long refus de l'imprimerie par les Musulmans dans les temps modernes. (Brunschvig (1977). Problème de la décadence, p. 46, note nº 44)
[167] De cette époque date aussi l'introduction de l'imprimerie, innovation d'importance comparable qui doit beaucoup à Ibrahim Mûteferrika. Avant la fin du XV^{e} siècle, des réfugiés juifs originaires d'Europe avaient importé des presses en Turquie et créé des imprimeries juives à Istanbul, Salonique et dans d'autres villes. Ils furent suivis par les Arméniens et les Grecs qui installèrent leurs propres presses dans certaines villes ottomanes. Ces établissements n'étaient cependant autorisés qu'à la stricte condition de ne pas imprimer de livres en turc ou en arabe. Cette interdiction demeura en vigueur jusqu'au début du XVIII^{e} siècle. (Lewis (1984). *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, p.42)
[168] Samir (2003). *Cien preguntas sobre el islam*, p.72.
[169] Lewis (2003). *La crisis del islam*, p.131.
[170] Lewis (2003). *La crisis del islam*, p.131.
[171] *La civ. h-ár.*, p. 152.
[172] *cf.*Lagardère (1989). *Le vendredi de Zallaqa*, p. 70.
[173] *La civ. h-ár.*, p. 152.
[174] Bosch Vila (1990). *Los almorávides*, p. 56.
[175] *cf.* Bosch Vila (1990). *Los almorávides*, p. 62.
[176] *cf.* Biskho (1980). *Studies in Medieval Spanish Frontier History*, p. 398-9, Internet.
[177] *La civ. h-ár.*, p. 152.
[178] *cf.* Bosch Vila (1990). *Los almorávides*, p.62.
[179] García Gómez y Lévi-Provençal (1981). *Sevilla a comienzos del siglo XII*, p. 99.
[180] García Gómez y Lévi-Provençal (1981). *Sevilla a comienzos del siglo XII*, p. 100.
[181] García Gómez (1980). *Poemas arabigoandaluces*, p.36.
[182] García Gómez (1980). *Poemas arabigoandaluces*, p.36.
[183] Abdallah b. Yasin había atraído a su causa la nobleza de los Sinhaŷa y con su ayuda había convertido en musulmanes rigurosamente cumplidores de la ley coránica a las tribus nómadas del Sahara, hasta entonces sólo superficialmente islamizados. El poder de las tribus del Sahara así unificadas chocó por el norte con la actitud hostil de los Zanata; estalló la guerra santa y a consecuencia de ella todo el noroeste de África desde Agadir a Argel quedó sometido a los almorávides. (*La civ. h-ár.*, p. 153)
[184] Pretendiendo la restauración rigurosa de la ley coránica y regresando a la percepción exclusiva de los impuestos legales (*cf.* Bonnassié, Guichard y Gerbet (2001). *Las Españas medievales*, p.112)
[185] Bosch Vila (1990). *Los almorávides*, p.93.
[186] *cf.* Bosch Vila (1990). *Los almorávides*, p. 94.
[187] *cf.* Bosch Vila (1990). *Los almorávides*, p.299.
[188] Von Grunebaum (1985). El Islam, p. 160.
[189] Yusuf b. Tašfin había resuelto destituir a los reyezuelos andalusíes que, en parte, le habían abandonado ante Aledo. Las quejas de la población andaluza y los dictámenes de los jurisconsultos más importantes de su época le confirmaron en su proyecto. Los príncipes andalusíes, particularmente los de Granada y Málaga, se habían | hecho indignos del gobierno por su vida licenciosa y por haber gravado a sus súbditos con impuestos injustos. En 1090 Yusuf desembarcó otra vez en la Península y destituyó, primero, a los príncipes de Granada y Málaga. Al-Mu'tamid se dio cuenta de que él sería la próxima víctima de los almorávides y se apresuró a hacer preparativos para la defensa del país intentando al mismo tiempo restablecer las relaciones con Alfonso VI. Como uno de los embajadores que enviara al rey cristiano cayera en manos de los almorávides, Yusuf b. Tašfin, siempre deseoso de respetar la ley, tuvo por fin el motivo para proscribir a al-Mu'tamid y declararle la guerra. Los lugares fortificados del reino de Sevilla cayeron uno a uno, en parte por la fuerza, en parte porque la población abandonaba cada vez más la causa de su rey, pasándose al campo de los almorávides. (*La civ. h-ár.*, p. 155-156)
[190] Comienza la resistencia a los almorávides. La revuelta de Córdoba.– Los almorávides eran los creadores de un sistema político nuevo y los forjadores del primer gran imperio islámico, bereber y occidental. Pero lo africano se avenía mal con lo andalusí. La cultura, la vida social, las características étnicas de un pueblo y otro chocaban porque diferían. Frente a los rudos almorávides que imponían su sistema administrativo y querían para sí, en todas partes, la máxima consideración como hijos de una nobleza que no conocían y que no podían arraigar en ellos, se levantaba la fina cultura literaria y artística y la mejor tradición social, cimentada tras varios siglos de fructíferos contactos, de los musulmanes andalusíes. La pacífica convivencia no podía subsistir. Los almorávides comenzaban a ser vistos por la mayoría de la población de al-Andalus como unos odiosos dominadores que, coartando su libertad con las prerrogativas concedidas a los *fuqaha'*, que entonces conocieron su mejor

época, arruinaban al pueblo con nuevas exacciones que, en un principio, no existían, porque ellos mismos las habían condenado y declarado ilícitas. (Bosch Vila (1990). *Los almorávides*, p.197)

[191] *La civ. h-ár.*, p.154.

[192] Fernández y González (1985). *Estado social y político de los mudéjares de Castilla*, p.42.

[193] The Almoravids met Alfonso VI's army at Sagrajas, near Badajoz, and inflicted a stunning defeat upon the Christians. (Glick, Thomas F. (s/f). *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, c. 7)

[194] Arié (1982). *España musulmana*, p.31.

[195] The immediate consequences of this Murâbit victory should not be over-estimated: Toledo remained firmly in Christian hands. (Bishko (1980). *Studies in Medieval Spanish Frontier History,* p. 401, Internet.

[196] Huici Miranda (1956). *Las grandes batallas...*,p. 73.

[197] Menéndez Pidal (1967). *La España del Cid*, p.337.

[198] De las Cagigas (1948). *Los mudéjares* (t. I), p.221.

[199] Huici Miranda (1956). *Las grandes batallas de la Reconquista*, p. 67.

[200] Huici Miranda (1956). *Las grandes batallas de la Reconquista*, p. 48.

[201] Como observa muy bien I. Cagigas, hora es de acabar con esa fantasía de la novedad de los tambores almorávides y de su desastroso efecto entre los cristianos. ... Antes de venir éstos (los almorávides) a España, a el rey de Granada, Abdallah, nos habla de sus propios tambores. (Huici Miranda (1956). *Las grandes batallas de la Reconquista*, p. 72)

[202] Huici Miranda (1956). *Las grandes batallas de la Reconquista*, p. 72.

[203] *La civ. h-ár.*, p. 155.

[204] No todos los autores convienen en que el motivo del regreso de Yusuf a Marruecos fuera el haber tenido noticias del fallecimiento de su hijo. Sólo he visto esta versión en *Qirtas*, p. 155; Ibn al-Kardabus, *Kitab al-Iktifa'*, en Dozy, *Loci de Abbadidis* [...] y en *al-Hulal al-mawsiyya*. (Bosch Vila (1990). *Los almorávides*, p.138)

[205] *cf.* Bosch Vila (1990). *Los almorávides*, p.137

[206] *La civ. h-ár.*, p. 154.

[207] Huici Miranda (1956). *Las grandes batallas de la Reconquista*, p. 74-75.

[208] Ibn Abi Zar', Abu 'l-'Abbas Ahmad al-Fasi, d. between 710 and 720/1310-20 at Fez, where he was imam, composed a history of Morocco entitled *al-Anis al-mutrib bi-rawd al-qirtas fi akhbar muluk al-Maghrib wa-ta'rikh madinat Fas*, a title often abbreviated to *Rawd al-qirtas*, or *Qirtas*. The text of this important work, several times printed and translated, has not yet been the object of a critical edition. (Idris, H.R. (1999). Ibn Abi Zar'. En *Extract from the Encyclopaedia of Islam*)

[209] Huici Miranda (1956). *Las grandes batallas de la Reconquista*, p. 59.

[210] Confiados los musulmanes en la fijación de la fecha, estaban descuidados. Fue lo mejor que pudo ocurrir, porque si los dos bandos hubieran avanzado uno contra el otro, se hubieran separado con la pérdida de la mayor parte del ejército musulmán, como suele ocurrir siempre que se conviene de antemano la fecha del combate. Afortunadamente, el ejército cristiano avanzó por sorpresa, cuando los musulmanes no estaban preparados. Este ataque imprevisto les permitió imponerse en el primer momento y echar su veneno en nuestro campo, en el que perecieron algunos musulmanes que no pudieron defenderse; pero apenas cundió la alarma por el ejército muslim y los musulmanes montaron a caballo para hacer frente a los cristianos, cuando éstos se sintieron cansados, por el peso de las armas y por la larga distancia recorrida. Los musulmanes los persiguieron a filo de espada y murieron muchos de sus soldados, que quedaron sembrados por el camino. Entre los muertos en combate o de muerte natural, los había que habían caído abrumados por el peso de las armas. Si la batalla hubiese sido como estaba prevista, es decir, poniéndose ambos bandos frente a frente y acometiéndose en un encuentro regular, los dos ejércitos hubieran perdido la mayor parte de sus soldados, como es fuerza que ocurra; pero Dios se mostró benévolo con sus siervos, y fueron muy pocos los musulmanes que perecieron. El Emir de los musulmanes tomó la vuelta de Sevilla, sano, salvo y victorioso. (*El siglo XI en 1ª persona* (1980), p. 203)

[211] Huici Miranda (1956). *Las grandes batallas de la Reconquista*, p. 49.

[212] Protegido por las tinieblas, el Emperador pudo evadirse de aquel cerro. Nada más que 500 caballeros escaparon con él, y casi todos heridos como él. (*Cartás*; Al-Makkari) Atormentado por la sed... Alfonso no pudo beber sino vino, pues los fugitivos no hallaban agua con que socorrerse, y por ello sufrió un peligroso desmayo. Muchos caballeros fueron alcanzados y muertos por los almorávides, y sólo después de veinte leguas de camino, Alfonso halló refugio en la primera fortaleza cristiana, Coria... El *Kitab al-iktifá* dice que Alfonso huye al cerro sólo con 300 caballeros de los 60.000 que llevó... Según el *Kitab*, Yúçuf había desembarcado sólo con 12.000 jinetes africanos... *Al-Holal al-mauxía* dice que los muertos cristianos fueron cerca de 300.000... El *Cartás*... cuenta que sólo se salvaron 500 caballeros de los 80.000 caballos y 200.000 peones que trajo Alfonso; de los musulmanes sólo murieron 3.000. Exageraciones parecidas veremos de parte de los cristianos al tratar de las grandes victorias del Cid. No conozco más nombre de personaje muerto en Sagrajas que el del conde Rodrigo Muñoz, bisnieto del rey Vermudo II de León. (Menéndez Pidal (1967). *La España del Cid*, p. 337)

[213] Ibn al-Kardabus (1993). *Historia de al-Andalus*, p.119.

[214] Huici Miranda (1956). *Las grandes batallas de la Reconquista*, p. 68.

[215] *La civ. h-ár.*, p. 154.

[216] Menéndez Pidal (1969). *La España del Cid*, p.335-336.

[217] Huici Miranda (1956). *Las grandes batallas de la Reconquista*, p. 68.

[218] Huici Miranda (1956). *Las grandes batallas de la Reconquista*, p. 73.

[219] *cf.* Reilly (1988). *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI*, cap. X.

[220] *cf.* Reilly (1988). *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI*, cap. X.

"El monarca leonés parece no haber sido excesivamente desanimado por esta derrota inicial. Toledo estaba seguro por el momento y el más formidable de sus enemigos había partido para Marruecos, para quizá no volver nunca. Pero él mismo había recibido una herida seria en la pierna que penetró en la tibia. No era poca cosa para un hombre de cuarenta y nueve años. Otras víctimas son difíciles de especificar. La infantería había perecido seguramente. Las cabezas de esos desafortunados son aquéllas de que hablan los cronistas musulmanes, trofeos enviados en carretas a Andalucía y África. ¿Cuántas de ellas eran las cabezas de caballeros y magnates? Solo uno de los condes de Alfonso, Rodrigo Muñoz de Galicia, fue muerto en Zalaca, y

otro conde y dos obispos no vuelven a aparecer en los documentos después de 1085. Nada en la historia del año siguiente, sin embargo, sugiere que el ejército leonés fue casi destruido. Una idea razonable sería que Alfonso perdió aproximadamente trescientos caballeros y escuderos en total o uno de cada cinco de sus caballeros que participaron en la batalla. Tal estimación supone que los cuatro condes y obispos indicados estuvieron entre las bajas de Zalaca y que la proporción de magnates muertos fue aproximadamente la misma que el número de caballeros". (*cf.* Reilly (1988). *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI*, cap. X)

[221] *cf.* Lagardère (1989). *Le vendredi de Zallaqa*, pp. 79-95.

[222] Huici Miranda (1956). *Las grandes batallas de la Reconquista*, p. 49.

[223] Collins (1992). *La conquista árabe, 710-797*, p.11.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

XI. CONCLUSIONES

Llegados a este punto, no queda sino resumir los resultados de la investigación; se disponen las conclusiones por capítulos que reflejan el orden temático de éstos. En ocasiones es más significativo lo que Burckhardt ha omitido, indebidamente a nuestro parecer, que lo que no ha expresado. Toda la tesis es una crítica a los postulados proclamados por *La civilización hispano-árabe*, lo que significa que, en caso de que fueran plenamente reflejados, las conclusiones se extenderían excesivamente. En aras de una mayor brevedad, haciendo concesiones a la generalización, hemos llegado a las conclusiones que se exponen a continuación.

1. ARTE Y RELIGIÓN

Burckhardt, antes de aplicar el método intuitivo en el que confía para conocer el pasado, reconoce que es necesario reconstruir imaginativamente la mezquita de Córdoba y lo que en realidad lleva a cabo es una reconstrucción a partir de los datos históricos. No valora adecuadamente las influencias cristianas; fueron muchos los préstamos que la mezquita cordobesa –el arte islámico en general– tomó de las iglesias cristianas y muy importante el referente bizantino como estímulo del arte islámico. Burckhardt omite mencionar los usos prosaicos y nada religiosos de las mezquitas, destacando únicamente los más excelsos, simbólicos y espirituales. Resulta poco excusable la minimización del factor político en relación con el patrocinio de su construcción, sus fines prácticos, sus elementos compositivos como la *maqsura*, así como la omisión del hecho de que fue frecuentemente escenario de desórdenes y violencias asociados a las luchas por el poder.

Burckhardt responsabiliza injustamente a los gobernantes cristianos de la destrucción del arte islámico, sin mencionar lo mucho que ha sido convertido en ruinas por los propios musulmanes; nada dice de las innumerables ruinas causadas por los ejércitos andalusíes en tierras cristianas, ni se refiere a la usual abundancia de ruinas en las ciudades musulmanas, ante las que el poder político se ha mostrado, por norma, indiferente. Afirma, sin partir de los hechos, que los orantes de la mezquita de Córdoba se dirigían a La Meca suponiendo que se cumplía el mandato coránico correspondiente, sin poner en evidencia la contradicción con la *desorientación* de esa mezquita, así como las demás mezquitas andalusíes; en este caso, como en muchos otros, su método no procede a partir de la averiguación de las circunstancias reales, sino que toma preceptos y doctrinas como hechos, "historificando" el supuesto ideológico. Nada dice de que la forma y la función de un edificio islámico no están articuladas entre sí, de que un modelo arquitectónico puede servir para muchos usos diferentes y de que una función puede realizarse en diferentes formas constructivas. El valor

de su método "intuitivo-imaginativo" queda debilitado por la habitual disociación islámica entre forma y función.

La afirmación de que no existe jerarquía sacerdotal en el islam debe ser puntualizada, porque la existencia de una clase clerical es ampliamente reconocida por la historiografía, aunque esa clase no ejerza las mismas funciones que la Iglesia en la cristiandad. Burckhardt da crédito al relato de la división del templo cordobés de San Vicente y su uso por las dos comunidades, etc., episodio que había sido analizado y "deconstruido" muchos años antes por Ocaña Jiménez, quien desmiente tajantemente el uso compartido como una fábula inventada por los cronistas.

Burckhardt ignora la evolución histórica del arte islámico, como si éste hubiera dispuesto desde sus comienzos del capital normativo, simbólico y compositivo que ostentó en su época clásica y se hubiera generado únicamente a partir de principios islámicos y el "genio" árabe, al margen de influencias foráneas. El cuadro que bosqueja Burckhardt es inexacto: el aniconismo fue resultado de un proceso histórico, en el que jugó un papel importante el deseo de distinguirse de la potencia rival bizantina; en el Corán no se prohíbe de manera taxativa la representación artística de hombres y animales. El afán apologético de Burckhardt le induce, de ordinario, a destacar la originalidad del arte árabe así como a omitir su carácter ecléctico y a minimizar los préstamos que tomó de otras culturas. No menciona el papel de transmisores de cultura que desempeñaron los esclavos y los *dimmis* de los países conquistados: el islam se apropió del inmenso capital cultural de las civilizaciones que conquistó, que estaban entre las más adelantadas de su tiempo, sin pagar a sus autores el arancel del reconocimiento.

Burckhardt no se aproxima al arte desde una perspectiva fenomenológica y sin apriorismos: nada dice de un hecho tan característico como la ausencia de una forma específica para una función específica; se siente atraído y fascinado por la belleza y le preocupa profundamente su ausencia en la cultura moderna; es legítimo hacerle el reproche de que examina el arte islámico con categorías ideológicas, las propias del discurso político "oficial", dejando de lado parcelas importantes de la realidad; al estudiar la mezquita de Córdoba, por ejemplo, destaca las razones religiosas, metafísicas y simbólicas de su edificación pero no toma en consideración el decisivo factor político. Burckhardt señala las funciones litúrgica, educativa y judicial que se llevan a cabo en el marco de la mezquita aljama, pero no habla de la finalidad política de su edificación y de su papel como símbolo del poder; no menciona la estrecha vinculación de la *maqsura* y el *mihrab* con el soberano, ni el hecho de que fueran los cortesanos, notables y funcionarios del estado los principales destinatarios de un espacio donde realizar la preceptiva oración de los viernes.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

2. POLÍTICA Y RELIGIÓN

Burckhardt quiere conciliar el imperialismo islámico de los primeros siglos con la relativa tolerancia que otorgaba a los vencidos, una vez integrados en el Estado islámico. Es insuficiente y harto confusa su explicación del sentido de las guerras de conquista, pues las presenta como guerras defensivas, cuando afirma que los musulmanes tenían derecho a defenderse al ser "hostigados": los cristianos y judíos nunca "hostigaron" al islam antes de que fueran invadidos por los ejércitos musulmanes. Una vez establecido el imperio islámico, siguieron produciéndose numerosas guerras en las que, durante varios siglos, el islam siguió teniendo la iniciativa.

Nada dice Burckhardt del hecho de que las iniciales campañas musulmanas se caracterizaron por su brutalidad, su extensión y otras lacras. Tampoco se refiere a que la concepción cristiana de la guerra transitó por una vía antitética de la *yihad*. La doctrina de la "guerra santa", dirigida a incorporar todo el mundo al dominio musulmán y su corolario de los derechos de los conquistadores musulmanes sobre las vidas y bienes de los vencidos, es incompatible con la doctrina cristiana, que puso el acento en la paz antes que en la guerra, en la guerra defensiva y justa y en los derechos de los vencidos. Identificar la *yihad* con la guerra contra el egoísmo ha sido un recurso utilizado por los apologistas del islam para amortiguar en Occidente el impacto negativo de la "guerra santa", pero la *definición* dada por la historia identifica la *yihad* con la guerra, sin lugar a interpretaciones metafóricas. Burckhardt olvida unas páginas más adelante que la *yihad* es la guerra contra el egoísmo y alude a ella como lo que realmente fue: choque implacable entre ejércitos.

La igualdad de los musulmanes en la doctrina no se plasma en la práctica. Burckhardt, aunque reconoce secundariamente este hecho, busca minimizar la discriminación estructural, legal y religiosa entre libres y esclavos, entre hombres y mujeres, entre musulmanes y no musulmanes. Los derechos son "otorgados" (por la umma, por el Estado...), pues el islam no conoce el derecho inherente a la persona, propio de la civilización cristiana-occidental, para la que el poder tiene la misión prioritaria de garantizar los derechos. Por otra parte, la teórica igualdad de los musulmanes se traduce en la práctica en la igualdad de los oprimidos por el gobierno despótico.

A quien, como Burckhardt, hace de la "tolerancia" del islam una especie de artículo de fe, el Movimiento Martirial de Córdoba se le presenta como un tema espinoso. Explicar el episodio por el fanatismo de algunos cristianos es una insuficiente explicación subjetivista; Burckhardt soslaya las motivaciones principales, el conflicto teológico entre el islam y el cristianismo así como la condición de discriminación y opresión de las minorías no musulmanas; es una afirmación poco sólida decir que los cristianos cordobeses sentían una atracción por el islam

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

sin mencionar como causas que impulsaban a la conversión o a la huida al norte de la península el estado de opresión y discriminación de los *dimmis*. Más que un conflicto cultural, lo que se produce es un conflicto de orden religioso, siendo la cultura la "superestructura" y la religión su "infraestructura"; no había una auténtica tolerancia, pues la condición de los cristianos era la de una minoría oprimida y, aunque sin una persecución abierta, la dominación musulmana estaba imposibilitando no sólo el libre ejercicio sino la misma supervivencia del cristianismo. No se puede hablar de tolerancia cuando no se respeta el derecho a la dignidad personal, no hay tolerancia cuando las minorías religiosas son tratadas como parias. Es, asimismo, simplificar los hechos considerar que Isaac, el primer mártir "voluntario", fue el origen del movimiento y el modelo de los demás; Burckhardt no menciona los episodios fundamentales de la ejecución de Perfecto y el castigo de Juan, no nombra a los mártires oficialmente "apóstatas" ni a los que fueron ejecutados por hacer proselitismo del cristianismo. El epíteto dado a Isaac de "aristócrata *dimmi*" es un *compositum* contradictorio que distorsiona los hechos. Los jueces musulmanes no mostraron hacia los cristianos una conducta humanitaria ni demostraron consideración especial hacia las mujeres, a las que trataron con el mismo rigor, y a veces más, que a los hombres. Burckhardt no refleja adecuadamente la fuente de información sobre el episodio martirial, exclusivamente cristiana, que conoce por medio de Dozy y Lévi-Provençal; se limita a acomodar algunos datos para integrarlos en el marco general de sus tesis pro-islámicas.

3. LA ORGANIZACIÓN POLÍTICA

En el análisis del poder político la primera objeción que se puede hacer es que no se dirige tanto a los hechos como a la teoría política islámica; ésta describe un poder limitado por la ley sagrada, por el pacto de la *bay'a* y por el ministerio *cadial*, a la vez que condicionado por la índole moral del gobernante; los hechos demuestran que el poder político se caracteriza por el despotismo por una parte, y la precariedad y desarraigo social por la otra, en el fondo dos caras de la misma moneda. Burckhardt no tiene en cuenta el hecho de que la teoría política islámica clásica se fue disociando progresivamente de la realidad del ejercicio del poder hasta que fue abandonada completamente. Plantea, sin responder, la cuestión de la comparación entre el poder en el islam y el poder en la Europa medieval; por tanto, no menciona algo que podría iluminar la inestabilidad del primero, que la fuerza de la monarquía europea residía en estar socialmente articulada y legitimada por una institución cuya autoridad moral carecía de parangón en el islam, la Iglesia; que la condición necesaria para que se diera esta legitimación era la separación entre el Estado y la religión; no menciona que junto a la Iglesia e impulsadas por principios cristianos, en Occidente se había desarrollado un repertorio de instituciones, tales como el concejo aldeano, el

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

municipio, las Cortes o Parlamentos, con las que se vinculaban los mismos gremios artesanales, que contribuían a dar solidez a la monarquía. En el islam no hay instancias mediadoras entre el pueblo y el poder que permitan a aquél hacer llegar sus demandas al gobernante y a éste implicar a sus súbditos en los problemas de interés público; por tanto, el poder disfrutaba de poca capacidad de maniobra y de poca estima social, y lo vemos empleando continuamente sus energías en perpetuarse, reforzando sus medios coactivos y propagandísticos, sin la suficiente virtud para integrar en tiempo y modo ordinario la pluralidad de voluntades sociales. Burckhardt tampoco menciona las dificultades que origina la inexistencia de un derecho sucesorio, motivo recurrente de cismas e inestabilidad política. No se puede hablar tanto de principios de legitimidad como de principios de ilegitimación: hay en la sociedad "consenso" en que el gobierno de un no musulmán es ilegítimo, pero no lo hay en quien tiene derecho a gobernar; en última instancia, lo tiene quien ha sido capaz de "apoderarse" del poder; ese es el punto de llegada de la teoría política. Burckhardt no explica convincentemente los motivos que llevaron a 'Abd al-Rahman III a la proclamación del califato ni el sentido de esta proclamación, ni el colapso del breve periodo califal, ni la constante tendencia a la fragmentación política, ni la incapacidad para integrar a los diversos grupos étnicos y sociales, ni la volubilidad de las alianzas políticas, ni el hecho de que el ejército constituía la verdadera columna del poder, ni la necesidad de levantar ejércitos con esclavos y mercenarios, ni que, en general, los periodos menos conflictivos, en los que el poder se mostró más sólido, fueron aquéllos en que los monarcas eran generales victoriosos, ni los esfuerzos constantes por desarrollar una verdadera legitimidad virtual, etc. Burckhardt no menciona ni explica adecuadamente el sentido paradigmático de hechos de la historia de al-Andalus que tuvieron su paralelo en la historia del califato de Bagdad: la formación de ejércitos de esclavos-soldados, el desarrollo de un ceremonial complejo, el alejamiento del califa de sus súbditos y su ocultación, la creación de ciudades palaciegas, la emergencia del hachib a la vez que el califa perdía el poder efectivo, la tendencia a la fragmentación política, etc. Burckhardt acepta sin el menor sentido crítico la fantasía literaria de Ibn 'Arabi que describe a 'Abd al-Rahman sentado en el suelo cubierto de harapos y, en su afán panegirista, atribuye al califa a la vez el lujo asiático y la pobreza ascética y el lector no sabe si Burckhardt admira más lo primero o lo segundo. Asimismo da por buena en dos ocasiones la tópica cifra de los 400.000 libros de Al-Hakam II, que los historiadores se han encargado de reducir a sus justas proporciones; no menciona la quema de libros de Almanzor ni la destrucción de la biblioteca califal pocos años después, ni otras destrucciones y quemas de libros habidas en al-Andalus, pero no olvida mencionar la llevada a cabo por Cisneros de libros árabes en 1499; la imagen de civilización amante de los libros que ofrece Burckhardt tiene poco que ver con lo que ha sido la historia del islam.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

4. SEDENTARISMO Y NOMADISMO

Burckhardt valora el régimen de propiedad amortizada (*waqf*) del islam medieval como un bien social, tomando únicamente en consideración uno de sus fines, el filantrópico, sin mencionar que hubo también *waqfs* creados por otros motivos, como apartar a las hijas de la herencia, garantizar unos ingresos a los descendientes disponiendo de la propiedad más allá del tercio legal permitido para constituir legados. Tampoco expone Burckhardt con claridad que el *waqf* se desarrolló como un recurso frente a la actividad expoliadora de los gobernantes. La propiedad amortizada aumentó considerablemente en la Europa medieval, hecho que suscitó críticas y condujo a diferentes desamortizaciones. Burckhardt no hace ninguna comparación entre el islam y Occidente en este asunto ni menciona que el sistema del *waqf* tiene actualmente muchos contradictores entre sectores cultivados de la sociedad musulmana, y no dice que, en ocasiones, se han producido agitaciones para suprimir la modalidad del *waqf* familiar.

Burckhardt vincula las rebeliones populares con el carácter o la índole moral de los gobernantes, sin tener en cuenta sus razones estructurales, la falta de cauces formales de comunicación entre el pueblo y el soberano o la ausencia de una organización municipal como la de las ciudades cristianas medievales. Las ciudades musulmanas eran gobernadas por una mínima administración dependiente del poder central, que se ocupaba de un mínimo de funciones. Los intereses individualistas encontraban pocas cortapisas, por ejemplo, en apoderarse de espacios públicos, lo que se plasmó en la degeneración del plano ortogonal de la ciudad clásica. Nada dice de ello Burckhardt, que tampoco menciona la falta de integración de los diversos grupos sociales, lo que facilita el despotismo del gobierno. La participación de los *vecinos* en asamblea concejil con poderes decisorios, los fueros, la autonomía y las libertades municipales, la existencia de *universidades* o corporaciones, los bienes comunales, el patriotismo municipal... son recursos y derechos inexistentes en el mundo islámico.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Burckhardt pasea por la Córdoba andalusí contemplando la realidad con la mirada propia de un turista que se recrea en lo exótico y pintoresco; pero la estrechez de las calles, la usurpación de la vía pública, la clausura nocturna de la circulación, la abundancia de ruinas y vertederos dentro de la ciudad, la práctica ausencia de edificios públicos, lo que contrastaba con su proliferación en la época clásica, etc., son características estructurales de la ciudad musulmana, muchas de las cuales ni siquiera son mencionadas en su libro.

Las virtudes que Burckhardt atribuye a los *qurtubíes* (que no cordobeses) del siglo X –la cortesía, el sentimiento de la propia dignidad, el sosiego, la agilidad mental, etc.– no son otra cosa que mera retórica, sin respaldo histórico, desmentidas por las mismas crónicas

musulmanas, por los testimonios de los *dimmis* y por los viajeros al mundo islámico. Lo que allí encontramos, como en el mundo islámico en general, es un desmesurado orgullo aristocrático de desprecio a los inferiores –no es excepcional que un noble como As-Somail se refiera a la clase baja como "los esclavos, la chusma y la canalla"–, el rencor de la *'amma*, las explosiones de odio interétnico, el hostigamiento constante con insultos y humillaciones a los *dimmis*, etc. Los gobernantes se ocupaban poco de los problemas de la comunidad, pero reaccionaban con extremada violencia cuando se cuestionaban sus derechos. Las frecuentes ejecuciones de rebeldes y enemigos políticos se solían llevar a cabo con deshonra del reo vivo y con escarnio de sus restos; las ejecuciones eran acogidas por el pueblo con muestras de alegría.

Burckhardt idealiza al nómada, recurriendo a textos de Ibn Jaldún, quien, por una parte, dio de los beduinos una imagen ferozmente negativa y, por otra, los consideraba una fuerza regeneradora de la decadencia a la que inexorablemente desembocaba la vida sedentaria, los únicos capaces de regir eficazmente el Estado islámico. Burckhardt estima el modelo de Ibn Jaldún de la dialéctica entre la vida nómada y la sedentaria una teoría válida para explicar "todas las culturas del continente asiático, incluso la Europa pre-medieval", sin tener en cuenta las críticas que había hecho Lévi-Provençal veinte años antes de la publicación de *La civilización hispano-árabe*.

Burckhardt atribuye a "la conocida ley de la herencia" el resultado de que el dominio político de los árabes se reflejaba en su predominio genético; los hechos no confirman sus observaciones, pues la mayoría de los emires y califas andalusíes no tuvieron rasgos árabes sino ibéricos. Las cualidades viriles y guerreras que Burckhardt atribuye a los andalusíes son desmentidas por Ibn Hawqal y Lévi-Provençal.

La versión de Burckhardt sobre los almorávides resume datos de las crónicas musulmanas. Bosch Vila ha puesto en evidencia sus incongruencias, anacronismos y falsedades, así como el carácter ideológico de las reivindicaciones planteadas en ellas: las motivaciones religiosas disimulaban las ambiciones tribales por el poder y la posesión de tierras. El tratado de Ibn 'Abdún de Sevilla o los poemas andalusíes citados por García Gómez dejan poco margen para aceptar la idealización de Burckhardt; en lugar de paladines abnegados y virtuosos se encuentra el lector con mercenarios insolentes, bárbaros poco preocupados por leyes y derechos ajenos. El programa almorávide de cumplir con las exigencias tributarias coránicas estuvo vigente mientras duraron las conquistas; tal fue el periodo que duró su popularidad. Burckhardt no refleja fielmente las circunstancias políticas y económicas, tampoco en esta ocasión, pero eso estaba en su declaración de principios.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

5. DISCRIMINACIÓN Y OPRESIÓN

La afirmación de que la caballería medieval cristiana tiene su fuente en al-Andalus carece de pruebas históricas sólidas y se funda en discutibles generalizaciones, tales como que el islam ha espiritualizado la guerra, el florecimiento temprano de la vida caballeresca en al-Andalus y la existencia de "caballeros del desierto" de Arabia. Los testimonios *históricos* de los "caballeros del desierto" enamorados ("*poetas y frecuentemente grandes amantes"*, escribe Burckhardt), proceden probablemente de la literatura, en particular de la novela del siglo VII *Layla y Machnún*, recreada muchas veces por los místicos sufíes desde el IX. Los "camelleros del desierto", de existencia segura en las canteras de Arabia, ofrecerían connotaciones poco favorables para adaptaciones románticas. La labor *interpretativa* de Burckhardt alcanza sus cotas más altas cuando quiere probar que la corriente del amor cortés de la poesía provenzal tiene su origen en la cultura islámica. Admite que la tarea es difícil ("*no es fácil de comprender para el observador cristiano europeo es el hecho de que también la actitud caballeresca ante la mujer tiene un origen islámico*"), pero la realidad tiene sus derechos, hay que reconocerlos ("*a pesar de eso es así*"). El quid de su argumentación reside en afirmar que la mujer es al mismo tiempo igual y desigual al varón ("*el Islam no menosprecia a la mujer, sólo distingue rigurosamente entre los dos sexos*"); igual en su dimensión espiritual ("*como ser humano, dotado de un alma inmortal, la mujer no es, desde el punto de vista islámico, inferior al hombre*") e inferior en su dimensión "animal" ("*como hembra, sin embargo, queda sujeta al hombre, debe obedecer al hombre*"); pero a la mujer le agradaría renunciar a su libertad y someterse al varón ("*la naturaleza femenina encuentra su realización en la obediencia*") mientras que el mando sería la *carga* del hombre ("*el hombre tiene que hacerse cargo del deber de mandar*"). La unidad personal de cuerpo y alma, la igualdad y la libertad, atributos esenciales de la persona, incluso la femenina, son puestos en suspenso por la heurística de Burckhardt.

Por más que sus explicaciones puedan parecer absurdas a un "occidental", demuestran que Burckhardt no ignora los hechos decisivos: la condición de inferioridad de la mujer en el islam y su falta de libertad. Aceptados los principios de inferioridad y sumisión de la mujer, Burckhardt acepta con naturalidad las consecuencias que atentan directamente contra los derechos humanos, como la reclusión y la poligamia; otras consecuencias, ni siquiera las menciona: la elección del marido por el padre de la novia, el matrimonio de las niñas, el derecho del hombre a golpear a la mujer, la desigualdad en el derecho sucesorio, el "procedimiento" del *muhalil*, etc. Menospreciar a la mujer, según Burckhardt, no consiste en negarle sus derechos como persona, sino en "descuidarla" espiritualmente (*"fenómeno que se da en la vida urbana decadente de los países islámicos; siempre va unido a la tiranía de las hembras dentro del marco de la familia*"); la mujer, cuando el varón deja de velar por el

cumplimiento de sus obligaciones religiosas, pasaría sin solución de continuidad de sometida a déspota. Las musulmanas han manifestado, ocasionalmente, lo intolerable de su situación, pero la apología de Burckhardt ni siquiera menciona hechos como la rebelión contra el uso del pañuelo islámico o la alta tasa de suicidios para escapar del matrimonio impuesto; más censurable resulta que no secunde a aquellas voces críticas que, en el islam, han juzgado la condición femenina muy denigrante y motivo de atraso general, sino que adopta una posición a la vez pre- y antimoderna.

Burckhardt defiende la poligamia con argumentos contradictorios o circulares: como necesidad de pueblos guerreros, debería ser abandonada cuando éstos perdían su carácter belicoso; si "sirve de incentivo para una transfiguración amante de la mujer", ocasiona celos y sufrimiento de las mujeres; si está en la naturaleza del varón, no es justo que haya sido exclusivamente la opción de la minoría privilegiada. ¿En qué apoya su afirmación de que la poligamia es resultado del carácter guerrero de un pueblo y no, por el contrario, que el carácter guerrero puede resultar, entre otros factores, de la poligamia? En Occidente, la poligamia ha sido declarada legalmente incompatible con los derechos de la mujer, pero los derechos de la persona es un asunto que no entra en el campo de visión de Burckhardt, por lo que tampoco se refiere a su inferioridad legal o social.

Burckhardt no describe la opinión común y corriente que se tenía de la mujer en el islam, sino la que descubre en Ibn 'Arabi de Murcia, opinión elitista y no representativa, pues si éste escritor ensalza a la mujer, la sociedad en conjunto la caracteriza negativamente. La mujer "sin inteligencia y sin religión" de la opinión pública árabe no puede, en ningún caso, tomarse como precedente de la poesía trovadoresca europea.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Desde la perspectiva de los derechos humanos, no se puede hablar de la tolerancia de la sociedad andalusí, no hay verdadera tolerancia cuando se convierte a una población libre en un grupo social de segunda categoría, al que se otorgan graciosamente algunos derechos, pero no se reconocen los derechos personales fundamentales; no hay tolerancia si se autorizan los cultos pero se menosprecia a las personas. La población autóctona siguió siendo discriminada después de su conversión al islam; los grupos sociales se jerarquizaban según una escala de valores basada en el poder, el honor, la pureza de sangre..., que tenía su reflejo en la legalidad.

La *yizya* y el *jarach* eran los impuestos que debían pagar los *dimmis*; estos términos no son siquiera nombrados por Burckhardt. Constituían la parte más ingente de los ingresos fiscales ordinarios y no se puede probar que fueran una compensación a la exención del servicio militar.

La islamización no fue, como sugiere Burckhardt, un proceso derivado de la arabización, de la influencia cultural, sino de las condiciones económicas, políticas y sociales en que se hallaba la inicial mayoría cristiana.

Burckhardt sostiene que la arabización-islamización de la población indígena fue motivada por la irradiación del islam. Sin embargo, la situación de las comunidades residuales que todavía existen en Oriente Medio demuestra dos hechos no incompatibles: a) que viven en un régimen de opresión no muy distinto del que pintaba San Eulogio y b) que tienen un carácter "aburguesado", pues las exigencias que impone el islam a los no musulmanes han resultado particularmente difíciles de sobrellevar a los menos acomodados. Las mayorías musulmanas en Oriente Medio están formadas hoy en día en buena medida por descendientes de cristianos. ¿Por qué el cristianismo soportó con tan poco éxito la dura prueba del dominio musulmán, en vastas áreas como el norte de África, donde sí sobrevivió el pueblo judío como tal? El judaísmo había aprendido a sobrevivir como un grupo minoritario y marginal; el cristianismo, que estaba dividido por disputas doctrinales, es esencialmente igualitario, lo cual lo hacía vulnerable al ser reducido a la condición de *casta* inferior. La conversión al islam fue la reacción más común a la opresión islámica, como también lo fueron la huida al norte peninsular o, excepcionalmente, el Movimiento Martirial de Córdoba; los cristianos que permanecieron entre musulmanes imitaron sus costumbres, se vistieron como ellos e incluso, algunos, se circuncidaron.

La esclavitud musulmana está reconocida por el Corán; por ello, no ha habido en el islam una crítica que desembocara ulteriormente en su abolición. Los apologistas musulmanes comparan la esclavitud musulmana con la servidumbre medieval: el esclavo carecía de libertad y era una cosa, el siervo era una persona y su condición, en muchas regiones, conoció una mejoría a lo largo de la Edad Media. Burckhardt sostiene que si los esclavos eran maltratados por su amo, podían pedir amparo a los cadíes: lo que no dice es que para que ello fuera posible, era preciso que antes se hubieran convertido al islam. Burckhardt trata de defender la esclavitud musulmana de las críticas, afirmando que era muy superior a la norteamericana; "olvida" mencionar lacras generales de la esclavitud musulmana como los eunucos y las concubinas esclavas; no menciona otras secuelas, como el *devchirme* o la piratería. Siempre hubo en Europa voces críticas contra la esclavitud, por su incompatibilidad con los valores cristianos; en EE.UU., un conflicto implacable puso fin a la institución; son algunos de los hechos que no dice en su justificación de la esclavitud musulmana.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

6. EL MUNDO DEL TRABAJO

Burckhardt ensalza el valor de la artesanía tradicional, poniendo como ejemplo la labor del tejedor, por su creatividad y como factor de felicidad y de belleza. Pero no menciona que las artesanías, en general, eran oficios tenidos en poco por la sociedad musulmana y el tejido, en particular, era uno de los dos oficios viles por excelencia; sus artífices, incluso si eran musulmanes, no disfrutaban de la plenitud de derechos (estaban descalificados para dar testimonio ante un cadí) y llevaban una vida miserable.

Burckhardt sostiene, sin documentación o pruebas convincentes, la originalidad de la agricultura de regadío andalusí, pues no es suficiente decir que un canal de riego que se encuentra en Suiza recibe el nombre de "la bisse des Sarrasins" y que los árabes ocuparon, durante el siglo X, una vasta zona en el sur de Francia: allí permanecieron como piratas y bandidos, no como portadores de civilización. En este capítulo confunde al obispo Recemundo, embajador a la corte de Otón I, con el autor del *Calendario de Córdoba*. Exagera la importancia demostrativa de los topónimos árabes y de las plantas con nombres procedentes del árabe, etc., medio utilizado por los que han sobrevalorado el carácter innovador de la agricultura árabe frente a las tradiciones mediterráneas anteriores (en cultivos, técnicas, infraestructuras, etc.). El factor humano, el agricultor andalusí, es un tema del que no se trata: cuando habla del "hombro curvado inclinado hacia la tierra" se está refiriendo a las norias que solazaban la vista.

7. ESTEREOTIPOS, INEXACTITUDES Y LEYENDAS

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Burckhardt utiliza un repertorio de tópicos con que adereza su visión de al-Andalus: la libertad de las mujeres, la tolerancia, la ilustración de la población, la feliz convivencia; incorpora clichés tomados de las crónicas musulmanas que, en buena medida, habían sido "deconstruidos" mucho antes de que apareciera *La civilización hispano-árabe*. Asume también principios doctrinales del islam que utiliza como clave para interpretar los hechos.

Si en *La civilización hispano-árabe* se omite cualquier referencia a la crítica de Goldziher y sus continuadores respecto a la historicidad de las tradiciones musulmanas, la posición de Burckhardt respecto a la "ciencia" islámica del hadiz es, en su libro *Esoterismo islámico,* verdaderamente llamativa, pues se dedica a refutar a estos historiadores con argumentos poco sólidos. El relato de Juan de Gorz es distorsionado para adecuarlo a su propósito panegirista; de las crónicas musulmanas toma lo que le parece más interesante, sin exponer sus incongruencias recíprocas y el carácter inverosímil de muchos de sus pormenores. Por lo que respecta a la justificación de las ofensivas de Almanzor, que Burckhardt presenta como respuesta a los ataques cristianos, llegando a afirmar que atacó Santiago de Compostela porque era un "foco de concentración de cruzados", hay que señalar que no

hay pruebas de la existencia de cruzados antes de la segunda mitad del siglo XI y que, probablemente, la noticia de que Santiago de Compostela alguna vez reunió a cruzados proviene de una confusión con la Orden militar del mismo nombre. Lo que no dice Burckhardt es que cuando Almanzor destruyó sistemáticamente ciudades, iglesias y monasterios, la *yihad* ofensiva tenía una larga andadura; y que las razones del empeño de Ibn Abi 'Amir por atacar el norte cristiano habría que buscarlas en la ideología musulmana de la "guerra santa" y en su esfuerzo por obtener una legitimidad política de la que carecía. Las cruzadas fueron una respuesta a una agresión musulmana; no existe una concepción cristiana equivalente a la *yihad* porque no hay un mandato escriturario que apele a llevar a cabo la guerra para extender el dominio del cristianismo. Almanzor no respetó la tumba del Apóstol, en contra de lo que afirma Burckhardt. En cuanto a la cifra de la población de Córdoba que estima en "más de un millón" de habitantes, ha sido considerada por la historiografía una cifra "fantástica", "propagandística", "mágica y absolutamente desproporcionada". Procede efectuar una división por diez para aproximarse a la realidad histórica.

Burckhardt describe la batalla de Zalaca de acuerdo con noticias procedentes de la historiografía musulmana, donde se incluyen multitud de detalles pintorescos y literarios en detrimento de la historicidad. Aunque sin citar la fuente, las cifras de combatientes y bajas proporcionadas por Burckhardt coinciden, en general, con la crónica *Rawd al-qirtas*, posterior en dos siglos a los hechos; no se le explica al lector el por qué de la elección de esta crónica en lugar de otras más cercanas. La batalla no tuvo un resultado decisivo, ya que el ejército de Alfonso VI pudo retirarse con pocas bajas; los motivos alegados por algunas crónicas para justificar la retirada a África del ejército almorávide parecen pretextos para disculpar el fracaso estratégico de la expedición. Un análisis comparativo de las diversas crónicas musulmanas sobre Zalaca evidencia como se fueron acumulando detalles y completando las descripciones de los hechos de acuerdo con una lógica literaria, que no histórica.

8. COLOFÓN

La historia no justifica el intento de Burckhardt de igualar las culturas tradicionales; la cultura islámica no es equivalente a la cristiana; no son casos particulares de un modelo universal, la "cultura tradicional". Una condena sin matices del mundo moderno cae en la parcialidad de ignorar sus logros; la cultura occidental moderna está enraizada en la cristiana medieval y en el mundo greco-romano, de los que ha conservado muchos elementos valiosos; la creencia en la libertad, en la dignidad y en la igualdad de la persona son creación de la cultura cristiana, sin paralelo en la islámica ni otras culturas cuyas religiones fundacionales establecen una distancia infinita entre Dios y el hombre (hasta el punto de que hay una

coincidencia en los esoterismos no cristianos en negar la realidad de todo lo que no es Dios). La supuesta tolerancia islámica es reiteradamente refutada por la historia de la dimmitud y de la esclavitud. Burckhardt no menciona que el islam considera que los cristianos y judíos deben ser humillados y tratados como ciudadanos de segunda categoría, que los infieles deben aceptar el islam o ser muertos, que los apóstatas deben ser muertos si no vuelven al islam, que las sectas heréticas deben ser combatidas y aniquiladas.

No es casual que no haya surgido en el islam una Declaración de Derechos de 1948, que ésta no haya sido suscrita por muchos estados musulmanes o que sea incumplida de hecho incluso por los que la han aprobado. La historia no confirma la pretendida superioridad moral del islam frente al cristianismo ni la creencia que el islam ha constituido la mejor comunidad humana. En la alta Edad Media gozó de superioridad material sobre Europa, tras haber absorbido y difundido los logros civilizadores de Bizancio, Persia, la India y conservado parte del legado griego. Hay que dar a Burckhardt la razón cuando indica, aunque con sordina, el aspecto asimilador de la cultura andalusí; pero se aparta de la objetividad en su narración de la historia de al-Andalus por no contrastar ni depurar las fuentes; al identificar la Historia con la Historia materialista; cuando viste la ideología con indumentaria histórica, cuando dice no a la Historia pero escribe un libro de historia.

Si es exagerado identificar la Historia con el materialismo histórico, también lo es creer que la cultura islámica ha nacido mayor de edad, plenamente desarrollada. Burckhardt niega la misma esencia de la historia, que es cambio y estancamiento, necesidad y descubrimiento de alternativas, acumulación de logros y decadencia. Incluso la charia conoce una evolución histórica, se divide en distintas escuelas, se aparta en ocasiones de la norma explícita del Corán; asimismo la concepción del califato conoció una evolución; el arte islámico clásico no se reconoce en el arte del siglo primero de la Hégira...; es decir, la civilización andalusí es creación histórica, donde entra en juego la libertad, el acierto y el error, los logros y los fracasos; no es la plasmación necesaria de un mundo simbólico "suprahumano".

Burckhardt ha distorsionado la historia, ha tendido a exagerar la importancia de algunos hechos o a desvalorar otros que contradecían sus opiniones y sus presupuestos ideológicos; minimiza generalmente la importancia del factor político: ignora u omite la inestabilidad y la fragilidad del poder, adorna a Hixam I, empequeñece a Ibn Hafsún, no trata de la inexistencia de un orden comunal en al-Andalus o explica superficialmente otras cuestiones tan cruciales como la desintegración del califato. Preguntas que Burckhardt ni siquiera plantea con un mínimo de rigor: el por qué de las innumerables guerras civiles, de las sublevaciones endémicas; de las usurpaciones y deposiciones de los soberanos "legítimos"; de la tendencia a la fragmentación, que se revela con toda su crudeza en la desintegración del califato y las diversas oleadas de taifas (post-califales, post-almorávides y post-

almohades). ¿Por qué una conjura temprana asesinó al segundo gobernante de al-Andalus, 'Abd al-'Aziz, hijo de Musa ibn Nusayr? ¿Por qué el final del dominio musulmán, en la conquista de Granada, fue facilitado por una guerra fratricida entre las facciones de Boabdil y su tío?

Burckhardt no menciona el problema de la poca aceptación social del poder; no se refiere a la evolución de los supuestos de legitimidad; no trata del intento o la necesidad, permanentemente renovados, de crear una apariencia de legitimidad. Esta memoria lograría su objetivo si contribuyera a poner en evidencia que *La civilización hispano-árabe* no describe tanto un fragmento de la historia como la mitificación de al-Andalus, una de las caras del proteico discurso utopizador. La historia que nos ofrece Burckhardt rebosa de literatura, de símbolos, metáforas y leyendas; el autor ha descubierto una vez más la ínsula de Utopía. En su "visión" se echa de menos al hombre corriente y moliente y al hombre concreto, no a la *jassa* sino a la *'amma*, no al poeta cortesano ni al artesano idealizado creador de símbolos, sino al artesano en su difícil cotidianeidad, agobiado por los impuestos, cuyo rutinario trabajo es considerado humillante por los letrados, carne de cañón de los demagogos y víctima ocasional de la furia de los emires. Burckhardt no menciona situaciones y condiciones tan características del pasado andalusí como los trabajos y cuitas de la mujer casada o de la repudiada, de los marginales, de los amputados por robo, de los enfermos a los que se despojaba de derechos elementales, de las prostitutas; no habla de la tediosa vida en el harén, de los mutilados en sus atributos viriles y de los que se dedicaban a la producción de eunucos, ni del libertinaje de la aristocracia o de la falta de sobriedad de los nobles que, como as-Somail, se hallaban pocas veces serenos. No menciona que había un mercado de esclavos en cada ciudad importante y, si habla de la esclavitud, es para decirnos que los importadores eran judíos, que los esclavos visigodos fueron emancipados con la llegada del islam, que los esclavos disfrutaban de franquicia tributaria y que eran bien tratados por sus dueños. Se diría que todo el empeño de Burckhardt en esta obra consiste en dar credibilidad a, en palabras de S. Fanjul, "la quimera andalusí" .

El libro de Burckhardt es una sofisticada apología, amenizada con un sinfín de anécdotas e ilustraciones. Desearíamos contribuir a rebajar su crédito entre el lector español –crédito reflejado en sus numerosas reimpresiones–, que *debe* recibir información objetiva en un capítulo tan importante y tan "actual" de su historia. Nuestro trabajo resultará polémico y controvertido; no faltan los motivos para ello: no sólo la materia de estudio, en conjunto, y algunos de sus aspectos, de modo particular, están hoy inmersos en un debate intelectual no siempre sereno, sino que las diversas observaciones y críticas planteadas por nosotros tienen una base histórica y un fundamento epistemológico heterogéneos; algunas afirmaciones de Burckhardt son hoy incuestionablemente falsedades o errores históricos y lo

eran cuando el libro fue editado por primera vez, otras son objetables desde cierta perspectiva. No consideramos que el campo de investigación haya sido agotado con este trabajo, pues no hemos hecho sino enfocar la atención en algunos capítulos que hemos creído significativos. Pero sirva en nuestro descargo el intento de contribuir, aun mínimamente y por el procedimiento de "acumulación de masa crítica", a derribar mitos que impiden o, al menos, obstaculizan la difusión de la historia auténtica.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

BIBLIOGRAFÍA

Abad Sansón (1987). *Apologético* (edición de José Palacios Royán). Madrid: Editorial Coloquio.

Abenalcotía el cordobés (1926). *Historia de la conquista de España* (traducción de Julián Ribera). Madrid: Real Academia de la Historia, Colección Obras Arábigas de Historia y Geografía.

Abu Fadl (comp.) (April - May 1999). Greater & Lesser Jihad (Translated by Br. Khalid Saifullah). En *Nida'ul Islam magazine* (26th issue) Rec. en http://www.islam.org.au/ [24 marzo 2004].

Abul Kasem (s.f.). *Women in Islam: An exegesis*. Rec. en : www.islam-watch.org/abulKasem/WomenInIslam/women_in_islam.htm [14 de abril de 2008].

Abu-Sahlieh, Sami Awad Aldeeb (1979). *Non-musulmans en pays d'Islam: Cas de l'Egypte* (Préface du Professeur A. von Overbeck). Zurich: Éditions Universitaires Fribourg Suisse.

Actas del II Congreso Internacional (2002). *La ciudad en al-Andalus y el Magreb (Algeciras 1999)*. Granada: Fundación El Legado Andalusí (Junta de Andalucía).

Actes du Symposium International d'histoire de la Civilisation musulmane (1977). *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islâm* (organisé par R. Brunschvig, et G. E. Von Grunebaum, Bordeaux, 25-29 Juin 1956). Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.

Adang, Camila (1994). *Islam frente a Judaísmo. La polémica de Ibn Hazm de Córdoba*. Madrid: Aben Ezra Ediciones.

Ad-Darqawi (1991). *Cartas de un maestro sufí* (traducidas y anotadas por Titus Burckhardt). Barcelona: J. J. de Olañeta.

Aguado Bleye, Pedro (1947). *Manual de Historia de España* (tomo I). Madrid: Espasa-Calpe.

Ajbar Machmuâ (Colección de tradiciones). Crónica anónima del siglo XI dada a luz por primera vez (1867). (Traducida y anotada por don Emilio Lafuente y Alcántara). Madrid: Real Academia de la Historia (Colección de obras arábigas de Historia y Geografía).

Al Qastallani, Ahmad Shihab Al Deen (s.f.). Allah bestowed ultimate honor upon Muhammad. Excerpted from *The Divinely-Granted Gifts in the Form of the Muhammadan Grants*. Recuperado en http://www.mawlid.net/creation.htm [19-julio-2005].

Aldana García, María Jesús (1998). *Obras Completas de San Eulogio* (introducción, traducción y notas). Córdoba: Servicio de Publicaciones Universidad Córdoba.

Aljoxani (1985). *Historia de los jueces de Córdoba*. Granada: Editoriales Andaluzas Unidas.

Aljoxaní (2005). *Historia de los Jueces de Córdoba* (texto árabe y traducción española por Julián Ribera). Córdoba: Ed. Renacimiento (reproducción facsímil de la ed. de 1914. Madrid: Imprenta Ibérica).

Al-Makkari (1867). Conquista de España por los árabes, según se refiere en Al-Makkari. En *Ajbar Machmuâ*, pp. 171-193.

Al-Qayrawânî (1993). *Compendio de derecho islámico* (Edición de Jesús Riosalido). Valladolid: Editorial Trotta.

Al-Qayrawani, Abu Muhammad Abdallah ibn Abi Zayd (1979). *La Risala, ou Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islam selon le rite malikite*. Alger: Éditions Populaires de l'Armée.

Álvaro de Córdoba (1996). Indículus Luminosus. En *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam. El Indículus Luminosus*. Córdoba: Cajasur Publicaciones.

Álvaro de Córdoba, *Vita vel passio beatissimi martyris Eulogii* (ed. de Ambrosio de Morales). Alcalá de Henares. Recuperado en http://156.35.29.76/pidoc/R072.pdf [2005, 12 de julio].

Al-Yahiz (1992). *Libro de los avaros* (edición preparada por Serafín Fanjul). Madrid: Libertarias/Prodhufi.

Universidad de Alicante

Anales palatinos del califa de Córdoba Al-Hakam II, por Isa Ibn Ahmad al-Razi (360-364 H = 971-975 J. C.) (Traducción de un ms. árabe por Emilio García Gómez) (1967). Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.

Anas, Imam Malik ibn (1989). *Al-Muwatta of Imam Malik ibn Anas*, London: Kegan Paul International.

Andrés-Gallego, José (2005). *La esclavitud en la América española*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Anes y Álvarez de Castrillón, Gonzalo (coordinador) (2003). *Europa y el Islam*. Madrid: Real Academia de la Historia.

Answering-Islam. A Christian-Muslim Dialog. Recuperado en: http://answering-islam.org.uk [2005, 19 de julio].

Arié, Rachel (1982). *España musulmana (Siglos VIII-XV)*. Barcelona: Labor.

Arjona Castro, Antonio (1982). *Anales de la Córdoba Musulmana (711-1008)*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba.

Arjona Castro, Antonio (1982). Sobre la enfermedad y la muerte del emir 'Abd Al-Rahmán II (fragmento de *Muqtabis* de Ibn Hayyán). En *Anales de la Córdoba Musulmana (711-1008)*. Córdoba. Recuperado en http://www.webislam.com/numeros/2002/192/temas/anales_cordoba_musulmana.htm [15 de julio 2005].

Asín Palacios, M. (1981). *El Islam cristianizado: estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (2ª ed.). Madrid: Hiperión.

Asín Palacios, M. (1981). *Vidas de santones andaluces: la "Epístola de la Santidad" de Ibn 'Arabi de Murcia.* Madrid: Hiperión.

Barceló, Miquel (1997). *El sol que salió por Occidente. Estudios sobre el estado Omeya en al-Andalus*. Jaén: Universidad de Jaén.

Bariani, Laura (2002). Al-Madina al-Zahira según el testimonio de las fuentes árabo-andalusíes. En *La ciudad en al-Andalus y el Magreb (Algeciras 1999)*, pp.327-341.

Bariani, Laura (2003). *Almanzor*. San Sebastián: Nerea.

Barkai, Ron (1991). *Cristianos y musulmanes en la España medieval*. Madrid: Rialp.

Behind the Veil (s.f.). Recuperado en: http://answering-islam.org.uk/BehindVeil/ [25-mayo-2005]

Belloc, H. (1961). *La crisis de nuestra civilización*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.

Benoist, L. (1970). *L'ésotérisme*. Paris: P.U.F.

Bercher, L. et G. H. Bousquet (1989). Notes. En *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage (Extrait de I'lh'ya' ed-Dîn ou: Vivification des Sciences de la foi).* Paris: Adrien Maisonneuve.

Besançon, Alain (2008). Prólogo. En *El islamismo y el judeocristianismo*, pp. 7-30.

Bianquis, Th. (2000). Le monde musulman du IXe/IIIe siècle au XVIe/Xe siècle. En *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval*, pp.5-81.

Biblia de Jerusalén (1989). Bilbao: Desclée de Brower.

Bishko, Charles Julian (1980). *Studies in Medieval Spanish Frontier History*. (THE LIBRARY OF IBERIAN RESOURCES ONLINE). Rec. en: http://libro.uca.edu/frontier/spanfrontier.htm [5-marzo-2006].

Bishko, Charles Julian (1983). *Monastic History 600-1300*. Rec. en: http://libro.uca.edu/monastic/monastic.htm [5 marzo de 2006].

Blackburn, Robin (1996). *The Overthrow of Colonial Slavery 1776-1848*. London: Verso.

Bonilla, Luis (1961). *Historia de la esclavitud*. Madrid: Editorial Plus Ultra.

Bonnassié, P., Guichard, P. y Gerbet, M.-C. (2001). *Las Españas medievales*. Barcelona: Crítica.

Bosch Vila, Jacinto (1990). *Los almorávides* (ed. facsímil). Granada: Universidad de Granada.

Bostom, A. G. (2002). *Falsas impresiones*. Rec. en: www.dhimmitude.org/archive/bostom_ltr_nro_25jul02.html [3 septiembre 2007].

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Bosworth, C. E. (1996). *The Arabs, Byzantium and Iran. Studies in Early Islamic History and Culture* (reprinted 2005). Aldershot (Hampshire): Ashgate Publishing Limited.

Brown, Daniel (1996). *Rethinking tradition in modern Islamic thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Brunschvig, R. (1977). Problème de la décadence. En *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islâm*, pp. 29-51. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.

Brunschvig, Robert (1976). *Études d'Islamologie.* (Avant-propos et bibliographie de l'auteur par Abdel Magid Turki) (tomes premier et second). Paris: Maisonneuve et Larose.

Bukhari (s.f.). *Translation of Sahih Bukhari* (trad. por M. Muhsin Khan). Univesity of Southern California. USC-MSA Compendium of Muslim Texts. Rec. en: http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/bukhari/ [24 marzo 2004].

Burckhardt, T. (1992). *Fez city of Islam* (1ª ed. 1960). Cambridge: The Islamic Texts Society

Burckhardt, Titus (1980). *Esoterismo islámico*. Madrid: Taurus.

Burckhardt, Titus (1992). *La Civilización Hispano-Árabe*. Madrid: Alianza Editorial.

Burckhardt, Titus (1999). *Ensayos sobre el conocimiento sagrado.* Barcelona: J. J. de Olañeta.

Burckhardt, Titus (2000). *Espejo del Intelecto*. Barcelona: J. J. de Olañeta.

Burman, Thomas (1994). *Religious Polemic and the Intellectual History of Mozarabs, c. 1050-1200*. Leiden: E. J. Brill.

Butzer, K. W., Juan E Mateu, Elisabeth K. Butzer, and Pavel Kraus (1985). Irrigation Agrosystems in Eastern Spain: Roman or Islamic Origins?. En *Annals of the Association of American Geographers*, pp. 479-509. Rec.en: http://www.blackwell-synergy.com/doi/pdf/10.1111/j.1467-8306.1985.tb00089.x [20-2-2008].

Bywater, Kevin James (2002). *Islam as the 'End' of Christianity: Assessing the Arguments for Abrogation*. Recuperado en http://answering-islam.org/index.html [2002, 8 de octubre].

Cabrera Muñoz, Emilio (1998). Los mozárabes: un grupo social olvidado. En *Los mozárabes: una minoría olvidada*, pp. 11-46.

Cahen, C. (1977). Les facteurs économiques et sociaux dans l'ankylose culturelle de l'Islâm. En *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islâm* (organisé par R. Brunschvig, et G. E. Von Grunebaum, Bordeaux 25-29 Juin 1956) , pp. 196-215.

Cahen, Claude (1995). Economy, Society, Institutions. En *The Cambridge History of Islam* (volume 2B), pp. 511-538.

Canard, M. (1951). Une description de la côte barbaresque au XVIII^{e} siècle, par un officier de la marine russe. *Revue Africaine* (vol. 95). Alger: Société Historique Africaine, pp.121-186.

Cantarino, Vicente (1979). *Entre monjes y musulmanes. El conflicto que fue España*. Madrid: Alhambra.

Capellanus, Andreas (1997). The Art of Courtly Love. En *Internet Medieval Source Book.* Rec. en: http://www.fordham.edu/halsall/source/capellanus.html [16 julio 2006].

Carabaza, Julia Mª (1992). La familia de los Banu Haŷŷaŷ (siglos II-VII / VIII-XIII). En *Estudios onomástico-biográficos (familias andalusíes)*. Madrid: C.S.I.C.- Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, pp. 39-55.

Carabaza, Julia Mª y Aly Tawfik, Mohamed Essawy, eds. (1999). *El saber en Al-Andalus* (tomo II). Sevilla: Universidad de Sevilla.

Carlé, María del Carmen (1968). *Del concejo medieval castellano-leonés*. Buenos Aires: Instituto de Historia de España.

Caro Baroja, Julio (2003). *Los moriscos del reino de Granada. Ensayo de historia social*. Madrid: Alianza.

Carrasquer Pedrós, Mª Sira (2003). *Madres mozárabes.* Burgos: Monte Carmelo.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Castro, Américo (1983). *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*. Barcelona: Crítica.

Clarence-Smith, William Gervase (s.f.). *Islam and Slavery*. Rec. en: www.lse.ac.uk/collections/economicHistory/GEHN/GEHNPDF/Islam&SlaveryWGCS.pdf [3 abril 2007].

Collins, Roger (1986). *España en la Alta Edad Media* (Iª ed. 1983). Barcelona: Crítica.

Collins, Roger (1992). *La conquista árabe, 710-797*. Barcelona: Crítica.

Congreso Internacional "La ciudad en Al-Andalus y el Magreb" (2º. 1999. Algeciras) (2002). *II Congreso Internacional La ciudad en Al-Andalus y el Magreb.* Granada: Fundación El Legado Andalusí.

Conquista de España por los árabes, según se refiere en Al-Makkari (1867). En *Ajbar Machmuâ , crónica anónima del siglo XI* (edición de Emilio Lafuente y Alcántara) (pág 156 y siguientes). Madrid: Real Academia de la Historia (Colección de obras arábigas de la Real Academia de la Historia, tomo 1º).

Coomaraswamy, A. K. (1980). *La filosofía cristiana y oriental del arte*. Madrid: Taurus.

Coomaraswamy, A. K., (1985). *The Dance of Siva*. New York: Dover.

Coope, Jessica A. (1995). *The Martyrs of Córdoba*. Lincoln (Nebraska): University of Nebraska.

Corominas J.-Pascual J.A., (1984). *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico* (5 vols.). Madrid: Gredos.

Courbage, Youssef and Fargues, Philippe (1998). *Christians and Jews under Islam*. New York: I. B. Tauris.

Cressier, P.; Fierro, M.; Van Staëvel, J-P. (eds.) (2000). *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques. Actes recueillis et préparés par Patrice Cressier, Maribel Fierro et Jean-Pierre Van Staëvel*. Madrid: Casa de Velázquez (C.S.I.C.)

Crone, Patricia & Cook, Michael (1977). *Hagarism. The making of the Islamic World.* Cambridge: Cambridge University Press (printed in Malta)

Crone, Patricia & Martin Hinds (1986). *God's Caliph. Religious authority in the first centuries of Islam*, Cambridge: Cambridge University Press.

Crone, Patricia (1987). *Roman, provincial, and Islamic law : the origins of the Islamic patronate*. New York: Cambridge University Press

Crone, Patricia (2003). *Slaves on horses. The evolution of the Islamic Polity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Crone, Patricia (2006). Imperial Trauma: The Case of the Arabs. *Common Knowledge* 12.1 (2006) pp. 107-116. Rec. en http://muse.jhu.edu/journals/common_knowledge/v012/12.1crone.html [17-julio-2006].

Crónica mozárabe de 754 (1980). (Edición crítica y traducción por J. E. López Pereira). Zaragoza: Anubar.

Cruz Hernández, Miguel (1996). *El Islam de al-Andalus. Historia y estructura de su realidad social*. Madrid: Agencia española de cooperación internacional (Instituto de cooperación con el mundo árabe).

Cuevas, Cristóbal (1972). *El pensamiento del Islam. Contenido e Historia. Influencia en la Mística española*. Madrid: Istmo.

Chabry, Laurent et Chabry, Annie (1987). *Politique et minorités au Proche-Orient. Les raisons d'une explosion*. Paris: Maisonneuve et Larose.

Chalmeta, Pedro (1973). *El señor del zoco en España. Contribución al estudio de la historia del mercado*. Madrid: Instituto Hispano-árabe de Cultura.

Chalmeta, Pedro (1988). Introducción al Estudio de la economía andalusí (siglos VIII-XI). En Maíllo Salgado (ed.), *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, pp. 113-128.

Chalmeta, Pedro (1994). *Invasión e islamización. La sumisión de Hispania y la formación de al-Andalus*. Madrid: MAPFRE.

Chaney, Eric (s.f.). *Institutional Inertia: Political Legitimacy in Muslim Iberia*. Rec. en: http://www-econ.stanford.edu/academics/honors_theses/Theses_2003/Chaney.pdf [12-marzo-2008].

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

Christys, Ann (2002). *Christians in al-Andalus 711-1000*. Mitcham (Surrey): Curzon.

De Amicis, Edmundo (1882). *Marruecos* (traducción española, con permiso del autor, y noticia biográfica del mismo por José Muñiz Carro). Madrid : Librería de Victoriano Suárez.

De Ayala Martínez, Carlos (1998). *Las Órdenes Militares en la Edad Media.* Madrid: Arco Libros, S.L.

De Bunes Ibarra, Miguel Ángel (1989). *La imagen de los musulmanes y del norte de África en la España de los siglos XVI y XVII: Los caracteres de una hostilidad.* Madrid: C.S.I.C. (Instituto de Filología).

De Epalza, Mikel (1984). Recensión de "Los Mozárabes valencianos" (etc.) de José Gironés García. En revista *Sharq Al-Andalus* (nº 1). Alicante: Universidad de Alicante.

De Epalza, Mikel (1992). Mozarabs: an emblematic Christian minority in Islamic Al-Andalus. En *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: E. J. Brill, pp. 149-170.

De Foucauld, Charles (1998). *Viaje a Marruecos*. Barcelona: J. J. de Olañeta.

De la Granja, Fernando (1998). An Oriental Tale in the History of al-Andalus. En *The formation of al-Andalus.* Aldershot (Hampshire, GB): Ashgate Publishing Limited, pp. 245-256.

De la Puente, Cristina (2003). Sin linaje, sin alcurnia, sin hogar: eunucos en al-Andalus en época omeya. En *Identidades Marginales,* De la Puente, Cristina (ed.), pp. 147-193.

De la Puente, Cristina (ed.) (2003). *Identidades Marginales* (*Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus, XIII*). Madrid: C.S.I.C.

De las Cagigas, Isidro (1947). *Los mozárabes*. Madrid: Instituto de Estudios Africanos.

De Moxó, Salvador (1979). *Repoblación y sociedad en la España cristiana medieval*. Madrid: Rialp.

De Rivadeneyra, Pedro (1961). *Vida de san Ignacio de Loyola.* Barcelona: Daniel Cortezo y Cía.

Del Cerro Calderón, Gonzalo, y Palacios Royán, José (1997). *Epistolario de Álvaro de Córdoba*, Córdoba.

Delgado León, Feliciano (1996). *Álvaro de Córdoba y la polémica contra el islam. El Indículus Luminosus*. Córdoba: Cajasur Publicaciones.

Dermenghem, E. (1953). Les Confréries Noires en Algérie (Diwans de Sidi Blal). *Revue Africaine numéro 97.* Alger: Société Historique Algérienne, pp. 314-367.

Diago Diago, María del Pilar (Junio 2001). Concepción islámica de la familia y sus repercusiones en el Derecho Internacional Privado. Rec. en: http://noticias.juridicas.com/articulos/45-Derecho%20Civil/200106-concepcion_islamica_de_la_familia.html [3 marzo 2008] (Publicado originalmente en: *Revista AequAlitas* (*número 6). Zaragoza: Instituto Aragonés de la Mujer y la Facultad de Derecho de la Universidad de Zaragoza.*

Dickie, James (Yaqub Zaki) (1985). Dios y la Eternidad: Mezquitas, madrasas y tumbas. En *La arquitectura del mundo islámico*. Madrid: Alianza Editorial, pp.15-47.

Dillard, Heath (1984). *Daughters of the Reconquest: Women in Castilian Town Society, 1100-1300.* Rec. en: http://libro.uca.edu/dillard/daughters.htm [5 marzo de 2006] (ed. impresa: Cambridge University Press).

Djaziri, 'Abdurrahmani'l- (1997). *The Penalties for Apostasy in Islam* (1ª ed. árabe:1934). Rec. en: http://www.light-of-life.com/eng/ilaw/l5721efm.htm [6-mayo-2007).

Dodds, Jerrilynn (1992). The Arts of al-Andalus. En *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: E. J. Brill, 599-620.

Dozy, R. P. (1982). El Califato. En *Historia de los musulmanes en España* (tomo III). Madrid: Turner.

Dozy, R. P. (1982). Las guerras civiles. En *Historia de los musulmanes en España* (tomo I). Madrid: Turner.

Dozy, R. P. (1988). Libro I: Las guerras civiles. Libro II: Cristianos y renegados. En *Historia de los musulmanes de España*. Madrid: Turner.

Dufourcq, Charles-Emmanuel (1994). *La vida cotidiana de los árabes en la Europa medieval*. Madrid: Temas de Hoy

Durán Velasco, José Francisco (1999). Incrédulos y apóstatas en la Dar al-Islam. En *El saber en Al-Andalus* (tomo II). Sevilla: Universidad de Sevilla.

Durán Velasco, José Francisco (2001). Reflexiones y digresiones en torno a la mitificación de al-Andalus. En *El saber en al-Andalus* (tomo III). Sevilla: Universidad de Sevilla.

Ebn Àbdo-l-Haquem (1867). Relación de la Conquista de España. En *Ajbar Machmuâ (Colección de tradiciones). Crónica anónima del siglo XI dada a luz por primera vez.*. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 208-209.

El Bokhari (1964). *L'authentique tradition musulmane. Choix de h'adiths* (trad. par G. H. Bousquet). Paris: Fasquelle Éditeurs

El Corán (1986). (Edición preparada por Julio Cortés). Barcelona: Herder.

El siglo XI en 1ª persona. Las "Memorias" de 'Abd Allah, último rey zirí de Granada, destronado por los Almorávides (1090) (1980) (traducidas, con Introducción y notas, por E. Leví-Provençal (ob. 1956) y Emilio García Gómez). Madrid: Alianza Editorial.

Ellul, Jacques (1980). *Histoire des Institutions. 3 / Le Moyen Age*. Paris : P.U.F.

Ellul, Jacques (2008). *El islamismo y el judeocristianismo*. Madrid: Katz

Encyclopaedia of Islam (extract) (1999) CD-ROM Edition v. 1.0 Koninklijke Brill NV. Leiden (The Netherlands): Brill

Esposito, John L. (2004). *El islam. 94 preguntas básicas*. Madrid: Alianza Editorial

Ettinghausen, Richard (1974). Decorative Arts and Painting: Their Character and Scope. En *The Legacy of Islam*, pp. 274-292.

Eulogio de Córdoba (1998). Apologético. En *Obras Completas de San Eulogio* (Introducción, traducción y notas). Córdoba: Servicio de Publicaciones Universidad Córdoba.

Eulogio de Córdoba (1998). Documento Martirial. En *Obras Completas de San Eulogio*, Introducción, traducción y notas. Córdoba: Servicio de Publicaciones Universidad Córdoba.

Eulogio de Córdoba (1998). Memorial de los Santos. En *Obras Completas de San Eulogio*, Introducción, traducción y notas. Córdoba: Servicio de Publicaciones Universidad Córdoba.

Eulogio de Córdoba (s.f.). *Memoriale Sanctorum* (ed. de Ambrosio de Morales). Alcalá de Henares. Recuperado en http://156.35.29.76/pidoc/R072.pdf [2005, 12 de julio].

Fanjul, Serafín (1992). Introducción. En Al-Yahiz, *Libro de los avaros*, pp. 17-71.

Fanjul, Serafín (2002). *Al-Andalus contra España. La forja del mito* (tercera edición ampliada). Madrid: Siglo Veintiuno de España.

Fanjul, Serafín (2004a). La enseñanza del islam no garantiza el respeto a los derechos humanos. En *La Razón Digital*. Recuperado en http://www.mercaba.org/FICHAS/Islam/derechos.htm [6 de octubre 2004].

Fanjul, Serafín (2004b). *La quimera de al-Andalus.* Madrid: Siglo Veintiuno de España.

Fattal, Antoine (1995). *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beyrouth: Imprimerie Catholique.

Fernández González, Etelvina (1998). El arte mozárabe. En *Los mozárabes: una minoría olvidada*, pp. 115-150.

Fierro Bello, Mª Isabel (1987). *La heterodoxia en Al-Andalus durante el periodo omeya*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Fierro, Mª Isabel (1992). Tres familias andalusíes de época omeya apodados 'Banu Ziyad'. En *Estudios onomástico-biográficos (familias andalusíes)*. Madrid: C.S.I.C.

Fierro, Maribel (1994). The *qâdî* as ruler. En *Saber religioso y poder político en el islam.* Madrid: A.E.C.I., pp. 71-116.

Fierro, Maribel (2000). El espacio de los muertos: fetuas andalusíes sobre tumbas y cementerios. En *L'urbanisme dans l'Occident musulman au Moyen Âge. Aspects juridiques*. Madrid: C. S. I. C., pp.153-189.

Fierro, Maribel (2001). *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales*. Barcelona: Icaria Editorial.

Fierro, Maribel and Samsó, Julio (1998). Introduction. In *The Formation of al-Andalus* (Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences). Aldershot (GB): Ashgate, pp. XV-LXIII.

Fierro, Maribel and Samsó, Julio (eds.) (1998). *The Formation of al-Andalus*. Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences. Aldershot (GB): Ashgate.

Fletcher, Richard (1989). *El Cid*. Madrid: Nerea

Fletcher, Richard (2000). *La España mora*. Hondarribia: Nerea.

Forey, John Alan (1973).*The Templars in the* Corona de Aragón*.* Durham. The Library of Iberian Resources Online. Rec. en: http://libro.uca.edu/forey/templars.htm [24-marzo-2006].

Gabrieli, F. (1977). Corrélations entre la littérature et l'art dans la civilisation musulmane. En *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islâm*, pp. 53-70. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.

Gabrieli, Francesco (1967). *Mahoma y las conquistas del islam*. Madrid: Ediciones Guadarrama (Biblioteca para el Hombre Actual).

Galán, Mercedes (1993). Estudios jurídicos sobre el papel de la mujer en la Baja Edad Media. En *Anuario Filosófico*, pp. 541-557. Recuperado en: media.twango.com/m1/original/0027/064c44bc26e246c18572c07c1e54b5ad.pdf [2007, 23 abril].

Gallego, Henar (2006). Imágenes de mujeres en el ocaso de una cultura. En *Historia de las mujeres en España y América. Vol. I: De la Prehistoria a la Edad Media*. Madrid: Cátedra, pp. 337-356.

Ganiage, J. (1955). La crise des finances tunisiennes et l'ascension des Juifs de Tunis (1860-1880). *Revue Africaine (numéro 99)*. Alger: Société Historique Africaine, pp. 153-173.

García de Valdeavellano, Luis (1977). *Curso de Historia de las Instituciones españolas* (1ª ed.1968). Madrid: Revista de Occidente.

García Gómez, E. y E. Lévi-Provençal (1981). *Sevilla a comienzos del siglo XII. Tratado de Ibn Abdún*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla, Servicio de Publicaciones.

García Gómez, Emilio (1980). *Poemas arabigoandaluces* (1ª ed. 1940)*.* Madrid: Espasa-Calpe

García Gómez, Emilio (traductor) (1967). *Anales palatinos del califa de Córdoba Al-Hakam II, por Isa Ibn Ahmad al-Razi (360-364 H = 971-975 J. C.)*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones

García Mercadal, J. (rec.) (1952). *Viajes de extranjeros por España y Portugal. Desde los tiempos más remotos hasta fines del siglo XVI*. (recopilación, traducción, prólogo y notas por J. Gª. Mercadal). Madrid: Aguilar S.A.

Garcin, J.-C. (2000). Les villes. En *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval*, pp. 129-171.

Garcin, J.–C. *et al.* (2000). *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval. X^e^- XV^e^ siècle* (tome 2: Sociétés et cultures). Paris: P.U.F.

Gardet, Louis (1995). Religion and Culture. En *The Cambridge History of Islam* (volume 2B), pp. 569-603.

Geiger, Abraham (1896). *Judaism and Islam* (translated by F.M. Young). Recuperado en: http://www.answering-islam.org/Books/Geiger/Judaism/index.htm [23 marzo 2006].

Ghazâlî (1989). *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage (Extrait de l'Ih'ya' ed-Dîn ou: Vivification des Sciences de la foi).* (Traduction française annotée par L. Bercher et G. H. Bousquet). Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient. Adrien Maisonneuve

Gibb, H. A. R. (1949a). *Islam. A Historical Survey* (Second Edition) (Formerly entitled *Mohammedanism*). Bristol: Oxford University Press.

Gibb, H. A. R. (1949b). *Les tendances modernes de l'Islam*. Paris: Islam d'Hier et d'Aujourd-Hui.

Gibb, H.A.R. (s.f.). *The Shari'a*. Rec. en http://www.answering-islam.org/Books/Gibb/sharia.htm [10 abril 2006] (Publicado en *Mohammedanism, An Historical Survey*, London: Oxford University Press, [1950] (pages 72-84).)

Gil Fernández, Juan (1998). Las tensiones de una minoría religiosa: la sociedad mozárabe. En *Los mozárabes: una minoría olvidada*, pp. 87-114.

Gilchrist John (1986). The Social Laws and Customs of Islam. En *Muhammad and the Religion of Islam*. [original print edition: Jesus to the Muslims, 1986, Benoni, Republic of South Africa]. Rec. en: http://www.answering-islam.de/Main/Gilchrist/Vol1/8b.html [6-octubre-2006]

Gilliot, C. (2000). La transmission des sciences religieuses. En *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval*, pp. 327-351.

Glick, T. F. (1999). *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages* (print edition: 1979, Princeton University Press). Recuperado en: http://libro.uca.edu/ics/emspain.htm [2005, 12 de Julio].

Glick, Thomas F. (1991). *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*. Madrid: Alianza.

Glick, Thomas F. (1995). *From Muslim fortress to Christian castle. Social and cultural change in medieval Spain*. Manchester: Manchester University Press.

Glick, Thomas F. (print edition: 1970). *Irrigation and Society in Medieval Valencia.* Rec. en: http://libro.uca.edu/irrigation/irrigation.htm [19-2-2008].

Goitein, S.D. (1968). *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: E. J. Brill.

Goldziher, Ignaz (1981). *Introduction to Islamic Theology and Law*, New Jersey:

Gómez de Avellaneda Sabio, Carlos (2002). Patio de los naranjos: el *sahn* como imagen del paraíso. En *La ciudad en al-Andalus y el Magreb (Algeciras 1999)*, pp.673-710.

González González, Julio (1976). Prólogo. En *Sobre la libertad humana en el reino asturleonés hace mil años*, pp. 8-43.

González Jiménez, Manuel y Del Río Martín, Juan (eds.) (1998). *Los mozárabes: una minoría olvidada: Sevilla: 28 al 30 de octubre de 1997*. Sevilla: Fundación el Monte (etc.).

González Muñoz, Fernando (2000). Sobre la latinidad de Hostegesis de Málaga y el estado lingüístico de la Bética del siglo IX. En *AnMal electrónica* (Número 6 extraordinario: Actas del Congreso Internacional «Cristianismo y Tradición Latina» Mayo, 2000). Universidad de La Coruña. Recuperado en http://www.anmal.uma.es/anmal/numero6/Gonzalez.htm [14 de febrero 2004].

Gonzálvez Ruiz, Ramón (1998). Toledo, último reducto del mundo mozárabe. En *Los mozárabes: una minoría olvidada*, pp. 47-86.

Grabar, Oleg (1974). Art and Architecture. En *The Legacy of Islam*, pp. 244-273.

Grabar, Oleg (1990). *La formación del Arte Islámico* (6ª edición) (1ª ed:1973). Madrid: Cátedra.

Grabar, Oleg (1992). Two Paradoxes in the Art of the Spanish Peninsula. En *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: E. J. Brill, pp. 583-591.

Grube, Ernst J. (1985). ¿Qué es la arquitectura islámica?. En *La arquitectura del mundo islámico*. Madrid: Alianza Editorial

Grunebaum, G. E. von (1995). The Sources of Islamic Civilization. En *The Cambridge History of Islam* (volume 2B), pp. 469-510.

Grypeou, Emmanouela; Swanson, Mark N.; Thomas, David (eds.) (2006). *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*. Leiden: Brill

Guichard, P. (2000a). La terre et l'encadrement des paysans: fiscalité et régimes fonciers. En *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval*, pp. 83-110.

Guichard, P. (2000b). Mise en valeur du sol et production: de la "révolution agricole" aux difficultés du bas Moyen Age. En *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval*, pp. 175-198.

Guichard, P. (2000c). Nomadisme et tribalisme. En *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval*, pp. 111-128.

Guichard, Pierre (1987). *Estudios sobre historia medieval*. Valencia: Institució Valenciana d'Estudis i Investigació.

Guichard, Pierre (1995a). *Al-Andalus, estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*. Granada: Universidad de Granada, Servicio de Publicaciones.

Guichard, Pierre (1995b). *La España musulmana. Al-Andalus omeya (siglos VIII-XI)*. Madrid: Historia 16.

Haines, C. R. (1889). *Christianity and Islam in Spain*. London: Kegan Paul. Recuperado en: http://www.gutenberg.org/files/15262/15262-h/15262-h.htm [20 octubre 2005].

Harvey, L. P. (1992). The Mudejars. En *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: E. J. Brill, pp.176-187.

Heers, Jacques (1978). *El clan familiar en la Edad Media*. Barcelona: Labor.

Heers, Jacques (2003). *Les négriers en terres d'islam. La première traite des Noirs VII^e - XVI^e siècle*. Paris: Perrin.

Hillenbrand, Robert (1992). "The Ornament of the World". Medieval Cordoba as a Cultural Centre. In: Jayyusi, Salma Khadra (ed.): *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: E. J. Brill, pp. 112-135.

Hodgson, Marshall G. S. (1989). *The Venture of Islam. Conscience and History in a World Civilization. 2. The Expansion of Islam in the Middle Periods*. Chicago: University of Chicago Press.

Holt, P. M., Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis (eds.) (1995). Islamic Society and Civilization (volume 2B). En *The Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hourani, Albert (1991). *La pensée arabe et l'Occident*. Paris: Naufal.

Huici Miranda, A. (1956). *Las grandes batallas de la Reconquista durante las invasiones africanas (almorávides, almohades y benimerines)*. Madrid: C.S.I.C., (Instituto de Estudios Africanos).

Ibn 'Abd al-Barr al-Qurt'ubî (1955). Le dessein et le projet de faire connaître les origines des races arabes et étrangères. (Traduction française avec un Avant-propos et des Notes par Abderrahman Mahdjoub). *Revue Africaine (numéro 99)*. Alger: Société Historique Algérienne, pp. 71-112.

Ibn Hayyan de Córdoba (1981). *Crónica del califa 'Abdarrahman III an-Nasir entre los años 912 y 942 (al-Muqtabis V)* (traducción, notas e índices por Mª Jesús Viguera y Federico Corriente). Zaragoza: Anubar–Instituto Hispano Árabe de Cultura.

Ibn Hayyan de Córdoba (2001). *Crónica de los emires Alhakam I y Abderrahmán II entre los años 796 y 847 [Almuqtabis II-1]* (Traducción, notas e índices de Mahmud ali Makki y Federico Corriente). Zaragoza: Instituto de Estudios Islámicos y del Próximo Oriente.

Ibn Hazm (1974). *Naqt al Arús* (traducción Luis Seco de Lucena). Valencia: Anubar.

Ibn Hazm de Córdoba (2005). *El collar de la paloma* (versión de Emilio García Gómez) (1ª edición en "El libro de bolsillo":1971). Madrid: Alianza Ed.

Ibn Idari al-Marrakusi (1999). *Historia de Al-Andalus* (Traducción y Estudio Histórico-Crítico de Francisco Fernández González). Málaga: Ediciones Aljaima.

Ibn Jaldún (1977). *Introducción a la Historia Universal* (*Al-Muqaddimah*). México: F.C.E.

Idris, Roger (1998). Reflections on Malikism under the Umayyads of Spain. In *The Formation of al-Andalus* (Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences) (edited by Fierro, Maribel and Samsó, Julio).Aldershot (GB): Ashgate, pp. 85-101.

Introduction to Translation of Malik's Muwatta (s.f.). 'Marriage'. Rec. en: http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/muwatta/028.mmt.html [5 junio 2008].

Introduction to Translation of Malik's Muwatta (translators: `A'isha `Abdarahman at-Tarjumana and Ya`qub Johnson) (s.f.). 'Divorce'. Rec. en: http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/muwatta/029.mmt.html [5 junio 2008].

Isla, Amancio (2006). Reinas hispanas de la Alta Edad Media. En *Historia de las mujeres en España y América. Vol. I: De la Prehistoria a la Edad Media*. Madrid: Cátedra, pp. 399-421.

Jayyusi, Salma Khadra (ed.) (1992). *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: E. J. Brill.

Jenkins, Philip (2002). *Breve historia de EE.UU*. Madrid: Alianza Editorial.

Jiménez Pedrajas, Rafael (1973). *Las relaciones entre los cristianos y los musulmanes en Córdoba*. Córdoba: Boletín de la Real Academia de Córdoba de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes.

Jiménez, Alfonso (1989). *El arte islámico*. Madrid: Historia 16.

Justel Calabozo, Braulio (1983). *La Hidaya de al-Raŷraŷi (un Espejo de Príncipes medieval)*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Kechrid, Salah Ed-Dine (1984). Traduction et notes. En *Al-Quran al-Karim* (2ª ed.) (publiée sous la supervision de Habib El-Lamssi). Beyrouth: Dar al-Gharb al-Islami.

Khoury, Adel-Th. (1980). *Los fundamentos del Islam.* Barcelona: Herder.

La Condamine (1954). Voyage au Levant-Alger (1731). *Revue Africaine* (pp. 354-381) (vol. 98). Alger: Société Historique Africaine

Labaca Zabala, Mª Lourdes (Enero 2005). El matrimonio polígamo islámico y su trascendencia en el ordenamiento jurídico español. En *Noticias Jurídicas*. Rec. en: http://noticias.juridicas.com/areas/45-Derecho%20Civil/10-Art%EDculos/200501-6557171110453510.html [10 abril 2006].

Ladero Quesada, Miguel Ángel (1998). *Lecturas sobre la España histórica*. Madrid: Real Academia de la Historia ("Clave Historial").

Lafuente y Alcántara, Emilio (ed.) (1867). *Ajbar Machmuâ , crónica anónima del siglo XI*. Madrid: Real Academia de la Historia (Colección de obras arábigas de la Real Academia de la Historia, tomo 1º).

Lagardère, Vincent (1989). *Le vendredi de Zallaqa. 23 Octobre 1086*. Editions l' 'Harmattan.

Lagardère, Vincent (1995). *Histoire et société en Occident Musulman au Moyen Âge.Analyse du Mi'yar d'Al-Wansarisi* (Avant propos de M. Marín et P. Guichard. Appendice bibliographique de M. Méouak). Madrid: Casa de Velázquez.

Lambton, A. K. S. (1974). Islamic Political Thought. En *The Legacy of Islam*, pp. 404-424.

Lammens, H. (1943). *L'islam. Croyances et Institutions.* Beyrouth: Imprimerie Catholique.

Lane, Edward William (1987). *Arabian Society in the Middle Ages. Studies from The Thousand and One Nights*. London: Curzon Press Ltd.

Lane, Edward William (1993). *Maneras y costumbres de los modernos egipcios. Una relación de las maneras y costumbres de los modernos egipcios, escrita en Egipto durante los años 1833-1835*. Madrid: Libertarias

Le Coran (1986). (Traduction intégrale et notes de M. Hamidullah) (12 ed.). Paris-Istambul.

León Africano (1995). *Descripción general del África y de las cosas peregrinas que allí hay* (ed. S. Fanjul). Barcelona: Fundación El Legado Andalusí – Lunwerg.

Lévi-Provençal, E. (1950). *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031)* (trad. e intr. por Emilio García Gómez) (tomo IV de *Historia de España* de R. Menéndez Pidal). Madrid: Espasa-Calpe.

Lévi-Provençal, E. (1957). Instituciones y vida social e intelectual. En *Historia de España musulmana (711-1031). Instituciones y Arte* (tomo V de la Historia de España de R. Menéndez Pidal). Madrid: Espasa-Calpe.

Lévi-Provençal, E. (1967). *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031)* (tomo IV de *Historia de España* de R. Menéndez Pidal). Madrid: Espasa-Calpe.

Lévi-Provençal, Évariste (2002). *L'Espagne musulmane au X^{e} siècle*. Paris (Langres), Maisonneuve et Larose.

Lewcock, Ronald (1985). Arquitectos, artesanos y constructores: Materiales y técnicas. En *La arquitectura del mundo islámico*. Madrid: Alianza Editorial, pp.112-143.

Lewis, Bernard (1974). Politics and War. En *The Legacy of Islam*, pp. 156-209.

Lewis, Bernard (1982). *The Muslim Discovery of Europe*. New York: W. W. Norton and Company.

Lewis, Bernard (1984). *Comment l'Islam a découvert l'Europe*. Paris: La Découverte.

Lewis, Bernard (1993).The Enemies of God. En *The New York Review of Books* (Volume 40, Number 6. March 25, 1993). http://www.nybooks.com/articles/2632 [10 abril 2006].

Lewis, Bernard (1994). *Race and Slavery in the Middle East.* (Oxford Univ Press). Recuperado en: http://www.fordham.edu/halsall/med/lewis1.html [27 marzo 2007].

Lewis, Bernard (1997). *The Middle East. A Brief History of the last 2000 years*. NY: Touchstone.

Lewis, Bernard (2000). *Las identidades múltiples de Oriente Medio*. Madrid: Siglo XXI.

Lewis, Bernard (2002a). *Los judíos del islam*. Madrid: Letrúmero.

Lewis, Bernard (2002b). *¿Qué ha fallado? El impacto de Occidente y la respuesta de Oriente Próximo*. Madrid: Siglo Veintiuno de España editores

Lewis, Bernard (2003). *La crisis del islam. Guerra santa y terrorismo*. Barcelona: Ediciones B.

Lewis, Bernard (2004a). *El lenguaje político del Islam*. Madrid: Taurus.

Lewis, Bernard (2004b). *Los árabes en la historia*. Barcelona: Edhasa.

Linant de Bellefonds, Y. (1973). *Traité de Droit Musulman Comparé. Filiation, Incapacités, Libéralités entre Vifs* (livre IV). Paris: Mouton & Co. (Recherches Méditerranéennes. Études, IX).

Lindbom, T. (1980). *La semilla y la cizaña*. Madrid:Taurus.

Lipskey, Glenn Edward: (1972, ed. impresa). *The Chronicle of Alfonso the Emperor.* Recuperado en: http://libro.uca.edu/lipskey/chronicle.htm [27 febrero de 2006].

Longás, Pedro (1990). *La vida religiosa de los moriscos* (Estudio preliminar por Darío Cabanelas, O. F. M.). Granada: Universidad de Granada.

López Gómez, Margarita (1992). The Mozarabs: Worthy Bearers of Islamic Culture. En *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: E. J. Brill, pp.171-175.

Los reinos de Taifas. Un siglo de oro en la cultura hispanomusulmana (Ciclo de conferencias in memóriam de d. Emilio García Gómez) (1997). Madrid: Real Academia de la Historia. Fundación Ramón Areces.

Luscombe, D.E. (1988). Introduction: the formation of political thought in the west. In Burns (ed.) (1988). *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, pp. 157-173

Llorca, Bernardino, García-Villoslada, Ricardo y Laboa, Juan María (1999). Edad Media. *Historia de la Iglesia católica* (tomo II). Madrid: B.A.C.

Maíllo Salgado, Felipe (1988). Del Islam residual mudéjar. En *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, pp. 129-140.

Maíllo Salgado, Felipe (1997). *¿Por qué desapareció Al-Andalus?* Buenos Aires: Cálamo de Sumer.

Maíllo Salgado, Felipe (2004). *De la desaparición de al-Andalus.* Madrid: Ed. Abada.

Maíllo Salgado, Felipe (ed.) (1988). *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas.* Salamanca: Universidad de Salamanca

Maimónides (1989). *Cartas y testamento de Maimónides (1138-1204)* (edición preparada por Carlos del Valle). Córdoba: Caja de Ahorros de Córdoba.

Makki, Mahmoud (1992). The Political History of Al-Andalus. En *The Legacy of Muslim Spain*. Leiden: E. J. Brill, pp. 3-87.

Makki, Mahmud 'Ali (1998). Egypt and the Origins of Arabic Spanish Historiography: a Contribution to the Study of the Earliest Sources for the History of Islamic Spain. En *The formation of al-Andalus.* Aldershot (Hampshire, GB): Ashgate Publishing Limited, pp. 173-233

Malik ibn Anas, Imam (1989). *Al-Muwatta of Imam Malik ibn Anas*. London: Kegan Paul International.

Mann, Golo y Alfred Heuss (dirs.) (1985). *El Islam. El nacimiento de Europa – 1*. Madrid: Espasa-Calpe.

Manrique, Jorge (17-09-2003). *Amor cortés*. Rec. en: http://alinome.net/jorgemanrique/amorcortes.php [16 julio 2006].

Mantran, Robert (1973). *La expansión musulmana (siglos VII al XI)*, Barcelona: Labor.

Mantran, Robert (dir.) (1989). *Histoire de l'Empire Ottoman*. Ligugé (Poitiers): Fayard.

Manzano Moreno, Eduardo (1986). El regadío en al-Andalus: Problemas en torno a su estudio. En *La España Medieval* (tomo V, pp. 617-632). Madrid: Editorial de la Universidad Complutense. Rec. en: http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/02143038/articulos/ELEM8686120617A.PDF [19-2-2008].

Marçais, George (1983). *El arte musulmán*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Margoliouth, D. S. (1935). *Islamismo* (trad. de la tercera edición inglesa por Carlos Riba). Barcelona: Labor.

Margoliouth, D. S. (1980). *The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam* (lª ed. 1924). London: Kraus.

Marín, Manuela (2003). En los márgenes de la ley: el consumo de alcohol en al-Ándalus. En *Identidades Marginales*, pp.271-328.

Marín, Manuela (2006). Mujeres y vida familiar en al-Ándalus. En *Historia de las mujeres en España y América. Vol. I: De la Prehistoria a la Edad Media*. Madrid: Cátedra, pp. 371-397

Martin, Georges (2006). Berenguela de Castilla (1214-1246): en el espejo de la historiografía de su época. En *Historia de las mujeres en España y América. Vol. I: De la Prehistoria a la Edad Media*. Madrid: Cátedra, pp. 569-594.

Martín, José Luis *et al.* (1980). La Alta Edad Media.Visigodos, árabes y primeros reinos cristianos. *Historia de España* (nº 3). Madrid: Historia 16.

Martínez Enamorado, Virgilio y Eduardo García Alfonso (2002). Un urbanismo para el *mulk*. Pervivencia de la ciudad áulica oriental en el primer Islam. En *La ciudad en al-Andalus y el Magreb (Algeciras 1999)*, pp. 139-292.

Martínez, Francisco Javier (2002). *Literatura Apocalíptica y primeras reacciones cristianas a la conquista islámica en Oriente*. Recuperado en http://www.humanitas.cl/biblioteca/articulos/d0466/index.htm [26 enero 2006].

Mashhour, Amira (2005). Islamic Law and Gender Equality—Could There be a Common Ground?: A Study of Divorce and Polygamy in Sharia Law and Contemporary Legislation in Tunisia and Egypt. En *Human Rights Quarterly* 27.2, p. 562-596. Recuperado en http://muse.jhu.edu/journals/human_rights_quarterly/v027/27.2mashhour.html [25 mayo 2006].

Mawdudi, Abul Ala (1994). *The Punishment of the Apostate According to Islamic Law* (translated and annotated by Syed Silas Husain and Ernest Hahn). Rec. en: http://answering-islam.org.uk/Hahn/Mawdudi/.

Menéndez Pelayo, M. (1947). *Historiadores de los Heterodoxos Españoles (nueva edición con notas inéditas)* (tomo II). Madrid: C.S.I.C.

Menéndez Pidal, R. (1967). *La España del Cid* (6ª edición) (1ª ed. 1929). Madrid: Espasa-Calpe.

Menéndez Pidal, R. (2001). *Islam y Cristiandad: España entre las dos culturas* (2 vols.). Málaga: Analecta Malacitana.

Mesa, Elisa (2003). La indumentaria y el aspecto externo de los cantantes según el *Kitab al-Agani*. En *Identidades marginales*, pp. 347-369.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Michon, J.-L. (1982). *L'autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Ahmad Ibn 'Aŷiba (1747-1809)* (deuxième édition). Milan: Arché (Bibliothèque de l'Unicorne).

Michon, Jean-Louis (1990). *Le soufi marocain Ahmad ibn 'Ajîba (1746-1809) et son Mi'râj. Glossaire de la mystique musulmane* (seconde édition). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Millet-Gérard, Dominique (1984). *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l' Espagne des VIIIe-IXe siècles*. Paris: Études Augustiniennes.

Mitchell, George (dir.) (1985). *La arquitectura del mundo islámico*. Madrid: Alianza Editorial.

Mitre Fernández, Emilio (2006). Oriente y Occidente en defensa de la ortodoxia. En *Historia del cristianismo. II. El mundo medieval* de Emilio Mitre Fernández (coord.), pp. 15-54.

Mitre Fernández, Emilio (coord.) (2006). *Historia del cristianismo. II. El mundo medieval*. Madrid: Ed. Trotta-Univ. de Granada.

Molina, Luis (2006). Técnicas de *amplificatio* en el *Muqtabis* de Ibn Hayyan. En *Talia Dixit*, pp. 55-79. Recuperado en: www.unex.es/arengas/td1Molina.pdf [4 abril 2007].

Monès, Hussain (1998). The role of Men of Religion in the History of Muslim Spain up to the End of the Caliphate. In *The Formation of al-Andalus* (Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences). Aldershot (GB): Ashgate, pp.51-84.

Monzur Ahmed (1998) data/graphics/map from qiblaCalc 1.0 by Dr. Monzur Ahmed. http://www.ummah.org.uk/software/qibla [25 abril 2006].

Morant, Isabel (dir.) (2006). *Historia de las mujeres en España y América. Vol. I: De la Prehistoria a la Edad Media*. Madrid: Cátedra.

Morillas, Javier (s/f) (*post* 1985). Comercio y esclavitud. En *Cuadernos Historia 16* (nº 123). Madrid: Grupo 16.

Muir, William (ed.) (s.f.). *The Apology of Al Kindy. Written at the court of al Mâmûn (Circa A.H. 215; A.D. 830).* Rec. en: http://answering-islam.org/Books/Al-Kindi/index.htm#contents (p. inicial) [20 may. 08] (Ed. impresa: Society for the Promotion of Christian Knowledge (SPCK), Second Edition, London, 1887)

Muslim (s.f.). *Translation of Sahih Muslim*. University of Southern California. Compendium of Muslim Texts. Rec. en: http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunnah/muslim/ [24 marzo 2004].

Musonda Anthony M. (2006) *Political Legitimacy: The Quest for the Moral Authority of the State, A Philosophical Analysis*. Rec. en: http://deposit.ddb.de/cgi-bin/dokserv?idn=981353274&dok_var=31&dok_ext=pdf&filename=981353274.pdf [29-2-2008].

Nasr, S. H. (1985). *Vida y pensamiento en el Islam*, Barcelona: Herder.

Nasr, S. H. (1990). *Traditional Islam in the modern world*. Trowbridge: Kegan Paul.

Nasr, S. H. (1991). *Islam, perspectives et réalités*. París: Buchet-Chastel.

Nieto Cumplido, Manuel (1984). *Historia de Córdoba*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros.

Nöldeke, Theodor, *The Qur'an, An Introduction,* Recuperado en http://answering-islam.org.uk/Books/Noeldeke/quran.htm [2005, 5 July].

Ocaña Jiménez, Manuel (1998). The Basilica of San Vicente and the Great Mosque of Córdoba: a New Look at the Sources. In: Fierro and Samsó (eds.). *The Formation of al-Andalus*. Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences, pp. 257-273.

Orlandis, José (1998). *Historia de la Iglesia*. Madrid: Pelícano.

Ortega, Manuel L., (1994). *Los hebreos en Marruecos*. Málaga: Algazara.

Pallares, María del Carmen (2006). Grandes señoras en los siglos IX y X. En *Historia de las mujeres en España y América. Vol. I: De la Prehistoria a la Edad Media*. Madrid: Cátedra, pp. 423-442.

Pareja, Félix M. (*et al.*) (1952). *Islamología* (tomo I); (1954). *Islamología* (tomo II). Madrid: Razón y Fe S.A.

Pavón, Basilio (1992). *Ciudades Hispanomusulmanas*. Madrid: MAPFRE.

Peláez Portales, David (1999). *La Administración de justicia en la España musulmana*. Madrid: El Almendro.

Peñarroja Torrejón, L. (1993). *Cristianos bajo el Islam. Los mozárabes hasta la reconquista de Valencia*. Madrid: Gredos.

Pères, H. (1953). *La poésie andalouse en arabe classique au XI siècle*. Paris: Adrien-Maisonneuve.

Pérès, Henri (1983). *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental* (traducción de Mercedes García-Arenal). Madrid: Hiperión.

Pérez-Prendes, José Manuel (1997). *Instituciones medievales.* Madrid: Síntesis.

Pernoud, Régine (1982). *La mujer en el tiempo de las catedrales*. Barcelona: Ediciones Juan Granica.

Pernoud, Régine (1998). *Para acabar con la Edad Media*. Barcelona: J. J. de Olañeta.

Perrier-Replein, Sandrine (s.f.). *L'identité chrétienne à travers le mouvement des martyrs de Cordoue au milieu du IX^e siècle*, Recuperado en http://www.univ-mlv.fr/bibliotheque/presses/travaux/travaux1/perrier.htm [19 de julio de 2005].

Peters, Rudolph (translator and annotator) (1977). Jihad in Mediaeval and Modern Islam. The chapter on jihad from Averroes' legal handbook 'Bidâyat al-Mudjtahid' and the treatise 'Koran and fighting' by the late shaykh al-Azhar, Mahmûd Shaltût. Leiden: E. J. Brill.

Pirenne, Henri (2001). *Las ciudades de la Edad Media* (1ª ed. fcés. 1971). Madrid: Alianza.

Piskorski, Wladimiro (1977). *Las Cortes de Castilla en el periodo de tránsito de la Edad Media a la Moderna 1188-1520*. (Traducción de C. Sánchez-Albornoz. Con un estudio sobre Las cortes medievales castellano-leonesas por Julio Valdeón Baruque). Barcelona: Ediciones el Albir.

Planhol, X. de (1995). The geographical setting. En *The Cambridge History of Islam* (volume 2B), pp. 443-468.

Porter, Y. (2000). La production artistique. En *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval*, pp. 275-324.

Pryce-Jones, David (2002). *The Closed Circle. An Interpretation of the Arabs* (1989). London: Phoenix Press.

Puñal Fernández, Tomás (2005). Documentos cancillerescos de Cortes en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media. (En *Documenta & Instrumenta, (2005)* 3. pp. 51-75). Recuperado en: http://www.ucm.es/info/documen/articulos/art_tercera/art_punal.pdf [17 abril 2007].

Quran. Recuperado en: http://www.seyed.com/quran3/000quran.htm. [19 de julio 2005].

Rafiqul-Haqq, M. and P. Newton (1996). *The Place of Women in Pure Islam*. Recuperado en: http://debate.domini.org/newton/womeng.html [27 septiembre 2004].

Rafiqul-Haqq, M. y P. Newton (s/f). *¿Es Alá Dios?.* Recuperado en: http://www.ua.es/personal/jms/hc/esAlaDios.htm [3 marzo 2008]

Ramírez del Río, José (2002). *La Orientalización de Al-Andalus*. *Los días de los árabes en la Península Ibérica*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Reilly, Bernard F. (1988). *The Kingdom of León-Castilla under King Alfonso VI.* Recuperado en http://libro.uca.edu/alfonso6/alfonso.htm [2007, 27 March]. (ddición impresa en Princenton: Princenton University Press).

Reilly, Bernard F. (1992). *Cristianos y musulmanes 1031-1157*. Barcelona: Crítica.

Reilly, Bernard R. (1982 ed. impresa). *The Kingdom of León-Castilla under Queen Urraca.* Recuperado en: http://libro.uca.edu/urraca/urraca.htm [2006, 8 March].

Reinink, Gerrit J. (2006). Political Power and Right Religion in the East Syrian Disputation between a Monk of Bet Hale and an Arab Notable. In: Grypeou *et al.*, *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam*. Leiden: Brill, pp. 153-169.

Reza, Sadiq and Forte, David F. (2004). *Islamic Criminal Law.* Atlanta (Georgia): 2004 Annual Meeting (2004 January 2-6). Recuperado en http://www.aals.org/am2004/islamiclaw/criminal.htm [15-julio-2005].

Ribera, Julián (2005). Prólogo. En *Historia de los Jueces de Córdoba*. Córdoba: Renacimiento, pp. VII-XLVI.

Rius, Mònica (2000). *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsà*. Barcelona: Institut "Millás Vallicrosa" d'Història de la Ciència Arab.

Rius, Mònica (2003). La actitud de los emires cordobeses hacia los astrólogos: entre la adicción y el rechazo. En *Identidades Marginales*, pp. 517-549.

Rodríguez López, Ana (2006). La estirpe de Leonor de Aquitania. Estrategias familiares y políticas en los siglos XII y XIII. En *Historia de las mujeres en España y América. Vol. I: De la Prehistoria a la Edad Media*. Madrid: Cátedra, pp. 549-568.

Roldán Castro, Fátima e Isabel Hervás Jávega (eds.) (2001). *El saber en al-Andalus* (tomo III). Sevilla: Universidad de Sevilla.

Rosenberger, B. (2000). La pratique du commerce. En *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval* (pp. 245-273). Paris: Presses Universitaires de France.

Rubiera, Mª Jesús (1981). *La arquitectura en la literatura árabe.* Madrid: Editora Nacional.

Rumi, Jalal ud-Din (1982). *Le livre du dedans*. París: Sindbad.

Sáez, J. M. (2006). *El Movimiento Martirial de Córdoba. Notas sobre la bibliografía.* Recuperado en: http://www.ua.es/personal/jms/hc/mov_martirial.PDF [30-octubre-2006]

Samir, Samir Khalil (2003). *Cien preguntas sobre el islam*. Madrid: Encuentro.

Samsó, Julio (1985). Ciencia musulmana en España. En *Cuadernos Historia 16* (nº 144). Madrid: Historia 16.

Samsó, Julio (1997). Originalidad en la ciencia andalusí de la época taifa. En *Los reinos de Taifas* (pp. 123-136). Madrid: Real Academia de la Historia-Fundación Ramón Areces.

Sánchez-Albornoz, C. (1982). *La España musulmana, según los autores islamitas y cristianos medievales* (2 vols.) (6ª ed.) (4ª ed., 1974). Madrid: Espasa-Calpe.

Sánchez-Albornoz, Claudio (1973). *España, un enigma histórico* (tomo I) (1ª ed. 1956). Barcelona: Edhasa.

Sánchez-Albornoz, C. (1976). *Sobre la libertad humana en el reino asturleonés hace mil años* (prólogo de Julio González González). Madrid: Espasa Calpe.

Sánchez-Albornoz, Claudio (1974a). *El islam de España y el Occidente*. Madrid: Espasa-Calpe.

Sánchez-Albornoz, Claudio (1974b). *La España musulmana, según los autores islamitas y cristianos medievales* (2 vols.) (4ª ed.) Madrid: Espasa-Calpe.

Sánchez-Moliní Sáez, Carlota (1999). Las bibliotecas y al-Andalus. En *El saber en Al-Andalus* (tomo II). Sevilla: Universidad de Sevilla.

Sandoval, Luis María (2001). *Nueve siglos de Cruzadas. Crítica y apología*. Madrid: Criterio Libros.

Scales, Peter C. (1994). *The Fall of the Caliphate of Córdoba. Berbers and Andalusis in Conflict*. Leiden: E. J. Brill.

Schacht (1974). Islamic Religious Law. En *The Legacy of Islam*, pp. 392-403.

Schacht, J. (1995). Law and Justice. En *The Cambridge History of Islam*(volume 2B). Gateshead: Cambridge University Press, pp. 539-568.

Schacht, J. (2007). *Derecho y justicia* (trad. J. M. Sáez). Recuperado en: http://www.ua.es/personal/jms/hc/schacht.htm [5 abril 2006].

Schacht, J. (first published 1970). Law and Justice (from the *Cambridge Encyclopaedia of Islam*, vol. II, pt. VIII/chpt. 4, beginning with pg. 539). Recuperado: http://www.fordham.edu/halsall/med/schacht.html [16 mayo 2007].

Schacht, Joseph (1982). *An introduction to Islamic Law*. Oxford: Clarendon Press.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Schacht, Joseph (1995). Law and Justice. En *The Cambridge History of Islam* (volume 2B), pp. 539-568.

Schacht, Joseph with C. E. Bosworth (eds.)(1974). *The Legacy of Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Schramm, Percy E. (1960). *Las insignias de la realeza en la Edad Media española* (traducción y prólogo de Luis Vázquez de Parga). Madrid: Instituto de Estudios Políticos (Colección Civitas).

Shaban, M. A. (1976). *Historia del Islam. (600-750 d. J. C.).* Traducción de Helena Valentí. Madrid: Guadarrama.

Shafa, Shojaeddin (2000). *De Persia a la España musulmana : la historia recuperada* (traducción al español del manuscrito inédito en francés por Mª Angeles Gallego García). Huelva: Universidad de Huelva.

Shahid, Samuel (2003). *Derechos de los no-musulmanes en un Estado islámico* (trad. J.M.S.). Recuperado en: www.ua.es/personal/jms/hc/Dchosdelosnomusl.htm [7 de mayo 2005]

Shamoun, Sam (s.f.). *Mary the Mother of Jesus: A Houri in Paradise?*. Recuperado en: http://answering-islam.org.uk/Shamoun/mary.htm [2005, 24 de enero].

Shatzmiller, M. (2000). L'organisation du travail urbain et les métiers. En *États, sociétés et cultures du Monde Musulman Médiéval*, pp. 199-218.

Shatzmiller, Maya (1994). *Labour in the Medieval Islamic World*. Leiden: E. J. Brill.

Short, Walter (2003). *El tributo de la jizya: ¿Igualdad y dignidad bajo la ley islámica?.* (trad. J.M.S.) Recuperado en http://www.ua.es/personal/jms/hc/jizya.html [9 de junio 2003] [12 de marzo 2002]).

Siddîqî, Muhammad Zubayr (1993). *Hadîth Literature. Its Origin, Development & Special Features*. Cambridge: The Islamic Texts Society.

Sijelmassi, M. (1986). *Les arts traditionnelles au Maroc*. Tours: ACR Édition- Vilo.

Simonet, Francisco Javier (1983). *Historia de los mozárabes de España* (4 vols.) (reimpresión). Madrid: Turner.

Slavery in Islam (s.f). En *Behind the Veil.* (chapter five). Rec. en : http://answering-islam.org/BehindVeil/btv5.html [25 de mayo 2005].

Smith, J. (1995). *Muhammad. Apologetic Paper*. Recuperado en http://debate.org.uk/topics/theo/muhammad.htm [5 junio 2008].

Smith, J. (1996). *Is the Qur'an the Word of God?.* Recuperado en http://debate.org.uk/topics/history/debate/debate.htm [21 de febrero 2002].

Snouck Hurgronje, C. (1957). *Selected Works* (edited by G.-H. Bousquet and J. Schacht). Leiden: E. J. Brill.

Snouck Hurgronje, C. (2005). *El desarrollo religioso del islam* (trad. de J. M. S.). Rec. en http://ww.ua.es/personal/jms/hc [10 abril 2006].

Suárez Fernández, Luis (1978). *Historia de España. Edad Media* (primera reimpresión). Madrid: Gredos.

Suárez Fernández, Luis (1997). *Imperium* como alternativa a los taifas. En *Los reinos de Taifas* (pp. 93-100). Madrid: Real Academia de la Historia-Fundación Ramón Areces.

Suárez Fernández, Luis (2003). *Cristianismo y europeidad*. Navarra: EUNSA.

Suárez Fernández, Luis (2003). Las Cruzadas: versión cristiana de la guerra santa. En *Europa y el Islam*. Madrid: Real Academia de la Historia, pp. 283-302.

Tahtah, Fátima (2006). El sufismo en al-Andalus, entre la aceptación y el rechazo. En *El Sufismo y las normas del Islam* (edición y traducción de Alfonso Carmona). Murcia: Editora Regional de Murcia, pp. 35-45.

Terrasse, H. (1977). Classicisme et décadence dans les arts musulmans. En *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islâm*, pp. 71-80. Paris: G.-P. Maisonneuve et Larose.

Terrasse, Henri (1985). Introducción. En *Ciudades Hispanomusulmanas*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

The Holy Qur'ân (s. f.) (2nd edition) (text and translation by A. Yûsuf 'Alî) (sin lugar de edición: IBT¿editor?).

Thomas de Antonio, Clara Mª y Giménez Reíllo, Antonio (eds.) (2006). *El saber en al-Ándalus. Textos y estudios, IV*. Sevilla: Universidad de Sevilla

Torres Balbás, Leopoldo (1985). *Ciudades Hispanomusulmanas* (advertencia preliminar, introducción y conclusión por Henri Terrasse) (2 tomos) (2ª edición). Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Trifkovic, Serge (29-11-2002). 'Do Moslems, Christians & Jews Believe in the Same God?' En *FrontPageMagazine.com.* Rec. en: http://frontpagemag.com/Articles/Printable.aspx?GUID={15908A21-25A1-4820-8475-65964A07BD92} [10 abril 2006].

Ubieto Arteta, Antonio (1981). *Historia de Aragón. La formación territorial*. Zaragoza: Anubar Ediciones

Una crónica anónima de Abd al-Rahman III al-Nasir (1950). (Traducción, introducción y notas por E. Lévi-Provençal y Emilio García Gómez). Madrid: Instituto Miguel Asín.

Una descripción anónima de al-Andalus (1983). (Editada, traducida, con introducción, notas e índices por Luis Molina). Madrid:C.S.I.C.

Urvoy, Dominique (1990). *Penseurs d'Al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Séville au temps des empires berbères (fin XIe siècle – débout XIIIe siècle)*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.

Urvoy, Dominique (1992). The *'Ulama'* of al-Andalus. In *The Legacy of Muslim Spain*, pp. 849-877.

Urvoy, Dominique (1998). The Christological consequences of Muslim-Christian Confrontation in eight-century Spain. In *The Formation of al-Andalus* (Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences). Aldershot (GB): Ashgate, pp.37-48.

Valdeón Baruque, Julio (1977). Las Cortes medievales castellano-leonesas. En *Las Cortes de Castilla en el periodo de tránsito de la Edad Media a la Moderna 1188-1520*, XXV.

Valdeón Baruque, Julio (1985). El Califato de Córdoba. *Cuadernos de Historia 16 nº 102*. Madrid: Historia 16.

Valdeón Baruque, Julio (1985). Vida cotidiana en la Edad Media. *Cuadernos de Historia 16 nº 193*. Madrid: Historia 16.

Valdeón Baruque, Julio (2001). *Abd al-Rahman III y el califato de Córdoba*. Barcelona: Debate.

Vallvé Bermejo, Joaquín (1997). La herencia del Califato de Córdoba. En *Los reinos de Taifas* (pp. 19-52). Madrid: Real Academia de la Historia-Fundación Ramón Areces.

Vallvé Bermejo, Joaquín (1999). Historia, toponimia y lengua. En *El saber en Al-Andalus* (tomo II). Sevilla: Universidad de Sevilla.

Vallvé, Joaquín (1985). Libertad y Esclavitud en el Califato de Córdoba. En *Actas de las II Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1980).* Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

Vernet, Juan (1993). *El Islam en España.* Madrid: MAPFRE.

Viguera Molins, María Jesús (1997). Los reinos de taifas. Historia política, social y económica. En *Los reinos de Taifas* (pp. 59-86). Madrid: Real Academia de la Historia-Fundación Ramón Areces.

Viguera Molíns, María Jesús (1999). Planteamientos sobre historia de al-Andalus. En *El saber en Al-Andalus* (tomo II). Sevilla: Universidad de Sevilla.

Viguera, Mª Jesús (1988). Cronistas de al-Andalus. En *España. Al-Andalus. Sefarad: Síntesis y nuevas perspectivas*, pp. 85-98.

Vinyoles, Teresa (2006). Nacer y crecer en femenino: niñas y doncellas. En *Historia de las mujeres en España y América. Vol. I: De la Prehistoria a la Edad Media*. Madrid: Cátedra, pp. 479-500.

Von der Walde Moheno, Lillian (junio 1977). El amor cortés. En "Espacio Académico" de *Cemanáhuac*, III: 35; p. 1. Rec. en: http://docencia.izt.uam.mx/walde/AMORCORTES.html [16 julio 2006].

Von Grunebaum, Gustav Edmund (1985). El Islam. En *El Islam. El nacimiento de Europa – 1*. Madrid: Espasa-Calpe, pp. 19-185.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

VV.AA. (1994). *Saber religioso y poder político en el islam. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional.

VV.AA. (1999). *La Trinidad en los Padres de la Iglesia* (Edición de Guillermo Pons). Madrid: Ciudad Nueva.

Wasserstein, David (1998). The Language Situation in al-Andalus. In *The Formation of al-Andalus* (Part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences). Aldershot (GB): Ashgate, pp. 3-18.

Wasserstein, David J. (1993). *The Caliphate in the West*. *An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula.* Oxford: Clarendon Press.

Watt, Montgomery (1970). *Historia de la España islámica*. Madrid: Alianza Editorial.

Wensinck, A. J. (1979).*The Muslim Creed. Its Genesis and historical Development* (2ª ed.) (originally published in 1932). New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation.

Wolf, Kenneth Baxter (1988). *Christian Martyrs in Muslim Spain.* Recuperado en http://libro.uca.edu/martyrs/martyrs.htm [5 julio 2005].

Wondrous treatment of women in Islam (s.f.). Rec. en: http://www.flex.com/~jai/satyamevajayate/women.html [10-abril-2006].

Wright, Roger (1998). The End of Written Ladino in al-Andalus. En *The Formation of al-Andalus* (part 2: Language, Religion, Culture and the Sciences). Aldershot: Ashgate, pp.19-35.

Wyndham Lewis, D. B. (1942). *Carlos de Europa, emperador de Occidente*. Madrid: Espasa Calpe.

Ye'or, Bat (1980). *Le Dhimmi. Profil de l'opprimé en Orient et en Afrique du nord depuis la conquête arabe*. Paris: Anthropos.

Ye'or, Bat (1994). *Juifs et Chrétiens sous l'islam, les dhimmíes face au défi intégriste*. Paris: Berg International.

Ye'or, Bat (2002 October 10). *Dhimmitude Past and Present : An Invented or Real History?.* Brown University C.V. Starr Foundation Lectureship. Recuperado en http://www.dhimmitude.org/archive/by_lecture_10oct2002.htm [19-julio-2005].

Ye'or, Bat (2002). *La tolerante y plural sociedad islámica: origen de un mito*. (trad. de J. M. S.) Recuperado en: http://www.ua.es/personal/jms/hc/myths.html [10-abril-2006].

Zafrulla Khan, M. (1989). *Gardens of the righteous*. London: Curzon Press.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

ANEXOS

ANEXO I. LA ORIENTACIÓN DE LAS MEZQUITAS ANDALUSÍES

Cuadro 1. Orientación de las mezquitas de Granada (Coordenadas: 37.11 N 3.35 W[1])

Mezquita / localidad	Siglo	*qibla*	*qibla* moderna	desviación en º (%)
Aljama de Granada	XI	141º[2]		+41 (11,31)
San José (Granada)	XI	154º[3]		+54 (15)
S. Sebastián (Granada)	XIII	139º[4]		+39 (10,8)
Albaicín (Granada)	XIII	134º[5]	100º[6] [101.2]	+34 (9,4)
San Juan (Granada)	XIII	169º[7]		+69 (19,1)
Madrasa *Yusufiya* (Granada)	XIV	138º[8]		+38 (10,5)
Comares, Alhambra (Granada)	XIV	101º[9]	100º[10] [101.2]	+1 (0,27)
Mexuar, Alhambra (Granada)	XIV	108º[11]		+8 (2,2)
Rawda, Alhambra (Granada)	XIV	109º[12]		+9 (2,5)
Aljama, Alhambra (Granada)	XIV	124º[13]		+24 (6,6)
Parcal, Alhambra (Granada)	XIV	129º[14]		+29 (8)
Masyid del Sultán, Alhambra (Granada)	XIV	130º[15]		+30 (8,3)

Cuadro 2. Orientación de las mezquitas de Toledo (Coordenadas: 39.51 N 4.01 W[16])

Mezquita / localidad	siglo	*qibla*	*qibla* moderna	Desviación en º
Aljama de Toledo	X	180º[17]	[103.1]	[+77º]
Stas. Justa y Rufina (Toledo) [18]	X	195º[19]	[103.1]	[+92º]
Bab Mardum (Toledo)	X	153º[20]	[103.1]	[+50º]
Sto. Tomé (Toledo)	XI	115º[21]	[103.1]	[+12º]
San Salvador (Toledo)	XI	134º[22]	[103.1]	[+31º]
San Sebastián (Toledo)	XI	166º[23]	[103.1]	[+63º]
San Cristóbal (Toledo)	XI	163º[24]	[103.1]	[+63º]
San Bartolomé (Toledo)	XI	171º[25]	[103.1]	[+69º]

Cuadro 3. Orientación de las mezquitas de Zaragoza (41.39 N 1.15 W[26])

Mezquita / localidad	Siglo	*qibla*	*qibla* moderna	desviación en º (%)
Aljama (Zaragoza)	IX	134º[27]	[107,6]	[+26º]
Aljafería (Zaragoza)	XI	141º[28]	[107,6]	[+33º]

Cuadro 4. Orientación de las mezquitas de las Dunas de Guardamar (Alicante)

Coordenadas: N 38° 5' 59" E 0° 38' 5"[29]; *qibla* [105º]

Mezquita / localidad	Siglo	*Qibla*	*qibla* moderna	desviación en º (%)
Rábita califal Guardamar, Alicante	IX– XI	144º–185º	104º[30]	[+40º a +81º]

Cuadro 5. Orientación de las mezquitas de Córdoba

(Coordenadas de Córdoba: 37.53 N 4.47 W[31])

Mezquita / localidad	Siglo	*qibla* del edificio	*qibla* moderna	desviación en º (%)	Desviación de La Meca en Km.
Aljama de Córdoba	VIII	152º[32]	100;18,14º[33] [100.3]	+51 (14,1)	3.767
S. Juan (Córdoba)	IX	139º[34]	[100.3]	+38 (10,5)	2.807
Santiago (Córdoba)[35]	IX	187º[36]	[100.3]	+86 (23,8)	6.353
Medina Azahara	X	109º[37]	[100º]	+9 (2,2)	664

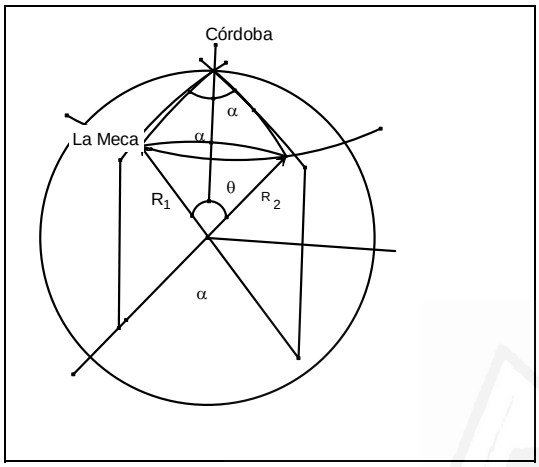
Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

(Córdoba)					
Sta. Clara (Córdoba)	X	125º[38]	[100.3]	+24 (6,6)	1772

Cuadros 1-5: Elaborados por J. M. Sáez a partir de datos de M. Rius[39] y de Internet[40].

ANEXO II. DETERMINACIÓN DE LA DESVIACIÓN DE LA *QIBLA* (DESDE CÓRDOBA MEDIDA EN LA MECA)

Por Alfonso Ramírez Sáez



Ángulo central terrestre entre Córdoba y la Meca

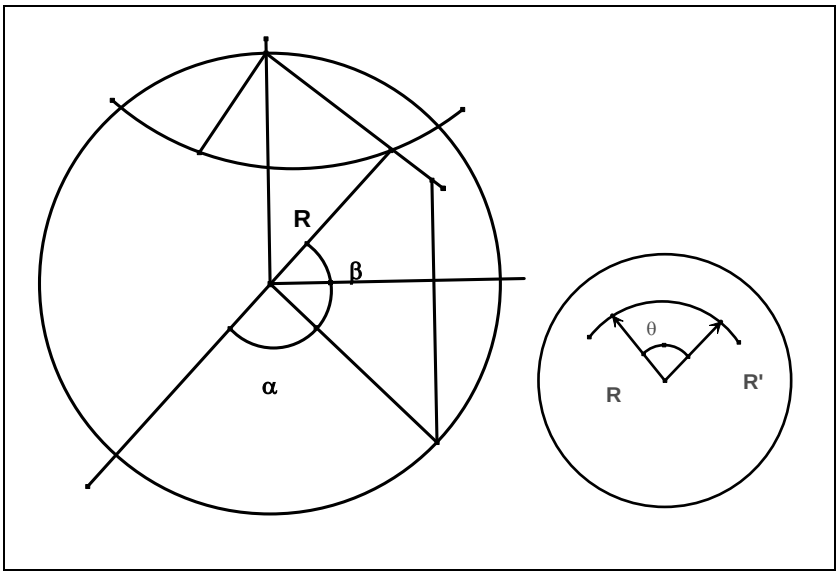
Posición (α, β)	R = Radio Tierra	α= longitud	β = latitud

Ŕ (α, β) = (R cos β cos α, R cos β sen α, R sen β)
Ŕ (α', β') = (R cos β' cos α', R cos β' sen α' R sen β')
Cos θ = Ŕ . Ŕ / Ŕ . Ŕ ' = R2 (cos β cos α cos β' cos α' + cos β sen α cos β' sen α' + sen β sen α') / R²
cos θ = cos β cos β' (cos α cos α' + sen α sen α') + sen β sen α'
cos θ = cos β cos β' (cos (α – α') + sen β sen α'
β Córdoba = 37º 52' 43'83" N –4046'43'30" W = α
β' La Meca = 21º 25' 20'80" N 39º 49' 34'02" E = α'
(datos de Google Earth)

α = –4º 46' 43'30" = -4'7786º	β = 37º 52' 43'83" = 37'8788º
α' = 39º 49' 34'02" = 39'8261º	β' = 21º 25' 20'80" = 21'4224º

Cos θ = 0'74739
θ = 41'6347º

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante



$\theta = 41'6347^{o}$

$\acute{R}_p$ = (R sen θ, o, R cos θ) La Meca

$\acute{R}_2$ = (R sen θ cos γ, R sen θ sen γ, R cos θ)

Cos Ω ($\acute{R}$, $\acute{R}_2$) = R^2 (sen^2 θ cos γ + cos^2 θ) / R^2 γ = 1º

Cos Ω ($\acute{R}$, $\acute{R}_2$) = sen^2 θ cos γ + cos^2 θ =

cos Ω (para 1º) = 0'99993277 → Ω = 066437

α = R Ω_{rad} = R. π/180 .Ω = 111'195. Ω

R_T = "WIKIPEDIA" = 6371 (radio medio Tierra)

Tabla Ω para varios grados distintos

γ	Ω	d = Ω. 111'195
1º	0,66437	73'8746
5º	3'3213	369'3126
10º	6'6391	738'2318
15º	9'9497	1106'3620
20º	13'2497	1473'3032
25º	16'5353	1838'6485
30º	19'8028	22'1'9822
35º	23'04849	2562'8773
40º	26'2682	2920'893

NOTAS A ANEXOS

[1] http://www.sitiosespana.com/paginas/coordenadas.htm [2 mayo de 2006]
[2] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 113.
[3] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p.118.
[4] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 113.
[5] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 113.
[6] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p.107.
[7] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 119.
[8] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 113.
[9] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p.110.
[10] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p.107.
[11] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p.110.
[12] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p.110.
[13] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p.110.
[14] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 113.

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

[15] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 113.
[16] http://es.wikipedia.org/wiki/Toledo [3 mayo 2006]
[17] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 119.
[18] Mezquita no orientada hacia la *ŷiha.* (Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 118)
[19] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 120.
[20] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p.118.
[21] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p.110.
[22] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 113.
[23] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 119.
[24] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 119.
[25] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 119.
[26] http://www.sitiosespana.com/paginas/coordenadas.htm [2 mayo de 2006]
[27] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 113.
[28] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 113.
[29] http://es.wikipedia.org/wiki/Guardamar_del_Segura [2 mayo de 2006]
[30] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p.119.
[31] http://www.sitiosespana.com/paginas/coordenadas.htm [2 mayo de 2006]
[32] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p.118.
[33] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p.174.
[34] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 113.
[35] Mezquita no orientada hacia la *ŷiha.* (Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 118)
[36] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p. 120.
[37] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p.110.
[38] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus...*, p.110.
[39] Rius (2000). *La alquibla en al-Andalus y al-Magrib al-Aqsà.*
[40] Para la averiguación de la *qibla* moderna, *cf.* Ahmed Dr. Monzur (1998) *data/graphics/map from qiblaCalc 1.0*. http://www.ummah.org.uk/software/qibla [25 abril 2006]

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

ÍNDICE DE AUTORES

Abad Sansón, *283*, *319*

Abenalcotía, *19*, *54*, *110*, *126*, *141*, *162*, *163*, *164*, *165*, *168*, *169*, *172*, *175*, *176*, *214*, *326*, *388*

Abul Kasem, *261*, *267*, *268*, *269*

Abu-Sahlieh, S.A.A., *20*, *60*, *82*, *98*, *103*, *220*, *225*, *280*, *281*, *286*, *318*, *320*

Aguado Bleye, P., *26*, *41*, *54*, *56*, *58*, *60*, *63*, *101*, *103*, *154*, *176*, *177*, *180*, *314*, *317*, *323*, *325*, *327*, *393*, *394*

Ajbar Machmuâ, *19*, *59*, *132*, *141*, *167*, *175*, *176*, *220*, *253*, *326*, *328*, *388*

al-Bujari, *19*, *263*, *264*, *266*, *267*, *268*, *269*, *391*

Algacel, *19*, *22*, *159*, *231*, *233*, *234*, *242*, *249*, *254*, *255*, *256*, *257*, *261*, *262*, *263*, *264*, *267*, *268*, *378*

Alí Bey (D. Badía), *19*, *37*, *58*, *125*, *163*, *217*, *260*

Aljoxaní, *19*, *22*, *55*, *86*, *101*, *105*, *147*, *149*, *150*, *153*, *154*, *160*, *179*, *180*, *181*, *182*, *183*, *218*, *389*

al-Makkari, *19*, *110*, *175*, *220*, *328*, *398*

al-Qayrawânî, *19*, *254*, *260*, *261*

Álvaro de Córdoba, *19*, *71*, *72*, *73*, *81*, *82*, *85*, *88*, *95*, *99*, *103*, *104*, *105*, *106*, *183*, *198*, *219*, *278*, *279*, *285*, *286*, *287*, *317*, *320*

al-Wansarisi, *19*, *56*, *105*, *179*, *181*, *204*, *220*, *221*, *222*, *241*, *259*, *260*, *316*, *317*, *320*, *323*, *325*, *327*, *328*, *356*, *358*

Anales palatinos de al-Hakam, *19*, *160*, *166*, *167*

Arié, R., *148*, *155*, *179*, *215*, *220*, *321*, *324*, *327*, *356*, *398*

Arjona Castro, A., *58*, *167*, *257*, *258*

Barceló, M., *12*, *13*, *20*, *61*, *79*, *101*, *102*, *103*, *106*, *148*, *156*, *180*, *290*, *322*, *353*, *361*

Bariani, L., *155*, *162*, *166*, *396*

Barkai, R., *109*, *321*

Bat Ye'or, *15*, *20*, *60*, *102*, *103*, *192*, *217*, *220*, *273*, *274*, *288*, *314*, *315*, *316*, *317*, *318*, *321*, *323*

Bercher, L., *254*, *257*, *261*, *263*, *267*

Bianquis, Th., *358*

Bishko, Ch.J., *394*, *395*, *398*

Bonnassié, P., *61*, *147*, *148*, *166*, *179*, *259*, *269*, *314*, *321*, *327*, *329*, *353*, *361*, *397*

Bosch Vila, J., *20*, *54*, *379*, *397*, *398*, *407*

Bosworth, C.E., *262*, *356*

Bousquet, G.H., *214*, *254*, *257*, *261*, *263*, *267*, *269*

Brown, D., *391*

Brunschvig, R., *19*, *35*, *46*, *57*, *62*, *216*, *217*, *218*, *219*, *265*, *324*, *325*, *337*, *355*, *356*, *357*, *397*

Burman, Th., *20*, *106*

Butzer, K.W., *350*, *351*, *352*, *360*, *361*

Bywater, K.J., *107*

Cabrera, E., *100*, *322*

Cahen, C., *20*, *166*, *214*, *269*, *319*, *328*, *344*, *355*, *359*

Canard, M., *256*

Cantarino, V., *104*

Carabaza, J.Mª, *162*

Caro Baroja, J., *197*, *217*, *257*, *350*, *360*

Castro, A., *373*, *375*, *393*, *395*

Chabry, L. y Chabry, A., *19*, *101*, *315*, *325*

Chalmeta, P., *218*, *298*, *315*, *326*, *345*, *356*, *359*

Chaney, E., *114*, *156*, *174*

Chejne, A., *44*, *61*, *68*, *98*, *104*, *149*, *180*, *285*, *295*, *317*, *320*, *325*, *328*, *377*, *396*

Christys, A., *43*, *61*, *285*, *319*, *320*, *321*, *349*, *360*, *376*, *395*, *396*

Collins, R., *13*, *23*, *62*, *141*, *162*, *175*, *176*, *199*, *215*, *216*, *220*, *225*, *295*, *325*, *327*, *388*, *399*

Cook, M., *33*, *56*, *62*, *321*

Coope, J.A., *86*, *105*

Corriente, F., *182*, *220*

Courbage, Y. y Fargues, Ph., *20*, *225*, *290*, *314*, *318*, *322*, *323*

Crone, P., *15*, *19*, *33*, *56*, *62*, *63*, *97*, *98*, *103*, *112*, *155*, *209*, *210*, *213*, *224*, *225*, *290*, *321*, *322*, *323*

Crónica mozárabe de 754, *19*, *56*, *68*, *94*, *98*, *109*, *174*

Cruz Hernández, M., *13*, *39*, *40*, *48*, *54*, *59*, *60*, *62*, *63*, *69*, *76*, *77*, *98*, *100*, *101*, *155*, *158*, *159*, *160*, *163*, *165*, *166*, *176*, *181*, *203*, *212*, *217*, *221*, *225*, *272*, *288*, *314*, *321*, *389*, *393*

Cuevas, C., *259*, *273*, *274*, *314*, *315*, *316*, *389*

De Amicis, E., *199*, *202*

De Bunes, M.A., *160*

De Epalza, M., *291*, *323*

De Foucauld, Ch., *19*, *47*, *62*, *195*, *198*, *205*, *210*, *213*, *218*, *220*, *223*, *224*, *225*, *317*

De la Puente, C., *162*, *164*, *255*, *326*

De las Cagigas, I., *20*, *38*, *58*, *105*, *159*, *165*, *179*, *319*, *320*, *364*, *383*, *389*, *398*

De Planhol, X., *135*, *170*, *187*, *191*, *215*, *217*, *218*

Delgado León, F., *87*, *99*, *103*, *104*, *105*, *106*, *219*, *317*

Diago, Mª P., *254*, *255*, *256*, *265*, *266*

Dickie, J., *19*, *28*, *29*, *54*, *55*, *56*, *57*

Dillard, H., *229*, *253*, *254*, *264*

Djaziri, A.I', *183*

Dodds, J., *161*

Dozy, R.P., *17*, *23*, *59*, *60*, *71*, *72*, *73*, *78*, *84*, *93*, *99*, *101*, *104*, *106*, *109*, *132*, *141*, *151*, *152*, *154*, *159*, *162*, *165*, *168*, *175*, *176*, *181*, *182*, *209*, *221*, *224*, *269*, *321*, *353*, *360*, *361*, *387*, *398*, *404*

Dufourcq, Ch.E., *360*

Durán Velasco, J.F., *223*, *225*, *388*

Ellul, J., *93*, *108*, *109*, *215*, *329*, *359*, *388*

Esposito, J.L., *35*, *57*, *59*, *97*, *271*, *273*, *314*, *374*, *394*

Eulogio de Córdoba, *19*, *71*, *72*, *73*, *74*, *75*, *76*, *77*, *78*, *79*, *80*, *81*, *82*, *83*, *84*, *85*, *88*, *89*, *94*, *95*, *99*, *100*, *101*, *102*, *103*, *104*, *105*, *106*, *151*, *152*, *153*, *154*, *181*, *182*, *183*, *198*, *219*, *220*, *221*, *278*, *279*, *280*, *283*, *285*, *286*, *287*, *295*, *317*, *318*, *319*, *320*, *321*, *325*

Fanjul, S., *62*, *102*, *104*, *109*, *161*, *206*, *220*, *223*, *265*, *269*, *273*, *285*, *315*, *320*, *323*, *388*, *397*, *414*

Fattal, A., *20*, *98*, *102*, *103*, *274*, *276*, *315*, *316*, *317*, *318*, *320*, *323*

Fierro, M., *106*, *147*, *156*, *158*, *159*, *162*, *166*, *176*, *179*, *181*, *183*, *215*, *220*, *221*, *269*, *285*, *288*, *292*, *320*, *321*, *324*

Fletcher, R., *39*, *59*, *61*, *62*, *100*, *105*, *106*, *166*, *274*, *295*, *325*, *358*, *375*, *393*, *394*

Gª de Valdeavellano, L., *156*, *359*

Gabrieli, F., *271*, *314*, *355*, *360*

Ganiage, J., *317*, *357*

García Gómez, E., *149*, *160*, *161*, *166*, *167*, *180*, *221*, *316*, *344*, *359*, *380*, *397*, *407*

García Mercadal, J., *319*, *391*, *392*, *393*

Gardi, R., *19*, *57*, *256*, *261*, *333*

Gibb, H.A.R., *19*, *36*, *57*, *107*, *214*, *227*, *241*, *252*, *253*, *255*, *259*, *260*, *270*, *343*, *358*

Glick, T.F., *63*, *166*, *177*, *215*, *224*, *321*, *349*, *360*, *389*, *398*

Goitein, Sh.D., *15*, *19*, *82*, *104*, *107*, *108*, *109*, *111*, *113*, *115*, *154*, *155*, *156*, *157*, *160*, *218*, *220*, *224*, *272*, *288*, *320*, *321*, *328*, *344*, *355*, *356*, *357*, *358*, *359*

Goldziher, I., *15*, *17*, *19*, *220*, *224*, *255*, *356*, *365*, *366*, *390*, *391*, *411*

Grabar, O., *19*, *28*, *29*, *37*, *47*, *52*, *55*, *56*, *57*, *58*, *62*, *63*, *121*, *160*, *161*, *216*

Grube, E.J., *18*, *19*, *23*, *28*, *31*, *55*, *56*

Guichard, P., *12*, *13*, *61*, *127*, *140*, *143*, *147*, *155*, *156*, *160*, *162*, *165*, *166*, *170*, *174*, *175*, *176*, *179*, *212*, *215*, *217*, *220*, *225*, *255*, *258*, *259*, *267*, *268*, *269*, *288*, *314*, *321*, *324*, *327*, *328*, *329*, *347*, *358*, *361*, *388*, *396*, *397*

Haines, C.R., *84*, *86*, *99*, *104*, *105*, *106*, *109*

Heers, J., *23*, *97*, *296*, *307*, *324*, *325*, *327*, *328*, *329*, *330*, *332*

Hillenbrand, R., *38*, *58*, *181*

Hinds, M., *19*, *112*, *155*

Hodgson, M.G.S., *19*, *155*, *176*, *187*, *191*, *215*, *216*, *217*, *360*

Huici Miranda, A., *20*, *176*, *382*, *383*, *384*, *385*, *395*, *398*, *399*

Ibn Abdún, *19*, *149*, *180*, *345*, *380*

Ibn Hayyan, *19*, *46*, *60*, *62*, *79*, *102*, *105*, *110*, *133*, *135*, *136*, *145*, *162*, *163*, *165*, *167*, *168*, *169*, *170*, *171*, *172*, *173*, *174*, *176*, *179*, *182*, *220*, *221*, *224*, *248*, *253*, *267*, *318*, *326*, *327*, *360*

Ibn Hazm, *19*, *43*, *61*, *108*, *119*, *122*, *126*, *127*, *133*, *136*, *145*, *163*, *164*, *165*, *166*, *207*, *208*, *224*, *246*, *250*, *251*, *266*, *268*, *269*, *297*, *340*, *356*, *378*, *397*

Ibn Idari, *19*, *22*, *38*, *46*, *58*, *131*, *162*, *163*, *164*, *167*, *169*, *175*, *257*, *258*, *328*

Ibn Jaldún, *19*, *22*, *192*, *204*, *206*, *212*, *213*, *214*, *221*, *222*, *225*, *318*, *342*, *388*, *396*, *407*

Idris, R., *168*, *214*, *225*

Jiménez Pedrajas, R., *80*, *99*, *100*, *102*, *106*, *181*, *183*, *221*, *315*, *316*, *317*, *321*

Khoury, A.-Th., *106*, *110*, *367*, *391*

Labaca, Mª L., *255*, *256*, *257*, *259*, *260*, *262*, *263*, *270*

Ladero Quesada, M.A., *156*, *157*, *394*

Lagardère, V., *397*, *399*

Lammens, H., *15*, *19*, *35*, *57*, *111*, *115*, *149*, *154*, *157*, *180*, *262*, *263*, *365*, *367*, *389*, *390*, *391*

Lane, E.W., *19*, *242*, *246*, *250*, *254*, *259*, *260*, *261*, *262*, *264*, *265*, *266*, *268*, *269*

León Africano, *19*, *195*, *205*, *218*, *222*, *297*, *300*, *302*, *303*, *326*, *327*, *328*, *329*

Lévi-Provençal, E., *17*, *22*, *26*, *38*, *40*, *41*, *44*, *54*, *59*, *60*, *61*, *62*, *71*, *73*, *80*, *90*, *99*, *102*, *103*, *106*, *125*, *127*, *132*, *143*, *144*, *146*, *147*, *149*, *150*, *151*, *152*, *154*, *160*, *163*, *164*, *165*, *166*, *168*, *170*, *176*, *177*, *178*, *179*, *180*, *181*, *182*, *196*, *209*, *213*, *215*, *219*, *221*, *224*, *225*, *258*, *259*, *272*, *281*, *282*, *286*, *288*, *297*, *301*, *303*, *314*, *318*, *320*, *321*, *325*, *326*, *327*, *328*, *329*, *344*, *351*, *356*, *357*, *358*, *359*, *360*, *364*, *371*, *377*, *389*, *392*, *393*, *396*, *397*, *404*, *407*

Lewcock, R., *345*, *358*, *359*

Lewis, B., *19*, *36*, *57*, *65*, *97*, *101*, *103*, *108*, *138*, *150*, *156*, *157*, *161*, *174*, *178*, *180*, *198*, *209*, *220*, *224*, *225*, *226*, *270*, *272*, *314*, *315*, *316*, *318*, *324*, *325*, *326*, *327*, *330*, *331*, *332*, *333*, *357*, *358*, *395*, *397*

Linant de Bellefonds, Y., *19*, *108*, *254*, *262*, *265*

Maimónides, *109*, *287*, *321*

Makki, M., *165*, *166*, *167*, *182*, *287*, *321*, *389*, *393*

Malik ibn Anas, *19*, *241*, *260*

Mantran, R., *157*, *163*, *178*, *214*, *222*, *223*, *258*, *260*, *271*, *272*, *314*, *326*, *328*, *344*, *359*

Manzano Moreno, E., *360*

Marçais, G., *60*, *62*, *63*, *216*

Margoliouth, D.S., *19*, *32*, *36*, *56*, *57*, *58*, *63*, *109*, *155*, *157*, *222*, *223*, *225*, *313*, *315*, *323*, *324*, *326*, *333*

Marín, M., *142*, *148*, *162*, *176*, *180*, *218*, *258*, *259*, *265*, *266*, *267*, *268*, *325*

Michon, J.-L., *254*, *255*, *256*, *259*, *261*, *266*, *267*, *268*, *336*, *354*, *355*

Millet-Gérard, D., *104*

Molina, L., *208*, *224*, *376*, *395*

Monès, H., *132*, *168*

Nasr, S.H., *15*, *16*, *21*, *23*, *245*, *252*, *266*, *270*, *355*

Nieto Cumplido, M., *38*, *56*, *58*, *61*, *62*, *103*, *162*, *218*, *219*, *220*, *274*, *315*, *316*, *317*, *320*, *323*, *325*, *359*

Ocaña Jiménez, M., *38*, *39*, *40*, *58*, *59*, *60*, *61*, *402*

Pareja, F., *99*, *110*, *166*, *180*, *181*, *214*, *254*, *257*, *260*, *261*, *267*, *270*, *296*, *307*, *324*, *325*, *327*, *328*, *330*, *391*

Pavón, B., *19*, *58*, *61*, *190*, *216*, *217*, *324*, *358*, *376*, *389*, *396*

Pedersen, J., *25*, *26*, *37*, *40*, *54*, *57*, *58*, *59*

Peñarroja Torrejón, L., *321*

Pérès, H., *62*, *141*, *217*, *219*, *224*, *267*

Pérez-Prendes, J.M., *156*, *157*

Pernoud, R., *20*, *23*, *234*, *251*, *253*, *256*, *263*, *264*, *266*, *269*, *305*, *329*, *330*, *359*

Piskorski, W., *157*, *158*

Pryce-Jones, D., *15*, *19*, *129*, *138*, *147*, *156*, *165*, *166*, *174*, *179*, *197*, *210*, *219*, *220*, *221*, *223*, *225*, *260*, *261*, *263*, *267*, *268*, *270*, *358*

Ramírez del Río, J., *158*, *159*, *161*, *162*, *174*, *389*

Reilly, B.F., *114*, *145*, *156*, *157*, *158*, *177*, *300*, *327*, *386*, *396*, *398*, *399*

Reinink, G.J., *98*

Ribera, J., *105*, *180*, *224*, *315*

Rius, M., *33*, *56*, *57*, *60*, *436*, *437*, *438*

Rubiera, Mª.J., *50*, *58*, *63*, *159*, *167*, *178*, *377*, *389*, *396*

Rumi, J.ud-D., *108*, *255*

Samir, S.K., *36*, *57*, *249*, *255*, *268*, *313*, *322*, *323*, *324*, *327*, *333*, *389*, *394*, *395*, *397*

Samsó, J., *56*, *377*, *396*

Sánchez-Albornoz, C., *22*, *49*, *59*, *62*, *63*, *108*, *165*, *168*, *169*, *220*, *224*, *289*, *321*, *327*, *328*, *342*, *358*, *375*, *393*, *394*, *395*

Sánchez-Moliní, C., *396*

Scales, P., *61*, *62*, *158*

Schacht, J., *15*, *17*, *19*, *20*, *23*, *112*, *116*, *148*, *150*, *155*, *157*, *180*, *181*, *185*, *214*, *219*, *225*, *241*, *243*, *253*, *255*, *256*, *259*, *260*, *261*, *262*, *263*, *264*, *265*, *296*, *299*, *324*, *325*, *327*, *355*, *365*, *367*, *390*

Schramm, P.E., *159*

Shaban, M.A., *109*, *142*

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Shatzmiller, M., *20*, *218*, *265*, *266*, *303*, *321*, *325*, *328*, *329*, *345*, *355*, *356*, *357*, *358*, *359*, *396*

Short, W., *318*

Siddîqî, M.Z., *367*, *391*

Sijelmassi, M., *51*, *63*

Simonet, F.J., *58*, *59*, *101*, *104*, *106*, *109*, *188*, *215*, *281*, *283*, *317*, *318*, *319*

Snouck Hurgronje, C., *15*, *19*, *35*, *57*, *67*, *97*, *155*, *157*, *166*, *206*, *210*, *222*, *223*, *225*, *235*, *260*, *296*, *307*, *312*, *324*, *325*, *332*

Suárez Fernández, L., *62*, *155*, *156*, *162*, *215*, *217*, *329*, *361*, *374*, *393*, *394*

Terrasse, H., *19*, *25*, *31*, *51*, *54*, *55*, *63*, *69*, *98*, *149*, *180*, *187*, *214*, *215*, *216*, *217*, *226*, *345*, *358*, *359*

Torres Balbás, L., *19*, *56*, *58*, *61*, *62*, *103*, *180*, *187*, *196*, *198*, *215*, *216*, *217*, *218*, *219*, *220*, *376*, *395*, *396*

Ubieto, A., *22*, *394*

Una crónica anónima de Abd al-Rahman III, *19*, *177*, *221*, *224*

Una descripción anónima de al-Andalus, *19*, *61*, *160*, *163*, *164*, *165*, *166*, *168*, *175*, *179*, *224*, *258*, *326*

Valdeón, J., *61*, *123*, *156*, *157*, *158*, *162*, *215*, *271*, *314*, *396*

Vallvé, J., *62*, *98*, *166*, *223*, *316*, *326*, *353*, *356*, *357*, *358*, *361*

Vernet, J., *181*, *285*, *320*

Viguera, Mª J., *23*, *159*, *160*, *177*, *217*, *220*, *353*, *361*

Von Grunebaum, G.E., *19*, *36*, *57*, *112*, *155*, *157*, *159*, *160*, *314*, *344*, *359*, *397*

Wasserstein, D.J., *114*, *121*, *156*, *158*, *159*, *161*, *177*, *288*, *321*

Watt, M., *111*, *154*, *344*, *359*, *374*, *394*

Wensinck, A.J., *110*

Wolf, K.B., *87*, *100*, *103*, *106*, *319*

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante

Universitat d'Alacant
Universidad de Alicante