

AL-QANTARA  
REVISTA DE ESTUDIOS ÁRABES

Vol. XIII

Madrid 1992

Fasc. 2

Directora  
MANUELA MARÍN

Consejo de Redacción:  
ANTONIO ALMAGRO, MARIBEL FIERRO, LUIS MOLINA,  
CONCEPCIÓN VÁZQUEZ DE BENITO, M.<sup>a</sup> JESÚS VIGUERA

Consejo Asesor:  
RACHEL ARIÉ, ANA LABARTA, M.<sup>a</sup> JESÚS RUBIERA,  
JULIO SAMSÓ, ABDELMAGID TURKI

Secretaria:  
MERCEDES GARCÍA-ARENAL

Suscripciones y pedidos:  
Servicio de Publicaciones  
Vitruvio, 8  
28006 Madrid (España)

Correspondencia, intercambios  
y libros para reseña:  
Revista AL-QANTARA  
Duque de Medinaceli, 6  
28014 Madrid (España)

La Redacción de AL-QANTARA no se considera necesariamente vinculada  
con las opiniones vertidas por los colaboradores de la Revista.

# AL-QANTARA

REVISTA DE ESTUDIOS ÁRABES

Vol. XIII

Madrid 1992

Fasc. 2

## SUMARIO

### ARTÍCULOS

- Manzano Rodríguez (Miguel Ángel), *Apuntes sobre una institución representativa del sultanato nazarí: el šayj al-guza'* . . . . . 305
- Mendes (Isabel M. R.), *Un caso de cooperación luso-española: ayuda militar a Ceuta en 1694-1695* . . . . . 323
- Gordón Peral (María Dolores), *De la importancia de la atestiguación documental para el estudio de la toponimia. A propósito de la localización de Qal'at al-ragwāl* . . . . . 349
- Castells (Margarita), *Un nuevo dato sobre El libro de las cruces en al-Ziy' al-muštalah (obra astronómica egipcia del siglo XIII)* . . . . . 367

### SECCIÓN MONOGRÁFICA:

#### DESPUÉS DEL 92: ARABISTAS Y ESTUDIOS ÁRABES

- Marín (Manuela), *Arabistas en España: un asunto de familia* . . . . . 379
- Fernández (Paz), *El islamólogo Félix María Pareja y la Mild Sumatra Cigars* . . . . . 395
- Oliver Pérez (Dolores), *Vida y obra de Jaime Oliver Asín* . . . . . 401
- Harvey (L. P.), *British Arabists and al-Andalus* . . . . . 423
- Rubiera Mata (María Jesús), *Los estudios de literatura hispano-árabe* . . . . . 437
- Molina (Luis), *El arabista español ante las fuentes históricas* . . . . . 445
- Barceló (Miquel), *Historia y arqueología* . . . . . 457
- Fierro (Maribel), *Prácticas y creencias religiosas en al-Andalus* . . . . . 463
- Glick (Thomas F.), *New perspectives on the hisba and its Hispanic derivatives* . . . . . 475
- García-Arenal (Mercedes), *El problema morisco: propuestas de discusión* . . . . . 491

### SECCIÓN ARQUEOLÓGICA

- Almagro (Antonio), Orihuela (Antonio) y Vilchez (Carlos), *La puerta de Elvira en Granada y su reciente restauración* . . . . . 505
- Labarta (Ana) y Barceló (Carmen), *Miscelánea epigráfica* . . . . . 537

### VARIEDADES

- Lecker (Michael), *The bewitching of the prophet Muhammad by the Jews: a note a propos 'Abd al-Malik b. Ḥabīb's Mukhtaṣar fi l-ḡibb* . . . . . 561

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

García-Arenal (Mercedes), <i>Conversión, integración y exclusión en el Islam</i> . . . . .	571
Fierro (Maribel), <i>Al-Andalus: el paraíso perdido</i> . . . . .	577
Kuhne Brabant (Rosa), <i>Hacia una revisión de la bibliografía de Abū l-'Alā Zuhr</i> (m. 1130/1) . . . . .	581

RESEÑAS

'Abd al-Malik b. Ḥabīb, <i>Kitāb adab al-nisā'</i> (M. Fierro) . . . . .	587
Ben-Ami (I.), <i>Culte des saints et pèlerinages judéo-musulmans au Maroc</i> (F. Rodríguez Mafias) . . . . .	589
Bonte (P.), Conte (E.), Hames (C.) y Ould Cheikh (A. W.), <i>Al-Ansāb. La quête des origines. Anthropologie historique de la société tribale arabe</i> (V. Aguilar) . . . . .	592
Bramón (D.), <i>El mundo en el siglo XII. El Tratado de al-Zuhrī</i> (C. Vázquez de Benito) . . . . .	594
Dajani-Shakeel (H.) y Messier (R. A.) (eds.), <i>The Jihād and its times. Dedicated to Andrew Stefan Ehrenkreutz</i> (M. Marín) . . . . .	595
Justel Calabozo (B.), <i>El toledano Patricio de la Torre, Monje Escorialense, Arabista y Vicecónsul en Tānger</i> (R. Kuhne) . . . . .	596
Lev (Y.), <i>State and society in Fatimid Egypt</i> (M. Fierro) . . . . .	600
López de la Plaza (G.), <i>Al-Andalus: mujeres, sociedad y religión</i> (M. Marín) . . . . .	601
Manzano Rodríguez (M. A.), <i>La intervención de los benimerines en la Península Ibérica</i> (M. García Fernández) . . . . .	602
Motzki (H.), <i>Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz. Ihre Entwicklung in Mekka bis zur Mitte des 2./8. Jahrhunderts</i> (M. Fierro) . . . . .	604
Muḥammad b. Ḥarīṭ al-Juṣānī, <i>Aḥbār al-fuqahā' wa-l-muḥaddiṭīn</i> (M. Fierro) . . . . .	607
Pocklington (R.), <i>Estudios toponímicos en torno a los orígenes de Murcia</i> (J. Vallvé) . . . . .	609
Raven (W.), <i>Ibn Dāwūd al-Iṣbahānī and his «Kitāb al-Zahra»</i> (T. Garulo) . . . . .	611
<i>Tolède XIIIè-XIIIè. Musulmans, chrétiens et juifs: le savoir et la tolérance</i> (A. al-Ṣaddādī) . . . . .	614



© C.S.I.C.

NIPO: 179-92-054-X

ISSN: 0211-3589

Depósito legal: M. 17.507/1981

Impreso en España - Printed in Spain

Compuesto e impreso en Fernández Ciudad, S.L.

Catalina Suárez, 19. 28007 Madrid

## PRÁCTICAS Y CREENCIAS RELIGIOSAS EN AL-ANDALUS\*

MARIBEL FIERRO  
C.S.I.C., Madrid

J. Ribera fue uno de los primeros investigadores en prestar atención a las prácticas religiosas de los musulmanes en la Península Ibérica. La lectura de su estudio «Ceremonias fúnebres de los musulmanes españoles»<sup>1</sup> resulta todavía atractiva, si bien debería ser reescrito con la nueva información de que ahora disponemos<sup>2</sup>. Es el de las prácticas rituales (y religiosas en general) de los musulmanes en al-Andalus un terreno en el que se han aventurado pocos exploradores, no se sabe si por considerarlo difícil, demasiado abrupto y fatigoso, o simplemente terreno sin atractivo suficiente que justificase el esfuerzo necesario para adentrarse en él. Si la vida religiosa de los moriscos fue objeto de la útil monografía que les dedicó P. Longás<sup>3</sup>, la de los musulmanes de al-Andalus ha sido descrita en contadas y escasas páginas: sin ánimo de hacer inventario, pienso ahora en las referencias que se pueden encontrar en obras generales<sup>4</sup>, además de

\* Sin la amabilidad de Gonzalo Gil este artículo no habría podido ser escrito.

<sup>1</sup> *Disertaciones y opúsculos* (2 vols., Madrid, 1928), II, 248-256.

<sup>2</sup> Si los datos recogidos en las fuentes literarias son bastante abundantes, pueden además ser complementados con otros tipos de material. Véase a modo de ejemplo el trabajo de Barceló, C., «Estructura textual de los epitafios andalusíes (siglos IX-XIII)», *Homenaje a Manuel Ocaña Jiménez* (Córdoba, 1990), 41-54.

<sup>3</sup> Longás, P., *Vida religiosa de los moriscos*, Madrid, 1915; existe una edición facsimil prologada por D. Cabanelas (Granada, 1990). El estudio de Ribera mencionado en la nota 1 estaba centrado en los moriscos.

<sup>4</sup> Véase, por ejemplo, Lévi-Provençal, E., *Histoire de l'Espagne musulmane* (3 vols., París/Leiden, 1950-1953), III, 397-514; Arié, R., *L'Espagne musulmane au temps des Nasrides (1232-1492)* (París, 1973, hay una reedición puesta al día, París, 1990), 365-474; Arié, R., *La España musulmana (siglos VIII-XV)* (Barcelona, 1982, t. III de

algunos estudios monográficos, como el llevado a cabo por F. de la Granja sobre la celebración de fiestas cristianas en al-Andalus<sup>5</sup>, y de los trabajos de historiadores del arte y arqueólogos sobre los lugares de celebración del rito y otras prácticas religiosas, así como sobre los objetos relacionados<sup>6</sup>.

Es en los últimos años cuando se ha producido un perceptible auge de los estudios sobre religiosidad y prácticas rituales del Islam andalusí. Es un auge que viene en parte a remolque del interés existente en la historiografía contemporánea por el aprovechamiento de la literatura religiosa como fuente que puede proporcionar nueva información y nuevas perspectivas de análisis acerca de sociedades en las que lo religioso era un factor determinante, no sólo desde el punto de vista ideológico y político, sino también como estructurador del tiempo y de los ritmos de la vida social, familiar e individual. Es un auge que hay también que relacionar con la creciente insistencia en que el Islam no ha sido siempre el mismo, que lo que conocemos como Islam clásico, descrito generalmente como una realidad fija e inmutable, ha sido el resultado de un largo proceso de desarrollo, y que, en el terreno de las prácticas religiosas, contrariamente a lo que las fuentes a veces pretenden hacernos creer, ha habido cambios sustanciales (no sólo de forma, sino también de contenido) que es necesario estudiar y comprender<sup>7</sup>. El ámbito de lo religioso ha ido

la *Historia de España* dirigida por M. Tuñón de Lara), 271-450. En los últimos diez años han aparecido varios estudios de conjunto dedicados a al-Andalus dentro de historias generales de España o de historias locales. Mi impresión es que si incluyen una sección dedicada a la vida religiosa, se limitan a reproducir el material, por así decir, que ya estaba en circulación, sin añadir nuevos datos y sin tampoco ofrecer nuevas interpretaciones.

<sup>5</sup> «Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). I: *al-Durr al-munazzam* de al-'Azafi», *Al-Andalus*, XXXIV (1969), 1-53, y «Fiestas cristianas en al-Andalus (Materiales para su estudio). II: Textos de al-Turṭūṣī, el cadī 'Iyād y Wanšarīšī», *Al-Andalus*, XXXV (1970), 119-42.

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo, los trabajos de L. Torres Balbás sobre los lugares de oración y los cementerios en la ciudad andalusí, así como sobre las rábitas en sus *Ciudades hispano-musulmanas* (2 vols., Madrid, s.a.) y en *Obra dispersa* (Madrid: Instituto de España, 1981). Véase también Azuar Ruiz, R., y otros, *La rabita califal de las dunas de Guardamar (Alicante)* (Alicante, 1989).

<sup>7</sup> Véase Haarmann, U., «Islamic duties in history», *The Muslim World*, 68 (1978), 1-24; Lech, K., *Geschichte des islamischen Kultus. Rechts und hadīṭ-kritische Untersuchungen zur Entwicklung der 'Ibādāt. Das ramadān Fasten*, Teil I, Wiesbaden, 1979; Martin, R. C. (ed.), *Islam in local contexts*, Leiden, 1982; Graham, W. A., «Islam in the mirror of ritual», en Hovannisian, R. G., y Vryonis, S., Jr. (eds.), *Islam's*

así progresivamente avanzando puestos en las preferencias de los investigadores. Si los estudios sobre moriscos parecen seguir llevando la delantera<sup>8</sup>, no ha dejado de producirse un esfuerzo notable por comprender mejor cómo se relacionaban los andalusíes con Dios y cuáles son las conexiones existentes entre esas prácticas religiosas y la sociedad en la que vivían o, dicho de otra manera, cómo se articulan las creencias islámicas en prácticas sociales.

Si Ribera debe ser considerado el pionero en el estudio de las prácticas religiosas, fue M. Asín Palacios quien dio el mayor impulso a los estudios islamológicos sobre al-Andalus con sus investigaciones sobre Ibn Masarra, el misticismo andalusí, la literatura escatológica musulmana y la obra de Ibn Ḥazm. Un nuevo impulso vino en los años setenta del «*approche sociologique*» adoptado por el investigador francés D. Urvoy. Su análisis del material contenido en los diccionarios biográficos empezó a desvelar algunos de los mecanismos de integración social puestos en marcha por los ulemas andalusíes y su contribución al mantenimiento de la unidad religiosa de al-Andalus<sup>9</sup>. El estudio de las tendencias intelectuales existentes en al-Andalus a lo largo de su historia y en cada uno de los períodos en que se puede dividir esa historia ilustra los cambios habidos tanto en la forma como en el contenido de las creencias religiosas: por lo que se refiere a los últimos veinte años piénsese en los trabajos de A. M. Turki<sup>10</sup>, J. M.<sup>a</sup> Fórneas<sup>11</sup>, el ya mencionado D. Urvoy<sup>12</sup>,

*understanding of itself*, Malibu, 1983; Martin, R. C. (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson, 1985, y en especial Denny, F. M., «Islamic Ritual: Perspective and Theories», en Martin, R. C. (ed.), *Approaches to Islam*, 63-77; Rippin, A., *Muslims. Their religious beliefs and practices*, vol. I: «The formative period» (Londres/Nueva York, 1990); véanse las reseñas que han aparecido en *Al-Qantara*, XII (1991), 306-310 (E. Manzano), y *Sharq al-Andalus*, 8 (1991), 297-299 (M.<sup>a</sup> I. Fierro).

<sup>8</sup> Véase, por ejemplo, *Las prácticas musulmanas de los moriscos andaluces (1492-1609)*. *Actas del III Simposio Internacional de Estudios Moriscos*, ed. Temimi, A. (Zaghuan, 1989); Labarta, A., «Supersticiones moriscas», *Awraq*, V-VI (1982-1983), 161-190.

<sup>9</sup> Véase en especial sus trabajos «Une étude sociologique des mouvements religieux dans l'Espagne musulmane de la chute du califat au milieu du XXe siècle», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, VIII (1972), 223-293; «Sur l'évolution de la notion de ḡihād dans l'Espagne musulmane», *ibid.*, IX (1973), 335-371, y su libro *Le monde des ulemas andalous du V/XIe au VII/XIIIe siècle. Etude sociologique* (Ginebra, 1978). No vale la pena citar la traducción española disponible en el mercado dadas las numerosas erratas que contiene.

<sup>10</sup> *Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane* (Paris, 1982), obra en la que se recogen artículos aparecidos anteriormente en diversas revistas.

<sup>11</sup> Véase su «Recepción y difusión en al-Andalus de algunas obras de Ibn Abi Zayd

M. de Epalza<sup>13</sup>, los relativamente abundantes estudios sobre el sufismo andalusí<sup>14</sup> (por cierto, el descubrimiento de las obras consideradas perdidas de Ibn Masarra, *Risālat al-i'tibār* y *Risālat jawāṣṣ al-hurūf wa-ḥaqā'iqi-hā wa-uṣūli-hā*<sup>15</sup> sin duda supondrá un nuevo hito en nuestro entendimiento de los comienzos del pensamiento filosófico y místico en al-Andalus), los también relativamente abundantes estudios sobre el pensamiento filosófico y el binomio razón/revelación<sup>16</sup>, los recientes estudios de M. Marín<sup>17</sup> y los míos propios sobre las prácticas y creencias de los musulmanes de al-Andalus<sup>18</sup>, más otros que el hecho de escribir a «vuela pluma» me exige de detallar y que dentro de poco deberán ser reunidos en un repertorio bibliográfico específico.

Si la conocida reflexión recogida por Tomasi di Lampedusa en *Il Gattopardo* («todo tiene que cambiar para que todo siga siendo igual») suele tener resonancias de actualidad sea cual sea el ámbito al

al-Qayrawān), *Homenaje al profesor Darío Cabanelas Rodríguez, O.F.M. en su LXX aniversario*, vol. I, Granada, 1987, 315-344; *idem*, «Al-Tamhīd de al-Bāqillāni y su transmisión en al-Andalus», *MEAH*, 26-28 (1977-1979), 433-1440; *idem*, «De la transmisión de algunas obras de tendencia aṣ'arī en al-Andalus», *Awrāq*, I (1978), 4-11. Los estudios del profesor Fórneas han sido pioneros en su aprovechamiento del material contenido en los diccionarios bibliográficos. En la misma línea, véase ahora el trabajo de Vizcaino, J. M., «Las obras de *zuhd* en al-Andalus», *Al-Qanṭara*, XII (1991), 417-438.

<sup>12</sup> *Pensers d'al-Andalus. La vie intellectuelle à Cordoue et Seville au temps des empires berbères (fin XIe siècle - début XIIIe siècle)*, París, 1990.

<sup>13</sup> «Notes pour une histoire des polémiques anti-chrétiennes dans l'Occident musulman», *Arabica*, XVIII (1971), 99-106.

<sup>14</sup> Véase ahora la sección monográfica «Ascetas, santos, hombres de religión», en *Al-Qanṭara*, XII (1991) y XIII (1992) que refleja algunas de las aproximaciones al estudio del sufismo y de la religiosidad musulmana existentes en la actualidad.

<sup>15</sup> Ed. de Muḥammad Kamāl Ibrāhīm Ya'far en su libro *Min qaḍāyā al-fikr al-islāmī. Dirāsa wa-nuṣūṣ* (s.l.: Maktabat dār al-'ulūm, 1398/1978), 311-360. E. Tornero es el autor de un estudio en el que analiza el contenido de esas epístolas dentro del contexto de la reconstrucción del pensamiento de Ibn Masarra llevada a cabo por M. Asín Palacios, estudio que aparecerá próximamente en esta misma revista.

<sup>16</sup> Entre los autores españoles que se ocupan en la actualidad de este campo se cuentan M. Cruz Hernández, E. Tornero, R. Ramón Guerrero, J. Puig, J. Lomba.

<sup>17</sup> «Law and piety: a Cordovan *fatwa*», *BRISMES Bulletin*, 17/2 (1990), 129-136; *idem*, *Individuo y sociedad en al-Andalus*, Madrid, 1992 (no se limita a repetir el material ya conocido, sino que aporta nuevos datos), así como sus estudios sobre los movimientos ascéticos en al-Andalus (véase, por ejemplo, su «*Zuhūd* de al-Andalus (300/912-420/1029)», *Al-Qanṭara*, XII (1991), 439-469).

<sup>18</sup> «La polémique à propos de *raf' al-yadayn fi l-ṣalāt* dans al-Andalus», *Studia Islamica*, LXV (1987), 69-90; *La heterodoxia en al-Andalus durante el periodo omeya* (Madrid, 1987); «Una refutación contra Ibn Masarra», *Al-Qanṭara*, X (1989), 273-275.

que se le aplique, ello es especialmente así en el estudio de toda tradición religiosa. Naturalmente que el Islam andalusí anterior a la introducción del *hadīṭ* y su *'ilm* no es igual al que cuaja tras Ibn Waḍḍāḥ y Baqī b. Majlad, o el previo a la introducción de las obras de al-Ṭabarī igual al que le sigue, ni el anterior al aṣ'arismo igual al posterior... los ejemplos podrían multiplicarse. Lo verdaderamente llamativo es la sensación de continuidad que transmiten las fuentes, así como la (¿aparente?, desde luego relativa) uniformidad de estilo de vida y conducta de las sociedades musulmanas. Cuáles son los mecanismos a través de los cuales el Islam andalusí supo reconocerse a sí mismo desde el siglo II/VIII hasta el siglo IX/XV a pesar de (¿o tal vez gracias a?) todos los cambios sufridos, es una pregunta que todo aquel que se haya adentrado en el fascinante territorio de la historia religiosa de al-Andalus se ha tenido que plantear alguna vez. Entre los pocos investigadores que hasta ahora han intentado elaborar una interpretación global se cuenta Urvoy. Si los trabajos de sus predecesores están siendo cada vez más discutidos (es el caso de Asín Palacios, sin que se deje de reconocer su valor y el hecho de haber sido el que abrió brecha en un mundo inexplorado), los del segundo se citan, utilizan o ignoran sin que hayan dado lugar a un debate abierto y en profundidad en el que la formulación de acuerdos o desacuerdos contribuyese a perfilar mejor las tendencias metodológicas e interpretativas existentes. Esta ausencia de debate público y abierto, unida a otra ausencia que he señalado ya en otras ocasiones (a saber, las pocas reseñas de libros que produce el arabismo español, si bien esta peculiaridad parece haber empezado a remitir últimamente), determina que el que se aproxima a este terreno de investigación se encuentre ante una superficie aparentemente quieta, en la que apenas se transparenta la agitada vida que bulle en su interior y que tal vez no sabrá percibir, pues no habrá habido nadie que le haya advertido de ella y porque llegará además cansado y despistado tras haber recorrido un camino sin ningún tipo de señalización que indique los peligros o los lugares de descanso. Por poner un ejemplo. La aportación de Urvoy es sin duda el intento más serio realizado en los últimos años por describir e interpretar la evolución doctrinal e intelectual del Islam andalusí desde un punto de vista sociológico. Su punto de partida, sin embargo, me parece viciado de antemano. Me refiero a su explicación de cómo se implantan en al-Andalus las primeras escuelas jurídicas, en la que pasa por alto estudios anteriores

decisivos, como los de R. Dozy y J. Ribera sobre el carácter legendario de personajes como Mahdī b. Muslim<sup>19</sup>, que le habrían hecho entender que no se puede utilizar acriticamente lo que dicen las fuentes acerca de la actuación jurídica de esta figura para sacar conclusiones sobre las tendencias intelectuales existentes en al-Andalus en el siglo II/VIII, y sobre todo para concluir que ya desde esa época se advierte entre los ulemas andalusíes falta de libertad y rechazo de toda divergencia. La historia intelectual y religiosa de los tres primeros siglos en al-Andalus debe ser además escrita teniendo en cuenta lo que se ha avanzado en el conocimiento del Islam temprano general, es decir, tomando como punto de partida las teorías de J. Schacht y de todos aquellos investigadores que han criticado, matizado y completado su obra. Esos tres primeros siglos son esenciales por constituir el período formativo del Islam andalusí (estando como estoy en contra de los que postulan un Islam «español», sí creo en la existencia de un Islam andalusí) y mucho depende de su correcta comprensión para analizar cuestiones como las que se reseñan a continuación:

1. Relación entre el proceso de conversión y el de islamización: ¿son dos procesos idénticos o diferentes?, ¿la consecución de una mayoría musulmana supuso cambios en la orientación doctrinal del Islam andalusí, tal y como pretende Bulliet<sup>20</sup>?

2. Relación entre los grupos étnicos y las creencias y prácticas religiosas de los andalusíes. ¿Es posible realmente establecer en el caso andalusí una relación de ese tipo? Pienso sobre todo en la tendencia a considerar a la población beréber más susceptible a las corrientes mahdistas, *šī'ies*, sufíes que la población árabe e indígena, llegándose al extremo de presuponer que todo movimiento «sectario» o «heterodoxo», por el hecho de serlo, necesariamente tiene que indicar la presencia de un elemento poblacional beréber, como si además los beréberes actuasen siempre de la misma forma y no hubiese diferencias entre ellos: después de todo, tan beréberes eran los almorávides

<sup>19</sup> Véase la introducción de Ribera a su ed. y trad. de los *Quḍāt Qurṭuba* de al-Juṣānī, reproducida en *Disertaciones y opúsculos*, I, 389 y ss. Otro personaje en el que hay mucho de leyenda es Mu'awiya b. Šālih.

<sup>20</sup> *Conversion to Islam in the Medieval period* (Cambridge, Mass./Londres, 1979), 126. Por cierto, otra obra que no ha sido objeto de reseña alguna en las revistas especializadas españolas. Véase también el trabajo de Bulliet recogido en M. Gervers y R. J. Bikhazi (eds.), *Conversion and continuity: Indigenous communities in Islamic lands* (Toronto, 1990), y la reseña de M. García-Arenal en este mismo volumen.

como los almohades y su Islam doctrinal es tan diferente que generalmente se les contraponen. Junto a la relación con la etnicidad, es necesario plantearse también el estudio de la religiosidad de los distintos grupos sociales y, dentro de lo que permiten las fuentes, la religiosidad del campo y la ciudad y la religiosidad en función del género<sup>21</sup>.

3. Procesos de introducción y desarrollo de las ciencias islámicas y de «los antiguos»<sup>22</sup>. Los análisis de Urvoy a partir de la información recogida en los diccionarios biográficos muestran claramente el predominio de determinadas disciplinas en determinadas épocas y una relación cambiante entre ellas. Ya se ha indicado en el punto anterior la necesidad de estudiar si existe relación entre esas tendencias y determinados grupos sociales y étnicos. También es necesario establecer las características que adquieren esas disciplinas una vez introducidas y desarrolladas en al-Andalus. Los estudios que más abundan son los relativos al misticismo y la filosofía, haciendo falta contar con estudios monográficos sobre el *fiqh*, el *ḥadīṭ*, el *tafsīr*, las lecturas coránicas, etc.

4. Los procesos señalados en el punto anterior han de ser tomados en cuenta a la hora de definir desde el punto de vista religioso una comunidad islámica. Es decir, si se pueden establecer diversas etapas históricas en el Islam andalusí, también hubo diferentes etapas desde el punto de vista religioso, tanto por lo que se refiere a las creencias como a las prácticas: insisto, no es lo mismo un Islam sin misticismo que un Islam que lo tiene, no es lo mismo un Islam en el que se celebra el *mawlid* del profeta que uno que desconoce esa fiesta... A la hora de precisar en qué consisten esas diferencias se plantea la necesidad de establecer cuál es el factor decisivo en la definición de una comunidad islámica. ¿Lo es el factor político?, es decir, ¿puede existir una comunidad islámica que carezca de *imām*? ¿Es el factor de la práctica? ¿Es el factor de la fe? El caso andalusí es un caso perfectamente adecuado para explorar este aspecto en sentido diacrónico, sobre todo teniendo en cuenta que la realidad histórica de mudéjares y moriscos ejemplifica una de las no muy numerosas situaciones en las que la comunidad musulmana ha

<sup>21</sup> V. López de la Plaza, G., *Al-Andalus: Mujeres, sociedad y religión* (Málaga, 1992) y la reseña de M. Marín en este mismo volumen.

<sup>22</sup> V. ahora J. Samsó, *La ciencia de los antiguos en al-Andalus* (Madrid, 1992).

vivido como minoría bajo el dominio de un gobierno no islámico.

5. Caracterización del málíkismo andalusí. Parece haber unanimidad en considerar que la escuela málíkí ha sido el factor más importante de integración del Islam andalusí. A pesar de ello, la «imagen» del málíkismo andalusí entre los investigadores ha tendido a ser negativa, siendo definido como legalista, rigorista, rígido, arcaizante, represor, intransigente, intolerante. La aparición de nuevas tendencias en el seno del málíkismo andalusí es analizada como un proceso externo de reacción contra sus propias carencias, cuando no faltan casos en los que se puede demostrar que estamos ante evoluciones internas del propio málíkismo y que, en último término, la pervivencia de éste también puede ser explicada por su capacidad para adaptarse a las cambiantes necesidades y situaciones, dando así pruebas de flexibilidad, apertura e innovación. En los estudios que tratan la introducción de la doctrina málíkí en al-Andalus llama la atención el hecho de que suelen estar basados en la obra de J. López Ortiz que, con todos sus méritos (que son muchos), es anterior al trabajo de Schacht y por tanto ofrece una visión que, por lo menos, es necesario poner en cuestión: por ejemplo, las acusaciones formuladas contra los primeros málíkíes andalusíes por generaciones posteriores, relativas a su desconocimiento del hadiz, no reflejan una tendencia por parte de los primeros por apartarse de la doctrina original de Málík, sino que, por el contrario, lo que ello refleja es la controvertida posición ocupada por el hadiz en la formación de las doctrinas jurídicas anteriores a al-Šāfi'í.

6. Relaciones del Islam andalusí con otros contextos islámicos. El estudio comparativo es el que puede revelar la existencia o carencia de elementos distintivos. No faltan comparaciones entre el Islam andalusí y el persa, si bien la comparación con el Islam norteafricano es la que en principio se presenta como más enriquecedora y sugestiva.

7. Relaciones entre la comunidad musulmana y las otras comunidades religiosas. ¿Hasta qué punto la existencia de tres religiones cohabitando en un mismo territorio determinó la existencia de préstamos e influencias entre ellas? La defensa de su integridad cultural que intenta toda sociedad en contacto con otras sociedades, ¿de qué manera se refleja en el terreno religioso y hasta qué punto fue efectiva a lo largo del proceso histórico? Al hablar de préstamos e influencia parece que es necesario distinguir entre creencias y prácticas religiosas. Se han detectado influencias islámicas en el Cristianismo anda-

lusí<sup>23</sup>; por otro lado, es bien sabido que para Asín Palacios el sufismo no es más que un Islam cristianizado. Si los estudios son escasos en el terreno del dogma, todavía lo son más en el campo de las prácticas<sup>24</sup>. En el Islam se insiste en la necesidad de diferenciarse de las otras religiones, ya que «quien imita a los otros se convierte en uno de ellos». Esta prevención se encuentra en al-Andalus desde los escritos del siglo III/IX hasta los de los moriscos<sup>25</sup>. La situación político-militar entre la zona musulmana y la zona cristiana determinó reacciones de tipo religioso en el interior de ambas comunidades, reacciones que ha sido objeto de estudios como los de Glick, Barkai y Kassis, entre otros<sup>26</sup>. Un caso especialmente llamativo para el fenómeno de la «aculturación»<sup>27</sup> es el de los Libros Plúmbeos del Sacromonte de Granada, un fantástico intento de creación de un Cristianismo libre de todos aquellos elementos doctrinales que un musulmán encontraría ofensivos o inaceptables, en suma, una versión del Cristianismo aceptable para los musulmanes.

Para terminar este breve y necesariamente incompleto repaso, quiero hacer referencia a las fuentes. Los estudios existentes se han basado fundamentalmente en determinado tipo de fuentes, ignorando o utilizando mínimamente el resto. Una de las maneras de salvar la inevitable «tendenciosidad» de las fuentes que manejamos es utilizar el mayor número posible de ellas, obteniendo datos que concuerdan

<sup>23</sup> Véase de Epalza, M., «Sobre el origen islámico del adopcionismo: influencias musulmanas encubiertas en el cristianismo latino», comunicación presentada en el congreso *Diálogo filosófico-religioso entre Cristianismo, Judaísmo e Islamismo durante la Edad Media*, San Lorenzo del Escorial, 1991; *idem*, «Influencias religiosas islámicas y su detección en el Cristianismo latino», *Al-Andalus, encuentro de tres mundos: Europa, Mundo Árabe e Iberoamérica*, Sevilla, 1991. V. también Abu-Haidar, J., «A document of cultural symbiosis: Arabic Ms. 1623 of the Escorial Library», *J.R.A.S.* 2 (1987), pp. 223-35.

<sup>24</sup> Véase para una excepción el estudio mencionado en la nota 5 sobre la celebración de fiestas cristianas en al-Andalus.

<sup>25</sup> Véase Muḥammad b. Waḍḍāḥ al-Qurtubí (m. 287/900), *Kitāb al-bida' (Tratado contra las innovaciones)*, ed., trad. y estudio M.<sup>a</sup> I. Fierro (Madrid, 1988); Harvey, L. P., «Yuse Benegas, un moro noble de Granada bajo los Reyes Católicos», *Al-Andalus*, XXI (1956), 297-302.

<sup>26</sup> Glick, T. F., *Islamic and Christian Spain in the early Middle ages. Comparative perspectives on social and cultural formation* (Princeton, 1979); Barkai, R., *Cristianos y musulmanes en la España medieval (El enemigo en el espejo)* (Madrid, 1984); reseña de M. García-Arenal, *Al-Qanṭara*, 6 (1985); H. E. Kassis, «Muslim revival in Spain in the fifth/eleventh century. Causes and ramifications», *Der Islam*, 67 (1990), 78-110.

<sup>27</sup> Véase Glick, T. F., y Pi-Sunyer, O., «Acculturation as an explanatory concept in Spanish history», *Comparative Studies in Society and History*, 11 (1969), 136-154.

y que discrepan, que matizan, completan y contradicen, de manera que las interpretaciones resultantes estén construidas a partir de los problemas que plantean y no rehuyéndolos o escondiéndolos.

El material que recogen las fuentes es muy limitado, pero dentro de sus limitaciones es riquísimo... si se sabe buscar y sobre todo si se sabe «encontrar», es decir, reconocer, y finalmente interpretar. Los diccionarios biográficos, las crónicas históricas, las obras de *adab*, la poesía, incluso las obras de carácter científico<sup>28</sup>, brindan referencias a lo que los musulmanes andalusíes practicaban y creían. Y qué decir de esas otras fuentes «estrella» como son las colecciones de fetuas. Nunca está de más recordar que la estructura tradicional de los manuales de *fiqh* se repite en compilaciones como la de al-Wanšarīsī, de manera que si a ella se acercan los que buscan datos económicos y sociales, los interesados por otros datos también sociales como son los religiosos los encontrarán sin problemas en los libros dedicados a la ablución, la oración, el ayuno, etc. Y ya se sabe que las colecciones de fetuas son ventanas abiertas a la práctica, a través de las cuales podemos atisbar lo que se hacía, compararlo con lo que *debía* hacerse y preguntarnos por las razones que explican la discrepancia entre el ideal y la realidad, cuando la hay. Cualquier obra jurídica suministra datos de interés (desde los tratados contra las innovaciones hasta los formularios notariales, pasando por los tratados de *ḥisba*), pero además hay otras fuentes que no han alcanzado todavía el «estrellato», pero que tarde o temprano se convertirán en indispensables para comprender lo que es y cómo funciona una sociedad musulmana desde varios puntos de vista, entre ellos el religioso. Las obras de exégesis coránica son una de ellas<sup>29</sup>. Los ulemas andalusíes han producido una rica literatura de *tafsīr* hasta ahora prácticamente sin explotar. Si las obras tempranas como las compuestas por Baqī b. Maḡlad y Muḡdir b. Saʿīd al-Ballūḡī hay que darlas por perdidas, nos quedan las de Ibn Abī Zamaḡnī (m. 398/1007), Makkī b. Abī Ṭālib (m. 437/1045), Ibn Ḥazm (m. 456/1064), Ibn

<sup>28</sup> Véase el interesante estudio de King, D., «Science in the service of religion: the case of Islam», *Impact of Science on Society*, 159, 245-262, así como Vernet, J., *La cultura hispano-árabe en Oriente y Occidente*, Barcelona, 1978.

<sup>29</sup> Véase Rippin, A. (ed.), *Approaches to the history of the interpretation of the Qurʾān* (Oxford, 1988) —cfr. la reseña de J. Burton en *BSOAS*, LII (1989), 340-344—; Gilliot, Cl., *Exégèse, langue et théologie en Islam. Lexégèse coranique de Tabari* (Paris, 1990), y la reseña de A. Rippin en *JSS*, XXXVI (1991), 353-355.

Barraḡān (m. 536/1141), Ibn ʿAṭīyya (m. 541/1146), Abū Bakr b. al-ʿArabī (m. 543/1148), al-Qurṭubī (m. 671/1272), Ibn Abī l-Rabīʿ (m. 688/1289), Ibn al-Zubayr (m. 708/1308), Ibn ʿUzayy (m. 741/1340), Abū Ḥayyān (m. 743/1342). El material reunido en estas obras cubre desde el siglo IV/X hasta el siglo VIII/XIV, permitiendo por tanto analizar determinadas cuestiones relativas a aspectos jurídicos, sociales, religiosos, políticos (todo ello tiene cabida en un *tafsīr* en tanto en cuanto hay un precedente coránico) en sentido diacrónico. Otro tipo de fuentes son las escatológicas: las obras de ʿAbd al-Malik b. Ḥabīb (m. 238/853), Ibn al-Jarrāf (m. 581/1185) y al-Qurṭubī merecen también ser objeto de estudios en particular y en conjunto<sup>30</sup>. La literatura moralizante y ejemplar ha empezado a ser estudiada recientemente<sup>31</sup>, así como los sermones y la figura de los predicadores<sup>32</sup>. Ningún texto debe ser desdeñado por considerar que su contenido no puede depararnos ninguna noticia de interés. El *Taʾrīḡ* de Ibn Ḥabīb ejemplifica el caso de una obra que fue desdeñada en el pasado por considerarla irrelevante para la historia de al-Andalus<sup>33</sup>. Hoy en día ningún investigador suscribiría esa opinión. La lectura del *Taʾrīḡ* nos lleva a los comienzos de la recepción en al-Andalus del material con el que el Islam clásico fue fabricado y nos da claves para comprender la formación del Islam andalusí. Al hablar de fuentes, es necesario recordar también algo que se tiende a olvidar, a saber, que a pesar de que en los últimos años se ha dado un paso de gigante en la edición de textos, son todavía muchos los que faltan por editar, aparte de que algunos de los editados no reúnen los requisitos de una edición crítica, de manera que a veces utilizar determinadas ediciones puede llevar a entender mal el pensamiento de un autor o a aceptar datos que luego resultan ser falsos<sup>34</sup>.

<sup>30</sup> M.<sup>a</sup> M. Lucini prepara en la actualidad una tesis doctoral sobre la literatura escatológica andalusí.

<sup>31</sup> Véase la edición de Marín, M., del *Kitāb al-mustaḡīḡim bi-llāh* de Ibn Baškuwāl (m. 578/1183), Madrid, 1992 (*FAH*, 8).

<sup>32</sup> Véase el trabajo de Viguera, M.<sup>a</sup> J., «Los predicadores de la corte», que aparecerá en las Actas del Congreso «Saber religioso y poder político en el Islam» que se celebró en Granada los días 15-18 de octubre de 1991.

<sup>33</sup> Véase el estudio que acompaña a la edición llevada a cabo por J. Aguadé, Madrid, 1992 (*FAH*, 1).

<sup>34</sup> Un ejemplo es la noticia que aparece en la edición de J. González del *Fath al-Andalus*, según la cual Muʿāwīya b. Šāliḡ se habría rebelado contra ʿAbd al-Raḡmān I en 143/760, dato que yo comento en mi estudio «Muʿāwīya b. Šāliḡ



Si el punto de partida tiene que ser las fuentes y sus correcta interpretación filológica<sup>35</sup>, es necesario al tiempo recurrir a métodos de interpretación que permitan capturar todas las implicaciones (históricas, sociológicas, etc.) del material objeto de estudio. Encontrar el equilibrio apoyándose en ambos soportes es la meta deseada y ése es el camino que se abre ante nosotros.

al-Ḥaḍramī al-Ḥimṣī: historia y leyenda» (EOBA, I (Madrid, 1988), 329-330). Pues bien, se trata de un dato falso: me comunica L. Molina que el editor se saltó una línea del manuscrito.

<sup>35</sup> Cfr. los comentarios de P. Crone sobre la traducción de la crónica de al-Ṭabarī en *Der Islam*, 69 (1992), 125: «The main merit of the Ṭabari project so far has been its merciless exposure of our tenuous grasp of al-Ṭabari's text. We only understand it more or less... our collective understanding of this text is inadequate. Given that the chronicle deals with a bygone and alien society, this is not perhaps surprising; but our current understanding is also inferior to that of the editors of the text, which is certainly depressing...»