



BALAGUER, 1105  
CRUÏLLA DE CIVILITZACIONS

FLOCEL SABATÉ, ED.

REUNIÓ CIENTÍFICA  
X CURS D'ESTIU COMTAT D'URGELL  
CELEBRAT A BALAGUER ELS DIES 13, 14 I 15 DE JULIOL DE 2005  
SOTA LA DIRECCIÓ DE FLOCEL SABATÉ I MARIBEL PEDROL

Universitat de Barcelona el 26 d'octubre de 2001) del musicòleg algerí Fethi Salah, va agrair Déu i les persones que l'havien ajudat a portar a terme "aquell gihad intel·lectual".<sup>28</sup>

## ENTRE EL MAGREB Y AL-ANDALUS: LA AUTORIDAD POLÍTICA Y RELIGIOSA EN ÉPOCA ALMORÁVIDE

MARIBEL FIERRO\*

CUANDO BALAGUER FUE CONQUISTADA POR LOS CRISTIANOS EN EL AÑO 1105, los almorávides llevaban gobernando en la Península Ibérica desde hacía casi dos décadas, si bien los reyes de taifas de la Marca Superior lograron resistir durante largo tiempo a la ocupación directa por parte de los nuevos gobernantes beréberes (Zaragoza sólo fue ocupada en 503/1010 para ser pérdida poco tiempo después). Tras el entusiasmo inicial por las victorias almorávides contra los cristianos, empezaron a percibirse las limitaciones militares que permitirían nuevos avances territoriales de los enemigos del norte, concretados en la conquista cristiana de Zaragoza en 512/1118, así como en la derrota de Cutanda en 514/1120 y en la campaña de Alfonso I el Batallador por tierras andalusíes en 519/1125.

Es difícil precisar hasta qué punto en ese año de 1105 se empezaban a percibir las limitaciones almorávides desde el punto de vista de su legitimidad político-religiosa, limitaciones que hay que poner en relación con las profundas transformaciones que tuvieron lugar entre los ss. V/XI-VI/XII en todo el mundo islámico y que se manifestaron con caracteres específicos en el Occidente islámico. De estas transformaciones la que me interesa ahora es la que tiene que ver con la búsqueda de certidumbre religiosa.

Como es sabido, en el islam no hay una institución jerárquica al estilo de la Iglesia católica que tenga a su cargo la promulgación de la doctrina correcta. La labor de interpretación de la Revelación está en manos de los ulemas,

\* Maribel Fierro (Moscú, 1956), investigadora científica al CSIC en la seu del Instituto de Filología a Madrid, després d'haver estat professora titular a la Universidad Complutense de Madrid (1986-1987). Ha estat "directeur d'études associée" a l'*École des Hautes Études et Sciences Sociales - Centre de Recherches Historiques* (1998) i "Herodotus Fellow" al *Institute for Advanced Study, Princeton* (1994-1995). Ha destacat en la recerca sobre Alandalús i especialment sobre el pensament almoràvid i almohade. Entre les seves nombroses obres destaquen *La heterodoxia en al-Andalus durante el período omeya* (Madrid, 1987), *Muhammad b. Waqqāh al-Qurtūbī* (m. 287/900), *Kitāb al-bida'* (Tratado contra las innovaciones) (Madrid, 1988), *Abū Bark al-Turtūbī. Kitāb al-havādīṭ wa-l-bida'* (El libro de las novedades y las innovaciones) (Madrid, 1993) i *Los estudios árabes e islámicos en España. Directorio de personas e instituciones* (amb M. T. Penelas i M. Marín, Murcia, 1996), *Al-Andalus: saberes e intercambios culturales* (Barcelona, 2001).

28. Semblantment va fer l'estudiant Zayed M. Yasin en el discurs que portava el títol de "De la fe i la ciutadania: el meu gihad americà" el dia de la seva graduació a Harvard l'any següent.

considerados los "herederos" del Profeta, cuya formación se lleva a cabo a través de mecanismos informales y cuya autoridad y reputación se construyen también a través de procesos caracterizados por la informalidad.<sup>1</sup> La estructura y características del mundo del saber islámico generan la existencia de interpretaciones discrepantes y de versiones plurales de la ley religiosa. ¿Cómo se garantiza entonces que se está cumpliendo con la voluntad divina en esta vida y que, por tanto, se está asegurando la salvación en la otra vida? Era éste un problema especialmente acuciante para los sunníes, la corriente mayoritaria en el mundo islámico, caracterizada precisamente por la existencia de una pluralidad de escuelas jurídico-religiosas y de interpretaciones teológicas. Lo era menos (en teoría) para los šī'íes y, dentro de ellos, para los ismā'īlīes, quienes habían desarrollado un extenso activismo político y religioso durante los ss. IV/X-V/XI<sup>2</sup>. Para ellos, la obediencia a un líder carismático (*imām*), perteneciente al linaje profético y dotado de un conocimiento sobrenatural, era la manera de asegurar la aprehensión de la verdad en este mundo y la salvación en el otro. Esta postura y su bien articulada defensa exigió un notable esfuerzo de refutación por parte de los sunníes, en cuya concepción del dirigente supremo de la comunidad (el *imām* o califa) no se atribuían a éste los mismos poderes de los que goza el *imām* šī'í. Para los sunníes era sobre todo en el terreno de la hermenéutica donde residía la solución al problema de cómo estar seguros de haber alcanzado la Verdad o al menos de no haber incurrido en desviación del camino recto. En efecto, mediante la formulación de una metodología correcta que limitase al máximo la posibilidad de error en el proceso de interpretación de las fuentes reveladas, se evitaba poner en peligro la salvación eterna.<sup>3</sup> De ahí la creciente importancia que se empezó a conceder a las ciencias de los fundamentos religiosos y a la metodología jurídica a partir del s. V/XI, al tiempo que se ponía en marcha también un proceso de reforma religiosa con la insistencia en la necesidad de dotar de mayor contenido espiritual a las prácticas rituales, de conjugar fe y obras, y también de reconocer que el acceso al conocimiento divino podía producirse de distintas formas y a través de distintos agentes, siendo uno de ellos el santo, el amigo de Dios, el *suffi*.<sup>4</sup> Todos estos elementos se encuentran en la obra y en la

1. Hay una creciente literatura al respecto. Véase, a modo de ejemplo, M. CHAMBERLAIN, *Knowledge and social practice in medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge University Press, 1994 y mi reseña en *Al-Qantara* XVII (1996), 239-242.

2. Véase F. DAFTARY, *The Isma'īlīs: their history and doctrines*, Cambridge University Press, 1990.

3. Véase W. B. HALLAQ, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni usul al-fiqh*, Cambridge University Press, 1997.

4. Una visión de conjunto en M. FIERRO, "La religión", sexta parte del tomo VIII/2 (*El retroceso territorial de al-Andalus. Almorávides y almohades. Siglos XI al XIII*) de la *Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal y dirigida por J. M. Jover*, coord. M. J. Viguera, Madrid, 1997, 435-546, especialmente 459-500.

vida de al-Gazālī (m. 505/1111), un jurista, teólogo y *suffi* oriental que supo mejor que nadie dar forma a estas preocupaciones y tendencias, en especial en una de sus obras que lleva el significativo título de *La Revivificación de las Ciencias religiosas (Ihyā' 'ulūm al-dīn)*.<sup>5</sup>

La recepción del pensamiento de al-Gazālī en el Occidente islámico tuvo lugar en época almorávide y fue una recepción no exenta de tensiones, pues, si por un lado ese pensamiento respondía a profundas aspiraciones de las sociedades islámicas de la época, por otro lado planteaba un desafío a los ulemas tradicionales que estos últimos no podían dejar sin réplica, al tiempo que entre las filas de los ulemas reformistas algunas de las propuestas de la doctrina gazaliana inspiraban recelos y suspicacias. Todo este entramado de reacciones cuajó en la historiografía posterior en torno al oscuro y debatido episodio de la quema de las obras de al-Gazālī, quema que habría sido ordenada por el emir almorávide instigado por algunos ulemas andalusíes.<sup>6</sup> De hecho, la oposición contra al-Gazālī se vincula de manera explícita en las fuentes con la pugna entre los almorávides y el otro movimiento político-religioso beréber que acabaría con ellos, el de los almohades.

Desde el punto de vista político-religioso, el movimiento almohade aparece en muchos aspectos como una versión sunní del šī'ísmo. En efecto, el fundador del movimiento almohade, Ibn Tūmart, se presentó como líder carismático dotado de infalibilidad, casi como un nuevo profeta que reconducía a la comunidad musulmana a sus orígenes, reorientando su andadura hacia los fundamentos de la revelación y apartándola de las desviaciones en las que se había incurrido. Los almohades acusarán a los almorávides de haber sido culpables precisamente de llevar a los musulmanes por esos caminos equivocados y de haber rechazado la doctrina y el ejemplo de quienes podían conducirlos por el camino recto, como al-Gazālī. Pero esta visión almohade oculta a sabiendas el hecho de que es posible percibir ya entre los almorávides algunas de las mismas preocupaciones que los almohades levantaron como banderas<sup>7</sup> porque respondían a aspiraciones existentes entre los musulmanes, si bien se puede discutir hasta qué punto esas aspiraciones eran las mismas para los andalusíes y los magrebíes.

5. La bibliografía sobre al-Gazālī es extensísima. Remito a la más relevante en relación con lo que aquí se va a tratar: F. JABRE, *La notion de la ma'rifa chez Ghazali*, Beirut, 1958; H. LAZARUS-YAFFE, *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalén, 1975; *Ghazzali, la Raison et le Miracle*, Paris, 1987. Más adelante, tendré ocasión de utilizar otros estudios. Una aportación innovadora, todavía no publicada, es la Tesis Doctoral de Kenneth Garden, *Al-Ghazzali's Contested Revival: Ihyā' 'ulūm al-dīn and its critics in korasan and the Maghrib*, University of Chicago, 2005.

6. He analizado este complejo asunto en M. FIERRO, "Opposition to Sufism in al-Andalus", *Islamic Mysticism contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*, ed. F. de Jong y B. Radtke, Leiden, 1999, 174-206, 184-197.

7. Los estudios de S. Peña y M. Vega, y los de D. Serrano han contribuido en los últimos años a poner cada vez más de relieve este aspecto.



Para ilustrar todo esto, pasaré revista al proceso de legitimación político-religiosa de los almorávides, empezando por el comúnmente aceptado, es decir, el que habría consistido en presentarse como delegados del califa 'abbāsī. Frente a éste, tenemos ahora noticia de la existencia de un intento de legitimación carismática que aproxima el caso almorávide al almohade y que plantea hasta qué punto nos hallamos ante recursos surgidos en función de audiencias distintas.

En segundo lugar, pasaré revista a la relación de los almorávides con los hombres de religión, teniendo en cuenta que estos respondían a dos modelos diferentes de autoridad religiosa: el de los ulemas y el de los *suffes*.

### 1. La legitimidad almorávide: el paradigma de la delegación o el reconocimiento del califato 'abbāsī

La denominación de "almorávides" (del árabe *al-murābiṭūn*) está ligada a la actividad de *ribāṭ* o *ḡihād*, es decir, a la lucha de inspiración religiosa<sup>8</sup> contra vecinos musulmanes considerados impíos (*jāriyīs*, *šī'īs*), contra los herejes Bargawāta, o contra los cristianos de al-Andalus.<sup>9</sup> La gran victoria almorávide en Zallāqa (en el año 479/1087) contra los cristianos fue decisiva para fundamentar la popularidad y la legitimidad almorávides en la Península. El éxito que los almorávides tuvieron entre la población musulmana peninsular fue proporcional al fracaso de los reyes de taifas frente al avance cristiano.

La tradición profética, según la cual un grupo de la gente del Magreb no dejaría de dar testimonio de la verdad hasta que llegase la Hora,<sup>10</sup> fue interpretada en el sentido de que ese grupo equivalía a los almorávides. Pero el *ḡihād* por sí solo, una vez frenado el avance cristiano, no garantizaba totalmente la legitimidad política, pues los oponentes de los almorávides podían plantear si era lícito el *ḡihād* llevado a cabo bajo un *imām* que no pertenecía a Qurayš, la tribu del Profeta. En efecto, los almorávides, frente a lo que harán los almohades algunas décadas más tarde, no se adscribieron a los árabes del norte o qaysīs (de los que forma parte la tribu de Qurayš), sino a los del sur, en concreto a la tribu de Ḥimyar.<sup>11</sup> Si la adopción de una genealogía qaysī era inseparable de

la pretensión califal en el caso de los almohades, el hecho de no pertenecer a Qurayš planteaba un problema de legitimidad a la hora de reconocer la autoridad almorávide, problema que es mencionado en la famosa carta en la que Abū Bakr b. al-'Arabī solicita a al-Gazālī que emita una fetua a favor de la intervención del emir almorávide en al-Andalus. En esa carta se insiste en que el emir almorávide reconoce al califa 'abbāsī, del que se considera delegado (*nā'ib*), si bien cuando el sultán almorávide afirmaba que era "servidor" (*ḡādim*) del *imām* 'abbāsī algunos gobernantes andalusíes se burlaban de él y le pedían pruebas de esa delegación de poderes, negándose a obedecerle, lo cual planteaba la posibilidad de aplicarles la ley de la rebelión.<sup>12</sup>

Si el *ḡihād* fue el eje básico en torno al cual giró el proceso de legitimación de los almorávides, el otro eje de la legitimación almorávide se centró en la eliminación de los impuestos ilegales. Según al-Bakrī, los objetivos de la reforma almorávide eran "propagar la verdad, reprimir la injusticia y abolir los impuestos ilegales" (*da'wat al-ḡaqq wa-radd al-mazālim wa-qaṭ' al-magārim*).<sup>13</sup> Pronto, sin embargo, los almorávides comenzaron a imponer los mismos impuestos ilegales que habían condenado en los reyes de taifas, siendo recriminados por ello por algún alfaquí andalusí.<sup>14</sup> Esa ilegalidad debió motivar un episodio que se presenta como crucial en la biografía de Ibn Qasī, el sufí cuya rebelión en el sur de Portugal tanto contribuyó al principio del fin almorávide y del que volveremos a hablar. De Ibn Qasī, en efecto, se nos dice que era recaudador de impuestos de los almorávides, pero que abandonó su trabajo para retirarse a hacer vida de *ribāṭ*. Y añadido aquí que de varios de los opositores a los almorávides desde posturas ascético-místicas se dice que habían servido en la administración almorávide, pero que en un momento dado abandonaron sus cargos y se dedicaron a otras ocupaciones y sobre todo a su propia educación espiritual.<sup>15</sup>

Se ha señalado que el régimen almorávide reposaba sobre las mismas bases socio-políticas e ideológicas que los sultanatos selḡuqíes que inspiraron la doctrina política de al-Gazālī, en la línea del pensamiento político de al-Mawardī,<sup>16</sup> es

8. Sobre el significado de "almorávide" y sobre cuándo se adoptó esta denominación. véanse P. F. DE MORAES FARIA, "The Almoravids, some questions concerning the character of the movement during its period of closest contact with the Western Sudan", *Bulletin de l'IFAN* XXIX (1967), 794-878; H. T. NORRIS, "New evidence on the life of 'Abdullah b. Yasin and the origins of the Almoravid movement", *Journal of African History* XII/2 (1971), 255-268; N. LEVIZON, "'Abd Allah b. Yasin and the Almoravids", en J. R. WILLIS (ed.), *Studies in West African Islamic History*, vol. I, Londres, 1977, 78-112; F. MEIER, "Almoraviden und Marabute", *Die Welt des Islams* 21 (1981), 80-163. De estos estudios se deduce que no debió de existir un "convento-fortaleza", pues el término *ribāṭ* hace referencia a una actividad, no a un edificio.

9. Sobre este último punto v. M. J. VIGUERA, "Las cartas de al-Ghazālī y al-Turḡānī al soberano almorávid Yusuf b. Tašufīn", *Al-Andalus* XLII (1977), 341-74, especialmente 357, 359, 371.

10. Viguera, «Cartas», 372; S. A'rab, *Mā'a l-qādī Abī Bakr b. al-'Arabī*, Beirut, 1987, 77. Cf. *Dīkr bilad al-Andalus*, ed. y trad. L. Molina, 2 vols., Madrid, 1983, 11/22.

11. Viguera, «Cartas», 351. Cf. M. FIERRO, "Las genealogías de 'Abd al-Mu'min, primer califa almohade", *Al-Andalus* XXIV (2003) 77-108.

12. Viguera, «Cartas», 352; A'rab, *Mā'a l-qādī Abī Bakr b. al-'Arabī*, 61.

13. V. LAGARDÈRE, *Les Almoravides, jusqu'au regne de Yusuf b. Tashfin (1039-1106)*, París, 1989, 5, 52, 158, 207 y cf. 48.

14. El cadí de Almería se negó a aceptar la recaudación de un impuesto extraordinario solicitado por el emir Yusuf. Se trata de Abū 'Abd Allāh b. al-Farrā', maestro del sufí Ibn al-'Arīf, que murió en la batalla de Cutanda (514/1120): V. LAGARDÈRE, *Histoire et société en Occident musulman au Moyen Age. Analyse du "Mī'yār" d'al-Wanšarīsi*, Madrid, 1995, 477, n.º 63, citando *Mī'yār*, XI, 132.

15. Es el caso de Ibn al-'Arīf, pero también de Ibn al-Mundhir (seguidor de Ibn Qasī) y de Ibn al-Ḥayy, que se hará con el poder en Murcia contra los almorávides (año 539/1145).

16. P. GUICHARD, *Les musulmans de Valence et la Reconquête (XIe-XIIIe siècles)*, 2 vols., Damasco, 1990-1991, I, 85-6.

decir: reconocimiento de la debilidad califal y posibilidad, por tanto, de legitimación de una autoridad local independiente en la práctica por delegación de poder por parte del califa, así como una forma política casi secular a condición de que asegure la protección de la religión<sup>17</sup>.

El dirigente almorávide Yūsuf b. Tāšufīn (453/961-500/1107), el conquistador de al-Andalus, habría adoptado la denominación de *amīr al-muslimīn*, emir de los musulmanes, tras la victoria de Zallāqa.<sup>18</sup> Como ya he indicado, no se atrevió (tampoco se atrevieron sus sucesores) a titularse califa ni príncipe de los creyentes (*amīr al-mu'minīn*), como sí harán los almohades unos cincuenta años más tarde. Los almorávides remitían en sus monedas (ya desde la época del segundo dirigente del movimiento, Abū Bakr ibn. 'Umar, m. 480/1087-8) a la legitimidad de *al-imām 'abd Allāh amīr al-mu'minīn*, literalmente "el *imām* siervo de Dios —la traducción de esta parte es la que plantea problemas, como veremos— príncipe de los creyentes", que era, sobre todo, una declaración de lealtad al principio califal, a la que se dotó de un contenido claramente 'abbasí cuando se recurrió a la fórmula inequívoca "el *imām* siervo de Dios el 'abbasí" (*al-imām 'abd Allāh al-'abbasī*) que apareció por primera vez en monedas acuñadas en el año 535/1140.<sup>19</sup> Pero antes de recurrirse a esta última, *al-imām 'abd Allāh amīr al-mu'minīn* no dejaba de ser una fórmula ambigua, la misma que tanto juego había dado en la Península tras el colapso del califato omeya.<sup>20</sup> La ambigüedad, como han explicado S. Peña y M. Vega, reside en el hecho de que *'abd Allāh* puede ser entendido como un nombre propio, como un título (el Siervo de Dios) o como un epíteto (el siervo de Dios). Los dos primeros emires almorávides (Yahyà b. 'Umar, m. 447 o 448/1055-7 y Abū Bakr b. 'Umar) eran contemporáneos del califa 'abbasí 'Abd Allāh al-Qā'im (422/1031-467/1075), cuyo sucesor también se llamaba 'Abd Allāh (467/1075-487/1094), de manera que podemos entender que en las monedas acuñadas durante esa época se hacía referencia a esos califas, pero hay que tener en cuenta que las acuñaciones

17. Estas ideas circulaban en el Magreb ya en la segunda mitad del s. v/xi, pues se pueden encontrar en el *Kitāb al-siyāsa* del ulema y teólogo Abū Bakr al-Murādī (H. KASSIS, "A fifth/eleventh century Maghrebi treatise on the conduct of the ideal ruler", *The Magreb Review* 17 (1992), pp. 84-94) y serán expuestas también por al-Turtūšī en su carta a Yūsuf b. Tāšufīn fechada en 493/1099: Viguera, "Cartas", 361-74.

18. Levtzion, "Abd Allah b. Yasin", 99.

19. H. KASSIS, "Observations on the first three decades of the Almoravid Dynasty (A.H. 450-480): A Numismatic Study", *Der Islam* 62 (1985), 311-325. Cuando Abū Bakr b. al-'Arabī afirma que el emir almorávide acuñaba moneda en nombre del califa 'abbasí (Viguera, "Cartas", 353) debe referirse a la primera fórmula (más ambigua) teniendo en cuenta las fechas en las que escribe.

20. Un completo análisis en D. WASSERSTEIN, *The caliphate in the West. An Islamic Political Institution in the Iberian Peninsula*, Oxford, 1993. Cf. M. Fierro, "On political legitimacy in al-Andalus. A review article", *Der Islam* 73 (1996), 138-150.

posteriores coinciden con los reinados de califas 'abbasíes ninguno de los cuales se llamaba 'Abd Allāh. En realidad, se trataba de una fórmula útil para expresar reconocimiento al principio de la autoridad califal, sin necesidad de comprometerse con ningún califa en particular.

Los almorávides buscaron la obtención de la investidura 'abbasí de manera real entre los años 482/1089-484/1091, por mediación de un personaje llamado 'Atīq b. 'Imrān al-Rabā'ī, quien no consiguió, sin embargo, regresar a al-Andalus con las cartas obtenidas<sup>21</sup>. Más tarde, los notables sevillanos Banū l-'Arabī aprovecharon su estancia en Oriente para solicitar del califa 'abbasí un documento de investidura (muy ambiguo) para el emir almorávide,<sup>22</sup> fechado en 491/1098,<sup>23</sup> además de cartas escritas por al-Gazālī y por al-Turtūšī, alfaquí andalusí establecido en Alejandría,<sup>24</sup> en las que se exhortaba al emir almorávide a llevar una conducta piadosa y justa.

Lo que he expuesto hasta ahora recoge la visión comúnmente aceptada del proceso de legitimación almorávide, pero disponemos de nuevos elementos que nos permiten atisbar cómo los almorávides intentaron también una legitimación carismática más próxima al modelo almohade.

## 2. Otras formas de legitimidad: la re-islamización y el paradigma carismático

Como han recordado recientemente Miguel Vega y Salvador Peña, "los elementos formales, epigráficos y decorativos que constituyen una moneda islámica medieval son resultado de elecciones vinculadas con el entramado de ideas religiosas y políticas al que se adherían los gobernantes emisores".<sup>25</sup> Centrándose en el caso almorávide, esos dos autores han mostrado cómo el sistema de acuñaciones almorávides presenta como rasgo sobresaliente el de su heterogeneidad, sobre todo en lo que respecta a sus acuñaciones de plata. La extraordinaria variedad

21. C. VAJDA, "L'aventure tragique d'un cadí maghrébin en Egypte fatimide", *Arabica* XV (1968), 1-5.

22. Los Banū l-'Arabī parecen haber salido de al-Andalus huyendo de los almorávides, de manera que los documentos obtenidos del califa 'abbasí sirvieron a Abū Bakr b. al-'Arabī para obtener a su regreso a Sevilla el favor del emir almorávide. De lo que sabemos sobre la *rihla* de Abū Bakr b. al-'Arabī resulta evidente que padre e hijo no estaban actuando como "embajadores" del emir almorávide, pues no parecen tener mucha prisa en establecer contacto con el califa 'abbasí: Viguera, "Cartas", 348; 'Arabī, *Ma'a l-qāḍī Abi Bakr b. al-'Arabī*, 52-71.

23. E. LÉVI-PROVENÇAL, "Le titre souverain des Almoravides et sa légitimation par le califat 'abbaside", *Arabica* II (1955), 265-80; Viguera, "Cartas"; E. MOLINA LÓPEZ, "De nuevo sobre el reconocimiento público del poder político. La adhesión 'abbasí en al-Andalus (siglo XIII)", *Homenaje al profesor José María Fórneas Besteiro*, 2 vols., Granada, 1995, II, 793-812, especialmente 797-8 (en nota 13 abundante bibliografía).

24. Su vida y su obra son analizadas en el estudio introductorio incluido en Abū Bakr al-Turtūšī, *Kitāb al-hawādīq wa-l-bida*, (El libro de las novedades y las innovaciones), traducción y estudio por M. I. Fierro, Madrid, 1993.

25. M. VEGA MARTÍN y S. PEÑA MARTÍN, "Alternancia epigráficas en las monedas almorávides", *Al-Andalus-Magreb* X (2002-03), 293-314, estudio en el que se basa lo que sigue.

en diseño, epigrafía y leyendas de esas monedas de plata lleva a M. Vega y S. Peña a decir que puede hablarse de un hecho sin precedentes ni continuación en la historia de la amonedación iberomagrebí: nunca antes ni después se ensayó en la práctica tal cantidad de ideas respecto del uso de una u otra caligrafía (los almorávides empiezan a hacer uso de la caligrafía nasjí, cuyo predominio se establece en época almohade), de lo que debían incluir o no las leyendas, del mantenimiento o sustitución de los modelos tradicionales de estructura, de la inclusión de una cita coránica que nadie había empleado antes en las monedas... En contraste, las monedas de oro almorávides presentan una notable homogeneidad, rota sólo por pequeños cambios en el contenido de las inscripciones, aparte, como es lógico, de los impuestos por las circunstancias cambiantes del gobernante emisor, lugar y año de acuñación. Para M. Vega y S. Peña, el modelo iconográfico, epigráfico y textual instaurado por la reforma numismática del califa omeya 'Abd al-Malik (a finales del primer siglo de la hégira) perduró en el Occidente islámico precisamente hasta la llegada de los almorávides, que iniciaron un movimiento de sustitución de los patrones dados, movimiento que se acentuaría luego con los almohades, impulsores de una reforma ya sistemática de los modelos monetarios.

Uno de los cambios que se producen en las monedas almorávides es la consolidación de una preferencia que ya había comenzado a despuntar en las monedas taifas, a saber, el preferir el término *'am* en vez de *sana* para la datación con numerales tanto en la epigrafía oficial de las monedas como en la híbrida (oficial y particular) de monumentos y estelas funerarias. La razón de esta preferencia parece haber sido que el término *'am*, en tanto que hacía referencia al año lunar, se consideraba más "islámico" que *sana*, usado para indicar el año solar. Cuando en las monedas se comienza a sustituir *sana* por *'am*, las autoridades emisoras parecen haber querido dejar constancia de su adhesión a una identidad arabo-islámica más pura, más respetuosa con lo propio frente a lo ajeno. Se trataría, dicen M. Vega y S. Peña, de una actuación de carácter esencialista, de vuelta a los orígenes, expresada a través del purismo lingüístico. Hay otros cambios en las monedas, como la preferencia por la fórmula completa *bi-smi Allāh al-rahmān al-rahīm* ("en el nombre de Dios, el Clemente, el Misericordioso") frente a la usual hasta entonces, la abreviada *bi-smi Allāh*, que van en el mismo sentido: se intenta que el elemento epigráfico de las monedas sea conforme a los fundamentos de lo árabe e islámico. Nuevamente, puede hablarse de actitud purista ante los usos del lenguaje, de precisión terminológica, combinados ambos con un deseo de volver a los orígenes de la fe. Para M. Vega y S. Peña, esta actitud purista ante los usos del lenguaje tuvo que verse influida por los alfaqués, en concreto, por los alfaqués andalusíes, ya que es en sus escritos donde encuentran el contexto de referencias que dan sentido a esas peculiaridades numismáticas. Debieron de ser

alfaqués y lingüistas, como Ibn al-Sīd al-Baṭalyawsī y otros, los responsables de la elaboración (lingüística y religiosa) de unas normas textuales y epigráficas con un sobresaliente trasfondo religioso, dentro de una preocupación generalizada por la necesidad de volver a las fuentes de la Revelación. Esta preocupación se advierte en numerosos órdenes de la vida religiosa e intelectual.<sup>26</sup>

En otro estudio de Salvador Peña y Miguel Vega,<sup>27</sup> en el que se concentran en las acuñaciones del emir almorávide 'Alī b. Yūsuf (500/1106-537/1143) —el emir bajo cuyo reinado los almorávides vieron debilitarse su dominio militar en la Península, y en cuyas monedas de plata es evidente una enorme variedad de diseños y eslóganes—, se llama la atención sobre el hecho de que la primera leyenda que expresa una espiritualidad individual explícita usada por primera vez en al-Andalus se encuentra en una moneda almorávide, un quirate de plata acuñado en al-Andalus por Yūsuf b. Tāūšufīn (480/1087-500/1106). Se trata de *ḥasbī Allāh*, "Dios es suficiente para mí" o "Dios me basta" (como dijo en su día Santa Teresa de Jesús). No sabemos quién es el que emite esta cita coránica (Corán 9, 129). ¿Hay que entender el eslogan como expresión de la religiosidad del gobernante o como una idea piadosa con la que debe identificarse todo musulmán? S. Peña y M. Vega se inclinan por la primera posibilidad.

En ese mismo estudio, S. Peña y M. Vega estudian un quirate en el que aparece la siguiente inscripción: *walī Allāh amīr al-muslimīn 'Alī b. Yūsuf*, "el amigo de Dios, príncipe o emir de los musulmanes, 'Alī b. Yūsuf". La fórmula *walī Allāh*, "el amigo de Dios", se usa para expresar la cercanía de una persona con Dios y se suele aplicar a los santos y sufíes.

Esta expresión no deja de llamar la atención en una moneda almorávide y aplicada al emir. Como ya se ha dicho, aunque los emires almorávides gobernaban un vasto imperio, no llegaron a proclamarse califas ni a adoptar el título de *amīr al-mu'minīn* o *imām*, como sí habían hecho los omeyas con anterioridad y como posteriormente hicieron los almohades. Los emires se limitaron a usar títulos como *amīr al-muslimīn wa-nāṣir al-dīn*, "emir de los musulmanes y protector de la religión" y a remitirse, como hemos visto, a la autoridad superior de los califas 'abbāsíes.

Teniendo en cuenta esta adhesión al califato 'abbāsí, ¿qué significa esa inscripción en la que el emir almorávide aparece descrito como *walī Allāh*? S. Peña y M. Vega han puesto de manifiesto que los fatimíes, la dinastía califal

26. Véase otros ejemplos en M. FIERRO, «Revolución y tradición: algunos aspectos del mundo del saber en al-Andalus durante las épocas almorávide y almohade», *EOBA X*, ed. M. L. ÁVILA y M. FIERRO, Madrid / Granada, 2000, 131-166.

27. "Rebuilding the contexts of the Andalusī epigraphic legacy: 'The Friends of God' in the Almoravid numismatic discourse", *Trans.* 10 (2006), 73-83.



que gobernó en el Norte de África durante el s. iv/x y luego en Egipto, acuñaron monedas en las que a los dos elementos de la profesión de fe islámica (no hay más dios que Dios y Muhammad es el Profeta de Dios) se añadía un tercer elemento no reconocido por los musulmanes sunníes, a saber, 'Alī es el amigo de Dios (*'Alī walī Allāh*). Este 'Alī es 'Alī ben Abī Ṭālib, el primo del Profeta casado con su hija Fāṭima, a cuyos descendientes los fatimíes (šī'ites ismā'īlīes) y otros šī'ites creen que pertenece por derecho el liderazgo político y religioso de la comunidad, por transmisión entre ellos de un carisma especial procedente del Profeta que otorga a los califas šī'ites una serie de prerrogativas especiales, tales como poder hacer milagros y tener conocimiento sobrenatural. En el contexto šī'ī, *wilāya* tiene tres significados: 1) el *imām* 'Alī y sus sucesores son merecedores del amor de la comunidad; 2) son intérpretes infalibles de la palabra de Dios; 3) son figuras indudables de autoridad.

¿Cómo entender los casos de monedas almorávidas en los que se afirma *walī Allāh 'Alī*, la misma fórmula que aparece en monedas fatimíes con la única diferencia de un orden distinto (*walī Allāh 'Alī / 'Alī walī Allāh*)? S. Peña y M. Vega concluyen que nos hallamos ante una forma de reforzar la legitimidad religiosa del gobernante, atribuyéndole un carisma religioso por medio de implicaciones y sugerencias indirectas. En efecto, las inscripciones varían entre las que indican claramente que se está hablando del emir almorávide *walī Allāh amīr al-muslimīn 'Alī b. Yūsuf*, una en la que se introduce cierta ambigüedad (*walī Allāh amīr al-muslimīn 'Alī*) y otra en la que la ausencia de referencias claras a lo almorávide permite que se asocie la inscripción a un contexto šī'ī (*walī Allāh 'Alī*), pues monedas fatimíes con esa leyenda circulaban en el Occidente islámico. La utilización de la leyenda *walī Allāh 'Alī* se trataría, por tanto, de un caso más de ambigüedad utilizado por los almorávidas a la hora de sustentar su legitimidad.

Concluyen S. Peña y M. Vega que los casos de ambigüedad que es posible detectar en las monedas almorávidas hay que entenderlos dentro de un intento por parte de los emires almorávidas (especialmente del tercero, 'Alī b. Yūsuf) para reforzar su poder político con autoridad religiosa. La legitimidad carismática del poder político, desarrollada especialmente por los šī'ites, parece haberse transformado en un modelo efectivo para las dinastías sunníes en sus discursos de legitimación, algo que será todavía más evidente en la numismática almohade.

### 3. La cuestión de los "amigos de Dios" (*awliyā'*, Allāh) en época almorávide: ¿quiénes son y qué lugar ocupan en la jerarquía de la autoridad religiosa?

Uno de los más destacados alfaquíes malikíes de la época almorávide fue Ibn Rušd al-Ādī (m. 520/1126), el abuelo de Averroes. Sirvió a los almorávidas como cađí y compuso algunas de sus obras más importantes, en las que llevó a cabo la actualización (que se presentaba como una restauración o "Tradicionali-

zación", como una vuelta a los orígenes) de la doctrina del malikismo andalusí, probablemente bajo el patronazgo almorávide.<sup>28</sup> Fue alfaquí consultor, dando respuesta a variadas preguntas relativas a la vida religiosa de su época, algunas relacionadas con temas teológicos (como la ortodoxia de la teología aš'arí<sup>29</sup>) y también con el sufismo.

Delfina Serrano ha estudiado una fetua<sup>30</sup> en la que se pregunta a Ibn Rušd por la identidad de los "amigos de Dios" (*awliyā' Allāh*, pl. de *walī Allāh*), categoría que aparece en *La revivificación de las ciencias religiosas* de al-Gazālī. Al-Gazālī, en efecto, había establecido la siguiente jerarquía en el conocimiento de Dios y su ciencia (*ma'rīfat Allāh wa-l-'ilm bi-hi*). En el grado superior están los profetas, seguidos por los *awliyā'* "los amigos de Dios"; el tercer escalón lo ocupan los *'arifūn* (los que tienen un conocimiento gnóstico de Dios), luego los ulemas y por último los virtuosos (*al-šāliḥīn*). Los que solicitaban su opinión a Ibn Rušd querían saber si esos "amigos de Dios" o *awliyā'* eran los mismos a los que se refería otro autor destacado, el sufi al-Qušayrī (m. 465/1073), cuya obra era bien conocida en la Península Ibérica y que identificaba a los *awliyā'* con los sufíes. Si los *awliyā'* de al-Gazālī equivalían a los sufíes, la jerarquía establecida por al-Gazālī daba a los sufíes una superioridad con respecto a los ulemas y alfaquíes, algo que los que interpeaban a Ibn Rušd encontraban difícil de aceptar, aduciendo una serie de razones entre las que se incluía el hecho de que el conocimiento (*al-'ilm*) es mejor que la acción (*al-'amal*).

Ibn Rušd reconduce la discusión en torno a sólo dos categorías, los "conocedores de Dios" (*al-'arifūn bi-llāh*) y los "conocedores de los decretos de Dios" (*al-'arifūn bi-ahkām Allāh*), y como al-Gazālī y al-Qušayrī, Ibn Rušd está dispuesto a reconocer a los primeros (que equivalen a los *awliyā'*) superioridad sobre los segundos, siendo uno de los argumentos a favor de la precedencia de los "amigos de Dios" sobre los ulemas que los primeros pueden hacer milagros.

Ibn Rušd, pues, no está en desacuerdo en principio con los dos autores sufíes (al-Gazālī y al-Qušayrī) a pesar de ser malikí y alfaquí. Ibn Rušd habría estado, desde luego, en desacuerdo si al-Gazālī hubiese dado precedencia a los *awliyā'* sobre los profetas, pues eso podría haber sido interpretado como una manera de abrir la puerta al rechazo de la ley islámica, sustentada en la figura del Profeta

28. Véase el estudio al respecto incluido en A. FERNÁNDEZ FÉLIX, *Cuestiones jurídicas del islam temprano. La 'Ubiyya y el proceso de formación de la sociedad islámica andalusí*, Madrid, 2003.

29. V. al respecto D. SERRANO, "Los almorávidas y la teología aš'arí: ¿contestación o legitimación de una disciplina marginal?", *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, XIII. *Identidades marginales*, ed. Cristina de la Puente, Madrid, 2003. 461-516.

30. D. SERRANO, "Why did the scholars of al-Andalus distrust al-Ghazālī? Ibn Rušd al-Jadī's *fatwa* on *awliyā'*, *Allāh*", *Der Islam*, 83 (2006), 137-156. Me ocupé brevemente de esta fetua en M. Fierro, "La religión", 486 y "Opposition to Sufism", 194-5 y hago uso ahora de lo que entonces allí dije.



Muhammad. La conciencia de que este peligro existía se muestra en el hecho de que el alfaquí malikí de época almorávide 'Iyād consideró necesario escribir un libro que se iba a transformar en una de las obras más influyentes en las sociedades islámicas, *La curación con el reconocimiento de los derechos del Profeta Muhammad (al-Šifa' bi-ta'rif huquq al-Muṣṭafā)*. El objetivo de esta obra era proteger los privilegios del Profeta y dejar claramente establecido su rango con respecto a figuras de autoridad en competencia, sobre todo los sufíes. Las reticencias de (algunos) alfaquíes hacia los sufíes no se limitaban al hecho de que estos pretendiesen poseer cualidades que los alfaquíes querían, en general, limitar a los profetas. Se añadía el hecho de que los sufíes eran partidarios de prácticas religiosas que muchos alfaquíes consideraban que estaban demasiado próximas a la religiosidad popular y alejadas de la normativa. Lo que estaba en juego entre sufíes y alfaquíes, en último término, era el control de la autoridad religiosa. El debate al respecto se centró en un libro (*La revivificación de las ciencias religiosas* de al-Gazālī) que la mayoría de los musulmanes no había leído, pero que estaba siendo usado para reclamar autoridad textual para ciertas creencias (como el amor divino) y prácticas (como la audición mística), además de para conceder a los sufíes un rango que los situaba por encima de los ulemas tradicionales.

La crítica a *La revivificación de las ciencias religiosas* en el Occidente islámico parece haber tenido que ver sobre todo con la convicción de que al-Gazālī había acabado aceptando demasiado de las doctrinas de los filósofos, de los ismā'īlīs y de los sufíes radicales a los que precisamente había pretendido refutar. Es decir, tenía que ver con lo que D. Urvoy denomina el sincretismo religioso de al-Gazālī. Otro aspecto de la crítica tenía que ver con la relación ya mencionada entre el conocimiento (*al-'ilm*) y la acción (*al-'amal*), tal y como ha puesto de relieve D. Serrano. Por un lado, al-Gazālī había afirmado que “el conocimiento religioso (*'ilm*) es la causa que produce un estado que conduce a la acción”, afirmación que parece dar prioridad y supremacía al conocimiento sobre el acto. Pero por otro lado, *La revivificación de las ciencias religiosas* se presenta como un manual detallado y accesible para alcanzar la perfección humana, comenzando con la perfección exterior, basada en los actos rituales y las relaciones sociales, y terminando con la perfección interior de la mente o el corazón, constituyendo todo ello lo que al-Gazālī llama “la ciencia de la práctica correcta” (*'ilm al-mu'āmalā*) y que revela la orientación predominante en esa obra hacia el lado práctico de la vida espiritual.<sup>31</sup> De ahí que se haya podido atribuir a al-Gazālī una postura favorable a la supremacía de la acción (*'amal*) sobre el conocimiento (*'ilm*). D. Serrano ha mostrado cómo Abū Bakr b. al-'Arabī afirma que algunos

sufíes se remitían a al-Gazālī para sostener que el conocimiento puede ser el resultado de la acción y que, por lo tanto, el lugar que un musulmán ocupa en el rango de la superioridad religiosa está determinado por sus obras más que por su conocimiento. Tanto Abū Bakr b. al-'Arabī como Ibn Rušd mantenían la opinión opuesta, es decir, el conocimiento es la fuente de los actos y por lo tanto es el conocimiento el que determina el lugar que un musulmán ocupa en la jerarquía de la superioridad religiosa. Abū Bakr b. al-'Arabī acepta que la purificación del corazón es uno de los objetivos de la ley religiosa (*šarī'a*), pero rechaza que esa purificación espiritual pueda infundir el conocimiento religioso en el corazón.

No me parece casual que, en el momento en que se preguntaba a Ibn Rušd el Abuelo sobre quiénes eran los “amigos de Dios” (*awliya' Allah*) y cuál era el rango que ocupaban en la jerarquía religiosa, el emir almorávide que gobernaba entonces se autotitulase *walī Allāh*, en lo que parece claramente un intento por adjudicarse la autoridad religiosa que se estaba otorgando a los “amigos de Dios” (es decir, los santos y los sufíes) al situarles por encima de los ulemas tradicionales. Se puede advertir en todo esto la influencia que la obra de al-Gazālī estaba teniendo en el Occidente islámico. Pero también se advierte que para sectores de las poblaciones del Occidente islámico, el santo y el sufi eran o se estaban convirtiendo cada vez más en focos de lealtades no sólo religiosas, sino también sociales y políticas. Es precisamente en esta época, por ejemplo, cuando los sufíes irrumpen con fuerza en el mundo intelectual y religioso andalusí, con figuras como Ibn Barraḡān, Ibn al-'Arīf e Ibn Qasī, cuya actividad se sitúa durante el emirato de 'Alī b. Yūsuf, el que se arrogó la cualidad de “amigo de Dios” que esos sufíes reclamaban para sí mismos, con pretensiones políticas latentes en el caso de Ibn Barraḡān (del que se decía que había sido reconocido como *imām* en más de cien aldeas, pero del que no se tiene constancia de una acción política abierta y pública) y explícitas en el caso de Ibn Qasī, quien se rebeló contra los almorávides al frente de su ejército de novicios sufíes. 'Alī b. Yūsuf se librará de Ibn Barraḡān e Ibn al-'Arīf, haciéndoles salir de al-Andalus e ir a la capital del imperio, Marrakech, donde murieron en oscuras circunstancias. No se pudo hacer lo mismo con Ibn Qasī, quien había logrado establecer su propio partido armado y quien, cuando se vio amenazado, buscó la ayuda de los almohades, iniciándose así el principio del fin de la dinastía almorávide. El debilitamiento de ésta en al-Andalus no se limitó al desafío sufi, pues también las elites urbanas intentaron hacerse con el poder a través de la figura del cadí. Un autor de época almorávide, Ibn 'Abdūn, describió su época como un periodo de corrupción (*fasād*) y desorden (*harā*) hasta el punto de que tan sólo un profeta podría poner todo en orden de nuevo con la ayuda de Dios; sin embargo, añadió, si los tiempos no son los de un profeta, entonces el único responsable de poner orden en la comunidad es el juez. Al-Andalus aparece así, en la primera

31. Sobre este punto insiste T. J. CIANOTTI, *Al-Ghazali's unspeakable doctrine of the soul. Unveiling the esoteric psychology and eschatology of the Iḥyā'*, Leiden, 2001, 32, 35, 50-1.





mitad del s. v/xii, como un lugar en el que el ciclo de degradación progresiva representado por el paso del Profeta a un califa (delegado del profeta) y luego a reyes (gobernantes meramente políticos) exigía la apertura de un nuevo ciclo que podía empezar con una figura mesiánica (*mahdī*) como Ibn Tūmart, un "amigo de Dios" sufi como Ibn Qasī o un cadí.<sup>32</sup>

Tampoco parece fortuito que del sucesor de 'Alī b. Yūsuf, el emir almorávide Tāšufīn b. 'Alī b. Yūsuf (537-9/1143-5 ó 537/1143-541/1147), se diga que se inclinaba por el sufismo y que había leído los escritos de los novicios sufíes (*murīdūn*).<sup>33</sup> Resumiendo, en la década de los treinta del s. vi/xii y bajo la presión de un sufismo cada vez más militante, la legitimación carismática de los gobernantes parece haber sido un recurso considerado necesario e ineludible.

#### 4. La autoridad religiosa en al-Andalus y el Magreb: ¿dos modelos distintos durante la época almorávide?

Para al-Gazālī, el verdadero conocimiento es el que permite alcanzar el Paraíso en la otra vida (*ilm al-ājira*), conocimiento que implica dominar la ciencia de los deberes morales y las prácticas devotas (*ilm al-mu'āmalā*).<sup>34</sup> El *fiqh* o derecho islámico, aunque sea esencial para la vida del individuo y de la comunidad, queda por debajo de ese otro tipo de conocimiento.<sup>35</sup> El conocimiento de la verdadera naturaleza de la infidelidad y la fe, así como del error y la verdad, no se revela a las mentes contaminadas por la búsqueda del status y la riqueza, sino sólo a los que se han purificado mediante una rigurosa disciplina ascética e intelectual hasta convertirse en espejos que brillan como la lámpara mencionada en la azora de *La luz* (Corán, 24: 35<sup>36</sup>). Al-Gazālī afirma que las verdades fundamentales relativas al dominio de lo inmaterial no pueden ser reveladas a gentes inspiradas por

32. Una exposición más detallada en M. FIERRO, "The *qaḍī* as ruler", *Saber religioso y poder político. Actas del Simposio Internacional (Granada, 15-18 octubre 1991)*, Madrid, 1994, 71-116.

33. Fierro, « La religión », 491 (citando Ibn 'Idārī, *Bayan*, IV, 79). Este emir es el mismo que envió una carta a las gentes de Valencia contra al-Gazālī, lo cual indica que la crítica de al-Gazālī no iba necesariamente unida al rechazo del sufismo.

34. R. M. FRANK, *Al-Ghazali and the Ash'arite school*. Durham/Londres, 1994, 111, nota 33, sobre el significado de *al-mu'āmalā* entre los sufíes.

35. *Ibid.*, 24.

36. "Dios es la Luz de los cielos y de la tierra. Su Luz es comparable a una hornacina en la que hay un pábilo encendido. El pábilo está en un recipiente de vidrio, que es como si fuera un astro fulgurante. Se enciende de un árbol bendito, un olivo, que no es del Oriente ni del Occidente, y cuyo aceite casi alumbra sin haber sido tocado por el fuego. ¡Luz sobre Luz! Dios dirige su Luz a quien Él quiere..." Este aspecto será desarrollado especialmente dentro de la doctrina almohade: véanse M. BRETT, "The Lamp of the Almohads. Illumination as a Political Idea in Twelfth Century Morocco," M. BRETT, *Ibn Khaldun and the Medieval Maghrib*, Ashgate, 1999, artículo VI y T. NACEL, "La destrucción de la ciencia de la *ṣarī'a* por Muḥammad b. Tūmart", *Al-Qantara* XVIII (1997), 295-304.

sus más bajos apetitos, para las que el poder político (*sultān*) es su ídolo, gentes que cuando rezan orientan su oración en la dirección de sus dirhams y dinares, cuya ley sagrada es su propia trivialidad intelectual y cuyo deseo corresponde a su status.<sup>37</sup> No hay conocimiento si éste no va acompañado por una práctica religiosa correcta (o según algunos intérpretes de al-Gazālī, como ya mostrado D. Serrano, la práctica misma es la que conduce al conocimiento), en lo que en el fondo y en la forma es una feroz crítica dirigida por al-Gazālī contra el *establishment* religioso existente en su época. Ese *establishment* se caracterizaba, por ejemplo, porque en el acceso de los individuos al mundo del saber pesaban más los vínculos familiares que la conducta religiosa, ya que a menudo se producía una socialización dentro del mundo de los ulemas a través del parentesco, tal y como muestran las familias de ulemas sobre las que tenemos tantas noticias.<sup>38</sup> Nos hallamos, pues, en la obra de al-Gazālī ante un programa de renovación de las elites del saber<sup>39</sup> que se intenta propiciar, entre otros métodos, por medio de la primacía de la práctica sobre el conocimiento.

Esta postura gazaliana tiene dos consecuencias.

Por un lado, los que actúan de acuerdo con la ley religiosa se sitúan por encima de quienes la enseñan y hablan de ella, pero no la practican. Aparece así la categoría de los "practicantes" (*al-āmilūn*), de los que se habla en uno de los pocos diccionarios hagiográficos compuestos en al-Andalus, el *Sirr al-maṣūn* de Ṭāhir al-Ṣadafī<sup>40</sup> (s. vi/xii), una obra llamativa dentro de la literatura biográfica andalusí porque en ella se presta más atención a la conducta piadosa y milagrosa de los personajes —muchos de ellos ulemas— que a su transmisión del saber (no parece casual el hecho de que los diccionarios hagiográficos andalusíes de los que tenemos noticia se componen precisamente en el s. vi/xii).<sup>41</sup> La importancia que adquirió la práctica o acción entre algunos círculos musulmanes a partir del s. vi/xii se muestra también de otras maneras. Se percibe, por ejemplo, en la importancia creciente que adquieren prácticas como el "ayuno perpetuo",<sup>42</sup> ayuno al que recurre, entre otros, Ḥayy b. Yaḳzān, el filósofo autodidacto, en su búsqueda de

37. FRANK, *Al-Ghazali and the Ash'arite school*, 77 y 130, nota 2.

38. Véanse a modo de ejemplo los casos analizados en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. V (Familias andalusíes)*, ed. M. Marín y J. Zanón, Madrid, 1992.

39. Programa que llevarán a cabo los almohades mediante la creación de un grupo de ulemas a su servicio: E. FRICAUD, "Les *Talaba* dans la société almohade (Le temps d'Averroès)", *Al-Qantara*, XVIII (1997), 331-388.

40. Véanse las referencias en F. MEIER, "Ṭāhir al-Ṣadafī's forgotten work on Western saints of the 6th/12th century", en F. Meier, *Essays on Islamic Piety and Mysticism*, Leiden, 1999, 423-504 (traducción inglesa de J. O'Kane y B. Radtke del original en alemán, "Ṭāhir as-Ṣadafī's vergessene Schrift ueber westliche heilige des 6/12 Jahrhunderts", *Der Islam* 61 (1984), 14-90), 471, 484, 497 (la categoría de *āmilūn* aparece en biografías de santos no andalusíes).

41. FIERRO, "Opposition to Sufism", 193-4.

42. Recientemente estudiado por Megan Reid en un trabajo que se publicará próximamente.

la perfección espiritual.<sup>43</sup> También se percibe en ese rechazo a ocupar cargos relacionados con el sultán, a huir del entorno urbano instalándose en lugares apartados donde llevar una vida de retiro y de perfeccionamiento interior,<sup>44</sup> dentro de un amplio abanico de conductas y prácticas piadosas bien documentado en la obra de Tāhir al-Šadaft.

Por otro lado, la postura gazaliana favorece la "islamización" de figuras religiosas surgidas de culturas locales, como los "santos" del medio tribal beréber. Por su "islamización" entiendo su incorporación al mundo del saber religioso a través precisamente de sus prácticas piadosas y sus milagros con los que sirven a la comunidad en la que viven. Será en la época almohade cuando estos "santos" (algunos de ellos de época almorávide), ajenos en mayor o menor medida a la estructura del mundo del saber de los centros urbanos y a su sistema pedagógico, encontrarán acomodo en la tradición religiosa del Occidente islámico a través de la composición de diccionarios hagiográficos en los que se recogen sus biografías. Algunos de ellos aparecen descritos como iletrados (es el caso del más famoso, Abū Ya'azzā) y aunque se establezcan conexiones con el sistema de transmisión intelectual islámico, esas conexiones se limitan a menudo al estudio de *La revivificación de las ciencias religiosas* de al-Gazālī o al contacto, más o menos extenso y más o menos corroborado, con algún ulema<sup>45</sup>.

La comparación de las biografías de los personajes incluidos en los diccionarios hagiográficos magrebíes compuestos en los ss. VI/XII-VII/XIII con las biografías de los diccionarios de ulemas andalusíes<sup>46</sup> (comparación que está a la espera de un estudio en profundidad<sup>47</sup>) muestra claramente que nos hallamos ante dos concepciones distintas de quienes son los agentes que gestionan el conocimiento de

43. L. CONRAD, introducción a su ed., *The world of Ibn Tufayl. Interdisciplinary Perspectives on Hayy ibn Yaqzān*, Leiden, 1996, 26.

44. En la comunicación de A. Vauchez en este mismo Curso, se exponen las características de las transformaciones religiosas que tuvieron lugar en las sociedades cristianas de la época, transformaciones que presentan paralelismos con las de las sociedades musulmanas. Cabría plantearse si nos hallamos nuevamente ante esos "ritmos culturales sincrónicos" que se producen en las dos orillas del Mediterráneo y de los que ha hablado recientemente O. R. Constable en su libro *Housing the stranger in the Mediterranean world: lodging, trade, and travel in late antiquity and the Middle Ages*. Cambridge University Press, 2003.

45. Sobre el tipo de santos que aparece en uno de los primeros diccionarios hagiográficos magrebíes v. F. RODRÍGUEZ MEDIANO, "Biografías almohades en el *Taḥawwuf* de al-Tāḥilī", *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. X. Biografías almohades. II*, Madrid: CSIC, 2000; D. EPHRAT, "In quest of an ideal type of saint: some observations on the first generation of Moroccan *awliya' Allāh* in *Kitāb al-taḥawwuf*", *Studia Islamica* 94 (2002), 67-84.

46. Véase sobre ellos M. PENELAS, "Textos biográficos andalusíes: sus ediciones," *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus*, VIII, ed. M. L. Ávila y M. Marín, Madrid / Granada, 1997, 53-92.

47. He llevado a cabo una comparación entre el mundo intelectual andalusí y magrebí durante el s. IV/X en mi estudio "Why do scholars write about themselves? The case of the Islamic West in the fourth/tenth century", *Mélanges de l'Université Saint-Joseph VIII* (2005), 403-23.

Dios y sus normas.<sup>48</sup> Veamos un ejemplo. El andalusí Ibn Baškuwāl (m. 578/1183) compuso su diccionario biográfico en época almorávide como continuación de un diccionario biográfico de época omeya (el de Ibn al-Farādī), reflejando en él un extenso y complejo entramado de redes de transmisión del saber en el que la enseñanza de numerosas obras (comentadas, resumidas, glosadas) pertenecientes a distintos géneros constituía una parte fundamental<sup>49</sup> y en el que los vínculos de parentesco (esas "familias de ulemas" ya mencionadas) juegan un papel central. En el caso magrebí, no hay nada semejante: los autores de los diccionarios hagiográficos de época almohade no presentan sus obras como continuación o complemento de obras anteriores del mismo género, apenas citan la transmisión del legado arabo-islámico clásico, los grupos familiares reflejados son de reciente constitución, hay evidencia del escaso grado de arabización de algunas de las figuras biografiadas y es sobre todo lo que hacen los biografiados en sus comunidades, especialmente los milagros, lo que importa. Mientras que en el Magreb se desarrolla una tradición hagiográfica ininterrumpida,<sup>50</sup> la andalusí surgida en el s. VI/XII no tiene apenas continuación y esto se puede poner en relación con la emigración de los sufíes nacidos en al-Andalus, como Abū Madyan y el famoso Ibn 'Arabī.<sup>51</sup> Todo esto se puede interpretar en el sentido de que la presencia de un fuerte y cohesionado grupo de ulemas en al-Andalus impidió o hizo minoritario el desarrollo de la figura del santo (Ibn Qasī aparece en la zona de al-Andalus, el Algarve, donde el mundo de los ulemas parece menos desarrollado), mientras que la ausencia, o escasez de ulemas en el Magreb en los ss. V/XI-VI/XII permitió el desarrollo de las figuras de los santos o sufíes, cuyo potencial amenazador para los gobernantes se veía compensado en esta última región por su función de integración social y religiosa.

Hemos visto cómo D. Serrano ha puesto de manifiesto que Ibn Rušd y Abū Bakr b. al-'Arabī se esforzaron por contrarrestar la interpretación de la postura gazaliana que ponía a las obras por encima del conocimiento. Al hacerlo, estaban defendiendo los intereses de su propio grupo, de esa clase de notables urbanos andalusíes que derivaban en gran medida su poder y su autoridad de su gestión del saber religioso en tanto que alfaquíes (en sus distintas variedades) y teólogos.

48. Esta diferencia no excluye en manera alguna una posible convergencia, como he indicado en FIERRO, "La religión", 492.

49. Como vejeja el diccionario bibliográfico de su contemporáneo Ibn Juyr: J. M. VEZGAÑO, *La Farsa de Ibn Juyr (m. 575/1180)*, Madrid, 2002.

50. Para una relación cronológica de esos diccionarios hagiográficos véase J. J. SÁNCHEZ SANDOVAL, *Sufismo y poder en Marruecos. Milagros de Abu Ya'azzā*, Cádiz, 2004.

51. Lo cual no quiere decir que no quedasen sufíes en al-Andalus, pero sí que su función y aceptación dentro de la sociedad tuvieron características específicas, sobre lo cual todavía carecemos de un estudio monográfico.



Los notables y ulemas urbanos, insisto, formaban parte del paisaje social andalusí de una manera que no tenía equivalente en el Magreb.

Durante la época almorávide, en efecto, el Magreb todavía escasamente urbanizado no disponía de ese entramado extenso y coherente de ulemas en la forma en que sí existía en al-Andalus, con redes de maestros y discípulos que se remontaban a varias generaciones generando una conciencia de tradición y un fuerte sentido de identidad expresado en los diccionarios biográficos de ulemas. Ese mundo se empieza a crear en el Magreb precisamente en época almorávide, si bien curiosamente la figura del fundador del movimiento almorávide, Ibn Yāsīn, al que se presenta como un alfaquí malikí, no juega ningún papel al respecto, ya que no se configura como maestro de una red de discípulos que transmitiesen su doctrina y perpetuasen su autoridad religiosa. En ello tuvo, sin duda, que ver la propaganda almohade (con razón se ha llamado la atención sobre el hecho de que Ibn Yāsīn carece de biografía en el diccionario hagiográfico magrebí más antiguo conservado, el de al-Tādīlī).<sup>52</sup> Pero es que además los andalusíes no debieron considerar que Ibn Yāsīn fuese demasiado "presentable" como ulema.

Recordemos brevemente la trayectoria de este Ibn Yāsīn. Un notable de la tribu Ṣanhāya, establecida en el sur de Marruecos, habría solicitado a un destacado alfaquí malikí de Qayrawān, Abū 'Imrān al-Fāsī (m. 430/1039) o a su discípulo Waḡyāy b. Zallū al-Lamṭī (quien vivía en territorio Ṣanhāya en el sur de Marruecos),<sup>53</sup> que le enviase a un ulema para completar la islamización de su tribu<sup>54</sup>. El ulema elegido fue 'Abd Allāh b. Yāsīn al-Gazūlī, discípulo de Waḡyāy, discípulo a su vez de ese sabio de Qayrawān, Abū 'Imrān al-Fāsī, al que se atribuye un papel fundamental en la recepción y difusión de la teología aṣṣarī en el Occidente islámico. La labor de Ibn Yāsīn entre los beréberes parece haber consistido fundamentalmente (de acuerdo con el modelo gellneriano)<sup>55</sup> en imponerles una "norma", norma que las fuentes identifican con la norma "ortodoxa" de la escuela malikí, ya establecida anteriormente en la región.<sup>56</sup> Naturalmente, no les impuso una norma sofisticada: las fuentes hablan de cómo les obligaba a cumplir

52. Parece tratarse de un caso claro de censura almohade. Por su parte, en la biografía de Ibn Yāsīn recogida en algunas fuentes (véanse las referencias en los artículos citados en la nota 8) también se incorporó la censura contra los almohades: así, por ejemplo, se dice que a su regreso de al-Andalus habría pasado por territorio Masnuda, viendo que eran sunnites, pero que desconfiaban los preceptos religiosos y que no aceptaban ningún liderazgo fuera del grupo (la cita está tomada del *Bayān* de Ibn 'Idārī).

53. Waḡyāy sí tiene biografía en *al-Taṣāwuf* de al-Tādīlī.

54. Según al-Bakrī, fue Abū 'Imrān el que, dándose cuenta de la ignorancia de su interlocutor, le habría conminado a ponerla fin y a "ordenar el bien y prohibir el mal". Levzion (p. 83) señala que los líderes Ṣanhāya del sur debieron islamizarse en algún momento del s. X bajo la influencia de comerciantes musulmanes.

55. E. GELLNER, *Muslim society*, Cambridge University Press, 1981.

56. Ibn Ḥawqal dice que las gentes del Sur eran o sunnites malikíes o sītes musawwites (el mismo grupo es descrito por al-Bakrī). Al-Bakrī define a los almorávides como ortodoxos y seguidores de la doctrina de Mālik.

el precepto de la oración, y sobre todo a que rezasen en común siguiendo a un *imām*<sup>57</sup> y en apartarles, de manera a menudo violenta, de prácticas tradicionales. La imposición de esa "norma" trajo consigo resistencias y discrepancias por parte de unas figuras cuyo carácter es difícil precisar, pero que parecen ser líderes tribales que no se sintieron tanto amenazados por la norma como por el hecho de que no estaban controlando su imposición. Es decir, se sintieron amenazados por el creciente prestigio de Ibn Yāsīn e intentaron desacreditarle acusándole de estarse desviando de la norma<sup>58</sup> (se le llegó a acusar de ignorar el Corán). Ibn Yāsīn, sin embargo, salió triunfante de ese desafío a su autoridad religiosa y acabó físicamente con sus oponentes, pues tenía a su cargo la imposición de castigos. Respecto a la acción política, aunque Ibn Yāsīn participaba en expediciones, la autoridad militar estaba en manos de los líderes tribales, pero resulta claro por las fuentes que estos estaban subordinados a él. La biografía de Ibn Yāsīn presenta rasgos de manipulación similares a los que será sometida la de Ibn Tūmart (el fundador del movimiento almohade) para adecuarla al modelo profético, si bien en el primer caso el intento no llegará a cuajar del todo: así, se habla de una supuesta emigración,<sup>59</sup> que da lugar a la leyenda de la fundación de un *ribāt*, y también de la atribución de milagros.<sup>60</sup> Otro elemento legendario es que se atribuye a Ibn Yāsīn haber estudiado en al-Andalus,<sup>61</sup> como se atribuirá también a Ibn Tūmart, es decir, en el caso de estas dos figuras de beréberes magrebíes que se transforman en líderes religiosos se considera que la visita a al-Andalus es un elemento que valoriza su formación doctrinal. A Ibn Yāsīn no se le atribuye haber compuesto ningún "libro", mientras que éste es un elemento esencial en la carrera de los reformadores religiosos posteriores, el sufi Ibn Qasī y el *mahdī* Ibn Tūmart. Sin embargo, el cadí 'Iyād menciona que los dictámenes jurídicos o fetuas de Ibn Yāsīn fueron puestas por escrito. Curiosamente, no sólo no se ha conservado ese libro, sino que (que yo sepa) no queda huella alguna de las enseñanzas de Ibn Yāsīn. Norris piensa que en su pérdida debió de influir el hecho de que esas fetuas se escribirían en beréber.<sup>62</sup> Otra posibilidad es que,

57. NORRIS, "New evidence", 268.

58. Así lo dice la fuente más temprana, el geógrafo del s. v/xi al-Bakrī: LEVZION, "'Abd Allāh b. Yāsīn", 85-6, 87-8; NORRIS, "New evidence", 256, 260-1, 263.

59. LEVZION, "'Abd Allāh b. Yāsīn", p. 85 acepta la existencia de esa emigración, pero una de las fuentes más antiguas, al-Bakrī, no menciona una *hiḡra*, sí una matanza. El que menciona la *hiḡra* es una obra tardía y poco fiable, el *Rauḡ al-qirās* de Ibn Abī Zar'.

60. De ellos habla al-Bakrī.

61. Lo dice Ibn 'Idārī.

62. NORRIS, "New evidence", 256, 265. La literatura escrita en aljamía arabo-beréber en el Magreb todavía espera un estudio monográfico. Un avance interesante lo constituye el estudio de los glosarios bilingües llevado a cabo por N. VAN DEN BOOGERT, "La Révélation des énigmes". *Lexiques arabo-berbères des xvme et xvme siècles*, Aix-en-Provence, 1998 (donde se recuerda que este género se remonta a la época almohade).



una vez que se conquistó al-Andalus, la “norma” de Ibn Yāsīn no pudo competir con la de los ulemas andalusíes que gozaba de mayor autoridad y prestigio, y sus dictámenes jurídicos dejaron de ser funcionales.

Tras un intento por encontrar un sustituto de Ibn Yāsīn tras su fallecimiento (año 451/1059), la figura del *imām* religioso desapareció entre aquellos almorávides que concentraron su expansión hacia el interior de Marruecos, de manera que la dirección del movimiento almorávide quedó limitada al emir político-militar en la persona de Yūsuf b. Tāšufīn, el fundador de la dinastía almorávide y conquistador de al-Andalus. Esa figura no desapareció, en cambio, en la rama almorávide que se concentró en la expansión hacia el sur y que buscaba controlar la ruta comercial con Gana y las minas de oro, bajo el liderazgo de Abū Bakr b. ‘Umar. En efecto, a este último le acompañó un alfaquí malikí de Qayrawān, Abū Bakr al-Murādī, conocido por al-Imām al-Ḥaḍramī (m. 489/1096), experto en teología aš‘arī y del que se dice que pretendió ocupar el lugar dejado vacante por Ibn Yāsīn.<sup>63</sup> Este al-Murādī, muerto en el Sáhara, acabó convirtiéndose en un santo local. He expuesto en otra ocasión<sup>64</sup> que las características que adoptan las figuras de líderes religiosos magrebíes que actúan en el Occidente islámico entre los ss. v/xi-vi/xii parecen estar en estrecha relación con las sociedades de los territorios conquistados por los movimientos que ellos mismos pusieron en marcha o a los que se adhirieron. Al instalarse en el entorno tribal subsahariano, el ulema y teólogo al-Murādī se transforma en un santo. La figura de Ibn Yāsīn, cuya actividad entre los Ṣanhāya se parece a la de un santo o de una figura carismática próxima al mesianismo de Ibn Tūmart, se consolida como la de un alfaquí malikí, casi como un reflejo de esos alfaquíes y cadfes que llamaron a los almorávides a intervenir en la Península Ibérica. El fundador del movimiento almohade se constituye en Mesías o *mahdī*, en directa correspondencia con la figura del *mahdī* andalusí, el sufí Ibn Qasī, que facilitó a los almohades la entrada en al-Andalus.

Los andalusíes buscaron a los almorávides, no en tanto que reformadores, sino en tanto que soldados. Una vez que los almorávides aprovecharon la ocasión para hacerse con el poder político, su forma de gobernar dependió estrechamente del apoyo otorgado por los notables andalusíes y por los alfaquíes, hasta el punto que se dice que los emires almorávides consultaban los asuntos de gobierno con estos últimos. E. Gellner, para quien las sociedades islámicas se caracterizan por

la presencia de “un estado débil y una cultura fuerte”, afirma que la debilidad del estado es doble: frente a las tribus que se escapan a su control y frente a la nomocracia urbana, en cuyas manos están los símbolos de la legitimidad y que puede, por tanto, otorgarla, pero también retirarla. Pues bien, en el caso de los andalusíes, las elites letradas urbanas no habrían concedido a los almorávides la legitimidad de gobernar más que con mucha reticencia, mostrándose dispuestos a ponerla en cuestión ante el menor error que cometiesen. Las derrotas almorávides frente a los cristianos terminaron por producir un sentimiento de desesperanza y de hostilidad hacia los almorávides, que se refleja en una de las cartas escritas por el secretario de la corte almorávide, el andalusí Abū Marwān b. Abī l-Jiṣāl. P. Guichard señala su sorpresa ante el tono tan duro de esta carta y se pregunta hasta qué punto fue fruto del “patriotismo” del andalusí o bien Ibn Abī l-Jiṣāl se olvidó de que los soldados almorávides, a los que criticaba por haber sido derrotados por los cristianos, eran del mismo grupo de los gobernantes para los que escribía.<sup>65</sup> Las elites urbanas andalusíes estaban también dispuestas a manifestar su hostilidad a las costumbres de los beréberes que les eran extrañas, tales como el velo llevado por los hombres almorávides, mientras que las mujeres iban con el rostro descubierto.

El rechazo andalusí hacia los beréberes “nuevos” de época almorávide y almohade ha sido estudiado a través de una serie de textos que no siempre permiten precisar los límites y peculiaridades de esa hostilidad. Uno de esos textos es la *maqāma barbariyya* del zaragozano de origen árabe al-Aštarkuwī (m. 538/1143), de la que I. Ferrando y J. T. Monroe<sup>66</sup> dan dos interpretaciones distintas que no hacen más que poner de manifiesto que posiblemente los andalusíes tenían sentimientos contradictorios con respecto a los gobernantes beréberes.

En esa *maqāma* los beréberes son calificados de “bestias, hienas, acémilas, serpientes, indóciles y primitivos”, en la traducción de I. Ferrando, quien ve en el texto un ataque andalusí contra los beréberes. Pero yo me inclino más por la aproximación de J. T. Monroe, quien ve en el texto también el reconocimiento por parte de los andalusíes de la necesidad que tienen de los beréberes. Estos son seres primitivos sí, gentes privadas de conocimiento y de la capacidad de discernimiento de los árabes, también,<sup>67</sup> pero son los únicos que conservan virtudes

65. GUICHARD, *Les musulmans de Valence*, I, 87-9, 91-2; FIERRO, “La religión”, 440.

66. I. FERRANDO, «La *Maqāma barbariyya* de al-Saraqustī», *Anaquel de Estudios Árabes* II (1991), 119-129 y J. T. MONROE, “Al-Saraqustī, Ibn al-Aštarkuwī: Andalusí lexicographer, poet, and author of *al-Maqāmāt al-buzūmiyya*”, *Journal of Arabic Literature* XXVIII (1997), 1-37.

67. Los dos protagonistas de la *maqāma* son árabes. Uno de ellos, al-Sā’ib b. Tammām, llega a Tánger, donde dice hallarse entre “gentes cual bestias o avestruces, personas como fieras salvajes o hienas. Ni comprendía su habla ni su discernimiento corría parejo al mío. Era diferente a ellos en mi forma de vestir y de expresarme, y no me faltó su repulsa ni su rechazo” (trad. I. Ferrando).

63. A. W. OULD SHEIKH y B. SAISON, “Vie(s) et mort(s) de al-Imām al-Ḥaḍramī. Autour de la posterité saharienne du mouvement almoravide (11e-17e s.)”, *Arabica* 34 (1987), 48-79; M. FIERRO, “Ibn al-Hasan al-Murādī”, *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 3, 300-2, núm. 554, *Enciclopedia de la Cultura andalusí*, I, ed. J. Lirola Delgado y J. M. Puerta Vilchez. Almería, 2004. V. también nota 17 *supra*.

64. M. FIERRO, “Le *mahdī* Ibn Tūmart et al-Andalus: l’élaboration de la légitimité almohade», *Revue d’Etudes sur le Monde Musulman et la Méditerranée* 91-4 (2001), 107-124.



como la hospitalidad y la fidelidad. Localizados en la otra orilla del Estrecho de Gibraltar y caracterizados por el gran número que hay de ellos, su disposición a acoger a extranjeros (sobre todo si estos se presentan como árabes, ya sean de Muḍar o de Yemen) y a alzarlos por encima de ellos guardándoles fidelidad (aunque los extranjeros acaben estafándoles y aprovechándose de ellos<sup>68</sup>) los transforma en una fuerza con la que hay que contar para defender al-Andalus, tierra caracterizada por “su esplendor, fastos y prosperidad”, anhelada con tanto ardor que uno de los protagonistas de la *maqāma* afirma que “estaría dispuesto a dar por ello lo más preciado y añejo”. La alianza con los beréberes, reproche que ese mismo protagonista le hace al otro, es perfectamente justificable cuando va en ello la supervivencia. Pero el trato con los beréberes y darles la entrada en al-Andalus significa también abrir la puerta a nuevas figuras de autoridad. No es casual que los *suffes* Ibn Barraḡān e Ibn al-‘Arīf sean los dos de origen norteafricano, ni que el tipo de autoridad religiosa (con sus implicaciones políticas) que representan encontrase eco en el *suff* de origen muladí Ibn Qasī.

## LE PREMIER TÉMOIGNAGE CHRÉTIEN SUR LA PRISE DE VALENCE (1098)

GEORGES MARTIN\*

**L**E DOCUMENT QUE J'AI CHOISI D'ANALYSER DEVANT VOUS présente comme principal intérêt de constituer un témoignage direct et non royal sur la “Reconquête” à la fin du XI<sup>e</sup> siècle. Il s’agit de la charte des donations faites en 1098 par Rodrigue Diaz à Jérôme, évêque de Valence, nouvellement établi dans la cathédrale Notre-Dame quatre ans après la prise de la ville.<sup>1</sup> Publiée à de nombreuses reprises, cette charte est conservée dans les archives de la cathédrale de Salamanque où elle fut apportée par Jérôme après qu’ayant quitté Valence à la suite du retrait des chrétiens, il avait été consacré évêque de cet autre diocèse. Il s’agit d’un document authentique et original, dont la rédaction est très probablement due à l’évêque ou à son chapitre et qui porte la confirmation autographe de Rodrigue. Il nous permet de nous faire une idée de l’organisation de la seigneurie valencienne (au moins dans ses structures de tutelle), de ses relations avec la Castille et de l’imaginaire qui se forgea autour de Rodrigue pour interpréter son aventure et soutenir ses aspirations.

L’horizon le plus objectif évoqué par notre document est la prise de Valence, ville qualifiée, sans doute à juste titre, de “très opulente” aussi bien sous le

\* Georges Martin (Cuers, 1950), catedràtic de filologia hispànica a la Universitat Paris IV-Sorbonne després d’haver-ho estat a l’École normale supérieure Lettres et Sciences Humaines (Lyon) (2001-2004) i anteriorment a la Universitat Paris XIII (fins 2001). És president de l’associació d’hispanistes francesos. Dirigeix la revista *Cahiers d’Études Hispaniques* i el Laboratori de recerca SIREM. És autor d’una extensa obra sobre la literatura castellana entre la que es pot destacar: *Les Juges de Castille. Mentalités et discours historique dans l’Espagne médiévale* (Paris, 1992), *Chanson de mon Cid* (Paris, 1996), *Histoires de l’Espagne médiévale. Historiographie, geste, romancer* (Paris, 1997), *Chansons de geste espagnoles* (Paris, 2005).

1. Références du manuscrit et de toutes les éditions (nombreuses) dans Claude LACOMBE, *Jérôme de Périgueux (1060?-1120), chapelain du Cid*, Périgueux: Fanlac, 1999, p. 119. Claude LACOMBE offre une édition correcte mais non dépourvue de quelques fautes. Je suivrai l’édition de Ramón MENÉNDEZ PIDAL (*La España del Cid*, 2 vol., Madrid: Espasa Calpe, 1969<sup>2</sup>, 2, p. 868-871, désormais EC) en supprimant toutefois la codification des interventions de l’éditeur. André VAUCHEZ m’indique cependant qu’il faut corriger “*servuise*” en “*seruire*” en page 869, ligne 1. Principales études: Ramón MENÉNDEZ PIDAL, “Autógrafos inéditos del Cid y de Jimena en dos diplomas de 1098 y 1101”, *Revista de filología española*, 5, 1918, p. 1-15; Richard FLETCHER, *El Cid*, Madrid, 1989, p. 190-195; José Luis MARTÍN MARTÍN, *Los documentos del Cid Campeador*, Valence, 1992 (ouvrage introuvable); Alberto MONTANER et Ángel ESCOBAR, *Carmen Campidoctoris o Poema latino del Campeador*, Madrid: España nuevo milenio, 2001, p. 72-77.

